



## Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

## Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

## Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



8505. e. 1

Versuch  
einer  
Geschichte  
der  
Meinungen  
über  
Schicksal und menschliche Freiheit  
von den ältesten Zeiten an bis auf die  
neuesten Denker,

---

als  
des neuen Versuchs zur Theodicee  
Dritter Theil,

von  
J. C. G. Berdermann.

---

Leipzig, 1793.  
bei Siegfried Lebrecht Crusius.

48

11

13

214



Seiner Excellenz

dem

wirklich dirigirenden Königlich Preussischen  
Herrn Stats- und Justiz-Minister

Von Wöllner,

in tiefster Ehrerbietung

zugeeignet.

15





Hochwohlgebohrner Herr,  
Hochgebietender dirigirender Herr  
Stats- und Justiz-Minister.

**E**w. Excellenz angelegentliche Vorsorge für die Akademie, bei welcher zu stehen ich das Glück habe, und Dero auch mir insonderheit durch Auftragung des juristischen Unterrichtes bezeugte gnädige Gesinnungen, vereinigen sich mit der Hochdenenselben als meinem Chef schuldigen Ehrerbietung mich zu der Erdreistung zu bestimmen, gegenwärtige Schrift mit Dero Namen zu zieren.

**Erw. Excellenz** haben durch eigne Arbeiten bezeuget, daß Litteraturkenntniß Ihnen des Fleißes sehr werth scheint; wenn dieser mein Versuch auch nur eine sehr specielle und speculative Materie betrifft, so wird doch das große Interesse derselben und mein Amt dieser Wahl das Wort reden, und bei dem Mangel an mehrern Subsidiis werd' ich mich für glücklich halten, wenn ich in Darstellung so verschiedner Gedankensysteme Deutlichkeit und Unparteilichkeit nicht verfehlt habe, und diese Schrift ein Beitrag ist, die dunkeln Labyrinth der grübelnden Vernunft aufzudecken und den Stolz ihrer Ansprüche zu mäßigen, die vielleicht in keiner Materie des Nachdenkens kühner und grundloser sind, als in dieser über Schicksal und Freiheit.

Mit **Erw. Excellenz** freyem Willen hängt mein Schicksal zusammen; ich werde jederzeit die Führungen, deren mich Dero Gnade würdiget, als Führung der Vorsehung verehren, und mit tiefster Ehrerbietung verharren

**Erw. Excellenz**

unterthänigst

J. C. G. Werdermann.

---

## V o r r e d e .

---

So sehr es immer scheinen mag, daß derjenige, der über allgemeine Vernunftwahrheiten nachdenkt, lediglich aus der Quelle seines eignen Geistes schöpfe, so unverkennbar ist es dennoch, daß diese Quelle aus vielen fremden Adern ihre Nahrung zieht. Jeder Denker baut auf Gedanken anderer; als Knabe auf das, was er von seinen Eltern und Lehrern hört, als Student auf den Vortrag seiner Professoren, und jeder immerdar auf seine Lectüren, kurz, wir alle auf die herumschwebenden Ideen der Vorwelt und unsrer Zeitgenossen. Je größer nun der Umfang unsrer Kenntniß dessen, was andre denken und gedacht haben, je freyer die Luft ist, aus der unser Geist die Wahrheit athmet, desto voller und kräftiger wirkt er, wenn er übrigens Gesundheit und innre Kraft genug hat, das Empfangne zu verarbeiten. An dieser Mannichfaltigkeit der Meinungen übt sich stillprüfend unser Wahrheitsgefühl, wie der Geschmack des Künstlers an den aufgestellten Werken der Kunst. Die verschiedenen Begriffe berichtigen, erweitern, klären sich auf unter einander. Der Sinn einer jeden Parthey, der, herausgerissen aus dem Zusammenhange ihres Systems, aus ihrem Zeitalter und der Gelegenheit der Veranlassung oft eine so befremdende Gestalt, und in dem

\* 4

Munde

Munde der Gegner meist einen so unrichtigen Anstrich hat, wird reiner und heller gefaßt, wenn man jede Behauptung an ihrem Orte betrachtet und in ihren Ursprung zurücksieht. Dadurch wird man unpartheyischer, dulddender, einräumender; man kommt mit anders geschliffenen Denkartem besser überein, und versteht sich mit den entferntesten Verwandten seines Geistes als mit Brüdern; man wird gewandt jedem in seinen Gedanken zu folgen, und wo es Noth thut mit angemessenen eindringenden Berichtigungen ihm zu Hülfe zu kommen. Dieses alles ist Nutzen der Geschichte der Philosophie. Und endlich — es ist ein unaussprechlich anmuthiger Anblick, dieß Ringen des Lichts mit der Finsternis, diese Morgenröthe der Wahrheit, wie die nachts umhüllte Gegend sich allmählig vor ihrem Blick entschleiert, wie der junge Tag erst einzelne zerstreute erhabnere Denker bestrahlt, einzelne höhere Punkte dieses und jenes Thema's erleuchtet, bis nach und nach das ganze Gebiet einer Lehre, die ganze Ebne des Publikums im weiten Schimmer daliegt!

Aber allerdings, noch ist es nicht voller Tag über unserm Horizonte. Das Schauspiel des erwachenden Morgens ist viel anziehender, wenn man die Gegend schon kennt, als wenn man nicht recht weiß, was man eigentlich sieht. Um den Gang der Menschheit in Entwicklung der Wahrheit, ihre verschiedenen Brechungen in den verschiedenen Köpfen recht deutlich zu begreifen und darzustellen, müßte sie

ſie ſelbſt uns an ihrer Hand durch ihre Gefilde geleitet haben. Dieſes iſt eins der innerſten Erſchwer- niſſe einer genugthuenden Geſchichte der Philoſophie.

Dazu kommt das ſtete Ineinandergreifen der dicht verwebten Lehren, aller in alle; die Schwierigkeit des Denkens in der Sprache fremder Bölker, ferner Zeiten, andrer Glaubensgenossen; der immer zwiefache Zuſammenhang jedes Systems mit vorigen und mit gleichzeitigen; die Weitläufigkeit der neuen, und das Fragmentariſche der alten Litteratur. Alle dieſe Hinderniſſe findet der doppelt in ſeinem Wege, der es unternimmt, einer ausgehobenen Materie Entwicklung mit philoſophiſchem Blicke zu verfolgen. Und doch müſſen erſt noch viele Bayle ſammeln, viele Sarve, Meiners, Fiedemanns einzeln verarbeiten, ehe ein klaſſiſches Werk gelingt, das alles umfaßt und alles vereinigt.

Ob ich dieſe Schwierigkeiten aufzähle, um den Werth meiner Bemühungen ganz beſcheidenlich ins Licht zu ſetzen? oder ob ich dadurch im voraus die Richter dieſer Litteratur um Erbarmung bitte? das zu beurtheilen muß ich der Gütigkeit des Leſers überlaſſen. Die Wahl meines Thema's wird wenigſtens keiner verachten. Denn iſt irgend eine Materie in der Philoſophie, die verdient, daß ihre Geſchichte vollſtändig bearbeitet werde, ſo iſt es, nächſt der Lehre von Gott, unſtreitig die: von der menſchlichen Freiheit und der Herrſchaft des Schickſals. Sie betrifft den Grund aller Religion; denn

das Schicksal ist das Band, wodurch Gott und Welt zusammenhängen; Freiheit ist die Grundlage der Tugend; und der Antheil, den die göttliche Vorsehung an uns nehme, ist der Grund unsers Vertrauens, unsrer Furcht, unsrer Liebe zu einem höhern Wesen. Von jeher ist dies Thema ein Stoff des allgemeinen Nachdenkens, ein Kampfplatz der philosophischen und theologischen Secten und ein dunkles Labyrinth der grübelnden Vernunft gewesen. Auch ich habe dessen Krümmungen durchwandelt, und mein Versuch zur Theodicee hat dem Publikum die eignen Gesichtspunkte vorgelegt, die mir Licht und Aufschluß gaben. Indes, alle einzelne Ueberzeugung ist nur ein Strahl der Wahrheit! Laßt uns alle Strahlen, die der innere Götterfunke der Weisen hie und da hervorgeschossen hat, auffangen. Ein solcher Spiegel wird uns herrlicher darstellen die Erhabenheit, die in der Universal-Vernunft der Menschheit ihren Thron hat, und jetzt noch nicht sichtbar regiert; eine solche Charte der bisherigen Entdeckungen wird spätern Forschern Anleitung geben, wohin eigentlich sie ihre Bemühungen zu richten haben.



Einleitung.

---

## Einleitung.

---

### §. I.

Wenn ein Gott voll Weisheit und Güte diese Welt regiert, wie kann er zugeben, daß den redlichen Frommen oft so viel Noth und Verfolgung trifft, indeß der Ungerechte, der Grausame, der Gottesverächter in Wohlleben frevelt und alt wird zur Plage vieler Unglücklichen? Wie kann er überhaupt so viel Schmerz und Elend, Verwüstung, Krankheit und Tod in die Welt verwebt haben, wenn sie ein Werk seiner allmächtigen Güte, und seiner unbeschränkten Weisheit ist? Ist jedem sein Schicksal bestimmt, und weiß Gott alles voraus, auch die zufälligen Künstigkeiten, die von der Menschen Willen abhängen? Entdeckt Er diese Zukunft dem Seherblicke einiger Lieblinge? und vermag nichts diese vorhergesagten Schickungen zu ändern, oder will die Prophezeiung nur so viel sagen: das wird geschehen, wo du dich nicht hütest? Muß, im Grunde betrachtet, jeder Mensch so empfinden, denken, handeln, wie er thut, wie es seine ganze Beschaffenheit und die Umstände jedesmal mit sich bringen? oder kann ich, wie ich bin, in den nemlichen Umständen, worin ich mich befinde, auch anders über meine Empfindungen und Vorstellungen walten, und wie weit geht diese Gewalt? Kurz, was  
ist

ist Fatum? was ist menschliche Freiheit? und wie vertragen sie sich mit einander? Wie kann Gott Handlungen voraus wissen, die lediglich in der Hand des Menschen stehen, oder wie können sie in des Menschen Belieben stehen, wenn sie schon vorher gewiß sind? Wie könnte er die Welt mit Weisheit und Liebe regieren, wenn er nicht alles bis ins Kleinste wüßte? Und wenn er sich um alles, bis ins kleinste kümmert, wie kann er so viel Missethaten zulassen? Ist diese Zulassung nicht eine Erlaubniß, oder vielmehr, wenn er dies ewig wußte und doch die Welt so einrichtete, hat er nicht Alles von Ewigkeit zuvor verordnet? Auch Adams Fall? Auch die Verstockung derer, die dem Evangelium nicht glauben? Kann er Menschen zugerichtet haben zur Verdammniß? Was vermag der Mensch zu seiner Seligkeit zur Tugend? Wenn wenigstens ohne Gottes Willen nichts geschieht, ist nicht alles, was geschieht, am Ende gut? Was ist also gut und böse? Wonach soll der schwache Mensch es unterscheiden, wonach handeln?

## §. 2.

Alles dies sind Fragen, die seit undenklichen Zeiten Philosophen unter sich, Theologen unter sich, und gesellschaftliche Gespräche theilen, und mehr oder minder jeden interessiren müssen, Gelehrten und Ungelehrten, dem sein wahres Wohl am Herzen liegt. Auch ich habe viel darüber nachgedacht und nachgelesen, und habe der Welt diejenigen Entwicklungen, die mir hellere Aufschlüsse gegeben haben, in einem neuen Versuch zur Theodicee dargelegt, der den  
Beifall



Beifall vieler Tiefdenkenden, und selbst der Richter in der gelehrten Welt, erhalten hat. Ich machte damals Hoffnung zu einem dritten Theile, der die Geschichte dieser so verflochtenen und weit umfassenden Lehre auseinander setzen sollte; und diese ist, die ich hier vorlege, in Hoffnung, daß mein Versuch andere, die diese Materie studieren wollen, eine nützliche Vorarbeit sein und sowohl über die Materie selbst, als besonders über ihre jetzige Lage Licht verbreiten werde.

## §. 3.

Die ältesten Denkmäler des menschlichen Geistes sind theils dichterische und historische Schriften, theils nur halb bekannte unzusammenhängende Bruchstücke orientalischer Weisheit, oder vielmehr entstellte unsichre Sagen von den Meinungen des Orients. In den ersten finden wir nichts als wankende, unstäte Sentiments über diese Fragen. Und eben so wankend finden wir noch heute diese Ideen, wenn wir auf die Gespräche der Menschen, auf einzelne Sätze der Dichter, ja selbst der Volkslehrer und Philosophen Acht haben. So lange es nicht eben um genaue Entwicklung dieser Materie in ihrem Zusammenhange zu thun ist, nimmt man bei solchen Gelegenheiten die Sache von der Seite, die man eben braucht. Ehe man darauf fallen konnte, diese Ideen in einen gewissen Zusammenhang zu ordnen, mußten sie erst lange stückweis und widersprechend bearbeitet worden sein. Das Widersprechende erregte denn eben das Streben, Verbindung unter sie, und Licht in die Verbindung zu bringen. Die Entwicklung des Systems führte zu paradoxen Behauptungen, und diese erregten denn

Wider-

**Widerspruch.** Aus dem Streite giengen neue Punkte der Untersuchung hervor.

## §. 4.

Die ersten Punkte, die in Erwägung kamen, waren: der Ursprung des Uebels, die Schöpfung der Welt, der jetzige Antheil der Götter an den Angelegenheiten der Menschen, die Möglichkeit der Divination. Der Orient überlieferte seinen Glauben, daß das Böse Folge der Materie, das ist, der Endlichkeit sei, daß Gott die Welt nach weisen unwandelbaren Gesetzen regiere, und die Schicksale der Menschen von den Gestirnen abhängig sein, ohne daß darum der Mensch weniger selbst Herr seiner Handlungen sei, den Griechen, und nachdem Pythagoras, Xenophanes, Demokrit, Plato, Aristoteles sich jeder auf seine Weise hier und da zu erklären gesucht hatten, war der Streit der Stoiker mit den Epikuräern zur Zeit der gebildeten griechischen Philosophie, die erste Epoche, da diese Materien gründlich zur Sprache kamen, indem die Stoa ein festes Fatum, das alle Dinge beherrsche, behauptete, die Epikurer hingegen Weltentstehung und menschlichen Willkühr dem Zufall überlassen glaubten; alle Philosophen aber, die da Parthei nahmen, oder die meisten, haben, betroffen über die harten Folgerungen des Fatalismus sowohl als des Ungefährs, einen Ausweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall versucht.

## §. 5.

Die christlichen Theologen setzten zu der Verwirrung, in der sie die Materie fanden, noch andre Beziehungen

ziehungen, die die Sache um so viel bedenklicher machten; nemlich, ob Seligkeit und Verdammniß von einem ewigen Rathschlusse Gottes, bedingten oder unbedingten, abhängen, und was der Mensch zu seiner Seligkeit vermöge? Die Sache betraf nun das Heil der Seele und die Ehre Gottes! Sie brach zwischen Augustin und den Pelagianern in heftige Flammen aus, und erhielt durch diese theologische Wendung diejenige Wichtigkeit, die allein fähig war, zu machen, daß diese Materie Jahrhunderte lang in ihrem ganzen Umfange und von neuen Seiten mit Lebhaftigkeit erwogen wurde.

## §. 6.

Aufs neue wichtig wurden diese Streitigkeiten, als durch die Trennung der protestantischen Lehrer von der katholischen Kirche, und jener unter sich in die lutherische und calvinische Parthei ganz Europa, und insonderheit Deutschland, aufgerühret ward. Anfangs schienen diese Materien zwischen den drei kirchlichen Partheien streitig zu werden; aber bald wurden sie der Zankapfel jeder Kirche unter sich; Thomisten und Scotisten, Dominikaner und Franciskaner, Jansenisten, Molinisten und Jesuiten, dann andrerseits Universalisten und Partikularisten, Supra und Infralapsarier, Remonstranten und Contra-Remonstranten; und nicht minder von lutherischer Seite einzelne Schismaticer, und selbst orthodoxe große Gottesgelehrten sahen sich in unabsehblichem Streite befangen.

## §. 7.

Die Hauptdebatten liefen immer darauf hinaus: Wüste Gott den Fall Adams voraus, wie konnte er ihn zulassen,

zulassen, wie den Menschen in diese Lage setzen? und hätte er ihn nicht mit Zuverlässigkeit vorausgesehen, wie wäre er allwissend? — Wie kann Gott diejenigen, die ohne Glauben doch so tugendhaft, als sie's wissen, leben, verdammen? wie die ungetauft sterbenden Kinder, wie die verdammen, die aus Mangel seiner Gnade unwiedergeboren sind, da er diese Gnade nach Wohlgefallen giebt, da der Mensch sich nicht aus eignen Kräften dieselbe erwerben kann? oder hängt es von dem freien Gebrauch seiner Kräfte ab, wie kann Gott einige unwandelbar erwählt, andere verworfen haben? Entweder schien Gott nicht allwissend, oder mußte ungerecht und als Urheber der Sünde erscheinen. Das nun bemühten sich Theologen aller Partheien aufzuklären; durch die Unterscheidung zwischen directem und indirectem Willen, durch die Ordnung der göttlichen Rathschlüsse, durch scientiam intelligentiae, visionis und mediam, durch die verschiedenen Arten der göttlichen Gnade, durch Festsetzung der eigentlichen nach dem Falle noch übrigen Kräfte des menschlichen freien Willens. Mit der Menge solcher scholastischen Unterscheidungen verflochten sich die übrigen Begriffe, die man sich in jeder Kirche von der eigentlichen Beschaffenheit der Erbsünde, der Genugthuung Christi, und dem Glauben und guten Werken machte.

## §. 8.

Diese Verwirrungen waren unstreitig ein Hauptgrund, der so viel Skeptiker hervorbrachte und vielleicht mit eine der Anreizungen für Descartes, sich eine neue Philosophie zu schaffen, die die leere aristotelische Wort-

Wortkrämerei verdränge. Zwar was eigentlich unsre vorliegende Materie betrifft, scheute er diesen bis zum Eckel herumgetrunkenen unversiegbaren Zauberbecher. Indeß führte er eine behutsamere Methode zu philosophiren ein, und brachte die tiefere Erforschung der Natur durch Beobachtung, die Erklärung der Leidenschaften aus physischen Gründen und die Verweisung von Speculation auf Empfindung in Schwung. Dadurch ward er der Vater der neuern Philosophie, und, als der sein Jahrhundert beherrschende Geist, ward er der Wahrheit im Ganzen und so auch indirect dieser Lehre nützlich.

## §. 9.

Was er in der ersten Hälfte des 17ten Jahrhunderts war, das ist Leibniß uns, und den Engländern Locke, gegen den Ausgang desselben und im Anfang des unsrigen gewesen. Leibniß Theodicee hat ganz eigentlich das vollständige System der hier vorhabenden Lehre zur Absicht, und indem er die Ideen seiner Vorgänger durch Vervollkommnung zu den seinigen machte, schuf er eine Theorie, nach welcher diese Welt, ohngeacht unumgänglicher einzelner Uebel, die bestmögliche, alles was geschieht von Ewigkeit gewiß und von Gott geordnet, dennoch aber der Mensch frei, und die Heiligkeit des ersten Urhebers der Dinge gerettet ist; bis ist das herrschende System.

Locke, indem er den Ursprung unsrer Ideen genauer verfolgte, die einfachen und zusammengesetzten Begriffe besser auseinandersetzte, die Identität des Menschen, wie Verstand und Willkür zusammenhängen, und welches eigentlich der Punkt sei, der die

\*\*

Thätig-

Thätigkeit erzeuge, subtiler als irgend ein anderer prüfte, trug von einer andern Seite viel zur Aufhellung dieser Materie bei.

## §. 10.

Die Streitigkeiten über die Leibnizische Lehre von der besten Welt, die erwachte mehrere Cultur des Naturrechts, die forschende Beobachtung der menschlichen Seele, und insonderheit ihrer Ideen-Association, und die neuen Prüfungen der gesammten Metaphysik durch den zermalmenden Hume, setzten diese Lehre in eine neue gewaltige Gährung. Darjes und Crusius erwarben sich um dieselbe, durch genauere Untersuchung des Sages vom zureichenden Grunde, von der metaphysischen Seite vieles Verdienst, so wie von Seiten der Beobachtung, Reimarus, Feder, Platner, Cochiuß, Garve, Liedemann, Eberhard, und vorzüglich Tetens. Niemand aber hat die Sache, so weit sie nach Leibnizischer Philosophie gebracht werden konnte, gründlicher und zusammenhängender vorgestellt, als Hollmann, und behutsamer keiner als Feder.

## §. 11.

Alle Bemühungen, Vorherbestimmung und Begründung durch Ursachen zu retten, und doch die Freiheit zu sichern, thaten inzwischen andern scharfsinnigen Denkern immer nicht genug. Hobbes hatte die Freiheit bloß als Lossein von äußerlichen Hindernissen behandelt; Spinoza, der die Gottheit als die durch die ganze Welt herrschende Lebens- und Denkkraft ansah, ließ zwar das Wort, Freiheit, stehn, aber

aber sie war auch ihm nichts anders als Selbstbestimmung zufolge nothwendiger innerer Geseze. Basjedow, Home, Hartley, Search, Bonnet, Alexander von Joch, Ulrichs, Garve und Ehlers erklärten sich für einen aufrichtigen Determinismus, und indem ihre gründlichen Beantwortungen der Zweifel die vermeinte Schädlichkeit dieser Lehre aus dem Wege räumten, neigten sich die Stimmen der meisten Philosophen neuester Zeit auf dieses System. Nur wie damit die Empfindung der Freiheit und die Möglichkeit moralischer Gebote zu vereinbaren sei, darüber dachten die Schriftsteller so verschieden, daß es immer noch einem unerschöpflichen Zwiste ähnlich sah.

## §. 12.

Nun erschien Kants Critik der Vernunft und seine Prolegomena zu jeder künftigen wissenschaftlichen Metaphysik, und, wenn gleich die Stimmen darüber noch so getheilt sind, so ist doch so viel gewiß, daß sie, wie in der ganzen Philosophie, so hauptsächlich in unsrer Materie, eine ganz neue Anlage zu Entwicklungen machten, in die jeder Mensch, der mit dem Geiste seines Zeitalters fortzugehen noch Muth und Kraft hat, sich hineindenken lernen muß, wenn ihm nicht alle neuere Philosophie ein verschlossenes Buch bleiben soll. Alle, auch die scharfsinnigsten neuen sowohl als griechischen Philosophen, selbst Spinoza und die Eleaten, die meines Bedünkens diesem System am nächsten waren, hatten immer die metaphysischen Subjecte, Gott, Welt und Seele, als erkennbare Gegenstände behandelt. Kant schlug

den

den Weg ein, sie vollständig als Vorstellungen des menschlichen Verstandes, was sie gewiß zunächst sind, zu behandeln, und gab auf diesem Wege Aufschlüsse über die Vereinbarkeit und den scheinbaren Widerspruch unserer Begriffe, die ohne Darlegung des ganzen Systems nicht gefaßt werden können.

Dies sind im allgemeinen die verschiedenen Wendungen der Behandlung dieser Lehre, die wir ausführlicher zu verfolgen im Begriff sind.

---





## VI

## Inhalts-Verzeichniß.

§ 30.	Ihr religiöser Glaube an Divination, oder doch dessen Schonung, ein Hinderniß.	—	Seite 66
	Schlussanmerkung, litterarische Zusätze.	—	— 68

## Dritter Abschnitt.

§ 31.	Darstellung der interessanten Fragen.	—	— 72
§ 32.	Gesichtspunkt der Erörterung.	—	— ebend.
§ 33.	Daß Gott alles wisse.	—	— 73
§ 34.	Daß er Menschen die Zukunft offenbare.	—	— ebend.
§ 35.	Ursprung des Bösen.	—	— 74
§ 36.	Freier Wille.	—	— 75
§ 37.	Göttliches Verhängniß.	—	— 76
§ 38.	Aussichten in ein Leben nach dem Tode.	—	— 77
§ 39.	Resultat.	—	— 80
§ 40.	Christus.	—	— 81
§ 41.	Apostel.	—	— 85
§ 42.	Paulus. Auszug des Briefes an die Römer.	—	— 86
—	Darstellung der Paulinischen Meinung.	—	— 87

## Zweites Buch.

## Theologische Streitigkeiten über Freiheit und Prädestination.

## Erster Abschnitt.

## Pelagianischer Streit.

§ 1.	Contrast der Meinungen in der ersten Kirche.	Seite 94
§ 2.	Ausbruch des Streits.	— 96
§ 3.	Pelagii Lehre.	— 98
§ 4.	Augustinus Lehren.	— 99
§ 5.	Beurtheilung.	— 103
§ 6.	Pelagianer, Semipelagianer und Orthodoxen.	— 105
§ 7.	Mahomet. Godshalt.	— 107
§ 8.	Scholastische Theologie und Philosophie.	— 109

## Zweiter Abschnitt.

## Scholastiker.

§ 9.	Petrus Lombardus.	Seite 111
§ 10.	Thomas Aquinas, als Philosoph.	— 116
§ 11.	Insonderheit als Theolog von der Gnade.	— 126
§ 12.	Duns Scotus.	— 128

## Dritter Abschnitt.

## Erasmus, Luther und Calvin, nebst den fernern Streitigkeiten in den drei kirchlichen Hauptpartheien.

§ 13.	Die Reformation.	— 130
§ 14.	Luthers Grundideen.	— 131
	§ 15.	—

§ 15.	Carlstadts Disputation mit Eck.	Seite	133
§ 16.	Erasmus.	—	135
§ 17.	Luther de servo arbitrio.	—	137
§ 18.	Melanchthon.	—	140
§ 19.	Lutherischer Lehrbegriff.	—	ebend.
§ 20.	Fernere Streitigkeiten unter den Lutheranern.	—	143
§ 21.	Calvin.	—	144
§ 22.	Insonderheit von der Predestination.	—	147
§ 23.	Beza.	—	150
§ 24.	Arminius und Gomarus.	—	ebend.
§ 25.	Dordrechter Synode.	—	152
§ 26.	Universalisten und Particularisten, Supra und Infralapsarier.	—	ebend.
§ 27.	Vergleichung der Lutheraner und Calvinisten.	—	155
§ 28.	Streitigkeiten in der Katholischen Kirche.	—	157

Drittes Buch.

Meinungen der Philosophen seit Descartes, über Freiheit,  
Schicksal und göttliche Zulassung des Uebels.

§ 1.	Ursachen des neuen Schwunges der Philosophie.	Seite	175
§ 2 — 4.	Descartes.	—	177
§ 5.	Vorausentschuldigung.	—	184
§ 6.	Cartesianer.	—	185
§ 7 — 10.	Mallebranche und Arnauld.	186 —	190
§ 11. 12.	Spinoza.	190 —	191
§ 13.	Volzet.	—	192
§ 14 — 17.	Hobbes.	192 —	198
§ 18.	Scherlock.	—	198
§ 19. 20.	Sturm.	—	202
§ 21.	Theologen.	—	204
§ 22 — 26.	Locke.	204 —	210
§ 27 — 30.	Knig.	210 —	214
§ 31. 32.	Bayle.	216. 217	
§ 33. 34.	Jaquelot.	218. 219	
§ 35.	Leibniz.	—	220
§ 36. 37.	Leibniz Theodicee.	223 —	227
§ 38.	Kesterton darüber.	—	227
§ 39.	Ob es ihm damit ein Ernst gewesen.	—	229
§ 40.	Locke gegen Leibniz gehalten.	—	232
§ 41.	Begner von Leibniz. Clarke.	—	ebend.
§ 42.	Collins.	—	234
§ 42. b)	Schaftesbury.	—	235
§ 43 — 45.	Wolf.	236 —	240
§ 46.	Wolfianer und Antiwolfianer.	—	240
§ 47 — 50.	Hülfinger.	241 —	245
§ 51 — 54.	Crusius.	245 —	254
§ 55. 56.	Daries.	255 —	261
§ 57.	Beste Welt.	—	261
§ 58. 59.	Reinhardt.	262 —	264

## VIII

## Inhalts-Verzeichniß.

§ 60.	Premontval.	—	Seite 266
§ 61 — 63.	Veranlassungen mehreren Studiums der Psychologie, und Hinwendung zu Deter- minismus.	—	268 — 272
§ 64 — 65.	Baiedow.	—	— 273
§ 67 — 72.	Home.	—	— 277
§ 73.	Rautenberg.	—	— 287
§ 74.	Donnet.	—	— 289
§ 76.	Hartley.	—	— 292
§ 77.	Seach.	—	— 294
§ 78 — 80.	Alexander von Joch.	—	295 — 309
§ 81.	Ferguson.	—	— 310
§ 82. 83.	Garve.	—	311 — 315
§ 84.	Sulzer.	—	— 315
§ 85.	Price.	—	— 316
§ 86.	Der junge Jerusalem.	—	— 318
§ 87.	Lessing.	—	— 319
§ 88.	Die Weimarschen Briefe über die Freibeth.	—	— 320
§ 89.	Gedanken vom Grunde des Bösen von G. L. v. E.	—	— 322
§ 90.	Platner.	—	— 324
§ 91 — 94.	Hollmann.	—	325 — 329
§ 95. 96.	Feder.	—	329 — 331
§ 97 — 111.	Letens.	—	331 — 349
§ 114.	Daves.	—	— 351
§ 115 — 118.	Mendelssohn, Eberhard und Selle in der Berliner Monatschrift.	—	352 — 359
§ 120 — 123.	Ehlers.	—	360 — 364
§ 124.	Balgun von Eberhard.	—	— 364
§ 125.	Walter.	—	— 365
§ 126.	Meising.	—	— 366
§ 128 — 132.	St. Martin.	—	368 — 378
§ 133 — 144.	Berdermanns Theodicee.	—	378 — 390
§ 145 — 147.	Billauine.	—	391 — 395
§ 148.	Reflexion.	—	— 396
§ 149.	Humischer Skepticismus.	—	— 397
§ 151 — 162.	Kant.	—	400 — 416
§ 164.	Jacob.	—	— 419
§ 165 — 168.	Schmid.	—	420 — 422
§ 170.	Abel.	—	— 424
§ 171.	Ulrichs Streutheriologie.	—	— 425
§ 172.	Flatt.	—	— ebend.
§ 173.	Anmerkung.	—	— ebend.
§ 174. 175.	Kantsche Critik aller Theodicee.	—	426 — 435
§ 176.	Schlußanmerkung.	—	— 437





---

## Erstes Buch.

Meinungen der Nachdenkenden bis auf die Zeit der christlichen Religion, über Schicksal und menschliche Selbstmacht, über göttliche Vorsehung und Quelle des Bösen.

---

### Erster Abschnitt.

Älteste Spuren der menschlichen Vorstellungen über diese Aufgaben der Vernunft.

#### §. 1.

Wenn wir zurückgehen in die ältesten Denkmäler des menschlichen Geistes, in die Bücher Moses, Hiobs und die Gesänge Hesiods und Vater Homers, so finden wir schon sichtbare Spuren der Verlegenheit, in der sich die Nachdenkenden sehen, wenn sie, mit Verehrung des Urhebers der Natur im Herzen, ihr Auge auf die Schicksale und Handlungen der Menschen richteten.

Das ganze Buch Hiob stellt uns diese Verlegenheit dar; das Unglück des Frommen und das Glück des Gottlosen ist der Anstoß, der es veranlaßt, und Herr Kant erklärt es für die erste und letzte Theodicee.

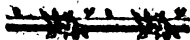


## §. 2. Hiob.

»So wahr Gott lebet, der mir mein Recht nicht läſſet gehen, spricht der Unglückliche in der Ungebuld ſeiner Krankheit und ſeiner Leiden, ſo lange der Hauch Gottes in mir iſt, ſoll meine Zunge keinen Betrug ſagen; von meiner Gerechtigkeit, die ich habe, will ich nicht laſſen, mein Gewiſſen naget mich nicht meines ganzen Lebens halber. Ich habe einen Bund gemacht mit meinen Augen, daß ich nicht achtere auf eine Jungfrau; ich habe nicht gewandelt in Eitelkeit; mein Fuß hat nicht geeilet zum Betrage; ich habe den Armen nicht ohne Decke gelaffen; ich habe mich von Jugend auf gehalten wie ein Vater, und von Kindheit auf hab ich gern getröſtet; ich habe nicht meine Zuverſicht geſtellet auf Gold, noch zu dem Goldklumpen geſagt: mein Troſt! Ich habe mich nicht gefreuet, wenns meinem Feinde übel gieng; meine Thür that ich dem Wandrer auf, und von meinem Biſſen hat der Waife gegeſſen. Was giebt mir aber Gott zum Lohn von oben? ſolte nicht billiger der Ungerechte ſolch Unglück haben? Sieht er nicht meine Wege und zählet alle meine Gänge? Dennoch iſt er mir verwandelt in einen Graufamen, und zeigt ſeinen Groll an mir mit der Stärke ſeiner Hand. Er iſt der Höchſte, wer will ihm antworten? Er macht es, wie er will!« —

Dieſer Stolz auf ſeine Reinigkeit, dieſe Vorwürfe eines deſpotiſchen Verfahrens von Gott, dieſe Empörungen der Ungebuld, bringen die Freunde auf, die ihn beſuchen. »Du haſſs vielleicht nicht gern, ſo man verſucht mit dir zu reden, aber wer kann ſichs enthalten? Siehe, du

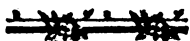




du hast viele unterweiset und lasse Hände gestärket, nun es aber an dich kommt, wirfst du weich. Ist das deine Gottesfurcht? Lieber, gedenke, wo ist je ein Unschuldiger umkommen? Wie mag aber ein Mensch gerechter sein, denn Gott? Siehe, unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel! Selig der Mensch, den Gott straft, darum weigre dich der Züchtigung des Allmächtigen nicht; denn er verlegt und verbindet, er zerschlägt und seine Hand heilet. "

So auch seine andern Freunde; theils verdammen sie ihn, als habe er wohl das und mehr verdient, theils predigen sie ihm ein, er solle nicht an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln, so werde er in seinen vorigen Wohlstand wieder eingesetzt werden.

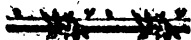
In der Hauptsache sind Hiob und seine Freunde einig; gleich überzeugt der Weisheit und Erhabenheit Gottes, und daß vor seiner Heiligkeit die schwache Tugend des Menschen nicht bestehn. Nur in dem Geiste, woraus jeder die nehmliche Sache redet, liegt der Widerstreit; Hiob, mit Ungeduld, Verzweiflung und stolzem Bewußtsein seiner menschlichen Weisheit und Tugend; — seine Freunde, statt herzlichen Mitleidens und sanfter tröstender Ertragung, mit Unwillen, mit dem selbstgefälligen Herabsehen und der aufgeblasnen Weisheit der Glücklichen. Die Grundverschiedenheit ihrer Gedankensysteme scheint darin eigentlich zu liegen, daß jene Weisen annehmen: das Schicksal des Menschen im Erdenleben sei von Gottes Gerechtigkeit jedesmal dem eignen Wandel eines jeglichen angemessen; Hiob dagegen sie mehr der unumschränkten Willkühr des Allmächtigen zuschreibe, der zwar im Gan-



## §. 2. Hiob.

»So wahr Gott lebet, der mir mein Recht nicht läſſet gehen, ſpricht der Unglückliche in der Ungebuld ſeiner Krankheit und ſeiner Leiden, ſo lange der Hauch Gottes in mir iſt, ſoll meine Zunge keinen Beerrug ſagen; von meiner Gerechtigkeit, die ich habe, will ich nicht laſſen; mein Gewiſſen naget mich nicht meines ganzen Lebens halber. Ich habe einen Bund gemacht mit meinen Augen, daß ich nicht achtere auf eine Jungfrau; ich habe nicht gewandelt in Eitelkeit; mein Fuß hat nicht geeilet zum Betrüge; ich habe den Armen nicht ohne Decke gelaffen; ich habe mich von Jugend auf gehalten wie ein Vater, und von Kindheit auf hab ich gern getröſtet; ich habe nicht meine Zuverſicht geſtellt auf Gold, noch zu dem Goldklumpen geſagt: mein Troſt! Ich habe mich nicht gefreuet, wenns meinem Feinde übel gieng; meine Thür that ich dem Wandrer auf, und von meinem Biſſen hat der Waife gegeſſen. Was giebt mir aber Gott zum Lohn von oben? ſolte nicht billiger der Ungerechte ſolch Unglück haben? Sieht er nicht meine Wege und zählet alle meine Gänge? Dennoch iſt er mir verwandelt in einen Graufamen, und zeigt ſeinen Groll an mir mit der Stärke ſeiner Hand. Er iſt der Höchſte, wer will ihm antworten? Er macht es, wie er will!« —

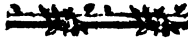
Dieſer Stolz auf ſeine Reinigkeit, dieſe Vorwürfe eines deſpotiſchen Verfahrens von Gott, dieſe Empörungen der Ungebuld, bringen die Freunde auf, die ihn beſuchen. »Du haſts vielleicht nicht gern, ſo man verſucht mit dir zu reden, aber wer kann ſichs enthalten? Siehe, du



du hast viele unterweiset und lasse Hände gestärket, nun es aber an dich kommt, wirfst du weich. Ist das deine Gottesfurcht? Lieber, gedenke, wo ist je ein Unschuldiger umkommen? Wie mag aber ein Mensch gerechter sein, denn Gott? Siehe, unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel! Selig der Mensch, den Gott straft, darum weigre dich der Züchtigung des Allmächtigen nicht; denn er verlegt und verbindet, er zerschlägt und seine Hand heilet. «

So auch seine andern Freunde; theils verdammen sie ihn, als habe er wohl das und mehr verdient, theils predigen sie ihm ein, er solle nicht an Gottes Barmherzigkeit verzweifeln, so werde er in seinen vorigen Wohlstand wieder eingesetzt werden.

In der Hauptsache sind Hiob und seine Freunde einig; gleich überzeugt der Weisheit und Erhabenheit Gottes, und daß vor seiner Heiligkeit die schwache Tugend des Menschen nicht bestehn. Nur in dem Geiste, woraus jeder die nehmliche Sache redet, liegt der Widerstreit; Hiob, mit Ungeduld, Verzweiflung und stolzem Bewußtsein seiner menschlichen Weisheit reinen Tugend; — seine Freunde, statt herzlichen Mitleidens und sanfter tröstender Ertragung, mit Unwillen, mit dem selbstgefälligen Herabsehn und der aufgeblasnen Weisheit der Glücklichen. Die Grundverschiedenheit ihrer Gedankensysteme scheint darin eigentlich zu liegen, daß jene Weisen annehmen: das Schicksal des Menschen im Erdenleben sei von Gottes Gerechtigkeit jedesmal dem eignen Wandel eines jeglichen angemessen; Hiob dagegen sie mehr der unumschränkten Willkühr des Allmächtigen zuschreibt, der zwar im Gan-



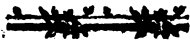
zen gewiß nach Gerechtigkeit lohne, im einzelnen aber oft nach verborgenen Rathschlüssen handle. Diesen Punkt aber treffen ihre Antworten, in der hohen freien Dichtersprache, nie gradezu.

Gott selbst wird endlich aus einem Donnerwetter lebend eingeführt. Ohne die Güte und Weisheit seiner Schickungen vor dem menschlichen Blicke zu enthüllen, schildert er bloß allgemein seine Macht und Weisheit in der Natur, die über alle Begriffe des Sterblichen erhaben sei. »Wer gab mir was zuvor, das ich vergelten mußte? Was unter allen Himmeln ist, ist mein! Er mißbilligt die Reden jener Weisen als unweislich, und segnet den reuigen Frommen, der sich vor seiner Unendlichkeit demüthigt, mit neuer Gnade.

### §. 3. Moses.

In den Geschichtsbüchern Moses stößt man zwar nirgends auf philosophische Zweifel. Daß alles von Gott komme, daß er alles wisse, daß er den Guten belohne, den Bösen bestrafe, sind dem Verfasser alte, feste Wahrheiten. Aber dieser Glaube, daß Gott alles wisse, was auf der Erde geschieht und künftig geschehen werde, ist gemischt mit der Vorstellung, als ob er gleich einem Menschen Erkundigung einziehe, das Entstehen des Bösen ohne seine Genehmigung, aus freier Uebertretung des Menschen, ist gemischt mit Tügen, als ob Gott in dem menschlichen Herzen auch Verblendungen wirke. Dies stellt denn eine gewisse Zweideutigkeit dar, aus der die Nachwelt freilich manchen Stoff zu entgegengesetzten Behauptungen genommen hat.

Die



Die Volksgeschichte der Israeliten beginnt, wie alle alte Geschichtschreiber, mit der Schöpfung der Welt. Sollte Gott den Menschen so geschaffen haben, voll Neid und Haß, voll Kuchlosigkeit und Bosheit, wie sie ihn sahen? Dies war ein Problem, das nothwendig das Nachdenken der Bessern auf sich zog. Nein, sagte die alte Tradition, Gott hat den Menschen geschaffen zu seinem Bilde, er ist durch eigne Uebertretung des Willens seines Schöpfers herabgefallen aus einem Zustande der Reinigkeit, des Glücks, der Unsterblichkeit, in einen Zustand der Sünde, der Mühseligkeit, der Schmerzen, und des Todes. Die Schlange hat ihn verführt, daß er von einer verbotenen Frucht aß. Ein böser Genius? eine wirkliche Schlange? frug die spätere Zeit. Genug, wir sehen in der Erzählung schon ein böses gehäßiges Wesen, und der Verfasser denkt also nicht den Ursprung des moralischen Bösen in der Geisterwelt, sondern den Ursprung des Bösen in der Menschenwelt zu erklären.

„Aber laß du der Sünde nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie, spricht Gott zu Cain. Die Menschen mehren sich und ihre sündlichen Beispiele verschlimmern sie unter einander. Gott sieht, die Menschen wollen sich seinen Geist nicht mehr strafen lassen, da reuet es ihn, daß er sie gemacht habe, und er beschließt, sie zu vertilgen von der Erde. Vergeblich giebt er ihnen noch Raum zur Besserung; er vertilget endlich das ganze Geschlecht, bis auf einen kleinen auserwählten Stamm. Aber nun beschloß er: ich will die Erde nicht mehr zerstören um des Menschen willen, denn das Dichten und Trachten des



menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Als daß  
 auf ihre Nachkommen den stolzen Thurm bauten, der  
 ihre zerstreuten Horden zusammenhielt, wider Gottes  
 Absicht, denn aus dieser Anhäufung entstand in kurzem  
 ihre vorige Verderbniß, fuhr er nieder, daß er sähe die  
 Stadt und den Thurm, verwirrte ihre Sprachen und zer-  
 streute dadurch die zersplitterte Gesellschaft in alle Lande.  
 Dem Abraham sagt er die Geburt eines Sohnes im hohen  
 Alter, den Besitz des Landes Canaan, die Bedrückungen  
 seiner Nachkommen in Egypten und die Jahre ihrer Drang-  
 sale voraus; — nie als Sachen, die so kommen würden,  
 sondern als solche, die er veranstalten würde. Der Engel  
 weiß, was der Hagar Kind für ein Mensch sein wird. Traum-  
 gesichte zeigen die künftige Größe Josephs, und dem Pha-  
 rao die Theurung im Lande vorher. Die Geschichte Jo-  
 sephs ist insbesondre die schönste Darstellung der verbotz-  
 nen Leitung des Menschen durch die Vorsehung, und ihr  
 Resultat, die große Reflexion: ihr gedachtet es böse mit  
 mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen.  
 Am allerstärksten gezeichnet ist diese besondre Vorsehung in  
 der nachherigen Führung des Israelitischen Volkes. Hier  
 wird die innerste Regung des menschlichen Herzens als  
 Wirkung Gottes dargestellt: Ich will Pharao verstocken,  
 daß er euch nicht wird ziehen lassen, und zwar darum habe  
 ich ihn erwecket, daß meine Macht an ihm kund werde. \*)  
 Dies ist der erste harte Ausdruck von destino, und wenn  
 man gleich meint, daß diese Halsstarrigkeit des Königes  
 nicht sowohl ein eigentlich moralisch böser Zug, als eine  
 eigenstimmige Politik war, die, ungläubig den Drohungen,  
 das

\*) 2 B. M. E. 7. B. 3. 4.

das Krusierste abzuwarten sich unterstand, so ist doch so viel daraus klar, daß man damals keinen Widerstand fühlte, die Regungen des menschlichen Gemüths so gut als die Bewegungen in der Natur dem Höchsten, als erste Ursache, beizulegen. Daher in dieser und folgenden Zeit so häufig: Gott schickt Muth und Schrecken. Wenn Moses in seiner Einbildung sich vorstellt, wie er den Bau und die Geräthschaften der Stifeshütte wolke machen lassen, so heißt es: Gott zeigte ihm das Vorbild; Gott sagte, so sollst du es machen, eine Beziehung auf Gott, die nachher beim Tempelbau in der aufgeklärteren Zeit in den mildern Gedanken umschmilzt, Gott erweckte weise Künstler, David hinterließ Vorbilder vom Herrn. \*)

§. 4.

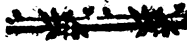
Wir können füglich hier die ersten Keime der Philosophie in den ältesten griechischen Dichtern daneben stellen, dem in dieser Periode des Nachdenkens, ehe durch dieser ergründete Begriffe ein offener Widerstreit ausbricht, siehet die Vorstellung aller Nationen und Zeitalter sich gewissermaßen im Grunde ähnlich; und noch heutzutage findet man ungefähr dieselbe Denkart bei solchen Personen, die nicht zusammenhängend diese Materie untersuchen.

§. 5. Homer.

„Welcher der Götter erregte die beiden Helden zum Zanke?“ so beginnt Homer seine Erzählung, und in dem ganzen Kriege, den er schildert, sind überall Götter von beiden Seiten geschäftig, die Schicksale ihrer Lieblinge

II 5 zu

\*) Verglichen: 2 B. Mos. E. 25. und I B. Chron. E. 29,



zu lenken, indem sie und ihre Helden, durch alles was sie thun, auch wider Wissen und Willen, das ewige Verhängniß und den Willen Kronions erfüllen. Freilich sind die Götter Homers, Zeus selbst, mit irdischen Leidenschaften besetzt; sie pflegen der Liebe, sie brennen vom heftigen Feindschaften, sie täuschen durch Truggestalten und falsche Träume; man bildete sich die Götter, wie man die Menschen fand; aber bei diesen Geschöpfen ihrer Einbildung verkannten sie nicht die allwaltende Vorsicht des Vaters der Götter und Menschen. „Auf, wohl an, versucht es, ihr Götter! so redet er ihre Versammlung an \*), eine goldne Kette hinab vom Himmel zu senken; hängt euch alle daran, ihr Götter und Göttinnen, dennoch löset ihr nicht vom Himmel herunter zur Erde Zeus, den waltenden Gott. Aber wenn dann ich ergriffe die goldene Kette, zög ich in die Höh mit euch das Meer und die Erde. So viel mächtiger bin ich als alle Götter und Menschen.“

Als Zeus Sohn, Sarpedon, dem Tode nahe ist, ist der Gott zweifelhaft, ob er ihn seinem Schicksale überlassen oder ihn retten wolle \*\*)? „Einen sterblichen Mann, erwiedert ihm Pallas, dessen Tage gezählt sind, wolltest du der Hand des Todes wieder entreißen! Thu, was du willst, daß werden nicht alle Götter dich preisen!“ Er überläßt ihn seinem Geschick.

Das Schicksal so die Menschen trifft, sieht man, ist festgestellt, nicht ohne den Willen Gottes, nicht durchaus  
durch

\*) Iliade, Anfang des 8ten Gesanges.

\*\*) Ilias, 16. Ges. V. 131. Stollb. Uebers.



durch den Willen Gottes; Er vermöchte es zu ändern, aber auch nur er allein, und er ändert es nicht leichtlich. Es ist Wille Gottes, es ist Zufall, es ist natürlicher Gang der Dinge, alles zusammen. „Lieberes Weib, sagt Hector zu seiner Andromache, bei jener rührenden Abschiedsscene \*), bekümmre dich nicht zu heftig im Herzen; gegen das Schicksal wird mich keiner hinab zu den Schatten senden, und seinem Geschick ist wohl kein Mensch noch entronnen, der feige so wenig, als der tapferste Streiter.“

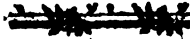
Was geschieht, war ewig gewiß, daß es geschehen würde; in diese bestimmte Zukunft blicken die Götter, vor allen Apollo, und wem er die heilige Kunde verleihet. Kalchas, vor allen Sehern weise den Willen der Götter in Zeichen zu forschen, überschaut die gegenwärtige Zeit, die Vorzeit und Zukunft. Besonders an den Pforten des Todes enthüllt sich zuweilen dem menschlichen Geiste der Rathschluß der Götter. Dem Achill verkündigt der sterbende Hector: „Sieh, es kommt der Tag, da Paris dich tödtet und Phöbus Apollo! Fallen wirst du, wie tapfer du bist, im Stajischen Thore!“ \*\*)

### S. 6. Hesiodus.

Hesiodus Theogonie setzt, als die ersten Principien der Dinge, das Chaos, die Tellus und den Amor. Aus dem Chaos entsteht der Erebus und die Nacht. Die Nacht gebiert aus der brüderlichen Umarmung den Aether und

\*) Iliade, 6. B.

\*\*) Iliade, 22. Ges. B, 355. 356. der Stollb. Uebers.



und den Tag. Tellus gebiert den Himmel, und aus der Umarmung des Himmels den Ocean mit mehrern Göttern und Göttinnen, und zuletzt den Saturn. Die Nacht gebiert ferner das verhasste Schicksal und die schwarze Parze, den Tod und den Schlaf. Saturn entmannt seinen Vater Uranus, und zeugt mit der Rhea den Zeus und Pluto und so weiter.

Nirgends keine Spur eines geordneten Nachdenkens über die Entstehung des Uebels: alte Sagen, denen man wohl ansieht, daß sie ursprünglich Allegorie der Natur sind, aber aus einem rohen Kindesalter; oder unverstandne Bruchstücke einer tiefsinnigern Vorwelt. Böse Götter, aber nur böse genannt, weil sie dem Menschen wehthun, übrigens Götter, wie andre und tief verehrt, ohne anbetendes Gefühl gegen Heiligkeit und Weisheit einer wahren Gottheit, Ammenmärchen. Prometheus raubet das Feuer aus dem Olymp, Zeus sendet die schöne schlaue Pandora zur Strafe mit trüglichem Geschenk, Sorgen und Krankheiten, und alle Uebel entsteigen der geöffneten Büchse; nur die unerschütterte Hoffnung blieb übrig. Anfangs war ein goldenes Zeitalter, dann machten die Götter ein silbernes Geschlecht von Erdbewohnern, hierauf ein ehernes, dann kamen die Heroen von Troja's Zeit, ist, -leider! ist eine eiserne Zeit! *ἔργα καὶ ἡμέραι*. B. I.

\* \* \*

### §. 7.

Wenn wir nun diese ersten Spuren der wankenden Gedanken der Menschen vom Schicksal und Ursprung des Uebels

Uebels zum Grunde legen, und nachdenken, wie der erste Keim der Ideen von Vorsehung, Allwissenheit und göttlicher Schickung gewurzelt und getrieben habe, so merken wir wohl, daß lange vor diesen überbliebenen Werken des Alterthums allerlei darüber möge gedacht, geredet, auch wohl einiges geschrieben worden sein, aber gelegentlich, und ohne darüber zu streiten, indem noch alles roh und unbestimmt unter einander liegt.

### §. 8.

Es wäre wohl hier der Ort, zu untersuchen, wie zuerst der Gedanke eines höchsten unsichtbaren Herrschers in den menschlichen Seelen entstanden sein möge? \*)

Sehen wir der Geschichte der Bibel nach, so hat sich der Schöpfer seinem erstgebohrnen Erdensohne durch unmittelbare Erscheinungen zu erkennen gegeben, und noch lange fort frommen Lieblingen von Zeit zu Zeit offenbart. Es bleibt uns aber unbegreiflich, wie eine solche Darstellung vor den Sinnen eine wahre und richtige Erkenntniß von Gott hätte hervorbringen können. Gewisse Ueberzeugung eines vorhandnen mächtigen Geistes könnte sie vielleicht wirken, aber der wahre Gott ist ein Begriff, der schlechterdings nur von einer bearbeiteten Vernunft durch ihre eigne Thätigkeit erzeugt werden kann. Einige nehmen an, daß der menschliche Geist, ehe der Mensch diese Erde zu bewohnen angefangen, in der überirdischen Welt.

\*) S. Bardiles Epochen der vorzüglichsten philos. Begriffe.



Welt einer anschauenden Erkenntniß göttlicher Dinge gegossen habe, wovon die biblische Schilderung des Parasadies eine Allegorie sei; aber auch diese müssen einräumen, daß der Mensch bei seiner Herabsinkung in die materielle Klasse jene anerschaffne Klarheit des Verstandes eingebüßt habe, und daß die dunkeln Erinnerungen der vorerwähnten Einsicht, die als Keime alles Wahrheitssinnes in dem Grunde des Geistes liegen bleiben mochten, anders nicht entwickelt werden konnten, als allmählig durch Reflexion über sinnliche Erfahrungen.

Sehen wir in der Geschichte Griechenlands auf die ältesten Zeiten zurück, so scheint sich die Menschheit aus dem rohesten Zustande eines Waldthieres loszuwinden, jedoch durch die Hülfe von Gott gesandter fremder Ankömmlinge, die durch neue Künste, durch Gefänge, religiöse Einrichtungen und Gesetze den dämmernden Funken ihrer Vernunft bildeten, selbst aber in aufgeklärtern Gegenden Egyptens, Phöniziens und Klein-Asiens gebildet waren. Vergeblich trachten wir in der Geschichte dieser Völker weiter bis zum Ursprunge des Menschengeschlechts vorzubringen; wir kommen etwa nach Aethiopien, Babylon, Indien, und finden die ältesten Nationen schon in policirte Staaten vereinigt, die sich in Kriege verwickelt zeigen, und bei denen man Spuren astronomischer Beobachtungen und chronologischer Einrichtungen findet, die auf viel frühere Zeiten zurück weisen, als wie weit ihre bekannte Geschichte geht, die sich in dunkle Sagen und Märchen als lenthalten verliert.

Sehen wir uns endlich in der jetzigen Welt um, so finden wir nirgends Menschen aus dem Schlamm der Ströme

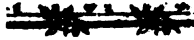
Erdbene ausgebrüet; die am weitesten zurück sind in Kün-  
sten, Sprachen, und allen Begriffen, finden wir doch  
schon als Jäger und Fischer, mit allerlei Kenntnissen, die  
auch erst nach und nach gefunden sein wolten; und wo die  
Menschheit auf der niedrigsten Stufe steht, bleibt es zwei-  
felhaft, ob dies ihre ursprüngliche Gestalt gewesen sein  
kann, denn es ist in solchen Gegenden, wo ihre Robheit  
mehr die Wirkung eines unwirthbaren Klima's und der  
höchsten Dürftigkeit, als die Urbeschaffenheit des Men-  
schen scheinen muß.

Da uns also Erfahrung und Geschichte über den  
Ursprung des Menschengeschlechts und dessen erste Begriffe  
ganz im Dunkeln lassen, so bleibt freilich nichts übrig, als  
durch Vermuthung und wahrscheinliche Dichtung, oder  
durch Sagen, das ist Dichtungen \*) der Vorwelt, diese  
Lücke auszufüllen. Wir zwar hier können dieselbe immer-  
hin lieber unausgefüllt lassen, wenn wir nur so weit festen  
Fuß gefaßt haben, von der Erwägung auszugehn, daß  
gewiß die ersten Gedanken, die Jäger, Fischer und Hir-  
zenfamilien von der Gottheit sich machten, nicht rich-  
tige Vernunftbegriffe waren, sondern große ungebildete  
Gefühle.

### §. 9.

Dachte man nun zuerst einen Gott, und theilte  
dann den Einen Unermeßlichen in viele, oder glaubte man  
zuerst viele? War keine ursprüngliche Offenbarung, so  
ist es dem menschlichen Geiste wohl ohne Zweifel natürli-  
cher,

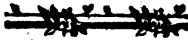
\*) Nur selten Erzählungen.



cher, zuerst auf vielerlei unsichtbare Kräfte zu gerathen, die das Sichtbare beherrschen und darinnen leben, als auf eine alles umfassende Urkraft. War auch ursprünglich reinere Erkenntniß eines Schöpfers der Welt, so entfernte doch Zerstreuung und Mühseligkeit den gemeinen Haufen, zu dem die Gottheit bei keinem Volke redete, von der Lehre der Väter, und überließ sie ihren eigenen Gedanken. Aufgewachsen im Schoß der Natur, hat der rohe Naturmensch, wenn nur erst seine dringendsten Bedürfnisse befriedigt sind, wenn er Nahrung, Hülfe, Obdach und Friede mit seines Gleichen hat, daß er achten kann auf heifere Gefühle, die Macht der Natur, ihre Regelmäßigkeit, ihre Schönheit immer vor Augen. Ueberall sieht er Bewegung, Leben und Kräfte. Die wohlthätige, allebelebende Sonne, der erfreuliche Mond, die schimmernden Sterne, Ströme und Wind und Donner werden seine Götter. Werden diese Götter für gütig gehalten wegen der Wohlthaten, die ihnen der Mensch verdankt, so muß er sie für erzürnt halten, wenn die Sonne seine Wiesen versengt, oder ihre giftigen Pfeile Krankheit und Tod verbreiten, oder die Wuth des Stromes seine Hütte, seine Heerde verschlingt. Sind einige dieser Wesen ihm immer mehr schädlich als nützlich, so legt er ihnen eine schadenfrohe, tückische Natur, ein böses Wesen bei. So entstehen gute, erzürnte und böse Götter.

Jedoch bei allem, was viel ist, strebt der Einheitswiew der Vernunft auf ein Obres; das Haupt der Familie war ein Vater, einer wurde Oberster im Rathe, einer im Heere, die Sonne beherrscht allmächtig die ganze

Natur,



Natur, und selbst den Sinnen predigt ihr alles verschlimmender Glanz einen höchsten Gott. So entstand der Begriff eines höchsten früher, als die Ueberzeugung eines einzigen Gottes, und bereitete diese vor.

§. 10.

Eine gewisse Abhängigkeit aller Dinge von dem Höchsten, war in diesem Begriffe des Höchsten selbst enthalten; aber daß unter seiner Aufsicht jedes Wesen selbst wirke und handle, konnten sie nicht verleugnen; auch der Vater, der Fürst thaten nicht Alles. Noch freier als der Mensch mußten die Götter selbst sein, und die niedern Götter thaten oft etwas, was der oberste Beherrscher erst wieder in Ordnung brachte. Die Menschen schon merkten vieles voraus, eh es geschah, Veränderungen der Witterung aus Anzeigen der Thiere und andern Vorboten, Handlungen anderer aus ihrer Gewüthsart und den Umständen, worin sie sich befanden; wie vielmehr mußten die Götter das Künftige wissen? Sie selbst gaben andern Anschläge ein; warum sollten nicht die Götter eins und das andre den Menschen ins Herz geben? Sie handelten oft ohne, oft wider den Willen ihrer Obern; sie fühlten, daß sie oft gegen die Stimme Gottes in ihrem Inwendigen oder gegen die ihnen als göttlich kundgethanen Gebote handelten; wie kommt es ihnen einfallen, daß der Mensch in allen seinen Thaten von der Herrschaft des Unsichtbaren abhängig sein sollte? Es fiel niemanden ein zu zweifeln, ob der Mensch frei wäre; aber es fiel ihnen eben so wenig ein, daß die Herrschaft der Götter die Freiheit des Menschen aufhöbe. So vertrug sich in ihren unvollständigen

Dritter Theil.

B

Urtheil:

Urtheilen, die bloß nach einzelnen Veranlassungen ausfielen, vieles mit einander, was bei genauerer Läuterung der Begriffe schwer zu vereinigen war, und erst dann Zweifel erregte. Man kann den Glauben, daß jedem sein Schicksal bestimmt sei, eben so alt nennen, als den Gedanken, daß jeder sein Geschick sich selbst mache. Selbstthätigkeit mußte der Mensch denken; er mußte ja handeln. Schicksal mußte er denken; was konnte ihm sichern Muth einflößen, welchen kräftigern Trost konnte er seinen Geliebten geben, wenn er ins Getümmel der Schlacht gieng, als den: Segen das Schicksal wird mich keiner hinab zu den Schatten senden! Oft sahen sie den Unschuldigen leiden, den Ungerechten frohlocken, indem er den Bessern zertrat. Gott achtet solche einzelne Uebel nicht; er wird zu seiner Zeit das unschuldige Blut rächen; es ist so im Buche des Schicksals geschrieben; ein Gott verfolgt ihn wegen eines Frevels seines Vaters; — dies waren Erklärungen, die sie hinlänglich finden konnten, denn — wer will den Rathschluß der Götter ergründen?

### §. 11.

So schwebten unstreitig lange Zeit düstre, einseitige Vorstellungen von dem Antheile, den die Gottheit an den Schicksalen der Menschen nehme, umher, abgeriffne Gefühle und zufällige Betrachtungen, widersprechend ohne in Streit zu gerathen, die Gottheit im Grunde entehrend ohne der Gottesfurcht nothwendig zu schaden. Erst da der Begriff von einem höchsten über alles mächtigen, alles regierenden, weisen und gütigen Wesen befestiget war, und nun still nachdenkende Männer ihre Vorstellungen zu verbinden



binden strebten, sahen sie das Unzusammenhängende derselben ein. Auffallende Begebenheiten, plötzliche, seltsame, schreckliche Ereignisse mußten es zuerst sein, die das Nachdenken des Betrachtenden weckten. Der Anblick des mannichfaltigen Unglücks war viel zu was alltägliches, als daß dies hätte die Frage erregen sollen: wie kann Gott das zulassen? Aber im tiefen Gefühl eignen Elends rief ein Frommer: wie kannst du mich so zerschlagen, du gerechter Richter! Nicht die Sünden, die die Menschen mit Vorsatz begiengen, weckten die Forschung nach dem Ursprung des moralischen Bösen; aber ein Oedip, der seine Mutter schändet, seinen Vater ermordet, ohne es zu wissen; eine Medea, die sich gegen die laute Stimme der Natur in die abscheulichsten Verbrechen hingerissen fühlt, Brudermord, rasende Wollust, verwüstende Kriege vieler Jahre, dies waren die Anlässe zu fragen: woher? Solche einzelne große Uebel erregten zuerst den Gedanken, daß ein Gott diese Wuth in des Menschen Herz sende, daß es boshafte, schadenfrohe Götter gebe, ehe die Denker sich genöthigt glaubten ein Princip des Bösen anzunehmen. Das immervährende allgemeine Uebel in der Welt war es, so auf solches leitete. Der Verkläger, den wir im Buche Hiobs finden, der Würgengel beim Moses, Ares und Aides beim Homer, die Erinmen, die Parzen, der Tod beim Hesiodus sind noch lange nicht das böse Principium, es sind blutdürstige Diener der göttlichen Strafe. Selbst die verführende Schlange im Paradiese, in der die folgenden Zeiten den Teufel sahen, scheint in Moses Idee das gar nicht gewesen zu sein, wenigstens straft Gott sie als eine wirkliche Schlange. Sie redete, heißt nichts, als:



ſie erregte die Gedanken in Eva's Herzen; in der alten Welt ſpricht alles was Leben hat, und die Fabel der ſpättern Zeiten folgte in ihren Dichtungen dem allegoriſchen Ausbruche, der zuerſt die natürliche Art war, die Dinge zu ſehen. Auch kam es Moſt bloß auf Erzählung an, wie das Uebel unter den Menſchen entſtanden ſei; und ſo war es ihm an dem unbeſtimmten Gedanken eines Verführers genug.

Früh aber finden wir bei allen orientaliſchen Nationen das böſe Principium, bei den Perſern Arihman, bei den Egyptern Typhon, bei den Indiern Wiſchenn. Ueberall mit einer Eigenheit nach dem theologischen System einer jeden, auf das hier noch nicht Rückſicht genommen werden kann.

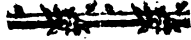
### §. 12.

Einem Gedankengang zu zeichnen, wie zuerſt die Welt darauf gefallen ſei, die Verwirrung ihrer unbeſtimmten Vorſtellungen von dem Schickſal und einen gewiſſen Widerſtreit zwiſchen der eignen Thätigkeit des Menſchen und dem Willen der Vorſehung wahrzunehmen, würde vergeblich ſein. Mannichfaltige Anläſſe mußten dazu beitragen. Ein ſtiller Betrachter konnte das viele Unglück in der Welt mit der Güte Gottes, ein anderer die ungleiche Austheilung mit deſſen Gerechtigkeit nicht reimen; ein tieferer Grübler konnte die Gewiſſheit, die alles Künftige hatte, nicht vereinigen mit der Ungewiſſheit, die doch war, ſo lange die That bei ihm ſtand. Ein tröſtender Freund, ein Denker, der mit andern tiefer ins Geſpräch kam, verwickelte ſich etwan in dieſen Ideen und gerieth in der Folge

Folge der Gedanken auf harte Aeußerungen, die ihn inne werden ließen, daß hier Verwirrungen lägen. Ein reiner Gottesverehrer konnte nicht leiden, daß man so oft den Göttern das Böse zuschrieb, das die Menschen thaten. Besonders reizten sonderbare Vorfälle das Nachdenken. Ein Mann begab sich zur See; sein Weib, seine Kinder fühlten sich bange vor seinem Abschied; ach, wir werden dich nicht wieder sehen! sagte ihr Schmerz; aber nichts konnte ihn halten, und sieh, er litt Schiffbruch; das ahndete uns wohl; hieß es, aber sein Verhängniß riß ihn fort. Er selbst war so unschlüssig gewesen; es stand ja bei ihm, ob er reisen wolte? und doch — wer kann seinem Schicksal entgegen.

### §. 13.

Vorzüglich müssen die Orakel und die Wahrsagerkunst Unlaß gegeben haben, diesen Voraussetzungen von bestimmten Schicksal nachzudenken; denn in den Schriften späterer Philosophen kommen beide Partheien immer darauf zurück. Es ist merkwürdig, daß die Vertheidiger dieser Künste meinten, es wären die Regeln dieser Wissenschaft durch lange Beobachtung entstanden, indem man Jahrhunderte lang beobachtet habe, was auf jedes Anzeichen erfolgt sei. Die Beobachter des Himmels sahen nach gewissen Revolutionen den vorigen Stand der Gestirne zurückkehren, der Mond erneuerte alle 28 Tage seine Gestalt, die Sonne lief herum und kehrte wieder an ihren Ort. Erndten und Winter und Blüten hatten ihre Perioden, und hiengen offenbar mit dem Himmelslaufe zusammen. Hungersnoth und Krankheiten hiengen ab von der



Witterung, und sonach von dem Himmel. Hungerstoth, Krankheiten, Ueberschwemmungen, Stürme, Kriege, kehreten zurück von Zeit zu Zeit, also schienen auch diese periodisch, und man dachte durch fleißige Aufzeichnung der Beobachtungen die Regel auszuspiiren, der sie folgten. \*) Es wäre sonderbar gewesen, wenn die Vorausfagungen der Wahrsager, so grundlos sie sein mochten, nicht zuweilen zugetroffen hätten, und ein getroffenes Loos macht immer mehr Aufsehen und Hoffnung, als zwanzig fehlgeschlagene vernichten. Die Begierde der Menschen, in die Zukunft zu sehen, besonders bei ängstlichen Zeitläuften oder in Krankheiten, machte sie leichtgläubig. Insonderheit auf die Heilkunde scheint die Wahrsagerkunst bei allen Völkern gegründet; eh die Astrologen-prophezeanten, wahrsagten alte Weiber und Aerzte. Dazu kam, daß Arzneikunde, Priesterthum und Sternkunde im Orient in den Händen von einerlei Kunst war. Menschen, die so viel wußten, die die verborgnen Kräfte der Pflanzen und ihre Wirkungen kannten, die Sonnen- und Mondfinsternisse vorausfagten, und wußten, was am Himmel vorgieng, die so erhaben von der Gottheit sangen und die Opfer des Volks ihr vortrugen, sollten die nicht um den Rath der Götter wissen und in die zukünftigen Schicksale der Erdbewohner blicken? List und Betrug wurden zu Hülfe genom-

men,

\*) Daher das *Fatum astrologicum, mathematicum* oder *Chaldaicum*. s. Vossius de orig. et progressu idololatriæ. L. II. c. 47. idem de scientiis mathem. c. 30. Buddeus de atheismo et superstitione. Von dem Fato der Chaldäer insonderheit s. Sext. Empir. ad versus mathemat. L. V. pr. Philo de migratione Abrahami.

men, dies Ansehn zu vermehren: was Wunder, daß sich allgemein der Glaube an Vorherverkündigungen ausbreitete? Besonders mußten seltsame Naturereignisse, Mißgeburten, Nordischeine, Cometen, die Aufmerksamkeit spannen; nun traf sich, daß bald darauf irgend ein öffentliches Unglück sich zutrug, denn was ist häufiger als Unglück, sogleich verbunden sich diese zwei, die Aufmerksamkeit so stark interessirende Dinge, in den Gemüthern; das haben die feurigen Spieße am Himmel bedeutet, hieß es, und nun war bei künftigen Erscheinungen die Neugier schon rege: was wird das wieder anzeigen? \*) da es denn nie an Deutungen fehlen konnte, von denen ziemlich sicher eine eintraf. Womit jedes Volk am meisten umgieng, das gab ihm vorzüglich die Anzeichen; die Phrygier und Cilicier, die Araber, die immer auf der Jagd lagen, weissagten aus dem Fluge und Gesange der Vögel, und aus dem Fressen des Viehes; die Etruscischen Priester, die besonders viel Opfer zu bringen hatten, verstanden sich am besten auf die Eingeweide der Opferthiere; und der Egyptianer und Babylonier weissagte aus den Constellationen des Himmels.

#### §. 14.

Aber eben diese häufigen Prophezelungen, die unmöglich alle eintreffen konnten, die vielen ungeschickten, die mitunter der Spott wurden, mußten den klügern Profanen die Augen öffnen, und sie über diese vorgebliche

B 4

Kunst

\*) Was die divination erzeugte war also die Aengstlichkeit der Menschen bei portentis, was wirds bedeuten? und bei Krankheiten oder schweren Unternehmungen, was wirds für einen Ausgang gewinnen?

Kunst und über das vermeinte Schicksal der Dinge nachdenkend machen. Wenn ich mir nun die gegebne Warnung zu Nuzze mache, solte ich dem nicht mein Schicksal vermeiden können? und wenn ich es vermeiden kann, was ist dann Schicksal und Weissagung? Zuweilen trieb selbst die große Erwartung von geheimer Weisheit Leute zu Anfragen, die schlechterdings nicht beantwortet werden konnten. Nebucadnezar schrickt im Traum auf und ist ganz beängstiget. \*) Er läßt die Weisen holen, ihm solches zu deuten; der König soll ihnen den Traum erzählen, und leider ist er darüber aufgewacht und hat ihn vergessen. Ja, sprechen sie; das ist ein böß Ding; sage der König den Traum, so wollen wir ihn deuten, anders kann kein Mensch, sondern Gott allein es wissen. Nein, donnert der König, ihr sollt alle des Todes sein, wo ihr mir nicht den Traum saget; daran eben will ich erkennen, daß eure Deutung wahr sei, so ihr den Traum selbst mir saget. Es war ein hartes Dubium gegen die Wahrsagergabe; aber ganz recht; wenn die Götter die Zukunft entdecken, dem werden sie doch auch die Vergangenheit offenbaren.

Diese Verspottungen der Divinationen machten nebst andern Ursachen zuerst den Glauben eines bestimmten Schicksals wankend. Jahrhunderte gahren diese Zweifel, und tief hinein in die Schriften der griechischen Philosophen und die Schriften des alten Testaments bleibt jene Unbestimmtheit der ältesten Weisen, und ist heute noch und wird ewig sein, wo man gelegentlich von Freiheit des Menschen, von göttlicher Fügung, von Ursprung des Bösen spricht.

\*) Daniel C. 4.



## Zweiter Abschnitt.

Philosophische Spekulation über Freiheit und Schicksal, bis in die Zeiten der griechischen Schulen.

## §. 15.

Allegorische Dichtung, wie die Welt entstanden sei, die Naturkräfte personificirt zu Gottheiten, war bekanntlich das erste Werk des philosophirenden Geistes, und die erste Philosophie gieng gleich auf die tiefsten abstrusa der Physik und Metaphysik. Das herrschende System, nicht nur des Orients, sondern in Wahrheit des ganzen Alterthums, war das der Emanation. \*) Heutzutage sind wir gewohnt uns das Entstehen der Welt so vorzustellen, daß alles, was zuerst wurde, ein unmittelbares Werk Gottes sei, das er durch seinen schaffenden Willen hervorgebracht, und außer sich, als ein eignes, absonderliches, nüm für sich bestehendes, doch seiner Macht unterworfenes, Wesen dargestellt habe. Vor Alters sah man vielmehr die Welt als einen Ausfluß aus dem Wesen der Gottheit an, als ein von ihr beseeltes und nur durch ihre fortwährende Wirkung bestehendes von ihr unabtrennliches Ding. Zum richtigen Verständniß dieser, so selten richtig gefaßten, Idee muß man folgendes merken:

## §. 16.

Der Mensch kann von der Gottheit und ihren Wirkungen nicht anders als nach irgend einer Analogie mit

B 5

seiner

\*) Cf. Kleucker über die Emanationslehre bei den Kabbalisten. Nya, 1786.

seiner eignen Art zu wirken urtheilen. Nun lassen sich alle Arten, wie der Mensch wirkt, auf folgende, wie ich glaube, bringen.

Er denkt; dies ist eine bloß in ihm vorgehende Veränderung seines Bewusstseins, durch die an sich nichts wirklich wird. Er spricht; dies heißt in seinem Wesentlichen: er bringt durch sein inwendiges Denken einen Abdruck seiner Gedanken hervor, der, er mag auf andre übergehen oder nicht, doch außer ihm heraus zu einer Wirklichkeit hervorgeht, die aber bloß, so lange jener Act währet, ein Dasein hat. Ferner, der Mensch bildet, indem er einer außer ihm vorhandenen Materie eine solche Gestalt giebt, die dem Urbilde in seiner Phantasie entspricht. Der Mensch bewegt, indem er ein Ding an einen andern Ort versetzt, ohne es zu ändern. Der Mensch zeugt, indem er einem neuen vorher gar nicht vorhandenen Wesen ein von seinem eignen Ich verschiednes für sich bestehendes Dasein giebt, (ohne hiebei auf die besondre Art zu achten, die die Natur den thierischen Erzeugungen vorgeschrieben hat.)

Wenn wir nun zu dem Schöpfer einer Welt unsere Gedanken erheben, und die Welt auf ihn in so fern beziehen, als sie ein Inbegriff von so und so geformten, so und so geordneten Dingen ist, so sagen wir, Gott hat die Welt gebildet, geordnet, gebaut, der Materie die Bewegung gegeben. Wenn wir aber diese erste Materien, aus denen ein jegliches in seiner Art gebildet ist, für sich betrachten, wenn wir das Dasein, selbst einer Welt, auf ihren Urheber beziehen, so haben wir in der That nur die zwei Analogien zur Auswahl vor uns: das Sprechen, und  
das





das Erzeugen, wodurch etwas außer uns zur Wirklichkeit gedeihen kann.

Nun ist unser gegenwärtiges Zeitalter fast durchgängig gewohnt, die Entstehung der Welt als eine wirkliche Erzeugung zu gedenken; es sei, daß man die Gottheit eine erste Materie hervorbringen lasse, aus deren Chaos sich nach in ihr liegenden mechanischen und chymischen Gesetzen eine lichterhelle bewegte und organisirte Welt entwickle; es sei, daß man die göttliche Kraft selbst unmittelbar als die bildende Hervorbringerin der ersten Wesen aller Art gedenke. Beides nennen wir Schaffen, indem unsre theologische Sprache das Wort Zeugen bloß der Hervorbringung von seines Gleichen vorbehalten hat; wir sagen: Gott hat seinen Sohn gezeuget, die Welt hat Er geschaffen.

Die älteste ursprüngliche Idee war mehr die Schöpfung der Wesen als ein Sprechen der Gottheit, als einen Aushauch ihrer Kraft zu betrachten. Wenn Moses die Schöpfung so ausdrückt: Gott sprach, und es ward! so ist vielleicht der natürliche Sinn davon nichts weiter, als das urplöbliche Dasein der Dinge auf das Wollen des Schaffenden auszudrücken. Aber diejenigen Spekulantenn des Alterthums, die die Emanationslehre feiner ausspannen, dachten sich die Schöpfung ganz so, daß der Effect von dem Act, das Gewirkte von der Wirkung selber unabtrennlich wäre, wie das Sprechen zugleich Handlung und auch Wort ist, wie die Ausstrahlung eines Lichtes zugleich Ausstrahlung des leuchtenden Centrum und auch Licht selbst ist. Licht und Hauch war überhaupt das allgemeine Analogon, wodurch sich die Metaphysik der ältesten Zeit über



Aber das Wesen der Gottheit auszudrücken suchte. Sie sahen offenbar, und darin sind ihnen die neuern Kabbalisten gefolgt, die Schöpfung nicht bloß als einen einzelnen vorübergehenden Act, sondern als dieselbe fortwährende Handlung an, wodurch noch ihr Dasein besteht, wiewohl sie aus Schwachheit des menschlichen Denkens dieser Handlung in der Phantasie einen ersten Moment geben mußten, den sie nach der Vernunft ihr häufig dennoch absprachen. Sie sahen die Welt nicht bloß als die sicht- und fühlbaren Gegenstände, sondern eigentlich als den Subgriff der innern geistigen Principien der Dinge an, wovon nur die Hülle sich den Augen des Leibes darstellt. Diese Principien, Wesen, Kräfte, betrachteten sie in Beziehung auf die Gottheit nicht bloß als ihre Werke, sondern als ihre Wirkung, die Gottheit in Beziehung auf sie, nicht bloß als ihren Urheber, sondern als ihre Quelle. Eben die Idee, der sich Campe nähert, wenn er die denkenden Geister als Vorstellungen der höchsten Vorstellkraft betrachtet, und die an sich genommen einen Philosophen wahrlich nicht zum Schwärmer macht, sondern so gut, als eine andre, menschliche Ausdrucksweise eher an sich unerreichten Idee ist.

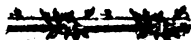
Nun faßten einige die Emanationslehre so, daß die Gottheit ein mit allen ihren Kräften imprägnirtes Wesen ausgestralet habe oder ausstrale, das nach den verschiedenen Stufen seiner Entfernung von der Urkraft sich in verschiedentlichem Vollkommenheit darstelle. (Ich sage Entfernung, nicht daß sie an örtliche Entfernung gedacht haben wollen, wiewohl die Einbildung immer dieses Schema unter-

unterschiebt, sondern Entfernung im Grade der Kraft, so daß die stärkste reinste Wirkung der eigentliche Geist war, der bis zur sinnlichsten Hülle eines Wesens, die man Körper nennt, durch stufenweise Vergrößerung herabsteigt.) Andre dachten sich ein realisirtes Nichts unter dem Namen Finsterniß, Materie, in welches das Licht der Gottheit hineinstrale, und durch gewirkte Kraft, Leben, Bewegung, Wärme seinerseits und erlittne Begrenzung seiner Wirksamkeit jenerseits, die endlichen Dinge erzeuge. Es ist uns schwer bei ganz geänderter Ausdrucksart die eigentliche Vorstellung der Alten, wie sie in ihnen war, zu fassen oder darzustellen, so wie gegenseits sie bei unsern Phrasen sicher nicht gewußt hätten, was sie denken sollten; und in der That fließen diese beiden Vorstellarten in einander.

## §. 17.

Nun sind eigentlich zwei Hauptpunkte in der Beziehung der Welt auf Gott, die unser Thema interessiren: erstlich, woher kann das Uebel rühren? und dann: wie ist eigne Thätigkeit mit der obersten Thätigkeit der Grundursache zu vereinigen? Zur Erklärung des Ursprungs der mannichfaltigen Uebel fanden die ersten Philosophen der Nationen des Orients ohne Zweifel so gut als die Griechen in dem rohen Volksglauben schon böse Gottheiten. \*) Von den Chaldäischen Weisen findet man nicht, daß sie darüber hinausgegangen wären, denn ihre  
Larthe,

\*) Ich beziehe mich wegen der orientalischen Philosophie auf die Geschichte der Philosophie für Liebhaber. Leipzig 1786. Drucker, Clericus, Hyde, Kleuckers Uebersetzung des Zendavesta, und ihre Quellen.



Larthe, die sie dem Apason entgegensezten, war nicht ein böses, sondern ein der Einwirkung des thätigen empfangliches Wesen, Schwester und Gattin des Apason, beide Kinder des Zeruane. Aber gute und böse Geister nahmen sie in Menge an, ohne daß man Aeußerungen über den Ursprung der letzten antrifft.

Bei den Persern hingegen findet man, sobald sich ihre Theologie von der ursprünglichen Verehrung der Gestirne zu metaphysischen Principien erhob, die zwei entgegengesetzten Grundwesen, Ormuzd und Ahriman, jenes als gut, dieses als böse. Der zweite Zoroaster scheint diese anstößige Lehre dadurch verbessert zu haben, daß er beide von einem höhern Grundwesen, das Akereue, gränzenlose Zeit genannt wird, ableitete. Dieser Höchste, Unausprechliche war es, den sie als Quelle alles Guten in dem Ormuzd seinem erstgeböhrenen und dem obersten Beherrscher des Lichtreichs, so wie den Ormuzd weiter in dem Mithra dem obersten Herrscher der guten Geister, und den Mithra in der Sonne, als unter seinem sinnlichen Bilde verehrten. Ahriman soll indeß auch ursprünglich gut gewesen und durch sich selbst böse, und dadurch erste Quelle alles Bösen geworden sein, ohne daß man über diese Verwandlung auch nur eine Fabel aufgezeichnet fände.

Die Indianer verehren als metaphysisches Grundwesen \*) den unbeweglichen Ahar, als theologische Grundwesen \*\*) aber den Gott Bruna, Schirvan und Wischenu,

die

\*) Gott in der Vernunft.

\*\*) Gott in der Phantasie.

die-schaffende, erhaltende und zerstörende Kraft der Natur; den Wischenu also als böses Wesen, aber nicht als sittlich böse, sondern als den guten entgegengesetzt und den Dingen in der Welt verderblich.

Die Egypter verehrten den Osiris, die Isis und den Typhon; Osiris unter der Sonne, Isis unter dem Monde, Typhon unter dem Meer; den ersten als Vater und Erzeuger, die andre als die allgebährende Mutter der Dinge, von denen Horus, die vegetirende Natur, abstammt, und Typhon, wosfern er nicht neuere Erdichtung ist, war ihnen das personificirte Böse in der Welt. In metaphysischer Sprache dachten sie sich die Gottheit als aus drei an Würde verschiedenen Grundwesen bestehend, dem Eicton, als dem Urwesen, das andre den Vater nennen, dem Emephy, als dem vollkommensten Geiste, und dem Phtah, welches alle übrige Dinge erschaffen hat. \*) Dies sind die geringen Bruchstücke, die uns späte Schriftsteller als die Lehre der orientalischen Weisen gaben. Wenn man dieselben nach dem Emanations-System, dem sie alle anhiengen, sich erklärt, so sieht man etwan so viel: Nicht nur die Volksgötter waren von der Gottheit des denkenden Theils unterschieden, und wurden von diesen als personificirte Eigenschaften, Kräfte und imaginäre Theilungen der Gottheit betrachtet; sondern auch die spekulativen Köpfe unter den Nachdenkenden unterschieden das höchste Wesen, welches bloß der Vernunft begreiflich war, von den der Einbildungskraft faßlicheren Gottheiten, die  
man

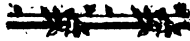
\*) Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum gegen das Ende.



man zur Verständlichmachung der Weltentstehung supponirte. Das höchste Wesen sah man überall als unbeschränkt vollkommen an, und das Mangelhafte, das sich in seinem Werke fand, schien unabtrennbare Folge der von ihm ausgehenden Wirkung, nicht Absicht des Wirkenden zu sein, so wie das Böse weiter Folge des Mangelhaften. Nachdem nun die Emanation in einem Kopfe gefaßt wurde, oder in den meisten Köpfen einer Nation die eine oder andre der obigen Vorstellungen herrschend war, rechnete man die Mangelhaftigkeit in der Natur entweder auf die Schwächung der Gotteskraft in der Progression ihrer Ausstrahlung, oder auf den Widerstand der Finsterniß. Durch letztere Vorstellung wurde das Nichts unumgänglich personificirt; es widerstrebet dem Thätigen, das Finstre begränzet das Licht, das Böse kämpft mit dem Guten, und dann entstand ein böses Principium; das der menschlichen Einbildung als ein Wesen vorschwebte, indefs es vor der Vernunft Nichts war. In einem und dem andern Falle lag das Böse in der Materie, die entweder Mischung des Lichts mit Finsterniß, oder Gränze des Lichts und der Finsterniß, oder die alte Nacht selbst war. Sieng man nun ferner in der Phantasie auf vorstellbare, biblische, und damit auf die Volksgötter fort, so entstand unter dem Namen Deu, Diva, Typhon, *Διαβολος*, allenthalben ein Teufel, als Urheber des Bösen und Vater mehrerer bösen Geister. \*)

(Wenn

\*) S. die Abhandlung von der Aehnlichkeit der Magie mit der heidnischen Theologie, in dem von Pfaffenfort gesetzten Schumannschen Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, 7ter Band, No. IX.

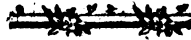


(Wenn also auch der christliche Theolog exegetisch vollständig erwiesen hätte, daß die Dreieinigkeit Gottes und der Teufel aus der heidnischen Philosophie in das Christenthum gekommen sei, so würde dem critischen Philosophen damit immer noch beides nicht widerlegt sein, sondern ihm erst die Frage obliegen, welche Gründe denn die menschliche Denkkraft in allen Zeitaltern auf diese Ideen geleitet haben, ob Vernunftprincipien, die eine Behauptung der Wirklichkeit rechtfertigen, oder Bedürfnisse der Einbildungskraft, die einen optischen Schein erzeugen?)

## §. 18.

Was nun zweitens die Vereinbarung der eignen Thätigkeit der Wesen, mit der Thätigkeit der obern Ursache anbetrifft, so scheint es, daß die orientalischen Weisen noch ihre scheinbare Unverträglichkeit nicht sonderlich gefühlt haben.

Daß der Mensch das Böse, das er thue, freiwillig thue, war ihnen gewiß, sobald sie sich über die erste unförmliche Idee erhoben, daß böse Geister den Menschen in sein Verhängniß fortrissen. Von den Persern und Egyptern wird es ausdrücklich erwähnt, daß sie lehrten, die menschliche Seele empfangt die Einflüsse des Guten und des Bösen, keiner aber zwingt sie, sondern sie sei frei zu folgen, welchem sie wolle. Wie aber das Schicksal alles regiere, wenn der Mensch frei ist, davon keine Spur; in dieser Verbindung betrachteten sie beide Sätze nicht. Das erste gehörte als Grundlage der Divination für ihre magische Theologie, das andre als Grundlage der Tugend für die Sittenlehre.



## §. 19.

Das Emanationssystem nun, in die Gefänge des Linus und Orpheus übergegangen, und in allen Ländern verbreitet, die die griechischen Weisen bereiseten, war der Stoff, den der philosophische Geist eines Pherecydes, Thales und Pythagoras zu bearbeiten vor sich fand.

## §. 20. Pythagoras.

Die ersten auseinander gesetzten Ideen über unser Thema geben uns unter den griechischen Philosophen die Pythagoräer an die Hand, wovon dahin gestellt bleibt, was dem Pythagoras, was spätern Denkern dieser Schule gehört. Es sind folgende: \*)

In jenen seligen Gegenden über dem Monde sind alle Veränderungen einer festen unwandelbaren Ordnung unterworfen, und diese Ordnung hängt ab von den Befehlen und Einflüssen des höchsten Gottes, oder den von Gott selbst gemachten Gesetzen des Schicksals. In unsrer sublunarischn Welt aber wird diese so genaue Ordnung nicht beobachtet; hier giebt es manche Unordnungen und Unregelmäßigkeiten, die aber doch noch mit vielen regelmäßigen Begebenheiten untermischt sind. Das, was regelmäßig und ordentlich darin ist, kommt von den göttlichen Gesetzen selbst her, und dies ist also eine Wirkung des Fatum. Dahin gehört das regelmäßige Wachsthum der Pflanzen und Thiere; mit einem Wort, alles was eine  
unmit-

\*) Ziedemanns erste Philosophen Griechenlandes; besonders Seite 488. Platners Aphorismen B. I. S. 411. f.



unmittelbare Folge unveränderlicher Naturgesetze ist. Was aber unordentlich und unregelmäßig ist, das hängt von der blinden Wirkung der Materie ab, welche eben deswegen, weil sie absichtslos ist, den Namen der Nothwendigkeit führt. Ein Theil von diesen an sich unregelmäßigen Veränderungen hat Gott selbst zum Urheber, in sofern er sich die Sorge für uns, seine Lieblinge, vorbehalten hat; und dies alles ist eine Wirkung der Vorsehung. Ein andrer Theil von eben diesen Veränderungen geschieht bloß durch einen blinden Zufall, z. E. daß bei schönem Wetter plötzlich Sturm und Ungewitter entsteht; und dieses ist eine Wirkung des Ohngefährs. Noch ein andrer Theil entspringt aus den freien Entschliessungen des menschlichen Willens; und dieser ist unsrer Macht unterworfen. Es sind also beizeitem nicht alle Ereignisse in der Welt dem eisernen Scepter des Fatum unterworfen, und Fatum selbst ist nicht willkürliche Anordnung, sondern in Gott selbst gegründetes Naturgesetz.

Die Pythagorische Metaphysik drückte bekannlich die Wesen der Dinge, was wir Kräfte nennen, durch den Gedanken der Zahl, als des reinsten Verstandes Begriffs, aus. Alle Zahlen entspringen aus der Einheit. Eine Monas ist das Urwesen, durch welches alle Dinge entstanden sind. Die nächste Wirkung der Einheit ist die Zwei. Die Zwei ist der Einheit entgegengesetzt, sie ist theilbar, diese untheilbar; sie ist endlich, diese unendlich. Aus diesen beiden entspringen seyner alle Zahlen. Der Grund der Welt also sind zwei Wesen; ein unveränderliches, das ist gut, lebend, unendlich, Licht, Gott; und ein un-



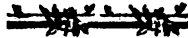
bestimmtes, formloses, und eben daher jeder Form fähiges, veränderliches; dies ist böse, tödtend und todt, endlich, finster, Materie. Dadurch, daß sich das erste dem letzten mittheilte, darein wirkte, dadurch eben entstanden alle physische Substanzen. Hierin aber scheinen sich die Vorstellungen der Pythagoräer in zweierlei Systema zu scheiden. Nach dem einen nemlich ist selbst von den Zwei die Einheit der Grund, also die Materie durch Gott entstanden. Nach dem andern System muß schon, damit aus der Eins die Zwei entstehen könne, die unbestimmte Dyas, das Zweimahl gedacht werden; also sind Monas und Dyas gleich nothwendig, Materie und Gott, wiewohl immer auch da die Dyas nur durch die Monas denkbar bleibt und besteht.

Aber diese Verschiedenheit in so verstiegenen Begriffen kam bei den Pythagoräern um so weniger in Betracht, weil sie überhaupt nicht meinten, daß die Welt wirklich, einmahl entstanden und vorher nicht gewesen sei. Sondern nach ihrer Meinung ist die Welt ewig gewesen und wird ewig sein, das Veränderliche ewig nach gleichen Formen veränderlich, das Unveränderliche ewig dasselbe. Die Welt ist nicht erschaffen, damit durch sie ein gewisser Zweck erreicht würde, nach dessen Erfüllung sie wieder in Nichts zerschwinden würde; sondern ihr Zweck ist immerdar in ihr selbst. Sie ist das ewige Werk eines Ewigen und ewig thätigen Urhebers, denn wie hätte der ewige und immer unveränderliche Gott jemahls etwas thun können, das er zuvor nicht gethan, und nun auch nicht thue? Wenn sie von Entstehung der Welt sprachen, so thaten sie:

es blos zum Behelf der Sinnlichkeit, um sich deutlicher über die innre Causalität der Wesen auszudrücken, wie der Geometer von Entstehung des Cirkels redet, ohne zu meinen, daß ehemals kein Cirkel gewesen wäre. Die Welt, lehrten sie, sei allerdings durch die göttliche Kraft entstanden, aber von Ewigkeit her entstanden, es sei nur eine Entstehung in abstracto, die so viel sage, als daß Gottes Dasein und Kraft der Grund von dem Dasein der Welt sei.

Indem sie nun so von Entstehung der Welt reden, als ob wirklich eins nach dem andern sein Dasein gewonnen hätte, so scheinen einige die Bildung der Welt blos der Gottheit, andre blos mechanischen Ursachen zuzuschreiben. Allein es ist auch hierin kein Widerspruch. Die einen erwähnen blos die mechanischen Ursachen, aber sie trennen solche nicht von dem obersten Verstande, so wie andererseits diejenigen, die Gott alles beilegen, darum nicht die mechanischen Ursachen leugnen.

Zur Entstehung der Dinge begehrten die Pythagoräer, daß man annehmen müsse: erstlich eine unbestimmte, jeglicher Form fähige Materie; zweitens entgegengesetzte Eigenschaften, als trockne und feuchte, Wärme und Kälte u. s. w. Drittens die Substanzen selbst, denen diese Eigenschaften und Kräfte zukommen, nemlich die Elemente. Oder in andern Stellen nehmen sie an eine formlose Materie und Ideen, oder Muster, Urbilder, welches eben die Zahlen sind, nach welchen und durch welche die Materie gebildet wird.



Das einfache, reine, unsichtbare Lebensfeuer nun, welches, seiner Substanz nach, Aether, seinem Verstande nach, Gott, genannt wird, durchdringet die ganze Natur, und manifestirt sich mit göttlichem Glanze in der Sonne und den Gestirnen, als Untergöttern; als Pflanzenleben, durch die Sonnenstrahlen erzeugt, in den Gewächsen; und auf einer Mittelstufe als mehr und minder vernünftige Seele in den Thieren. Die Seele ist kein einartiges Wesen, sondern aus göttlichem und materiellen, aus warmen und feuchten Aether, Licht und Luft gemischt. Der erste Theil ist der ruhige vernünftige, der andre ist stürmisch und unvernünftig, Abscheu und Begierde. Der vernünftige dringt erst bei und nach der Geburt in uns durch das Sonnenlicht, wiewohl er sich nicht gleich äußern kann, sondern erst nach und nach. Der materielle Theil wird bei der Zeugung aus allen Elementen geeinigt; daher rühren denn die verschiednen Sinne, zum Sehen dient der Aether, zum Hören die Luft, zum Riechen das Feuer, zum Schmecken das Wasser, zum Fühlen die Erde, und die Analogie der Seele mit jedem dieser Dinge außer sich ist der Grund der verschiednen sinnlichen Empfindung.

Alle menschliche Seelen sind als Aether auch göttliche Substanz, durch die Bewohnung dieses irdischen Körpers; das ist, durch Vereinigung mit subalternern Naturkräften werden sie blos von dem unermesslichen Meere dieses Wesens getrennt und zu abgesonderten Substanzen gemacht. So lange sie durch die mit diesem Körper verbundenen Laster besudelt werden, können sie sich mit dem göttlichen Aether nicht wieder vereinigen. Gereinigt aber von der Sinnlichkeit, hängen sie näher mit dem reinsten Wesen

Wesen zusammen, und, durch den Tod befreit von den Banden der Materie, erhebt sich siegend der edelste Theil und kehret in seinen göttlichen Ursprung zurück \*).

### §. 21. Plato.

Plato \*\*) hat im Grunde das ganze System des Samischen Weisen, nur bei seinem dichterischen Schwunge, bei seiner Bestrebung neu zu sein, bestimmter auszumahlen, auch wohl vorsätzlich sich zu verstecken, fast dunkler oder doch subtiler als jener. Ungefähr folgendes kann man aus seinen zerstreuten schwebenden Aeußerungen abnehmen. \*\*\*)

Zur Entstehung einer Welt muß man zweierlei annehmen, eins wodurch, das andre woraus, alles gemacht sei, Gott und Materie. Diese Wesen sind einander völlig entgegengesetzt; Gott ist verständig, gut, und die Quelle aller Kraft; die Materie ist verstandlos, ungeordnet, ohne alle Eigenschaft und Wirksamkeit. Gott hat auf die Materie gewirkt; also mußte Plato der Materie eine Fähigkeit zuschreiben, dieser Wirkung empfänglich zu sein, entgegenzuwirken. - Daher rührt es, daß er der Materie eine eigne Seele zu geben scheint. Wie sich denn

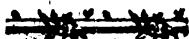
§ 4

die

\*) Von Sokrates selbst haben wir nichts; und da er nicht spekulativer Metaphysiker war, übergehen wir ihn.

\*\*) Nächst dem Plato selbst s. Meiners vermischte philosophische Schriften 1 Theil No. 1. und hist doctrinæ de vero deo, ingleichen Platners philos. Aphor. S. 1. an vielen Orten. Cic. Acad. Quæst. lib. 1.

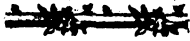
\*\*\*) Am ausführlichsten erklärt sich Plato in den Gesezen und in der Republik.



die Alten nie einen Geist dachten, ohne eine gewisse Substanz dabei zu denken, die man eine feine Materie nennen kann, und gegenseits dachten sie nie eine Materie ohne ihre imwohnende Beschaffenheit, die das Ansehn einer Seele gewinnt. Wir hätten also Gott nach seiner denkenden Natur und sein Substratum, aber beide als Eins, und wir hätten die Materie und ihre Seele, aber auch beide als Eins.

Nun dachte sich Gott die Wesen der Dinge die entstehen konnten von Ewigkeit her. Diese seine Gedanken oder Vorstellungen nennt Plato Ideen oder Urbilder; unstreitig dasselbe, was Pythagoras Zahlen genannt hatte, nur Plato bestimmter characterisirt, daher er oft für den Erfinder der Ideen angegeben wird. Diese Ideen sind nicht bloße abstracta, sondern alles was Gott erzeuget, wird wirklich; diese Ideen existirten also von Ewigkeit her, durch und in dem göttlichen Verstande, als eine Gedankenwelt, oder bloß intelligible Welt, und dieses existirende Ganze des göttlichen Verstandes nennt Plato λόγος.

Nach diesen Mustern nun schuf Gott die Dinge der Welt; aber die rohe ungeschlachte Materie war nicht fähig diese Vorbilder recht aufzunehmen, ihre ἐπιθυμία, die unordentliche stürmische Seele, widersetzte sich dem; Gott machte also eine Weltseele, welche aus dreierlei vereinigten Kräften bestand, nemlich einem Theil göttlicher Kraft, die von dem Substratum Gottes herrührte, eines theils den Ideen, oder dem λόγος, und eines theils der unordentlichen Seele der Materie. Dieses dritte Wesen ist  
nun



num derjenige Ausfluß Gottes, durch welchen die ganze Welt ist geordnet worden, und regiert wird. Diese drei: Gott, der Logos, und der Weltgeist machen die Dreieinigkeit der Platoniker aus. Weil aber in der Weltseele nicht bloß göttliche Kraft und Idee war, sondern auch Geseßtes, sich regende Seele der Materie, so konnte in der Natur die ganze Vollkommenheit der göttlichen Ideen nicht rein und völlig erreicht werden, zumahl die Dinge aus Materie gemacht wurden, sondern die *επιθυμία* der Materie durch ihre wilde Rohigkeit widersezte sich dem göttlichen Triebe, und daher ist alles Erschaffene unvollkommen. Diese Weltseele ist das belebende Principium aller Dinge, und die Menschenseele ward daraus indem Gott noch einen Funken seines reinen Feuers, einen göttlichen Vernunftsaamen damit verband. Diese Seelen theilte er den Gestirnen zu und führte sie durch das ganze Universum, um sie von den Gesezen des Schicksals zu belehren, daß sie durch Beherrschung der Sinnlichkeit und Darstellung der großen göttlichen Ordnung in der materiellen Sphäre, sich zur Göttlichkeit erheben, durch Unterwürfigkeit aber sich fester in die Bande der Sinnlichkeit verstricken und in den Schlamm der Materie immer tiefer versinken müßten. So wurden nun die Seelen herabgeschickt in die, den Nothwendigkeitsgesezen unterworfenen Körper. Welche die Leidenschaften, so aus dem Körper und dem anlebenden der materiellen Weltseele entstehen, überwunden haben, kehren zu den Gestirnen, ihren ursprünglichen Sizen, zurück. So lange sie dazu nicht rein genug sind, gehen sie aus einem Körper irdischer Dinge in den andern, bei Verwahrlosung in schlechtere, bei



Besserung in bessere. Alle unvergängliche Theile ihrer Mischung wandern im Kreislauf der Natur umher, ihr unsterblicher Vernunfttheil ist frei, und wirkt immer freier, je reiner er sich hebt, immer gebundner, je mehr er sich mit dem Materiellen besudelt, und an dem Bösen, das geschieht, ist Gott ganz schuldlos, der so vollkommen alles schuf, als es die Widerseßlichkeit der Materie zuließ, der freie, selbstthätig Vernunft in die Seelen legte, der sie von dem Naturgesetz, dem die Welt folgt, belehrte und sie anwies, sich dasselbe zu Nutz zu machen. Man hat also das platonische Fatum nicht als unbedingten Ausspruch Gottes anzusehn, sondern als bedingt: da die Materie es nicht anders zuläßt, so soll es so gehen; als die Alternative: wirst du mit Vernunft in der materiellen Sphäre walten, so wird deine Vernunft veredelt werden; wirst du dich überwältigen lassen, so wird sie verunreiniget werden. An dieses Gesetz sind wir gebunden, aber die Wahl ist uns immerdar frei.

### §. 22. Aristoteles.

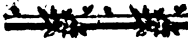
Auch Aristoteles \*) wich nicht sowohl in seinem philosophischen System als in systematischer Stellung und Entwicklung der Begriffe, in der Terminologie, und eben dadurch in der Ausdrucksart von denen seines Lehrers, wie

\*) Nächst dem Aristoteles selbst s. Brucker hist. crit. philof. T. I. P. II. L. II. C. VII. besonders p. 811. sq. des Lord Monbodo antient metaphysics or the science of Vniversals. Vol. I. Meiners hist. doct. de vero deo. Platners Aphorismen in mehrere Stellen; bes. B. 2. S. 235. f.



wie dieser vom Pythagoras ab. Die Principien der Dinge, so raisonnirte er, müssen einander entgegengesetzt sein, wie alle alte Philosophen eingesehen haben, und sind nichts anders als die obersten entgegengesetzten Grundbegriffe. Indesß bloß durch zwei könnte nichts bestehen, vielmehr müßten sie einander aufheben. Es müssen also deren drei angenommen werden, zwei conträre, Form und Privation; und etwas, was beiden zum Grunde liege, Materie. Form und Materie machen das Wesen eines Dinges aus, Privation ist nur negatives Ingrediens, Begrenzung. Alles was da wird, wird weder aus Nichts, noch aus dem Wirklichen, sondern aus dem Möglichen, aus der ersten Materie. Diese Materie entsteht nicht und geht nicht unter, ist kein Körper, hat keine Eigenschaften, sondern ist das ewige unendliche Subject aller Dinge, an sich formlos und ohne Beschaffenheit, aber jeder Form, jeder Beschaffenheit fähig. Alles was ist, ist entweder von Natur oder durch zufällige Ursachen, als Glück und Ohngesähr. Was von Natur ist, hat den Grund seiner Bewegung in sich selbst, und Natur ist nichts anders als der Grund und die Ursach der Bewegung in dem, worin für sich Bewegung ist. Bewegung ist ein höherer Begriff als Ortsveränderung, es ist Wirklichwerdung des Möglichen, Wirkung der Kraft, als Kraft. Die Natur wirkt immer zu einem Zweck, ob sie ihn gleich zuweilen verfehlt. Fortuna (Glück und Unglück) ist eine zufällige eintretende Ursach bei Dingen, die mit Vorsatz und Ueberlegung geschehen. Ohngesähr, Zufall erstreckt sich weiter und mischt sich als eine zufällige Ursach auch in solche Dinge, die von der Natur zu einem gewissen Endzwecke bestimmt sind.

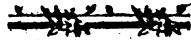
Was



Was in Bewegung ist, muß von einem andern bewegt werden, es sei von außen bewegt, oder von innen. Da die Bewegung nun nicht ins Unendliche zurückgehen kann, so muß eine erste Ursache der Bewegung sein, die selbst nicht in Bewegung ist, ob sie gleich alles in Bewegung setzt. Dieser erste unbewegliche Beweger ist ewig, ist untheilbar, ist unendlich, ohne Gränze und ohne Größe.

Es gibt so viel Arten einfacher Körper, als es Arten der Bewegung giebt, der gradlinigten viererlei Art, daraus die vier Elemente entstehen, und eine fünfte Art, die kreisförmige Bewegung, welche ganz anderer und viel vollkommener Natur ist; es muß also auch ein fünftes von den vier Elementen ganz verschiednes Wesen geben. Aus solcher quinta essentia besteht denn der Himmel, die Sterne, die Seelen. Das ist alles, was Aristoteles physisch von der ersten Ursach und von der Seele sagen zu können meinte. Psychologisch, meinte er, könne man die Seele weiter nicht als nach ihren in die Sinne fallenden Wirkungen beschreiben. Er bemerkte, daß die Menschen durch die Seele nicht nur lebten und empfanden, sondern auch begriffen. Da er nun einen Begriff von diesem Wesen geben wolte, welches sich des Körpers als eines Werkzeugs zum Leben, Empfinden und Denken bedient, und die Natur dieses Wesens an sich nicht kannte, so sah er wohl, daß ihm nichts möglich blieb, als es eine Substanz zu nennen, die das Vermögen hätte, jene Wirkungen zu äußern, und drückte es durch das selbstgeschaffne Wort *ἐντελεχεια* aus. Das Leben selbst,  
das

das Empfinden und Denken, ist der actus, die entelechia secunda, die Seele ist das Fundament davon, die potentia, die entelechia prima, so viel als: ein ich weiß nicht was, das geschieht ist Leben, Empfindung und Gedanke in einem organischen Körper hervorzubringen. Diese Seele nun hat, sagte er, drei verschiedne Vermögen, das Vermögen zu ernähren, zu empfinden, und zu denken. Die Ernährungskraft ist die, durch welche in jedem Dinge das Leben ist, ihre Wirkungen sind Erzeugung und Ernährung. Das Empfindungsvermögen ist die Kraft, durch welche die lebendigen Geschöpfe das erste, das Leben, und die in den sinnlichen Werkzeugen vorgehenden Veränderungen fühlen. Von dem Empfinden ist der Verstand verschieden; jenes haben alle Thiere, diesen nur die Menschen allein, oder doch die wenigsten Thiere, und nur in schwacher Dämmerung. Diese dritte Seelenkraft, der Verstand, ist zweierlei, thätiger und leidender. Der leidende Verstand ist, der die sinnlichen Rührungen und Phantasiebilder aufnimmt, sinnliche Vorstellkraft. Der thätige Verstand ist die eigentlich erkennende Kraft, welche den leidenden Verstand, und die Phantasie erleuchtet. Dieser thätige Verstand ist ewig und unsterblich, ohne alles leidende, und mischt sich nicht mit dem Körper. Die belebende und empfindende Kraft samt dem leidenden Verstande, sind Theile der sechsten Natur, oder der durch die ganze Welt verbreiteten animalischen Kraft; sie entstehen mit dem Körper aus der allgemeinen Weltkraft, und vergehen mit ihm, indem sie in den Schoß dieser zurückfließen. Die denkende Kraft hingegen ist ein Theil der fünften Natur, woraus Himmel und Sterne bestehen, ist



ist in den irdischen Körper von anderwärts hergekommen, und kann mithin auch von ihm geschieden bestehen, da sie unsterblicher Art ist. Das Begehrungsvermögen ist kein besondres Vermögen oder eigner Theil der Seele, sondern eine practische Aeußerung der Erkenntnißkräfte. Nämlich wenn sich Empfindung und Phantasie auf den Körper wirkend in Begehren oder Verabscheuen äußert, so ist sie sinnliche Begierde; wenn der thätige Verstand sich nicht bloß schauend, sondern practisch äußert, lehrt, was zu suchen oder zu fliehen sei, so wird er hierdurch Wille. Bloß die Menschen haben eine mit dem Verstande zurathe gehende, deliberirende Phantasie, eine vernünftige Begierde, von Willen geleitet, die über die sinnliche herrschen soll.

Daß der erste Bewegter ein denkendes Wesen sei, bewies er schon daraus, weil er unbeweglich angenommen werden müsse, und Denken die einzige Art von Einfluß sei, wodurch das selbst Unbewegliche das Bewegliche in Bewegung setzen könne. Daß er aber auch ein höchstweises, gütiges Wesen sei, zeigte er aus der Vortrefflichkeit des Weltbaus. Nach dieser ersten Substanz aber, die den Himmel oder die äußerste Sphäre bewegt, giebt es noch andre ewige immaterielle Wesen, die die Bewegung der untern Sphären regieren, selbst aber ihrer Denkkraft nach, und in Absicht ihrer Bewegungskraft, von der Urquelle abhängig sind. Die Thätigkeit Gottes besteht also in der rastlos fortgesetzten Bewegung oder Erhaltung der Welt, die er nie angefangen hat, nie endigen wird, und keinen Augenblick unterlassen kann, wie aus dem

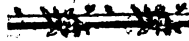
dem Begriffe seiner Unveränderlichkeit folgt. Es ist also eine göttliche Vorsehung die über Alles, und mithin über jeden Einzelnen waltet. Gott ist nicht einer ihm fremden eisernen Nothwendigkeit untergeordnet, obgleich alles, was er thut, nothwendig ist; denn diese Nothwendigkeit wohnt in ihm selbst, als der letzten Ursache. Ja, er tadelt alle andre Philosophen, daß sie der Nothwendigkeit oder dem Fatum die Uebermacht über die Gottheit gäben.

### S. 23. Stoiker.

Auch Zeno \*) hatte im Grunde hierüber kein anderes als eben dieses System. Auch seine Schule denkt ursprünglich das Chaos als aus zwei vereinigten Wesen bestehend, einem wirksamen oder vernünftigen Principio, der Gottheit, und einem leidenden, der aller Eigenschaften beraubten unthätigen Materie. Durch eine innere natürliche Bewegung setzte das wirksame Principium diese in Gährung, gab ihr Eigenschaften und bildete die Welt. Davon ist und blieb es die Seele, die alles nach Gesetzen, die in ihrer Natur liegen, gebildet und verknüpft hat und weislich regiert. Sie hat einmahl geboten, und gehorcht nun ewig diesem ihrem großen Gesetz. Dennoch ist sie frei, denn es ist nichts außer ihr, das sie zwänge. Nichts in der ganzen Natur kann geschehen, welches ihren Gesetzen entgegen ist, nichts ohne Ursache; alle Ereignisse hängen zusammen als eine unzertrennliche Kette von Ursachen und Wirkungen, bis hinauf zur ersten Ursache, und diese Welt-

ordnung

\*) S. System der stoischen Philosophie von Tiedemann, bes. Theil II.



ordnung ist die beste mögliche, aus der überall Abſicht, Weisheit und Güte hervorleuchtet. Den Satz: die Natur hat dieſem Menſchen Verſtümmlung, Krankheit, Elend zugeſchickt, muß man eben ſo verſtehen, als, der Arzt hat ihm ein kaltes Bad verordnet. Das Gegenwärtige enthält alſo ſchon den Saamen des Künftigen in ſich, und von Anfange der Welt her, ja von Ewigkeit, iſt jedem Menſchen beſtimmt, was ihm begegnen ſoll; und dieſem Schickſale gemäß geſchieht alles, was geſchieht. Gleich damals machte man dagegen den Einwurf, daß wir doch oft, wenn uns zwei völlig gleiche Dinge vorgelegt werden, eins von ihnen nach Obngefähr und zufälliger Weiſe wählen; allein dieſe leugnete die Stoa ſchlechterdings, und namentlich Chryſipp, ihr größter Lehrer, behauptete, es giebt immer hinlängliche Urſachen dieſer Wahl, nur daß wir uns ihrer nicht allemal bewußt ſind, eben ſo wie es allemal hinlängliche, uns aber unbekannte Urſachen giebt, die die Würfel ſo oder ſo fallen machen. Der wichtigſte Einwurf aber war auch damals ſchon der, daß ein ſolches Schickſal alle Freiheit und Tugend zernichte. Hier fühlte nun Chryſipp das Drückende einer phyſiſchen Nothwendigkeit, und bemühte ſich aus allen Kräften das Auffallende davon zu ſchwächen, indem er unter nothwendigen und nicht nothwendigen Begebenheiten, unter vollſtändigen und Hülfsurſachen einen Unterſchied gemacht haben wollte; und bei Dingen die Glück, Obngefähr oder Entſchließung des freien Willens ſind, Zufälligkeit und Schickſal mit einander zu vereinigen ſuchte. Wenn man eine Walze bergab ſtoßt, ſo iſt dieſer Anstoß freilich die Hülfsurſache, die ihr Hinabrollen hervorbringt, aber ſie rollt doch durch ihre

ihre eigne Natur hinab, nicht durch den fortbauern den Anstoß desjenigen, der ihr die erste Bewegung gegeben hat. Sind unsre Seelen von Anfang an gut gebildet, so werden sie von der äußern Macht des Schicksals wenig gerührt; Sind sie aber von Natur roh und durch keine Ausbildung gebessert, so stürzen sie sich durch ihren eignen Leichtsin und Unwissenheit in beständige Vergehungen. Wie wenig inzwischen dies den Zweifeln scharfsichtiger Köpfe Genüge that, werden wir weiter unten sehen. Ohne diesen ver suchten Ausweg war das reine System des Zeno, wie das des Aristoteles, strenger und consequenter Fatalismus. Die Seele handelt nach selbigem zwar frei, was sie will, jedoch immer den Gesetzen des Fatums unterwürfig, welches selbst eine Beschaffenheit und Grundeigenschaft der Seele, so wie der ganzen Natur ist. Aus dem Gebrauche dieser Freiheit, und schon daher, weil die Materie nicht alles Gute so vollkommen annehmen konnte, als es in dem Willen der Gottheit lag, schreibt sich das Uebel; mit allen diesen Scheinübeln und Partialübeln ist dennoch die Welt die beste, und wenn nach langen Revolutionen der Dinge endlich das Urfeuer wieder alles verschlingt, so geht nach gleichen Gesetzen doch wieder eben diese Weltreihe, eben dieser Sokrates, eben diese Folge seiner Schicksale hervor.

#### §. 24. Epikur.

Fast in allen Stücken diesem System zuwider war Epikur. Aber so annehmlich er die Grundsätze der Moral auf die menschliche Natur zurückgeführt hat, so leer und unzusammenhängend scheinen seine Ideen von der Verbindung des Universums zu sein. Sie sind mehr verunstaltete

Bruchstücke des schönen Eleatischen Systems \*), welches um so mehr verdient zusammenhängend entwickelt zu werden, da es gewöhnlich sehr verkammt wird, und da es die ersten Schritte zu einer wahren kritischen Philosophie that, so wie Aristoteles die zweiten, und die Stoiker die dritten; ja anfangs festere Schritte als diese.

### §. 25. Eleaten.

Xenophanes, ein Zeitgenosse und Schüler vielleicht des Pythagoras, aber sicher scharfsinniger Selbstdenker, urtheilte so: Aus Nichts wird Nichts, was also ist, ist ewig; und nicht nur die Substanzen der Dinge sind ewig, sondern auch ihre Beschaffenheiten sind so zu sagen im Reime von jeher in ihnen gewesen. Wenn es scheint, daß gewisse Beschaffenheiten an den Dingen entstehen, so ist das nichts anders, als daß sie nur in der Zeitfolge entwickelt und empfindbar werden. Auch wenn es scheint, daß neue Körper entstehen, so ist dies nichts anders, als sie gehen aus einer andern vorher unbemerkten Gestalt in die jetzige hervor; der Keim derselben wird entwickelt. Diese Keime nun sind seine Elemente, die nicht verbunden und getrennt werden, um einzelne Dinge bald diese, bald jene zu erzeugen, sondern die ihre ursprünglich in ihnen liegenden Eigenschaften in der Zeitfolge manifestiren und gleich-

\*) Geschichte der Philosophie für Liebhaber, 1. Th. Brucker Tom. 1. Xenophanis decreta, ein Aufsatz von Tiedemann in Wolfborths Biblioth. Philolog. 3. B. am liebsten aber die Fragmente der Eleatiker selbst in Stephani poesis philosophica. Paris 1573.



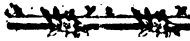
gleichsam von einem Knäuel entwickeln. Alles also ist ein ewiges, dem Wesen nach unveränderliches, einziges Ganze, in welchem, aus welchem, und durch welches alle Dinge sind. Dieses eine Wesen ist die kugelförmige Welt, und da es zugleich Verstand, Klugheit und Ewigkeit ist, so ist es, diesen Eigenschaften nach, Gott. Gott höret und sieht Alles, denn er selbst ist Alles; er kann aber mit dem Menschen weder dem Leibe noch dem Gemüthe nach verglichen werden, denn er lebet ohne zu athmen, und ist weder der menschlichen Sinnlichkeit noch den menschlichen Leidenschaften unterworfen.

Parmenides \*), sein Schüler, entwickelte dies System deutlicher, indem er die Welt sofern sie ein Gegenstand des Verstandes, und sofern sie ein Gegenstand der Sinne ist, die intellectuelle und die sinnliche Welt unterschied. Die sinnliche Welt ist nicht allein veränderlich, sondern sie wird stets und immerfort verändert; in ihr ist Entstehen und Aufhören; Raum und Zeitfolge und Bewegung. Alles ist in stetem Flusse, man kann von nichts eigentlich sagen, es ist, sondern nur, es war, oder es wird sein. Die Welt aber, ihrem wirklichen Wesen nach, die unsinnliche Welt ist in dem göttlichen Verstande, und da in demselben alle Vorstellungen unveränderlich sind, so ist das unsinnliche All, das ideale Universum ohne Zeitfolge; man kann von keinem Theile sagen, er war oder wird sein, sondern er ist. Es ist nach allen seinen Theilen stets als Eins da, ewig und unveränderlich. Es ist daher nichts

D 2

als

\*) Eberhards allgem. Gesch. der Philos., zum Gebrauch von Vorlesungen,



als die unentstandnen Dinge, Gott, und in ihm die Ideen, die wir Dinge nennen; von diesen allein kann man das Sein bejahen.,

Heraclit \*), ein Schüler des Xenophanes und Pythagoräer Hippasus, legte ohne Zweifel eben diese Unterscheidung zum Grunde, so weit man, ungeacht seiner im ganzen Alterthum verschrieenen Dünkelheit, von ihm zu urtheilen wagen darf, sah aber, wie es scheint, ein, daß man zur Erklärung der Natur der Dinge den übersinnlichen Begriff der Phantasie näher rücken müsse, und wich darin von den übrigen Eleaten ab, daß er dem Urwesen, woraus die ganze Welt entstehe, und welches er sich als ein reines unsichtbares Feuer vorstellte, überaus kleine unsichtbare Theilchen gab, welche ewig und in einer ewigen sehr schnellen Bewegung begriffen wären. Dieses Urfeuer ist Gott, und macht die ewige unerschaffne Welt aus, aus der die sichtbare ihren Ursprung hat. Diese ist einmahl entstanden, und wird wieder untergehen. Auch bemühte er sich zu erklären, wie sie aus jenen einfachen Theilen entstanden wäre, nemlich durch einen Kampf derselben untereinander; denn die zwei Grundgesetze der Natur, die er annahm, waren Attraction und Repulsion, die er Freundschaft und Feindschaft nannte, und zwar sah er die Attraction als die zerstörende, und Repulsion als die erzeugende Ursache der einzelnen Dinge an. \*\*)

Heraclit

\*) Gesneri commentar. in fragmenta libri Heracliti περὶ φύσεως in comment. societ. Götting Tom. I.

\*\*) Daß Heraclit das Fatum als eins mit der Nothwendigkeit behauptet, s. Plutarch de placitis philos. L. I. c. 27.

Diogen.

Heraklit hat zwar keine Schüler unterrichtet, aber doch scheint sein Zeitgenosse Leucipp sich aus seinem Buche von der Natur der Dinge, und aus dem, was er von jener Meinung vernommen, gebildet zu haben. Zuerst aber muß er dieß Atomensystem oder die Korpuskularphilosophie ausführlich bearbeitet haben, da ihn das ganze Alterthum als den Erfinder davon ansieht. Demokrit aber, der große Naturforscher, bildete dasselbe völlig aus. Nach diesem Lehrgebäude bedarf man, um die Entstehung der Welt zu erklären, nichts als eine Menge untheilbarer Atomen von allerlei Größe und Gestalt, und eine unendliche Leere, in welcher sie sich bewegen. Unter den unzähligen Fällen von unregelmäßigen und unhaltbaren Zusammenstößungen trifft sich auch wohl endlich eine, da einige Atome gleicher Art sich in einem Wirbel herumdrehen, wodurch die leichtern fortgeschwimmt, die dichtern immer mehr vereinigt werden; da der Wirbel ihnen immer neue Theile zuführt, so wird die kreisförmige Scheibe immer mehr vergrößert und nach und nach alles in eine solche Kreisbewegung gesetzt, die Gleiches und Gleiches immer mehr vereinigt, eben dadurch das Ungleiche trennt, die anfangs feuchten Atomen austrocknet, einige der ausgetrockneten Atomen = Massen endlich in Brand setzt, und so Gestirne und Erde bildet. Nach der Bildung der Himmelskörper selbst haben sich nun weiter auf ähnliche Art nach nothwendigen nur zusammengeseßteren Naturgesetzen die einzelnen irdischen

D 3

irdischen

Diogen. Laert. L. IX. §. 7. 8. doch immer auch eins mit Gott, s. Plut. c. 29. Ebendies vom Parmenides und Democrit, Plut. l. c. cap. 25.

irdischen Dinge gebildet. Die Verschiedenheit dieser Körper hängt bloß von der Menge der Atomen und ihrer verschiedenen Gestalt ab. Die menschliche Seele ist ein Atom, oder Menge Atome von feinerer schneller Art, dergleichen das Feuer ist, und geht mit dem Körper unter, oder so wie dieser in den Schoß der Natur zurück. Wenn Leucipp und Demokrit gradezu behauptet haben, daß aller Gedanke von Gottheit eine leere durch die Furcht entstandne Einbildung sei, so wären sie allerdings der Gottesleugnung schuldig, der man sie so oft bezüchtigt hat. Viel glaublicher aber ist es, daß diese Behauptung nur auf den Volksbegriff von Gott und Göttern gieng, und daß sie den Vernunftbegriff von Gott als ein metaphysisches Principium voraussetzten, das Xenophanes hinlänglich entwickelt habe, wovon sie nur in der Cosmogonie weiter keinen Gebrauch machten, da es ihnen nur darum zu thun war, die Natur zu erklären, wozu es physische Principien bedurfte; diese fanden sie an den Atomen, und es kam nur darauf an, begreiflich zu machen, wie denn aus den feinen unkörperlichen Atomen die Körperwelt entstanden sei; hierem brauchen sie die erste Ursach nicht zu ziehen, da sich die Atomen nach ewigen innern Gesezen zusammenschickten und nach Zufall zusammenfanden, obgleich selbst jene Geseze ihren metaphysischen Grund in Gott haben mochten.

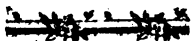
Dieses System nun war dasselbe, das Epikur seiner Physik zum Grunde legte. \*) Nur stellte er sich die Bewegung der Atomen nicht als eine chaotische Verwirrung, sondern als ein Herabsinken im Leeren vor, und weil sie so  
ewig

\*) Gassendi *syntagma philosophiae Epicuri*.

ewig parallel gefallen wären, ohne sich je zu verbinden, so schrieb er ihner eine zweite Modification dieser Bewegung zu, wodurch sie von selbst und ganz zufällig aus jener graden Tendenz aushögen, daß sie einander berühren und sich verbinden könnten. Auch er läßt die Götter außer aller Verbindung mit der Welt in seliger selbstbeschaulicher Ruhe. Auch ihm ist der Mensch nichts als ein Compositum von Atomen, deren feinste das sind, was wir Seele nennen, und Denken und Wollen eine Wirkung, die von jener Verknüpfung feinerer und gröberer Atome erzeugt wird. In diesem Wollen also, wie in der Bewegung jedes einzelnen Atoms, ist das immer Gleiche, Gesetzmäßige, mit dem Gesetzlosen, Zufälligen vermischt. Zufall ist es, was die Verknüpfungen der Dinge so oder so macht, und dieser Zufall macht Begebenheiten mit der Zeit wahr, die in nichts zuvor sicher begründet, weder wahr noch falsch waren.

## §. 26.

Diese ersten Ideen der Stifter nun brachen sich denn mannichfaltig in den Köpfen ihrer Nachfolger. Jede Schule bildete ihr System allmählig deutlicher, hier und da richtiger, hier und da nachgiebiger, und dadurch auch wohl inconsequenter aus, durch Disputen, insonderheit mit andern Secten. Welchergestalt die christliche Religion, als sie sich verbreitete, diese Vorstellungen fand, kann ich nicht besser schildern, als wenn ich Cicero's merkwürdiges Fragment vom Fatum nach seinem Hauptsächlichsten hier einschalte.



§. 27. Cicero de Fato. \*)

Der Consul Hirtius und Cicero, die gleiche Liebe zu philosophischen Betrachtungen verband, waren nach Cäsars Tode besonders oft zusammen, um über die Erhaltung der Ruhe im Staat zu rathschlagen. Eines Tages, da sie ihre gewöhnliche Materie bis zur Sättigung erschöpft hatten, fiel es dem Hirtius ein, sich durch ein philosophisches Gespräch zu erholen, und er bat seinen Freund um seine Gedanken über das berüchtigte Fatum.

Der sonst alles so gern in Zweifel lassende Cicero erklärte sich hier frei: er glaube keine unvermeidliche Schickung, eher könne wohl manches zufällig sein. Possidonius, sagt er, erzählt zwar einige sonderbare Beispiele. Einer war vor Pferden gewarnt worden; um sich vor dergleichen Gefahr besser zu verwahren, lernt er Voltigiren, und sieht, er fällt sich von einem hölzernen Pferde zu tode. Einem andern war sein Tod im Wasser prophezeit; eine nothwendige Reise nöthigt ihn zu Schiffe zu gehn, es entsteht ein Sturm, er leidet Schiffbruch, dennoch entkommt er glücklich und wird gerettet. Froh, daß der gefürchtete Vorfall so glücklich vorüber sei, dankt er den Göttern und ertrinkt kurz darauf beim Baden in einem geringen Bache.

Aber wozu hier ein destiné? Kann das nicht Zufall sein? und wenn alles, was geschieht, Zufall wäre, würden darum die Sachen nicht auch so gehen können, wie sie durch ein Schicksal gehen müßten?

Vergebens

\*) Add. Cicero de nat. deorum, lib. L. II. de divinatione und der Timaeus.



Bergebens beruft sich der Stoiker Chrysisps \*) auf den Einfluß des Klima's und andre natürliche Ursachen, die unsern Character just so und so stimmten, und dadurch das übrige Gewebe unser's Lebens anlegten. Gut, das atheniensische Klima macht witzig, das thebanische dumm; aber was hat das Klima damit zu thun, daß ich jetzt in der Pompejanischen Laube spaziere oder im freien Felde? So wenn der Einfluß der Gestirne etwas thun kann, so wird er doch nur einiges, nicht alles vermögen.

Daß wir scharf oder stumpfsinnig sind, das hängt nicht von uns ab, ich gesteh es; aber auch das nicht, ob ich sitzen oder stehen will? Eben so in wichtigern Dingen; Stilpo und Sokrates änderten ihre natürlichen Fehler; aus natürlichen Ursachen können uns Fehler angeboren sein, aber sie können von Grund aus ausgerottet werden, und das liegt nicht in natürlichen Ursachen, sondern am Willen, an Bemühung, an Disciplin, Alles dies fällt weg, wenn aus der Wahrsagerkunst ein Fatum erhellet. Denn ist diese Kunst gegründet, so muß sie Grundsätze haben, und alles also, was diesen zufolge vorausgesaget wird, es werde nicht geschehen, das ist unmöglich, daß es geschehe.

Aber das will selbst Chrysispus nicht, und darüber streitet er äußerst mit dem Diodor, denn dieser behauptet gradezu: alles was künftig sein werde, sei nothwendig, alles was nicht geschehen werde, sei unmöglich. Chrysispus hingegen meint, auch was nie geschehen werde, sei

D 5

doch

\*) Man vergleiche Chrysisp's Lehre de fato beim Aulus Gellius Noct. Att. Lib. VI. C. II.



doch möglich, könne sein, z. E. daß dieser Diamant zerschlagen werde.

Cicero wendet sich also zur Meinung des Diodors, die zwar richtiger schliesse, aber ihm doch ganz zuwider sei, nemlich, daß nichts geschehen könne, was nicht nothwendig sei. Denn, meint derselbe, was möglich ist, ist entweder schon, oder wird sein.

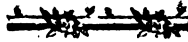
Das Vergangene ist nothwendig so, und aus Wahrem nicht weiter ins Falsche veränderlich. Was gewiß künftig ist, ist aber eben so wahr als das Vergangene, nur im Vergangnen liegt diese Unveränderlichkeit am Tage, bei manchen Künftigkeiten nicht so. Scipio wird sterben, — war immer so nothwendig, daß es nie falsch werden konnte, dennoch war es zuvor zukünftig. Scipio wird des Nachts in seinem Bett' ermordet werden, war, eh es geschah, eben so gewiß, als nachdem es geschehen ist. — Allein, lieber Diodor, diejenigen die behaupten, alles Künftige sei unveränderlich und das Künftigwahre könne nicht falsch werden, die behaupten nicht ein nothwendiges Schicksal, sondern erklären nur den Gehalt der Worte; die aber eine ewige Reihenfolge der Ursachen einführen, die fesseln das der Freiheit beraubte Gemüth des Menschen mit eines Fatums Nothwendigkeit. Und daher hätte Epikur immer zugestehen können, daß jeder Satz wahr oder falsch sei, ohne Furcht, dadurch zu viel eingeräumt zu haben.

Weiter schließt Chrysipp: was keinen Grund hat, warum es eher wahr als falsch sein sollte, oder eher falsch als wahr, das ist weder wahr noch falsch. Nun ist alles entweder wahr oder falsch, also hat alles seinen Grund,  
also



also ist keine Bewegung ohne Ursach, also müßte selbst die Ausbiegung der Epikurischen Atomen eine Ursach haben. Hinter solche zufällige Ausbiegungen aber versteckt sich Epikur, um nicht zugeben zu dürfen, daß die menschliche Seelenatome durch den Stoß andrer Atomen gezwungen werde; und eben um diese Ausbiegungen zu behaupten, wolte Epikur lieber leugnen, daß jeder Satz wahr oder falsch wäre. Und wahrhaftig, wenn kein andrer Ausweg wäre, wolt ich auch lieber dies als das unerträgliche Fatum zugestehen. Scharfsinniger aber bemerkt Carneades, Epikur hätte leichter als durch die choquante Leugnung der ersten Grundsätze, oder durch erdichtete Ausbiegungen seiner Atomen, die Freiheit der Seele dadurch retten können, wenn er gradezu angenommen hätte, daß sie, die Seele, eine eigne freiwillige Bewegung habe. Denn so vermiede er die Verkettung der Ursachen, weil der Wille keine vorgängige äußerliche Ursachen habe; selbst zum Herabsinken haben die Atome keine äußerliche Ursache, und so wie es deren Natur mit sich bringt zu sinken, so würde dann das die Natur des Wollens sein, daß es uns gehorcht, und das nicht ohne Ursach, denn davon wäre die Ursache, die Natur selbst.

Können wir denn also nicht zugeben — jedes sei entweder wahr oder falsch, das künftig sich ereignende sei voraus wahr und sei ewig gewiß — ohne eine unendliche Kette von Ursachen, die einander erzeugen? So wahr es ist: Scipio hat Numant erobert — ohne deshalb an Ursachen zu gedenken, die das hervorgebracht; eben so wahr war es ja vor 2000 Jahren: Scipio wird Numant erobern,



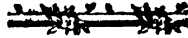
erobern, — ohne daß es Ursachen brauche, durch die es so angelegt sei.

Freilich dürfte man dann auch gegen mich einwenden, was man gegen Chrysisps Fatum eingewendet hat, den einfältigen Grundsatz der Unthätigkeit: wenn es von Ewigkeit gewiß ist, daß ich an der und der Krankheit in acht Tagen sterben werde, was kann mir ein Arzt helfen? oder war es gewiß, daß ich nicht dran sterben würde, was brauch ich einen? — Wenn man so gegen den Chrysisp schloß, so antwortete er: einen Arzt brauchen oder nicht brauchen ist von dem erfolgten Tode ein *confatale*. Wie es das Schicksal mit sich brachte, daß du an dieser Krankheit sterben würdest oder nicht, so bracht es auch mit sich, daß du den Arzt brauchen oder nicht brauchen würdest.

Aber durch einen weniger chicaneusen Schluß, als jener war, widerspricht Carneades dem Fato. Denn, sagt er, wenn Alles durch natürliche Ursachen bestimmt wird, so stehet nichts in unsrer Gewalt; wir fühlen aber, daß manches in unsrer Gewalt steht; also wird nicht Alles durch eine Folge von Ursachen bestimmt, also ist kein Fatum. Daher glaubt auch Carneades, Apoll selbst könne nichts Künstliches vorher sagen, als was durch natürliche Ursachen bestimmt sei, so wenig als etwas Vergangenes wissen, wovon nirgends Spuren zurück geblieben.

Cicero's Glaubensbekenntniß ist also: jeder Satz sei allerdings entweder wahr oder falsch, und also sei das, was wirklich geschehe, von Ewigkeit wahr und gewiß gewesen;

gewesen; es sei aber dessen Erfolg nicht immer durch eine ewige Verknüpfung von Folgen nothwendig, und also von der Nothwendigkeit eines Fatums vieles frei. Empedokles, Heraklit, Demokrit, Aristoteles, sagt er, waren fürs Fatum; andre hielten die Regungen des Gemüthes für frei von Nothwendigkeit und keinem Fatum unterworfen, weil sonst Lob und Tadel wegfiel. Chrysypp habe einen Mittelweg versucht, und indem er das Fatum oder natürlicher Ursachen Verkettung beizubehalten, und doch die Nothwendigkeit zu verwerfen suchte, habe er die mannichfaltigen Ursachen unterschieden, sei aber durch seine eigne Ausdrucksart immer in nothwendiges Verhängniß zurückgefallen. Er meine, wer da denken wolte, daß alles aus vollkommenen und Hauptursachen geschehe, der führe wohl eine Nothwendigkeit ein; das Fatum aber erfodre nur Neben- und Hülfursachen, Veranlassungen. Wer eine Walze von einer Höhe heräbrollen lasse, gebe ihr zwar den ersten Anstoß, aber nicht die Volubilität, sondern diese liege in ihrer Natur, und also wälze sie sich von selbst herab. Der menschliche Wille sei eine der Grundursachen in der Welt; die Einrichtung der Welt, das Schicksal bestimme diese Grundursachen in ihrer innern Natur, die einzelnen Regungen aber unsrer Empfindungen und die Handlungen selbst, bestimme jedes eigner Wille und seine eigenthümliche Gemüthsart. Die äußern Eindrücke geben der Seele den ersten Anstoß, was aber hernach geschehe, die innre Affension und Bewegung erfolge durch ihre eigne Natur, und sei in ihrer Gewalt. Cicero bemerkt endlich ganz richtig, daß der ganze Streit nur darauf ankomme: ob diese Anlässe und diese Seele vorausgesetzt, — die  
Empfindung,



Empfindung, der Beifall, die innre Bestimmung noch so oder anders in unsrer Gewalt bleibe?

§. 28.

Hierzu muß man noch folgendes setzen, welches uns von Chryssipp's Gedanken aufbewahret worden. \*) „Man sagt, die Menschen wären schuld, daß die Last der Sorgen und Uebel so groß sei. Nichts aber ist abgeschmackter als die Meinung derer, die sich vorstellen, das Gute hätte sein können, wenn nicht auch Uebeles wäre; denn da beides einander entgegengesetzt ist, so muß eben durch gegenseitiges Streben beides sich halten und bestehen, dieweil von zwei conträren Dingen keins ohne das andre seyn kann. Wie hätte Gefühl der Gerechtigkeit statt haben können, ohne Ungerechtigkeit? und was ist Gerechtigkeit anders als Abwesenheit des Unrechts? Woraus entspringt der Begriff der Starkmüthigkeit, als aus dem Gegensatz der Trägheit, Mäßigkeit als der Unmäßigkeit, Klugheit als der Unvorsichtigkeit? Warum verlangen nicht auch die Thörichten, daß Wahrheit sei ohne Falschheit? Eben so ist Gutes und Böses, Glück und Unglück, Vergnügen und Schmerz einander entgegengesetzt, und nur durch Gegensatz denkbar. Beide hängen durch gegeneinander gefehrte Spitzen zusammen. Wenn man nur eins behalten will, so nimmt man beides weg.

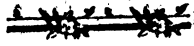
Daher hält Chryssipp es für der Mühe werth, zu untersuchen, ob die Krankheiten der Menschen nach der Natur oder wider sie sind? Das ist, ob die Natur selbst

\*) Aulus Gellius in Noctibus Atticis. Lib. VI. C. 1.

ober die Vorsehung, welche diesen Weltbau und das Menschengeschlecht gemacht hat, auch die Krankheiten und Schwächen, und körperliche Beschwerden, die die Menschen leiden, gemacht habe? Er meint aber, daß sei nicht der Zweck, die Hauptabsicht der Natur gewesen, daß sie die Menschen Krankheiten aussehe; denn dies schicke sich nicht für den allgütigen Vater der Natur. Aber da er so vieles Herrliche, Passende, Nützliche erzeugte, so entstanden eben damit einige anlebende Unbequemlichkeiten, durch eine unvermeidliche Folge, *κατα παρακολλησιν*, z. E. da die Natur den menschlichen Körper bildete, erforderte die Feinheit und Nützlichkeit des Werkes selbst, daß manche Theile aus den zartesten Fäserchen gebildet würden; diesen nützlichen Hauptzweck begleitete eine äufre Unbequemlichkeit nebenher, daß solche Theile zärtlich und gebrechlich würden, und so entsprang Krankheit und Tod, indem Gesundheit und Leben entstand. Eben so, indem der Zweck der Natur den Menschen zur Tugend zeugt, entstehen Fehler und Laster durch gegenseitige Verwandtschaft, *per affinitatem contrariam*.

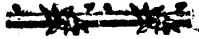
### §. 29.

Dieses wird hinlänglich sein, den Lesern eine achtungsvolle Vorstellung von dem Scharfsinn der alten Denker zu erregen, die schon Tiefen und Täuschungen durchforscht hatten, auf die man selbst in den neuesten Zeiten noch immer zurückkam. Wenn wir nun diesen Gang des menschlichen Geistes betrachten, ohne Vergleichung mit den folgenden Wendungen, so sehen wir, wie die Vorstellungen mit



mit simpler Ausdrückung der natürlichen Denkungsart und des uralten Volksglaubens anfiengen, allmählig zu genauerer Bestimmtheit der unförmlichen Idee fortstreben, und bei diesem Streben der Ausdruck hier und da auf stärkere Bezeichnungen geräth, wobei die verschiedenen Köpfe anfangen, ihre Abweichungen von einander zu merken, und hierdurch in Disputen gerathen. Pythagoras, Xenophanes, Plato, Aristoteles zankten nicht, jeder suchte sich auf seine Art auszudrücken, um der Wahrheit, so viel er konnte, nahe zu kommen. Ihre Schüler supponirten schon stärker, jeder von seiner Schule ausschließlicher, daß in ihr nur Wahrheit sei, und durch ihre Streitigkeiten bildete sich jedes System in sich selbst vollständiger und zusammenhängender aus. Mir ist es sehr einleuchtend, daß allen Schulen der griechischen Philosophen ein gemeinsames System, von Metaphysik wenigstens, zum Grunde lag, das sich in der orientalischen Weisheit, als ihrer Lichtequelle, der Phantasie mit brennendern Farben als Emanation darstellte, und von den spekulativen Griechen auf Vernunftbegriffe verfeinert ward, mit den Eigenheiten, die der Genius ihrer Sprache erzeugte, einer selbst geschaffnen, freien, jéglichem anders geformten, abstracteren Terminologie, statt orientalischer Bilder. Pythagores hüllte sich in arithmetische und geometrische Ausdrucksart, die Eleaten in dialectische Unterscheidung, Plato in Mythen, Aristoteles in kunstmäßige Systemsprache; alle eben sowohl um seine Ideengespinnste auszusprechen, als um die sinnlichen Vorstellungen der Volksreligion zu menagiren. Zeno benutzte alle seine Vorgänger, gieng in seine Analysen der Begriffe und Worte ein, und seine Schule nahm von den  
 theologi-

theologischen Meinungen ihrer Zeit alles willig auf, was die Gottesfurcht und strenge Tugend befestigen zu helfen schien. Demokrit, ganz Naturforscher, ließ das Metaphysische dahingestellt sein, und hielt sich an physische Principien; Epikur, auf weisen Lebensgenuß beschränkt, hielt sich an das gleiche System, ließ die Volksgötter im angestörten Besiz der Phantaste, und verdarb die Eleatische Physik, indem er die ausgeartete Moral der Hedoniker raffinirte. Alle Partheien waren oft dem großen System einer critischen Philosophie, die allein Aufschluß geben kann, nahe, aber es schwebte ihnen dunkel vor und entglitt ihnen, indem sie immer gleich wieder von Gott, von Principien der Dinge, von Ideen und Materie als wirklichen Wesen, als Gegenständen der Erkenntniß, nicht als von Begriffen sprachen, die die Einbildung zu hypostasiren genöthiget ist. Alle Partheien waren von Betrachtung des Menschen und versuchender Erforschung der Natur noch zu sehr entfernt, und verloren sich immer in cosmologischen Lieblingsideen und dialectischen Schwindeln. In der Religion konnte ihr Rationalglaube ihnen nicht Haltung genug geben; die Weisen bildeten sich ihre Gottheit selbst, und mehr als Weltseele, als wie ein absonderliches Wesen, daher sie bei dem strengsten Fato den Widerstand nicht so fühlten, wie spätere Zeiten, indem ihnen Gesetze der Natur und göttlicher Wille völlig eins war, und sie Natur, Gottheit, Schicksal, Ungefähr, als die nemliche letzte Ursach ansahen, der man nur verschiedene Namen gebe, nach der verschiedenen Beziehung, in der man sie betrachete.



Besonders mußte der allgemeine Glaube an Präsa-  
gia sie auf ein festbestimmtes Band aller Dinge hinleiten.  
Daß alles das erlogen sein sollte! wie wenige konnten das  
glauben; die unendlichen Geschichten von bedeutenden  
Träumen, von Wunderzeichen und Anzeigen, von auspi-  
ciis, Göttersprüchen und Prophezeiungen, schienen doch  
etwas zum Grunde haben zu müssen; so viele der klügsten,  
vortrefflichsten Männer hatten daran geglaubt; wie wäre  
das Delphische Orakel sonst so reich geworden? Der treu-  
herzige Wis ließ es nicht an Beschönigungen der Einwürfe  
und an Erklärungen fehlen, die es begreiflich machen sol-  
ten, wie das möglich sei, wovon alle von Jugend auf ein-  
genommen waren. Die Luft ist voll von unsterblichen  
Seelen, die Götter müssen selbst nach ihrer Liebe zu den  
Menschen ihnen die Zukunft entschleiern; \*) der mensch-  
liche Geist ist an sich ein göttliches Wesen, das, wenn die  
Sinne schweigen, in Träumen, Geschichten und Begeiste-  
rung, die eigenthümliche Vorhersehungskraft freier äußert;  
das Wort sagire selbst sage nichts, als fein empfinden, spü-  
ren, wittern; da dies die Thiere hätten, wie viel mehr  
nicht der Mensch? u. s. w.

Irren zuweilen diese Künste — je nun, Arzneikunst,  
Staatsklugheit und alle artes opinabiles irren zuweilen.  
Freilich werden der göttlichen Seher täglich weniger; wie  
Flüsse vertrocknen, so ist die begeisternde Kraft der Erde  
verduftet

\*) Man bemerke den comischen Cirkel: daß Götter sind  
aus der Divination, die Wahrheit der Divination aus  
den Göttern zu beweisen!

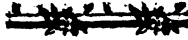


verduftet und hat gealtert. So befriedigten die denkenden Männer das Murren ihrer Vernunft; es fehlte indefs freilich nicht an Männern, von Namen sowohl als ohne Bedeutung, die über solche Geschichtchen lachten. Jenem wurde eiligst gemeldet, daß sich in seinem Hofe eine große Schlange ganz um einen Hebebaum gewickelt habe! hm! meint er, wenn sich noch der Baum um die Schlange gewickelt hätte! Cato sagte, er begreife nicht, wie ein Wahrsager dem andern begegnen könne, ohne zu lachen. Fatuma wurde in den Augen vieler ein anile nomen. Wenn alles durch ein Fatum verhängt ist, sagte man auch, was nützt das Wahrsagen, da das drohende Uebel sodann weder durch Klugheit vermieden, noch durch Opfer abgewendet werden kann? Es ist sogar gut, in die Zukunft nicht zu sehen, fühlte der Verständige. Und wenn die Constellation der Geburtsstunde über Character und Lebensschicksale entschiede, wie viel Menschen sind nicht mit Scipio in einerlei Stunde geboren? Kurz, die Gegner kannten alle Gründe der Vernunft gegen diese Vorhersehungsgaben, aber sie schonten die Staatsverfassung, und indem sie bloß aus Gründen stritten, ohne sich auf die einzelnen Sagen einzulassen, die man herumtrug, so überwiesen sie, ohne zu überzeugen.

Durch diesen bald zuversichtlichen, bald schwankenden Glauben an Vorherverkündigungen genährt, durch die Cosmologischen Ideen von einem alles belebenden und nach festen Gesetzen regierenden Weltgeiste unterstützt, blieb im Grunde der besten philosophischen Systeme wahre Nothwendigkeit aller Dinge. Den Widerstand, den man

E 2

empfang,



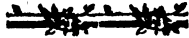
empfund, das Böse solchergestalt dem Urheber der Natur anzurechnen, hob man durch die Reflexion: es ist nicht Absicht, sondern unvermeidliche Nebenfolge. Den Widerstand aus dem Gefühl eigener Selbstthätigkeit hob man dadurch, daß man es genug sein ließ, die Regungen und Handlungen doch in der Gemüthsart des Handelnden selbst gegründet zu sehen. Nur die Epikurische Partei, die sich mit der Nothwendigkeit, mit dem vielen Uberglauben und der am Ende doch unbeantwortet scheinenden Entstehung des Bösen nicht vertragen und die Wahrheit der versuchten Chrysippischen Auswege nicht einsehen konnte, warf lieber das ganze System um, ließ den leeren Namen der Götter stehen, aber übergab die Welt in Entstehung und Fortgang dem Ungefähr; ein nichtiges System, das das unbeschränkte Schicksal eher zu bestärken schien, weil man nichts Soliders dagegen aufstellen konnte. Diese endlose Streitigkeiten, über die schon damals mehrere Bücher geschrieben wurden, so wie andre Punkte dieser ersten metaphysischen Systeme, veranlaßten viele Skeptiker an aller Gewißheit der menschlichen Erkenntniß zu zweifeln; die zweite Akademie nahm ihre Gedanken sehr an, und so schwebte der menschliche Geist des eigentlich über Gott und Welt nachdenkenden Theils in einer beinaß erschöpften Menge von Gründen und Gegengründen unschlüssig umher. Bis die aufsteigende christliche Lehre einen festern Erkenntnißgrund der Wahrheit ausbreitete, und neue Seiten auch diesen Betrachtungen an die Hand gab.

---

**Schlussanmerkung.** Man findet in den Dichtern noch viele Stellen, die hierher zu ziehen sind, und den gemeinen

gemeinen Volksglauben zeigen. Pindar: ein festes Gesetz walret über Sterbliche und Unsterbliche. Sophokles: alles was dem Menschen begegnet, verhängen die Götter. Lucian: des Übels Entschuldigung ist, immer sich auf das Verhängniß zu berufen. Aber was darf es weiter Zeugniß? Der Glaube an ein Schicksal ist alte Volksphilosophie.

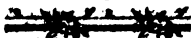
In die griechischen Philosophen hat man sich immer nicht finden können. Jedermann sagt, daß Epikur blindes Ungefähr geglaubt habe, und Morhof giebt ihm Fatum und Nothwendigkeit schuld, auch hat er ja wirklich seine Lehrsäge vom Demokrit, der Nothwendigkeit behauptete. Polyhist. L. II. T. II. C. 7. §. II. Cicero setzt den Aristoteles ausdrücklich unter die Fatalisten, und Bossius de Manichaeis & Stoicis T. 6. p. 831 erinnert, man könne aus vielen Stellen desselben, besonders in den ethischen Büchern, grade das Gegentheil erweisen. Wie man über die Stoiker verlegen ist, weil viele Stellen im Seneca, im Mark Aurel sich zu widersprechen scheinen, ist bekannt. Man sehe Iac. Thomasius de stoici fati malignitate, Lipsius de physiologia Stoicor. Buddel diff. de error. Stoicor. Zimmermann de fato Stoicor. im Museo Bremensi, und statt aller die obangeführte Liedemannsche Schrift. Auch bey den Pythagoräern muß §. 20. aufgefallen seyn, wie sie dem Fatum die Nothwendigkeit entgegensetzen, und wie sie Nothwendigkeit die unregelmäßigen Ereignisse nennen, und dahin die Fügungen der Vorsehung, das Ungefähr und die freiwilligen Handlung der Menschen zählen konnten? Alle diese Rebel zerstreuen sich, wenn man sich lebhaft in die Denkart jener Männer setzen kann. Sie sahen Veränderungen,



die nach einem einförmigen, regelmäßigen Naturlauf erfolgten, sie bemerkten darin die Spuren einer absichtlichen Einrichtung göttlicher Weisheit, dies nannten sie *επιταγή*, *μειν*, *Γατον*. Es war nicht die Frage, ob dieses über Gott sei, oder von Gott festgestellt, denn es ist selbst im göttlichen Wesen; als nothwendige Regel, als einzige oder doch beste Möglichkeit ist es unabhängig von Gottes Willen in seinem Verstande, und über seinen Willen; als Weltgesetz ist es unter seinem Willen, sein Rathschluß hat einmahl geboten, und nun ist er ihm selbst Gesetz. Sie sahen aber auch andre Veränderungen, die keiner einförmigen Regel unterthan sind, diese galten ihnen für zufällig, aber Zufällig ist darum nicht Ohngefähr. Auf den ersten Anblick zeichneten sich ihnen unter diesen die willkürlichen Handlungen der Menschen aus; was sollten sie weiter für eine Ursach suchen, die war jeglicher selbst. Andre Ereignisse hiengen an sich von großen Weltursachen ab, als ein Ungewitter; aber sie waren der Natur nicht genug kundig, um in diesen regellos scheinenden Begebenheiten eine Ordnung zu vermuthen. Ursachen mochten sie haben, aber die Ursache hieng von einem Zusammentreffen mehrerer Umstände ab, und dies Zusammentreffen brauchte weiter keinen in einem einzelnen Gesetze liegenden Grund zu haben, es traf von ungefähr zusammen, es war blinder Zufall, es mußte sich alles so schicken. Eben so, daß grade mein Schiff dieses Ungewitter traf, ist Zufall, ist Ohngefähr. Indes, Gott wacht über seine Lieblinge, die Menschen, besonders über die Guten, sie zu schützen, und auf die Bösen, sie zu strafen. Wenn also solche Ereignisse durch eine moralische Reflexion auffallend wurden,

wurden, so rührten sie. Siehe, das ist göttliche Schickung, hieß es; also die Vorsehung, *προνοια*, waltet über den Weltlauf. Alles dies inzwischen, welches unregelmäßig war und von menschlichem Belieben, besondrer Fürsorgung oder blindem Ungesähr sich herschrieb, war *ἀναγκη* nicht eigentlich Nothwendigkeit, in einem Sinn von Causalität; aber es mußte so sich treffen, es hat keinen weitem Grund. Dies waren meines Bedünkens die ersten natürlichsten Unterscheidungen, wie wir sie bei den Pythagoräern antreffen.

Allmählig aber erweiterte sich der erhabne Begriff von Gott, von Weltzusammenhang, die Einsicht, daß alles seinen hinlänglichen Grund habe. Und nun erstreckte man den Begriff von Fatum weiter über den ganzen Weltlauf. Allein dieß war nur metaphysischer Grundsatz; in der Moral, in ihrer Seelenlehre sprachen sie von Willensfreiheit wie wir, und Aristoteles insonderheit ist in die Verbindung von Verstand und Wille und die Wirkungsart unsrer Seelenvermögen schon bewundernswürdig tief eingedrungen. Aus diesem Grunde der verschiednen Rücksicht, bald auf Universum bald auf Tugend, cosmologisch oder ethisch, speculativ oder practisch, rührt die Verschiedenheit des Ausdrucks her, die manchen Widerspruch scheint. Dazu kam der Einfluß, den die frühern Unbestimmtheiten der Sprache haben mußten, die im gemeinen Leben und selbst in ihren Lectüren pythagorischer, eleatischer, homerischer Schriften ihnen immerfort geläufig blieben. Kurz, es gieng den Alten wie es den folgenden Jahrhunderten hierin auch gegangen ist, und noch heute geht; man spricht nicht immer im System.



### Dritter Abschnitt.

## Fortschritte dieser Lehre in den heiligen Schriften der Juden und Christen.

#### §. 31.

Die Fragen, die in dieser Materie eigentlich den Menschen interessant sind, waren von Anfang her diese: Weiß Gott alles, auch das Zukünftige, und ist der Mensch dieser Vorhersehungs-gabe theilhaft, auch wo nicht Ursachen zu Vermuthung der Erfolge Anlaß geben? Sind Elemente und Menschen dergestalt von Gott abhängig, daß sie immer nach seinen Befehlen wirken? Der Mensch thut doch Dinge aus eigenem Willen, solche, wovon wir sagen müssen, sie sind Gottes Willen zuwider; wenn er nun solchergestalt einigermaßen von Gott unabhängig ist, wie kann sich mit solcher Unabhängigkeit Gottes allwissende Vorhersehung, wie seine alles leitende Vorsehung vertragen? Woher kommt das Böse in der Welt? Zu was Absicht ist es, und was ist sein Ende?

#### §. 32.

Wer die heiligen Schriften betrachtet als von Gott eingegeben, um eine Quelle der höchsten für Menschen jemals erreichbaren Wahrheit zu seyn, muß natürlich erwarten, diese Fragen darin hinlänglich beantwortet zu sehn. Ohne uns aber auf die Erörterung dieses streitigen Gesichtspunkts einzulassen, die der Leser hier nicht erwarten kann, wollen wir die Fingerzeige ganz unpartheiisch erwägen, die jene weisen Männer der jüdischen Nation uns über obige Themas geben; unbekümmert, ob wir viel  
oder

oder wenig finden, wollen wir sie nichts sagen lassen, als was sie wirklich sagen, und nicht entscheiden, ob sie diese hellere Blicke der Vernunft ihres Gott erfüllten Geistes, oder höherer Erleuchtung zu danken hatten.

### §. 33.

Daß Gott alles wisse, was auf der ganzen Erde geschieht, was in den innersten Winkeln des menschlichen Herzens sich reget, was geschehen ist vor undenklichen Zeiten, was in alle Zukunft hinaus geschehen werde, und was unter gewissen Bedingungen geschehen seyn würde, — dies ist eine der urältesten Erhebungen des menschlichen Geistes, wenn er Gott, den Schöpfer, dachte, ist bekanntlich durchweg herrschende Ueberzeugung in der heiligen Schrift. »Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Der das Ohr gebildet hat, sollte der nicht hören? Sprich nicht: der Herr siehet nach mir nicht — unter so großem Haufen denket er an mich nicht! Was bin ich gegen so große Welt? Denn siehe, der ganze Himmel, das Meer und die Erde beben, Berg und Thal zittern, wenn er heimsucht; sollte er denn in dein Herz nicht sehen? Sirach XVI, 15 — 19. David fragt Gott 1 Sam. XXIII, 11 — 13. ob ihn wohl die Bürger zu Kegila dem Saul überantworten würden, wenn er da bliebe. Gott sagt: ja, und David rettet sich.

### §. 34.

Auch daß Gott hier und da Menschen die Zukunft eröffne, davon ist die heilige Geschichte voll; anfangs meist den Heerführern des Volks und den Rathfragenden Hohenpriestern, besonders diesen durchs Urim und Thumm,



dann auch erwählten Männern Gottes, Samuel, Nathan, Elia. Um die Zeiten der Könige, da der alte Gottesdienst verfiel und das befestigte Volk mit Auswärtigen in mehr Verbindung trat, werden diese Propheten häufiger. In dem ersten Buche der Könige weissagt Micha, der Aussage anderer Propheten zuwider. „Ich sahe, sagt er, den Herrn sitzen auf seinem Stuhl, und alles himmlische Heer neben ihm stehen zur Rechten und Linken, und er sprach: wer will Ahab überreden, daß er hinaufziehe und falle zu Ramoth in Gilead? Da gieng ein Geist heraus und trat vor den Herrn, und sprach: ich will ihn überreden. Der Herr sprach zu ihm: womit? Er sprach: ich will ausgehen und will ein falscher Geist seyn in aller seiner Propheten Munde.“ Solche Züge finden wir zwar; aber überall ist die Vorhersehung der Zukunft doch bey diesem Volke eine Gabe Gottes, des Allwissenden; nirgends eine auf Regeln gebaute Kunst.

### §. 35.

Das Uebel in der Welt, insofern es physisches Uebel ist, wird in der Schrift Gott allerdings zugeschrieben, man findet aber, daß er es immer zu guten Zwecken verhängt, zur Prüfung, zur Züchtigung der Fehlenden, zur Strafe der Bösen, zur Erzeugung seiner hülfreichen Macht und Verherrlichung seiner Gnade. Das moralisch Böse kommt aus dem menschlichen Herzen, dessen Dichten und Trachten von Jugend auf böse ist. Den Grund dieses Verderbnis des menschlichen Herzens höher hinauf in Wesen einer unsichtbaren Welt zu setzen, fiengen die Weisen des jüdischen Volktes, obschon der gemeine Aberglaube sich

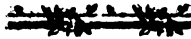


sch mit der Einbildung böser Geister früher trug, wohl erst später an, nachdem sie durch die Babylonische Gefangenschaft mit dem bösen Princip der Chaldaer und Perser bekannt geworden waren. Warum fände sich sonst in den Schriften der vorigen Zeit, besonders in den Gesängen Davids und den philosophischen Betrachtungen Salomo's, hey so vielen natürlichen Veranlassungen, keine Spur eines Waters des Bösen? Ueber die Schlange in der Geschichte des Falls und den Verkläger Hiobs hab ich mich schon oben erklärt. Erst im Buche der Weisheit ist diese Idee deutlich enthalten, und damahls ward die Schlange, das listigste aller Thiere auf dem Fesde, schon für den höllischen Drachen angesehen. E. I, v. 13. »Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Lust am Verderben des Lebendigen, sondern er hat alles geschaffen daß es im Wesen seyn sollte, und was in der Welt geschaffen wird, das ist gut, und ist nichts Schädliches darinnen. Dazu ist des Höllen Reich nicht auf Erden. E. II, v. 24. Aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt kommen, und die seines Theils sind, helfen auch dazu.«

## §. 36.

Es giebt Stellen, wo das Böse, so böse Menschen thun, als von Gott verfügt angesehen wird, \*) »er verstopfte ihre Herzen, er verblende ihre Gemüther.« David sagt von Simei mit großmüthiger Sanftheit: »Laßt ihn fluchen, der Herr hats ihn geheissen!« Aber daß seine Vergehung

\*) Amos E. III, v. 6. »Ist auch ein Unglück in der Stadt, das der Herr nicht alles thut.«



Bergehung mit der Gattin des Arias: Gott sollte bezeugen werden, oder sonst ein moralisch Böses dadurch entschuldigt würde, daß Gott den Menschen so gemacht habe, wie das fatalistische System Chrypsips lautet, das sey ferne! Vielmehr sind herrliche Stellen des Gegentheils.

„Sowahr ich lebe, spricht der Herr, Hesekiel XXXIII, v. 11. ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre und lebe. Gott hat dem Menschen von Anfang die Wahl gegeben, willst Du, so halte die Gebote; er hat dir Feuer und Wasser vorgestellt, greif, zu welchem du willst; Leben oder Tod, welches du willst, wird dir gegeben werden. Gott erlaubt niemanden zu sündigen.“ Buch Jes. Sirach XV, v. 14 — 21.

Sogar äußerliche Schicksale werden der freyen Wahl überlassen. „Dreyerley, sagt der Prophet im Namen Gottes zu David, dreyerley bring ich zu dir, erwähle dir deren eins, daß ich thue.“ Und nach der Wahl seines Willens richtet sich die Strafe die Gott schickt. 2 B. Sam. c. ult.

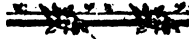
### §. 37.

Wiederum sind Stellen durchs ganze Alte Testament, die die Abhängigkeit aller Schicksale von Gottes Verhängnis ungemein stark ausdrücken; nicht nur, daß er durch die ganze Geschichte der Nation als ihr Regent, der alles veranstaltet, wie sie es verdienet, darge stellt wird, sondern auch, daß alles sich nach seinem Rathschlusse richtet. „Salomo sahe, wie es unter der Sonne zugehet, daß zum Laufen nicht hilft schnell seyn, zum Streite nicht hilft

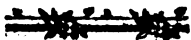
hilft stark seyn, zum Reichthum nicht hilft klug seyn, sondern alles lieget an Zeit und Glück. “ Der weise Menschenbeobachter will hierdurch keinesweges ein fatalistisches Verhängnis behaupten, sondern nur sagen, daß die menschlichen Kräfte zu klein sind die Erfolge in ihrer Gewalt zu haben, indem sich diese nach einer Unendlichkeit verflochtener Umstände richten, die der Mensch weder voraussehn noch regieren kann, und die allein in Gottes Hand stehn. Die allerhärteste Stelle, die willkührliche Prädestination athmet, ist unstreitig in den Sprüchen Salomonis C. XVI, v. 4. „Der Herr machet alles um sein selbst willen, auch den Gottlosen zum bösen Tage. “ Ausgesprochen und abgerissen aus dem Geiste des denkenden Mannes, ist sie unstreitig hartklingend und despotisch; in der Seele des Weisen war sie Gefühl der Erhabenheit des obersten Herrn; nicht Beschuldigung, sondern Demüthigung vor ihm. Er hängt von keinen Gesetzen, von keinen Rücksichten auf andre ab, die er in Acht nehmen müste; denn wem ist er etwas schuldig? Daß er in seiner Güte selbst sein Gesetz habe, das kam hier nicht in Anschlag, denn daß er von sich selbst abhänge, ist keine Abhängigkeit, ist Freyheit. Es blieb immer wahr: er machet alles um sein selbst willen; der Mensch schläget einen Weg ein, aber der Herr allein giebt, daß er fortgehe; das Loos wird geworfen in den Schoß, aber es fällt, wie der Herr will.

### §. 38.

Die Schwierigkeit, die aus dieser Abhängigkeit, auch der Bösen von Gott, entspringen würde, ahndeten diese fromme Männer nicht, denn sie dachten an kein System, das



das sich anmaßen würde, Gott vor seinen Richterstuhl zu ziehen, und ewige Strafen ohne Ende in einem andern Leben waren Salomo gewiß unbewußt. Die Sanction, die Moses dem Geseze beigefügt hatte, war keine andre, als: auf daß dir's wohlgehe in dem Lande, dahin du kommen sollst. Strafe an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied wird dem Uebertreter gedroht, aber nirgends Qualen in einer andern Welt. Was hatte denn Salomo für göttliche Schriften vor sich, die den Gedanken von einem künftigen Wiederleben hätten zur Gewißheit erheben können? Erst nachdem Israel mit fremden Völkern vertrauter geworden war, befestigten sich die Hoffnungen eines Lebens nach dem Tode. Das Buch der Weisheit. Cap. II. und flg. hat schöne Stellen darüber, so wie sich Cap. XI. und XII. starke Vertheidigungen der souverainen Gewalt Gottes finden, aber mehr in Rücksicht irdischer Verteilung. „Gott liebet alles, was er gemacht hat, er duldet auch die Bösen, damit sie sich bessern; wiewohl er wußte, daß sie ihre Gedanken nimmermehr ändern würden. Er konnte ihnen vergeben, er konnte sie verzeihen, denn er hat sie geschaffen; wer darf ihn darum beschuldigen?“ In dem zweiten Buch der Makkabäer Cap. VII. v. 9. finden wir zuerst, daß sich einer der gemarterten Brüder ausdrücklich der Auferstehung getröstet. Durch die damaligen Unruhen mischte sich überhaupt die Religion dieses Volks sehr mit der Philosophie cultivirterer Nationen. Diese Juden, die sonst alle Verbindungen mit den Heiden als Verschuldigungen verabscheuten, wiewohl schon ihre Könige, obgleich mit übeln Erfolge, sich zuweilen in solche Verbindungen eingelassen hatten, schlossen jetzt häufige



häufige Bündnisse mit den griechischen Fürsten, mit den Spartanern und Römern, ja sie beteten bei ihren Opfern für ihre heidnischen Bundsgenossen als für ihre Brüder. Nothwendig mußten ist die Ideen der aufgeklärten Völker von einer Belohnung und Bestrafung in einem andern Leben immer mehr bekannt werden und in ihre Ueberzeugungen übergehen. Auch streng nach wieder erlangter Ruhe unter römischem Scepter dieses Volk an zu philosophiren, und der Glaube der Unsterblichkeit, nebst den Ideen von Schicksal und menschlicher Freiheit, waren die ersten und vorzüglichsten Themas ihrer Betrachtungen. Nothwendig wurden sie auch bald streitig.

Die naturalistische Parthey der orthodoxen Sadducäer, die bloß bei dem Buchstaben des Mosaischen Gesetzes blieb, leugnete Unsterblichkeit und Vorsehung; jede Handlung des Menschen sei frei, nicht das Schicksal, sondern er selbst sei Urheber seines Glücks und seines Unglücks, und Vergeltung finde nur in diesem Leben statt. Die Essäer ließen dem Menschen nichts, als daß die unmittelbare Wirkung sein sei, zuletzt sei alles in dem Willen des Höchsten gegründet. \*) Die Pharisaer suchten einen Mittelweg, die Schwierigkeiten der beiden Extremen zu vermeiden, und statuirten ein Schicksal, das in dem Einflusse des göttlichen Willens in die freien Handlungen der Menschen bestehe. Alle drei Partheten fanden ihre Meinungen von der Auferstehung sowohl als vom Schicksale in den Schriften

\*) Philo, der günstiger von den Essäern spricht, erwähnt davon nichts, aber Josephus Antiq. Jud. L. XIII. c. 9. L. XVIII. c. 2. und de bello Jud. L. II. c. 1.



ten der Väter gegründet, und sie behandelten auch den ganzen Streit wohl mehr exegetisch als aus Vernunftgründen, daher er uns nur als Anlage der nachherigen, besonders der Paulinischen Ideen interessirt, indem er zugleich das Urtheil bestätigt, daß weder die Lehre von der Unsterblichkeit noch ein bestimmtes System über den Antheil Gottes an den Handlungen der Menschen, deutlich in den canonicischen Schriften des alten Bundes enthalten ist.

### §. 39.

Erhabne Stellen genug, um den natürlichen Menschenverstand in diesen Betrachtungen zur Ehrfurcht gegen Gott zu leiten, ohne sich eines kühnen Urtheils über seine verborgnen Rathschlüsse anzumassen, und der ganze Geist dieser Schriften prediget Weisheit und Tugend, strengen Haß Gottes gegen alles Böse, und Barmherzigkeit gegen die Schwachheit des Menschen; so viel ist zur Beruhigung genug. Wie Gott alles vorher gewußt, und doch den Sünder gemacht haben könne, den er dann verdamme? das fiel der unscrupulirenden Gottesfurcht dieser Männer nicht so stark auf, daß sie eine Auflösung in der Natur Gottes und des Menschen gesucht hätten; wer darf Gott richten? Auch waren ihre Ueberzeugungen von diesen künftigen Strafen nicht so sicher, nicht so durch Tradition ausgemalt. Siebt es denn wirklich ein Leben nach dem Tode, und wird vielleicht nur der Fromme erweckt werden, und der Böse ewig in der Hölle bleiben; oder wenn auch der Böse erweckt wird, wird er eingehen in einen Ort der Quaal, oder wird ihn nicht Gott zerschmettern? In diesen Muthmaßungen wankten sie umher. Genug, er achret  
seiner

seiner Majestät nicht gemäß, jemand zu verdammen, der die Strafe nicht verdient hat.

### §. 40. Christus.

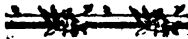
So wie Jesus Christus schwerlich eine Vorschrift der Moral gelehrt hat, die nicht in den Schriften der Väter schon wirklich enthalten gewesen, sondern nur die ewigen Gebote Gottes aus dem Wust der Menschenfugungen ans Licht zog, und auf Heiligkeit des Herzens und Reinigkeit des Wandels drang; so hat er auch über das Entstehen, Zulassung und Strafe des Bösen, über Vorhersehung und göttliche Regierung keine andre als solche Erklärungen gegeben, die seine Jünger und Zeitgenossen bedurften und verstanden. Aber es waren in ihm mehr als in irgend einem Menschen alle zerstreute Tugenden und Wahrheiten des menschlichen Geschlechtes vereinigt, und auch in diesen Materien predigte er mit einer Lauterkeit und Gewalt, als kein Prophet vorher.

»Kein Sperling fällt auf die Erde ohne Gottes Willen; auch die Haare auf eurem Haupte sind alle gezählt. Euer Vater weiß was ihr bedürft, ehe ihr darum bittet; sorget nicht für Leben, Nahrung und Kleidung, sondern trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das alles zufallen von dem, der ja den Vogel im Neste speiset, und die Lilie auf dem Felde kleidet. Habet nur Glauben, so werdet ihr Berge versetzen: denn bei Gott ist nichts unmöglich. Mir hat Gott alle Dinge übergeben. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, gleichwie der Rebe keine Frucht bringen kann von ihm selber, sondern durch Kraft des Stockes, so auch ihr nicht ohne mich.

Dritter Theil.

§

Aber



Aber niemand kann zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater. Es stehet mir nicht zu, das Sigen zu meiner Rechten jemanden zu geben, sondern die werden es erlangen, denen es bereitet ist, von meinem Vater. Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern; denn schmal ist der Weg, der zum Leben führet, und enge die Pforte, aber breit der Weg der Verdammnis, und viele ihrer, die darauf wandeln. Viel sind berufen, aber wenig sind auserwählt. O Jerusalem, wie oft hab' ich deine Kinder versammeln wollen, aber sie haben nicht gewollt. Der Säemann säete guten Saamen, aber der Feind säete Unkraut darunter; lasset nun das Unkraut mit aufwachsen, bis an den Tag der Ernte; dann sammeln die Schnitter die Garben, das Unkraut aber wird ins Feuer geworfen. Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, ein fauler Baum nicht gute Früchte, dennoch bittet der Gärtner für ihn, pflegt und wartet ihn noch ein Jahr oder zwey, endlich aber wird er abgehauen und ins Feuer geworfen. Des Menschen Sohn wird dereinst kommen Gericht zu halten, da wird er die Schaafe von den Böcken scheiden, und die Guten eingehen heißen zur ewigen Freude, die Bösen zur ewigen Pein in das Feuer, das bereitet ist den Teufeln und seinen Engeln. Er sagt oft von diesem Orte, da Heulen sein werde und Zähklappen, und er wiederholt Marci 9. v. 44. u. f. dreimahl: da ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöschet! darum wehe den Menschen, der Mergerniß halben; es ist freilich unmöglich, daß nicht Mergerniß komme, aber wehe dem Menschen, durch den es kommt; es wäre ihm besser, er wäre nie geboren! <sup>a</sup>



Es ist unleugbar, daß Jesus von der Würde der Menschennatur und der reellen Verknüpfung der Geister der guten mit dem seinigen, und des seinigen mit dem Vater, eine über alles unser Begreifen erhabne Idee gab. Vermöge dieses physischen Zusammenhanges mit der Gottheit herrschte der menschliche Wille über die Natur, blickte sein Geist in die Zukunft, erkannte die Wahrheit, und war mächtig der vollkommensten Tugend. Um den Seinen diesen seinen Geist senden zu können, und sie ganz in diese Verbindung und in die ihnen bestimmte Herrlichkeit einzusetzen, mußte er durch Leiden und Sterben vollendet in dieses unsichtbare Reich hinübergehn. Von dieser hohen Seligkeit der Frommen konnte er nun ohne Anstoß sagen, daß Wenige dazu erwählt wären, und daß die freie Gnade des Vaters Einige zu dem erhebe, was keiner verdiene. Daß es, außer diesem höchsten Ziele, in seines Vaters Hause noch viel Wohnungen gebe, und es nicht bedürfe, daß jemand die Stätte zubereite, sagt er Joh. XIV. v. 2. ausdrücklich. Aber es giebt auch Gemüther, die von diesem Wege so ganz entfernt sind, blind und taub für geistliche Wahrheit, ohne innere Kraft und Fruchtbarkeit, auf die das ausgestreute Wort vergebens fällt, indem irdische Sorgen und Lüste es ersticken. Was sollte er von denen sagen? Um von allem Bösen abzuschrecken, und sie zu erschüttern, mußte er ihr künftiges Schicksal als das allerschrecklichste schildern. Schon die Männer Gottes vor ihm hatten immer zwei Classen gemacht, der Guten und Bösen; und den Bösen rächende Strafen in einer andern Welt verkündigt; Griechen und Römer, deren Begriffe sich damals sicher auch über das jüdische Volk verbreitet hatten,



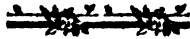
glaubten Strafen ohne Ende in der Unterwelt. Er drohte also denen, die nicht umkehrten, eine ewige Pein. Wenn er aber nun dieses ihr Loos auf Gott bezog, so boten sich ja nur zwei Gedanken dar; entweder hätten diese Menschen, ehe sie gebahren wurden, dieses unbefehrsame Herz verdient, so wie die Frommen ihre Empfänglichkeit des Glaubens — oder Gott gab dies Herz welchen er wollte, so oder so. Beides ist eine unstatthafte Vorstellungsart; die doch der Mensch schwerlich umhinzugehen kann. Schwer umhinzugehen, weil man das, was dereinst geschehen wird, doch als ewig gewiß denken muß, und man bei dieser Bestimmtheit meines dereinstigen Schicksals mich doch mit denken, also als existent ansehen muß. Unstatthaft, weil man von dem, der noch nicht ist, nicht sagen kann, daß er etwas verdiene, oder empfangt. Von beiden aber ist doch die letzte noch am ehesten denkbar, indem er doch seine Gemüthsart empfängt; indem er wird. Da also Christus nicht sagen konnte, die Gläubigen hätten, ehe sie waren, verdient selig zu werden, die Bösen ihr unbeschnittenes Herz und die Verdammnis verdient, ehe sie waren; so blieb nichts übrig, als sich so auszudrücken, daß Gott die Gläubigen selbst zu sich zöge, und aus Gnaden erwählt habe, die Bösen aber von Anbeginn bestimmt habe zur Ungläubigkeit; auf daß sie mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, auf daß sie sich nicht dermaleins bekehren und ihre Sünden ihnen vergeben würden, (Marci IV. v. 11. 12. welche Stelle jedoch auf einen Ausdruck Jesu's eigentlich Bezug hat, und dann weniger hart lautet, wie Matth. XIII. v. 11 — 15. und Lucae VIII. v. 10. zeigt.)

Diese

Diese Vorkellungsart war aus den Schriften des alten Testaments her gewöhnlich, und hatte für gottselige Gemüther nichts Anstößiges, die, ohne über den Unerforschlichen zu grübeln, sich mit vollem Herzen seiner unendlichen Erbarmung getrösteten, und mit Furcht sich vor dem Herrn demüthigten, dessen Eigenthum Erd und Himmel ist.

### §. 41. Apostel.

In gleichem Geiste heißt es Ap. Gesch. XIII. v. 48. Es wurden gläubig, wie viel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren; und Cap. IV. v. 27. Pilatus und die Juden bei der Kreuzigung Christi thaten nur was Gott zuvor bedacht hatte. Agabus weissaget Pauli Bande und eine große Eheurung. Ihre eignen Schicksale wußten die Apostel selbst nicht zuvor. Ueberhaupt waren die Gaben des Geistes nicht so in ihnen vereinigt, daß Christi Verheißung in ihnen vollständig erfüllt sei. Ihre Tugend hatte Kämpfe, denen sie auch wohl zuweilen unterlegen haben wird, ihr Wissen war Stückwerk, und sie strebten dem Vollkommenen noch Künftigen entgegen. Auch ist bekannt, wie unvollständig sie oft das vortrugen, was sie wohl wußten, aber hier noch nicht sagen durften, um nicht unweise der guten Sache zu schaden. Paulus hütet sich wohl vor Agrippa ein Wort von der Gottheit Jesu zu sagen — nur: er sei der Erste aus der Auferstehung. Das Christenthum ward offenbar als eine Secte des Judenthums angesehen, und der Geist der ersten Lehrer konnte natürlich kein anderer sein, als auszubreiten, daß Jesus der Christ sei. Ihre Polemik war nicht Dispute über me-

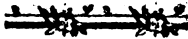


sophistische Punkte, sondern überzeugende Rede an Juden und Heiden; ihre Arbeit war Ausbreitung der evangelischen Erzählungen und Einrichtung der Gemeinen. Sie setzten sich wider Abgötterei, jüdischen Ceremoniendienst und alles ungöttliche Wesen; sie schärften dagegen ein, nur ein heiliges Leben sei wahrer Gottesdienst, und predigten die Auferstehung des Fleisches und das künftige Reich des Herrn, in welchem die Frommen würden selig, die Ungläubigen verdammt werden. Zu Strupeln und Prüfungen metaphysischer Sätze, waren solche Lehrer und solche Zuhörer nicht gestimmt. Nur zufällig stieß die Frage von einer unwandelbaren Erwählung, und in einem ganz besondern Sinne bei der Lehre einer Verdammniß auf. Gott hatte das Volk Israel erwählt sein Volk zu sein, und ist ward eine andre Auswahl gemacht unter allen Nationen. Diese Erwählung war nicht bloß Erwählung zur Tugend, denn nicht an Tugend hieng die Seligkeit, sondern an dem Glauben an Jesum. Es frug sich also, wie ist das möglich, da diese Lehre ja nicht allen verkündigt wird?

#### §. 42. Paulus.

Keiner unter allen Aposteln hat sich so umständlich über diese Materien ausgelassen, als der denkende Schüler Gamaliels, vorzüglich in seinem Briefe an die römische Gemeinde: Man lasse sich gefallen eine zusammengedrückte Uebersicht dieser Epistel durchzugehen, um nicht nur den Inhalt, sondern auch die Behandlungsart dieses merkwürdigen Stückes vor Augen zu haben, aus dem Jahrhunderte lang alles geschöpft wurde.

Das



Das Evangelium von Christo ist eine Gotteskraft, die da selig macht alle die daran glauben, sie sein Juden gewesen oder Heiden; denn darin ist offenbaret die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Daß Gott sei, ist offenbaret durch die großen Werke der Schöpfung, so daß auch die Heiden keine Entschuldigung haben. Weil sie aber des nicht achteten, hat sie Gott dahingegeben in ihrer Herzen Gelüste. Aber er wird geben jeglichem nach seinen Werken, Juden und Heiden. Denn es ist vor Gott kein Ansehn der Person. Was haben also wir Juden für Vorzug? Keinen, denn beide Juden und Heiden sind unter der Sünde. Da ist nicht der gerecht sei, auch nicht einer! So sagen unsre heilige Schriften selbst, und zwar sagen sie es von denen, die das Gesetz hatten; daß also kein Fleisch vor ihm gerecht ist durch die Gesetzmäßigkeit seiner Thaten; denn durch das Gesetz kommt nur Erkenntniß der Sünde. Aber auch ohne Zuthun des Gesetzes ist die Gerechtigkeit die vor Gott gilt offenbaret, nur bezeuget und bestätigt durch das Gesetz und die Propheten. Was saget denn die Schrift? Abraham hat Gott geglaubet, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Nun wir denn sind gerecht worden durch diesen Glauben, haben wir Friede mit Gott, Zugang zu seiner Gnade, und Hoffnung der künftigen Herrlichkeit. —

Wollen wir denn nun in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde? Das sei ferne! Gott aber sei gedankt, daß ihr aus Knechten der Sünde nun gehorsam geworden seid dem Vorbild unsrer Lehre; denn da ihr der Sünde Knechte waret, waret ihr frei der



Gerechtigkeit, und euer Gold war der Tod. Nun ihr frei geworden seid der Sünde, seid ihr der Gerechtigkeit Knechte, und ihre Gabe ist das ewige Leben.

Wollen wir denn nun sagen, das Gesetz sei Ursach der Sünde? Das sei ferne, aber die Sünde nahm Ursach am Gebot. Das Gesetz ist geistlich, ich aber bin dem Fleische nach unter die Sünde verkauft, denn ich thue nicht das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich. Wollen hab ich wohl, aber vollbringen das Gute find ich nicht; ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüth und nimmt mich gefangen. So dien ich nun mit meinem Gemüth dem Gesetz Gottes, obgleich mein Fleisch noch der Sünde unterworfen ist. Ist aber Gott für uns, wer mag wider uns sein! Er hat seines Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns dahin gegeben; wie sollt er uns denn mit ihm nicht Alles schenken!

Meine Lieben, oft habe ich gewünschet verbannet zu sein von Christo für meine Brüder von Israel, welchen gehöret die Kindschaft und der Bund und die Verheißung! Aber Gottes Wort ist nicht aus darum, denn nicht das sind Israeliten, die von Israel sind, sondern die Nachfolger der Verheißung werden für wahre Israeliten gerechnet. So als Rebecca schwanger gieng, ehe die Kinder geboren wurden und weder Gutes noch Böses gethan hatten, ward zu ihr gesagt: der Größere soll dienstbar werden dem Kleineren; Jacob hab ich geliebet, Esau hab ich gehasset; — da doch beide Isaacs Saamen waren. Dieser Vorzug ward

ward Jacob nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers.

Was wollen wir denn hier sagen? Ist Gott ungerrecht? O nein! sondern wie er zu Mose spricht: welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarm ich mich. So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen! So sagt die Schrift zu Pharao: eben darum hab ich dich erwecket! Also erbarmet er sich wessen er will, und verstocket welchen er will. Sagst du zu mir: was schuldiget er uns? wer kann seinem Willen widerstreben? Ja, lieber Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren, das andre zu Unehren? Derothalben da Gott wolte Zorn erzeigen und kund thun seine Macht, hat er mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zornes, die da zugerichtet sind zur Verdammniß, auf daß er kund thäte den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Herrlichkeit.

Lieben Brüder, meines Herzens Wunsch ist und mein Gebet, daß Israel selig werde. Auch hat Gott sein Volk nicht verstoßen; hatte er nicht zu Eliä Zeiten sich ansehen 7000 Mann? also gehets auch zu dieser Zeit mit der Auswahl zur Gnade. Ist aber aus Gnaden, so ist nicht aus Verdienst der Werke. Das Israel suchet, das erlangt es nicht; die Auswahl aber erlangt es, die andern sind verstockt, wie geschrieben steht: Gott hat ihnen gege-



ben einen erbitterten Geist, Augen die nicht sehen, Ohren die nicht hören. Sind sie darum angelaufen, daß sie fallen sollten? Das sei ferne! aber aus ihrem Fall ist den Heiden Heil wiederfahren,

Ich will euch nicht verhalten, lieben Brüder, dieses Geheimniß: Blindheit ist Israel einem Theil wiederfahren, so lange bis die Menge der Heiden eingegangen sei, daß dann das ganze Israel selig werde. Denn Gott hat alles beschlossen unter dem Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. — Und nun folgen die herrlichsten, strengsten Lebensregeln, als hiänge alles von uns ab und als könnten wir die höchste Tugend erreichen.

Schon in der Epistel an die Galater hatte Paulus diese seine Ideen geäußert, und die Ursach, warum just er mehr als Christus oder einer den andern Apostel in diese Tiefen eindrang, scheint allerdings in seiner gelehrten Denkart, und besonders darin zu liegen, daß er von der Secte der Pharisäer war, die über diese Lehre als einen ihrer Unterscheidungspunkte genauer nachzudenken gewohnt war. In diesem Briefe an die Juden-Christen zu Rom, entwickelt er seine Gedanken noch deutlicher, und er ist unkeugbar ein Meisterstück, das uns die Erhabenheit, den Scharfsinn, die edle Wärme und die Reinigkeit des Paulinischen Geistes herrlich darstellt. Aber ohne Ausflüchte, er hat harte Stellen! Vielleicht mögen diese vorzüglich unter die gehören, von denen Petrus sagt, sie seyn schwer zu verstehen, und würden verwirrt von Leichtfertigen zu ihrem eignen Verderben. Die Materie ist nicht nur durch ihre eignen Knoten, sondern auch durch die Gesichtspunkte verwickelt,





verwickelt, aus denen sie der Apostel betrachten musste. Er erklärt nicht etwa wie Gott einige Menschen verdammen könnte, da doch diese für ihre Untugend nicht könnten — sondern Glauben an Jesum als den Christ ist ihm das Fundament der Seligkeit, und Erwählung ist nicht bloß Prädestination des einzelnen selig werdenden, sondern vorzügliche Bearbeitung eines Volkes durch seinen Geist. Es sind eigentlich folgende Fragen, die er untersucht:

Die erste: wie stimmt es mit Gottes Gerechtigkeit, die Heiden zu verdammen, die nichts von dem Gesetz wissen? und er antwortet: ihr Gesetz steht in ihrem Gewissen geschrieben, Gott hat sich ihnen durch die Natur offenbaret.

Die zweite Frage ist: wenn nun allen Völkern durch Jesum Heil angeboten wird, was haben denn die Juden für Vorzug? Er sagt: Was die Möglichkeit dieses Heils theilhaft zu werden betrifft, vielen; Erstlich haben sie schon eine deutlichere Offenbarung Gottes, heilige Schriften, die die Offenbarung der Natur bestätigen; dann können sie in ihren Schriften schon die Wahrheit der Lehre vom Messias angedeutet finden. Was aber die innre Würdigkeit zur Seligkeit anbetrifft, haben sie keinen Vorzug, denn die Juden sind sowohl Sünder als die Heiden. Auch kommt die Seligkeit selbst dessen, der das Gesetz hat, nicht aus dem Gesetz, denn es giebt nur Erkenntnis, was geleistet werden soll, und niemand kann es erfüllen; — sondern aus Gottes Vergebung, die er nicht wegen der immer unvollkommenen gesetzmäßigen Thaten, sondern wegen des Vertrauens zu seiner Gnade, wegen der innern Gottergebenheit des Gemüthes schenkt.

Die



Die dritte Frage ist ein Einwurf, den der Apostel selbst sich macht: Können wir also nun leben, wie wir wollen? und er antwortet: Mit nichten! diese innere Liebe Gottes treibt uns nothwendig zu guten Thaten. Freilich erstirbt die böse Lust nicht ganz in unserm Fleische; aber unser Geist hasset und bekämpft sie.

Die vierte Frage ist der Einwurf, der dem Apostel von den Israeliten gemacht wurde: Wir sind ja das auserwählte Volk Gottes! Er antwortet: nicht die leibliche Herkommung von Abraham macht euch zu Gottes Volke, denn auch Esau war Abrahams Saamen, sondern die Abrahams Sinn haben, die sind seine Kinder. Gott hat das Volk Israel nicht verstoßen, sondern neben ihnen auch die Heiden berufen, und hat aus Israel und aus allen Nationen sich ein Volk erwählt.

Die fünfte Frage ist: wornach richtet sich diese Auswahl Gottes? Nicht nach leiblicher Herkommung, nicht nach Verdiensten; denn wer hat Gott etwas zuvor gegeben, das ihm müsse vergolten werden? sondern nach des Höchsten freiem Erbarmen.

Daraus entspringt nun sechstens der Einwurf: wie kommen aber die dazu, die von der Predigt des Evangeliums nichts wissen? Wie die, denen Gott einen verhärteten Sinn giebt, daß sie diese Predigt nicht achten? Es ist unleugbar, daß der Apostel antwortet: Wir haben alle den Tod verdient; daß Gott etliche zu Beweisen seiner Gnade auswähle; andre zu Beweisen seiner Gerechtigkeit, das ist Begnadigung gegen jene, aber nicht Ungerechtigkeit gegen

gegen die übrigen, die er lange genug mit Geduld getragen hat. Diese Idee ist nicht so ganz ausgedrückt, wie die folgenden Zeiten sie aussprachen, aber sie liegt offenbar im Sinn des Apostels, und so sagt er: Er ist Herr und Schöpfer; hat er nicht Macht zu thun was er will?

Doch schließt er endlich mit einer dunkeln Andeutung, daß Gott sich durch die Gläubigen selbst aller am Ende erbarmen werde. Solcher Stellen findet man mehrere in den Briefen des gottseligen Mannes, z. B. 1 Cor. III. v. 13. 15. und Cap. XV. v. 22—28. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod; auch Petrus stimmt dahin in der 1 Epistel Cap. III. v. 19. 20. Cap. IV. v. 5. 6.

---

---

## Zweites Buch.

# Theologische Streitigkeiten über Freiheit und Prädetermination.

---

## Erster Abschnitt.

### Pelagianischer Streit.

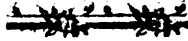
#### §. 1.

Der Geist der Lehrer merkte wohl lange her die Abgründe zu beiden Seiten, und nahm Wendungen, sie zu vermeiden, aber ohne an Streit darüber zu denken, sprach man wie die Gelegenheit es gab. Eben dadurch kam es, daß sich einzelne Stellen verschiedner Männer, ja eines und desselben zu widersprechen schienen. \*) Es wurden immer feinere Distinktionen gebraucht, die endlich die Sache immer verwickelter und die Abweichungen sichtbareren machten.

Der

\*) Chrysostomus z. E. — Gottes Hilfe thut nicht alles, auch wir müssen das Unrige beitragen, nur Freiwillige zieht er; weder die Gnade ohne unsern Willen, noch unser Wille ohne die Gnade vermag etwas; — und eben derselbe: der Mensch ist nicht nur von Natur ein Sünder, sondern ganz Sünder.

Der Geist der Kirche selbst hatte sich inzwischen allmählig gar sehr verändert; allerhand innere Unstimmigkeiten der Vorstellungen über die Sünde, über die Gewalt des Bösen, über das Erlösungswerk und die Gottheit Jesu waren rege geworden. Das immer mehr verbreitete Christenthum wirkte stark auf die Philosophie; die alexandrinische Schule versuchte Zusammenschmelzungen aller philosophischen Lehrgebäude; die christliche Theologie ward mit dieser neuplatonischen Philosophie verwebt. Dies brachte jene differirende Vorstellungsarten hervor, die bald Sekereien wurden, als der abnehmende Druck der nur allzu früh politisch gewordenen Kirche, und die Menge gebohrner Christen, die oft mit wenig christlichem Geiste sich ihren Leidenschaften überließen, zu Verkehrungen geneigt machte. Man berufte sich jederseits auf die Schriften der ersten Lehrer, anfangs wohl als auf helle Gedanken weiser von Gottes Geist belebter Männer, bald als auf einen Kanon der Lehre und göttlich inspirirte Gesetzbücher des Glaubens. Durch alles dies wurden die Begriffe der spekulativen Köpfe so in einander gewirrt, daß es oft schwer wurde, sich in diese Labyrinth hinein und heraus zu finden. Wer einigermaßen die Skeptiker dieses Zeitalters, die neuplatonische Philosophie, die gnostischen und manichäischen Händel, die Aeußerungen des Lactantius, Theophilus von Antiochia, Clemens von Alexandrien, Origenes, kennt, dem leuchtet ein, daß über lang oder kurz diese alte innre Gährung unentwickelter Ideen in eine öffentliche Trennung im dogmatischen System ausbrechen mußte.



## §. 2.

Dies geschah denn auch im Anfang des fünften Jahrhunderts, \*) als den Ausdrücken des Celestius und Pelagius von Thätigkeit im Guten, Augustinus mit eben so großer Heftigkeit widersprach, als dieser streitbare Held vorher den Manichäern widersprochen hatte, die eine Nothwendigkeit zum Bösen behaupteten. Wahrer christlicher Geist war damals schon sehr unter der Christenheit verflohen, besonders in den großen Städten thaten sie es den Heiden an Ueppigkeit, Treulosigkeit und allen Lastern zuvor; es war in die Augen fallend, daß die Vandalen und Franken meist viel bessere Menschen waren, als die Christen Roms sammt ihren Bischöfen und Mönchen, die sich ihres äußerlichen Gottesdienstes, ihres Glaubens an Christum und der Gnadenwirkungen ihrer Sacramente in stolzer Sicherheit getrösteten. Die menschliche Natur ist verderbt, hieß es, man muß warten, bis die göttliche Gnade ihn zu sich zieht. Die Bischöfe sahen sich als Nachfolger der Apostel in Ausspendung der Vergebung der Sünde und des göttlichen Segens an; man glaubte, daß die Taufe der Kinder, durch Vermittelung des Glaubens ihrer Paten, sie abwüschte von der sündlichen Unreinigkeit, und sie reinige von dem Fluche, der von Adam her auf sie geerbt sei, und was des Dinges mehr war, das aus der jüdischen Kirche durch eine an den Worten klebende Auslegung und durch Folgerungssucht herfloß. Vielleicht wurden

\*) Man sehe ausführlicher: Vossii historia Pelagianismi, Start's freimüthige Betrachtungen über das Christenthum, 3te und 10te Betrachtung.

den wirklich die Vorstellungen unsrer jüdischen Religionsstifter durch dieses System in manchen Stücken genauer entwickelt, und so waren die neuen Sätze zum Theil richtige Folgerung; aber — ihr Geist der Frömmigkeit ward dabei verfehlt!

Es ist leicht zu denken, daß die beiden frommen Mönche, Pelagius und Celestius, beide in minder angestreckter nördlicher Luft erzogen, während ihrem Aufenthalte zu Rom, zumahl bei dem großen Ansehn, worin sie stunden, oft Gelegenheit gefunden haben, auf ein thätigeres Christenthum und rechtschaffneres Leben zu bringen. Sie rügeten laut die Nichtigkeit alles äußerlichen Gottesdienstes ohne christlichen Wandel, sie widersetzten sich jenen Kleinmüthigen Entschuldigungen mit der Verderbtheit der menschlichen Natur, die sie so oft hören mußten; sie führten, um die Christen zu ihrem hohen Berufe zu ermuntern, ihnen die verkannten Kräfte der menschlichen Seele zu Gemüthe, die unter Gottes Beistande so viel vermöge, und stellten das oft viel tugendhaftere Leben der Heiden ihren ausgearteten Christen zum Muster der Nacheiferung vor. Hierdurch stieß denn ihr freier philosophischer Geist gegen allerhand schon damahls gährenden Sauerneig der lateinischen Kirche an. Es waren nicht Lehrsätze der gesamten christlichen Kirche, denen sie widersprachen, sondern ihre Vorstellungsarten wichen ab von den nun aufgetommenen Begriffen von Sünde und Gnade; die alte Verschiedenheit brach hierbei aus, die auch nachher, wie vorher, in allen Partheien fortwährte. Der Punkt der Ungleichheit beruhte auf Hermenevtik; man stritt

Dritter Theil. G nicht



nicht durch Gründe, sondern man widerstand sich durch Ausdrücke.

§. 3.

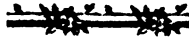
Pelagius lehrte: Die Menschen, die jetzt geboren würden, wären von dem Zustande, worin der erste Mensch erschaffen worden, in nichts als darin verschieden, daß sie als Kinder nicht gleich das Maaß von Kräften haben, das jenem anerschaffen war. Durch seine erste Vergehung sei wohl viel Grund zu fernern Fehlstritten gelegt worden, wie durch jede sündliche Handlung noch täglich geschehe; keinesweges aber sei Adam erst dadurch sterblich, oder seiner Nachkommen Natur durchaus verderbt worden. Mache der Mensch von den ihm verliehenen Erkenntnißkräften und von den durch göttliche Gnade jedem zugeführten Erweckungen und guten Gelegenheiten nach seinem freien Willen den gehörigen Gebrauch, so werde er selig; — wo nicht, — verdammt. Freilich sei dazu Gottes Gnade nothwendig, aber diese stehe jedem bei, der sie anwenden wolle, und liege theils in der guten Einrichtung der Menschennatur und Ertheilung der Willensfreiheit, theils im Unterricht durch Christi Lehre und Beispiel, und in Vergebung der aus menschlicher Schwachheit allerdings immer mit unterlaufenden Sünden. Auch leugnete er nicht die Möglichkeit höherer innerer Gnadenwirkungen, wenn es Gott gefiele, durch geistliche Gaben manche Menschen weiter zu bringen; sondern nur ihre Nothwendigkeit zur Seligkeit. \*)

§. 4.

\*) Celestius war ein hitzigerer Verfechter dieser Lehre als selbst Pelagius, und hat auch viel mehr darüber geschrieben.



Augustin behauptete dagegen, daß jetzt kein Mensch so beschaffen sei, als Adam vor dem Falle gewesen, daß durch diesen Adams Natur so verändert worden, daß er, und durch ihn alle seine Nachkommen, sterblich, kraftlos zu allem wahren Guten, und von Gott abgeneigt geworden. Dieses Verderben werde durch die natürliche Zeugung fortgepflanzt und sei überwiegender Hang zur Sinnlichkeit. Böses wollen könne also der Mensch von selbst, Gutes wollen und thun könne er nur durch Kraft der Gnade Gottes, die innerlich in der Seele des Wiedergeborenen wirke. Selbst der Anfang des Glaubens ist ein freies Geschenk Gottes; von seinem eignen ist der Mensch ein Teufel, alles, was Gutes in ihm ist, ist von Gott. Der erste Mensch hatte zwar das Können, so er wolte, aber nicht das Wollen, wodurch er könnte. Er war dergestalt gut geschaffen, daß er sowohl im Guten bleiben konnte durch Gottes Hülfe, als schlimm werden, durch seinen eignen Willen. Eins oder das andre zu wollen, stellte Gott in seine Freiheit. Aber durch den Mißbrauch dieser Freiheit hat er sich selbst und seine Freiheit verderbt. Seine erste Freiheit war das Vermögen, nicht zu sündigen; die letzte, nach der Befräftigung im Guten, wäre gewesen und wird dereinst sein Unmöglichkeit zu sündigen; jetzt ist er in der Möglichkeit zu sündigen, und in der Unmöglichkeit nicht zu sündigen. Er, durch die Sünde ein Slave, ist frei, jetzt freiwillig zu sündigen; aber zur Gerechtigkeit frei ist er nicht, er sei denn befreit durch die Gnade. So ist allerdings unser Wille immer frei, aber entweder von der Gerechtigkeit frei, oder von der Sünde. Aekern und Häuser bauen kann der Mensch nach freiem Willen; auch sündigen thut



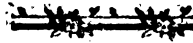
er freiwillig, nicht durch Nothwendigkeit gezwungen; aber aus freiem Willen das Gute zu thun, kann man von ihm nicht rühmen. Augustin nimmt daher nicht Anstand, den Willen, den man frei nennt, knechtisch zu nennen; nur sagt er, daß nicht jemand meine dadurch die Sünden zu entschuldigen; denn er bemerkt wohl beide Abwege: daß man nicht, indem man die eigne Kraft des Menschen leugnet, ihn muthlos, träg und unthätig — oder, indem man ihm eigne Wirksamkeit zugesteht, ihn stolz mache und Gottes alleswirkende Gnade verkleinere. Mit diesen subtilen Worddistinctionen verflocht er die ganze Lehre von göttlicher Zuversetzung und Prädestination, auf die Pelagius sich gar nicht einließ.

Er sah das ganze Menschengeschlecht als eine massa perditionis, als einen verlohrnen Haufen an, aus dem Gottes Barmherzigkeit einige zu retten nach eigenem Belieben ausgehoben habe, und diesen lasse er seine wirksame Gnade angeedeihen. Diese habe er erwählt und zur Seligkeit prädestinirt. Die übrigen habe er verworfen, daß ist, zuvorgesehen, daß sie zum Tode sündigen würden. Diesen Unterschied, sagte er, muß man unerschütterlich behaupten, daß die Sünder in ihren Sünden zuvorgesehen, aber nicht dazu bereitet sind, die Strafe aber ihnen bereitet sei. Er hat ihre Missethaten nicht veranstaltet, aber vorausgesehen, und er hätte sie nicht vorausgesehen, wenn sie sie nicht an sich hätten. Denn das, daß er sie vorausgesehen hat, zwingt sie nicht zu sündigen. Nicht seine, sondern ihre Fehler hat Gott gesehen. In andern Stellen zwar spricht er: Nicht weiß Gott die Dinge dazum,

Am, weil sie sind, sondern sie sind darum, weil er sie weiß; worin er dem Origenes gradezu widerspricht; allein aus jenen deutlichereu Aeußerungen sieht man wohl, daß er dennoch das Vorherwissen nicht für die Ursache des Geschehends hält. Gott zwingt Niemanden zu sündigen, aber die Gnade seiner Rechtfertigung, die sie abhalten würde, schenkt er einigen Sündern nicht. Er verstocket, nicht indem er ihnen die Bosheit zutheilt, sondern indem er ihnen die Gnade nicht zutheilt.

Daß Gott in Bestimmung seiner Rettung nicht auf verdienstliche Thaten derer gesehen, die er zu retten beschloß, sah er bald ein; aber lange glaubte er, Gott habe vorausgesehen, daß diejenigen glauben würden, und jene, denen er seine wirksame Gnade nicht ertheilt, nicht glauben würden, und also derselben unwürdig wären. Er gründete sich damals darin, daß von Gott zwar gesagt würde, er wirke alles in allen, aber nie gesagt werden könnte, er glaube alles in allen. Allein er sahe es in der Folge ein, daß so doch immer der Glaube etwas dem Menschen eignes, unabhängiges bliebe, und er durch dies Eingeständniß die freie Gnadenwahl Gottes vernichtete, und dem Menschen eine eigene Würdigkeit einräumte. Er nahm es daher zurück, und erklärte, daß selbst der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes sey; und hier ist die schöne Stelle, die auf einmal der ganzen Sache ein Licht hätte aufstecken können, wenn die Zeiten vorbereitet genug gewesen wären, dies entfallne Wort zu verfolgen.

Das Thun und das Wollen, Werke und Glaube, beides ist unser wegen des freien Willens; aber beides ist Gottes,



Gottes, der Willen und Vollbringen, Glauben und Kraft Gutes zu thun giebt. In dieser freien Zuthellung der göttlichen Gnade ist auch nichts Ungerechtes, denn Gottes Wille selbst ist ja das erste Gesetz und die höchste Gerechtigkeit. Und wie kann man eine weitere Ursache des göttlichen Wollens suchen, dem nichts vorangehen kann? Jede Ursache ist größer als ihr Effekt: es giebt aber nichts größers als den Willen Gottes. Daß Gott den Menschen könnte so gemacht haben, daß er gar nicht hätte sündigen können; wer wird daran zweifeln? Er konnte es nach seiner Macht, aber er konnte es nicht nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit. Er hielt für besser, aus Bösem Gutes zu machen, als gar kein Böses zuzulassen. Der allmächtige Gott, da er höchst gut ist, würde keinesweges gestatten, daß irgend etwas Böses in seinen Werken wäre, wenn er nicht so ganz allmächtig gut wäre, daß er auch das Böse gut machte. Er wirkt dergestalt in allem zum Guten, daß auch das Abweichen der Frommen selbst ihnen zum Fortschritte in der Frömmigkeit dient, weil sie, wie Petrus, demüthiger und klüger umkehren. So wie der Mensch oft aus guter Meinung etwas will, was Gott aus viel besserer Meinung nicht will, indem er z. E. den Vater wegnimt, dem sein Sohn ein langes Leben wünscht, so setzt Gott seinen in alle Wege guten Willen, oft durch böser Menschen bösen Willen, in Erfüllung. Und kurz, Gottes Wille wird immer erfüllt, entweder von dem Menschen, oder an dem Menschen. (Er aber regiert alles dergestalt, daß er dennoch die Wesen eigne Bewegungen ausüben läßt.) Zuweilen vergleicht der heilige Mann die Gnade einem Reiter, den freien Willen einem Pferde. Dieser geht freiwillig, aber wohin jene ihn lenkt.

kennt. Wir haben diese in Augustins Werken zerstreuten Stellen, so viel möglich, mit seinen eigendsten Worten ausgezogen, in einiger Verbindung zusammen gestellt, um so seine Lehre vollständig zu übersehn. Es ist nicht zu verkennen, daß er in den Schriften gegen die Pelagier seinen Gedanken einen strengen Ausdruck giebt, und daß in denen gegen die Manichäer oft selbst etwas Aehnliches von Sätzen äußert, die er den Pelagianern nicht zugestehet. Im Grunde aber stimmen seine Ideen in den Schriften vor und nach dem pelagianischen Streite \*) wohl zusammen. Sein Ansehn, seine witzige und scharfsinnige Darstellung, und die große Menge seiner Schriften machten, daß er die Quelle wurde, aus der die künftigen Jahrhunderte schöpften.

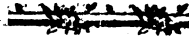
#### §. 5.

Es ist also sichtbar, daß zu dem Eclat des pelagianischen Streites politische Nebenursachen nicht wenig bestrugen. Pelagius und Cölestius, Ausländer, Mönche, die durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit bey Vornehmen, besonders bey reichen geistlichen Jungfrauen, in hohem

§ 4

Ansehen

\*) Die Werke vor dem pelagianischen Streite sind: de quantitat. animae, de libero arbitrio l. 3. de vera religione, de 2. animabus, acta cum Felice Manichaeo. Die nach dem Streite: de gratia et lib. arbitrio, Lib. retractationum et epist. ad Bonifac. c. 2. epist. Pelagian. woraus man die interessantesten Stellen in Bellarmins Opus Controv. sehen kann, welcher auch meint, daß das Buch de praedestinatione dei, und das de praedestinatione et gratia wohl nicht von Augustin sei, weil es andern Stellen desselben widerspreche.

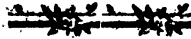


Ansehen standen, waren durch dies Ansehen, durch ihre Verdienste, durch die gesunde Vernunft, die sie sprachen, ein Dorn in den Augen der Bischöfe und des übrigen Cleri, dessen Ausspendung kirchlicher Gnade in Weyhe, Taufe und Abendmahl, durch die Forderung selbstthätiger Tugend von ihrem Ansehen und von ihrer Kraft herabgesetzt zu werden schien. Aber groß und wesentlich war allerdings der Unterschied im dogmatischen System. Eigentlich war es nicht sowohl die Natur des freien Willens, über die man damals stritt, als vielmehr die Natur der Gnade. Die lateinische Kirche war gewohnt, die Gnade als ein Geschenk anzusehen, das Gott der Seele des Christen über ihre natürliche Wesenheit durch die Predigt des Evangelii und die Sacramente ertheile, und diesem Geschenke die Rechtfertigung und Seligmachung beilege. Die griechischen Lehrer sehen mehr alles Gute, was Gott wirke in allen Menschen, als Gnade an, durch die eben der Mensch gut denke und handle. Augustin insistirte auf jener speciellen Gnadenwirkung, und war mit des Pelagius allgemeinem Zugeständniß nicht zufrieden. Dadurch entstand denn nebenbey die Uneinigkeit über den menschlichen Begriff der Willensfreiheit, die Augustin zu vielen genauen Bestimmungen veranlaßte. Dazu kam noch alter jährlicher Widerwille zwischen dem Occident und Orient in mehreren Sachen. Alles dies zog den freierdenkenden Fremdlingen häufige Verküger ihrer Lehre zu, und machte, daß sie auf verschiedenen Synoden und Concilien als zu wenig schriftmäßig verdammt wurden.

\* \* \*

## §. 6.

Die Verschiedenheit der Denkungsarten war allgemein, also hatte die Streitigkeit bald durch Afrika, Europa und Asien um sich gegriffen, und obgleich Carthago und Rom Pelagii Meinung als ketzerisch verdamten, so war darum doch die natürliche Spaltung nicht vereiniget. Andere Streitigkeiten, z. B. über die Gottheit Christi, und besonders der große Streit der griechischen und römischen Kirche über das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater und Sohne, oder vom Vater allein, zogen freilich nach und nach die Aufmerksamkeit der Theologen wieder mehr auf andere Artikel, und die Bekenner jener Lehren wurden selbst wieder in den Schoß der Kirche recipiret. Aber doch blieb es ein Punkt der Orthodorie sich darüber wie Augustin auszudrücken. Wem die Orthodoxen nicht ganz zu Leibe kommen konnten, den brandmarkten sie doch mit dem Namen eines Semi-Pelagianers. Der augustinische Lehrbegriff blieb der herrschende; aber wenn die strengsten Vertheidiger desselben es nicht vermeiden konnten, am Ende dahin zu gerathen, daß sie zugestanden, die unwiderstehlich seligmachende Gnade werde durch einen unbedingten Rathschluß Gottes ertheilt, wurden auch sie selbst von den Orthodoxen als Prädestinatianer verschrien. Bey alle dem wirkten pelagianische Ideen hier und da fort; besonders breiteten sie sich im siebenden Jahrhunderte in England und Frankreich aus. Mittlerweile hochten sich in dies Thema immer mehr die Vorstellungen ein, die sich jeder von Erbsünde, Genugthuung Christi und göttlichen Gnadenwirkungen machte. Man sieht, wie ganz durch diese Beziehung auf biblische Ideen der alte Streit über die



Natur der menschlichen Abhängigkeit vom Schicksale verwickelt wurde. Unvermögen des Menschen, oder Erneuerung durch eigne Kraft, dies waren immerdar die beiden Klippen, zwischen denen hauptsächlich sich das steuerlose Schiff des theologischen Nachdenkens herumtrieb, und da Berufung auf die Bibel der einzige Anker war, der Haltung geben konnte, so deutete jede Parthey alle Stellen, die sich aufstreiben ließen, vor sich; man trieb sich mit Schriftstellen oder Ausdrücken der Kirchenväter und mit gehäßigen Folgerungen im Labyrinth herum; alle Wendungen der Lehrer waren nicht sowohl Fortschritte zur tiefern Untersuchung, als vielmehr feinere Ausweichungen des Verdachtes der Keßerey, der auf beiden äußersten Seiten drohte, und so blieb man immer entfernt, der Sache auf den Grund zu kommen. Dies ist im allgemeinen auch für die ganz neuern theologischen Streitigkeiten das Urtheil.

Da jedoch Augustins Behauptungen in der lateinischen Kirche einmahl die gesetzmäßigen waren; so ist leicht zu erachten, daß wenn es auf Beziehung unsers Schicksals auf den göttlichen Rathschluß ankam, sich die gemeine Meinung mehr auf Prädestination neigte; wenn es hingegen auf unser Mitwirken zur Seligkeit ankam, man ipso facto immerdar den Menschen als freithätig behandeln mußte, um so mehr, da äußerlich gute Werke einen so verdienstlichen Werth in der öffentlichen Kirche bekamen. Niemanden aber fiel es ein, außer theologischer Rücksicht auf Seligkeit und Verdammniß, zu bezweifeln, daß der Mensch ein *liberum arbitrium* habe, vermöge dessen sich, bei allen zum Handeln und Wählen erfordernden Umständen,



ständen, das denkende Wesen dennoch selbstthätig, willkürlich und unabhängig so oder anders bestimmen könne.

### §. 7.

Wenn aber auch das Gefühl der Freiheit bei den täglichen Handlungen zu laut sprach, und verbreitete pelagianische Ideen sowohl als diejenigen Stellen der ältern Kirchenlehrer und der heiligen Schrift, welche Freiheit zum Grunde legten, die Verkennung dieser Selbstthätigkeit verhüteten, so waren doch wiederum zwei Umstände, die der Persuasion von allgemeiner Nothwendigkeit dessen, was geschieht, einen neuen Schwung gaben; der eine das vorzügliche Studium aristotelischer Philosophie, der andre die um sich greifende lehre Mahomets. Aristoteles inklinirte auf eine nach unveränderlichen Gesetzen verkettete Reihe der Erfolge, und hätte er sich bestimmter über Nothwendigkeit ausgelassen, als er nicht gethan, so würde diese Meinung noch stärker festgehalten worden seyn. Eben diese aristotelische Schriften nährten die sarazenischen Denker, nachdem Muhameds Anhänger sich auf Philosophie zu legen anfiengen. Der Prophet selbst hatte von dem Schicksale, als unvermeidlich über jeden verhängt, gesprochen; der kriegerischen Entschlossenheit, die er besaß, und die er ansachte, war diese Zuversicht vortheilhaft, und auch dem Dichtergenie, das die Araber in so reichem Maaße besaßen, ist von jeher diese Verkettung des unbezwinglichen Verhängnisses zu den schönsten und rührendesten Entwicklungen willkommen gewesen. Gott hat alles bestimmt, was geschehen wird, aber der Mensch vollführt es in Freiheit. Dabei blieb man stehen; denn von eigentlichen Untersuchun-

versuchungen, oder Streitigkeiten über Schicksal und Freiheit, zog die Denkenden theils die entscheidende Autorität der Kirche, die alles freie Nachdenken gefährlich machte, theils der Verfall der Philosophie ab, theils die ganze Lage der Zeit, die der herrschenden Clerik sowohl als dem Wahrheitsuchenden ein ganz andres Interesse gab. Jene war nur bemüht, ihre Gewalt gegen die weltliche Herrschaft auszubreiten, diese hatten andre viel nähere Irthümer und Mißbräuche zu bekämpfen vor sich. Godeschalcs libellus de prædestinatione machte zwar im Anfange des IX Jahrhunderts viel Rumor, und später schrieb Johannes Scotus Erigena de prædestinatione contra Godeschalcum; aber wenn man gerüget findet, Godeschalc habe behauptet: die Verdammten seyn ewig vorausgesehen, und Christus gar nicht für sie gestorben: so merkt man, daß seine Uebertreibungen der Prädestinationslehre mehr als verkleinerlich für das Verdienst Christi, als mit der Natur des Menschen streitend, auffielen.

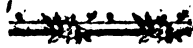
Rabanus bewirkte auf dem Synodo zu Mainz 848 die Verdammung seiner Irthümer; der arme Benediktiner-Mönch, der sich nicht entschließen konnte, seine Bücher selbst ins Feuer zu werfen, ward gepeitscht und ins Klostersgefängniß eingesperrt, wo er nach 21jähriger Gefangenschaft starb. Diese Scene war nicht geschickt, eine Discussion der alten Lehre rege zu machen, vielmehr wurde diese Seite nun so mehr gescheut, daß wir die drittehalb hundert Jahr bis auf Abälards Zeit nicht in dieser Materie gerührt finden.



## §. 8.

Das theologische System des römischen Hofes entfernte sich in diesen Zeiten immer mehr von dem graden Gange des menschlichen Denkens, und ward dadurch selbst ein Stachel der Denkenden, indem, je stärker der Gegensatz ward, destomehr die Freierdenkenden den Abstand fühlten, und die zur geistlichen Fahne geschwornen desto künstlicher trachten mußten, dies Ganze in Uebereinstimmung unter sich und mit den ewigen Wahrheiten der Vernunft zu bringen. Durch den Schutz, den Karl der Große und Alfred von England den Wissenschaften hatten angedeihen lassen, und weiterhin durch die der Gelehrsamkeit günstige Regierung der Friedriche, durch die von Religionsfesseln weniger zurückgehaltene Fortschritte der Sarazenen, und durch die in den Kreuzzügen entstehende nähere Bekanntschaft mit ihnen, trieb der unzerstörliche Keim der Philosophie auch in der Christenheit von neuem hervor. Aristotelische Dialektik gewann die Herzen der speculativen Geistlichen, und so drangen die Scholastiker spißfindiger, als eine Zeit her geschehen war, in die theologischen Fragen, und anbei in die ersten Grundbegriffe des Denkens ein. Man hat richtig bemerkt, daß wenigstens durch die Subtilität des abstrakten Denkens die Genies geschliffen, Untersuchungsgeist rege gemacht, und die philosophische Sprache bereichert worden, obwohl freilich — nicht mit dem besten Latein.

Aber auch in dieser Lehre selbst rückten sie in der Einsicht der Wahrheit weiter vor, als die Vorwelt. Ein großer Theil der damaligs regen Zweifel hat für unsre Zeiten



ten das damalige Interesse verloren; indes ist dem menschlichen Geiste von jeher fast dasselbe immer interessant gewesen, und selbst die veralteten Moden, es zu behandeln, haben für den Kenner Reiz genug, daß ein zweiter Leibniz, oder Plattner, der sich mit der Sorgfalt eines Liedemanns ganz in das Fach der scholastischen Philosophie würcfe, an solchem Beitrage zur Geschichte der Philosophie noch ein ruhmvolles Feld offen hätte, wenn er uns verständlich und bündig darlegte, was Abälard, Petrus Lombardus, Johannes von Garisbey, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Buridan, Bradwardin und Wilhelm von Ocam an dem ganzen Gebäude der philosophischen Moral, Religion und Psychologie, theils ausgefeilt, theils verunstaltet haben. So viel ich bei geringen Subsidiën, bei dem Durchwandeln dieser düstern Gegend bemerkt habe, will ich darlegen, um diese wichtige Periode einigermaßen zu characterisiren.

---

## Zweiter Abschnitt.

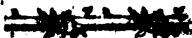
### Scholastiker.

#### §. 9.

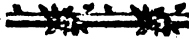
Der Parissche Bischof, Petrus Lombardus, dessen berühmte vier Libri sententiarum ein vollständiges aus den Kirchenvätern gebildetes Religions-System sind, ward dadurch der eigentliche Urheber der Scholastiker. Wie kommt er anders, als auch in unserm Thema ganz dem heil. Augustinns folgen? \*) Sein Verdienst ist, systematische Verbindung der Lehre desselben, und seine Vereinigung widersprechend scheinender Stellen, sowohl dieses Kirchenlehrers unter sich, als mit andern. Was ihm eigen ist, scheint zu seyn: die genauere Bestimmung, daß die künftigen Ereignisse nicht Ursache des göttlichen Vorherwissens sei, noch das Vorherwissen die Ursache des untrüglichen Erfolges, sondern daß Gott das ist Geschehende, als bloß möglich gesehen, daß es geschehen möge, gewollt, und dadurch zuvor verordnet habe; — als worin man vor und nach ihm oft noch Verwirrungen machte. Dann die Entwicklung, daß die Verwerfung des Sünders nicht auf solche Art ihn böse mache, wie die Erwählung dem Frommen gut macht. Endlich der Gedanke: deus nec vult mala fieri, nec vult non fieri, sed tantum non vult fieri, daher er nicht sagt: das Böse geschehe wider

der

\*) Indeß wurden doch von den Pariser Doctor. theol. schon damahls viele Artikel, auch hierher gehörige, gemisbilliget. Isti sunt articuli in quibus magister sententiarum, non tenetur communiter ab omnibus.

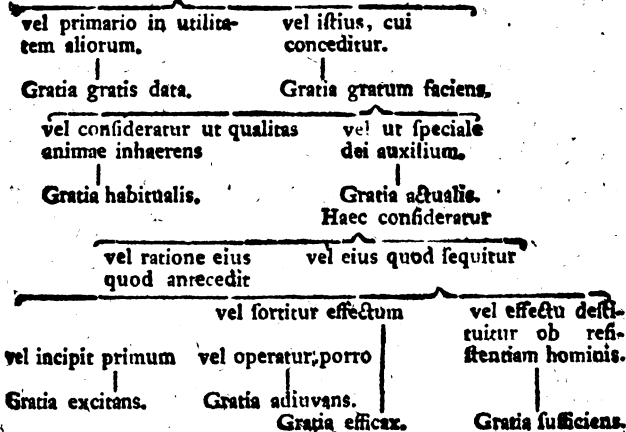


der den Willen Gottes, sondern es geschehe ohne seinen Willen. Uebrigens blieb er um so mehr dabei, daß selbst dies Böse alles von Gott zum Guten geleitet werde; und er keinesweges irgend einiges Bösen Urheber sei, denn alles, so weit es sei, sei gut, das Böse sei Abweichen vom Guten, Tendenz zum Nichtsein; (welchen Gedanken schon Augustin gefaßt hatte, indem er in der Stelle Johannis: Ohne Gott ist nichts gemacht — das Nichts drolligt genug eben durch die Sünde erklärte.) Sagte man aber: Gott läßt das Böse doch zu, so war die Antwort ganz natürlich: dies Zulassen ist kein Wollen; denn man will etwas wegen seiner selbst, oder als Mittel zum Zwecke, aber zuläßt man es bloß, weil es den Zweck zu vereiteln zu schwach ist. Sagte man, aber es steht in der Schrift: Gott will, daß alle Menschen selig werden, und mehr solche Vorschriften, die doch nicht allgemein in Erfüllung gehen, so sagt er: Gott will es nur im Allgemeinen, wenn in einzelnen Fällen solches nicht geschieht, so war es auch in diesen Fällen nicht sein eigentlicher, ernstlicher Wille, daß es geschehen sollte, sondern es wird nur durch eine Figur der Rede das Wille genannt, weil Gebieten und Verbieten Zeichen des Willens sind. Ob alle diese Wendungen der Sache genug thun, geht dem Erzähler der Meinungen nichts an, genug, es ist aus allem diesen sichtbar, daß man zu Petrus Zeit die Unabhängigkeit gewisser Erfolge von dem directen Wollen Gottes schon stärker fühlte, als Augustin eigentlich zugeben wollte. Denn so macht er auch mit dem heil. Bernard die Eintheilung der Freiheit in libertatem a necessitate, a peccato und a miseria, die letzten beiden habe der Mensch durch



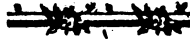
durch den Fall verlohren, die Freiheit aber von Nothwendigkeit könne er nie verlohren, die sei in seiner Natur, aber das unabhängige Gleichgewicht zum Guten und Bösen habe er eingebüßt, er sei viel geneigter und freier zur Sünde als zum Guten. Er erklärt dem gemäß das liberum arbitrium durch eine facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur gratia assistente, malum ea desistente. Es gebe einen vierfachen Zustand desselben, vor der ersten Sünde, jetzt vor der Erneuerung, nach der Erneuerung, und dereinst nach der Befestigung im Guten. Was der natürliche Mensch etwa Gutes thue, das thue er durch die gemeine göttliche Gnade, durch die specielle wirke der heilige Geist Glaube, Liebe und Hoffnung, wodurch allein der Seligkeit würdige Thaten hervorgiengen. Diese Gnade unterschied er in die zuvorkommende oder wirkende, und in die mitwirkende oder helfende, \*) daß also ohne Gnade sich der Mensch keines-

\*) Die genaue Eintheilung ist die: Gratia est donum divinum ad supernaturalem beatitudinem consequendam conducens. Haec conceditur



Dritter Theil.

§

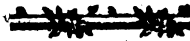


keinesweges zur Gnade vorbereiten könne. Augustin hatte gesagt: die Tugenden selbst sind die höchsten Güter, die Dinge, so zur äußerlichen Wohlfahrt gehören, die geringsten; zwischen inne stehen die Kräfte der Seele, deren man sich gut und übel bedienen kann. Demnach zählte man das liberum arbitrium zu den mittlern, gleichsam zweideutigen Gütern. Dessen wirklich gute Anwendung sei also von Gottes Gnade und des Menschen Willen, und zwar so, daß der Wille die Gnade begleitet, nicht die Gnade dem Willen beisteht. Ob es wahr sei, daß Gott nichts thun könne, als was er wirklich thut, oder ob er etwas besser machen könne, als er es wirklich macht? das sind zwey unter einem Haufen meist grillenhafter Zweifel hervorstechende Fragen. Schon vor Lombardus Zeiten wurde Leibnizens beste Welt behauptet. Wie man nichts ohne eine Autorität aus dem allgemeinen Orakel der lateinischen Kirche, dem heiligen Augustin, aufbringen durfte; so berief man sich auch hierin auf eine Stelle desselben. Augustin hatte darthun wollen, daß der von Gott erzeugte ewige Sohn wahrer Gott sei. Höher als Gott, sagt er, ist nichts, weil er nun nichts bessers, als er selbst ist, zeugen konnte, so zeugte er seines gleichen, denn hätte er das gewollt und nicht gekonnt, so wäre er ohnmächtig, hätte er es gekonnt und nicht gewollt, so müßte er neidisch sein. Dieses Dilemmas nun bedienten sich einige, und schlossen: könnte Gott etwas Bessres machen und wollte es nicht, so wäre er ja neidisch; wollte er aber und könnte nicht, so wäre er unvermögend: da nun beides abgeschmact sei, so müsse Gott nichts besser machen können, als er es gemacht habe. Es könnte leicht sein, wenn man die Conclusion dieses



dieses Schlusses so gefaßt hätte: also ist das, was Gott gemacht hat, das beste Mögliche; daß alle Welt damit übereingekommen und Leibniz Theodicee sechs Jahrhunderte früher entstanden wäre. Da aber der das Sonderbare liebende Abälard, oder wer sonst zuerst dieses urgirte, die Conclusion so gab: also kann Gott Nichts anders machen als ers macht, so schien sie verkleinerlich, und wurde heftig bestritten. Der Magister sententiarum sah diesen Einwurf an, als schloffen die Gegner aus der Stelle des Kirchenvaters durch Induction, denn so war der Geist der damaligen Philosophie gestimmt, und da erwiedert er mit Recht, das sei keine Aehnlichkeit — den Sohn habe Gott de substantia sua gezeuget, und dergleichen könne er allerdings nicht vollkommner machen, als ers thue; ganz anders aber sei es mit andern Dingen. Allein die Gegner schlossen nicht aus Augustins Stelle, sondern aus Augustins Principio, und darauf antwortet er nicht eben sonderlich. Er meint: wollen sie deshalb die höchste Vollkommenheit der Welt behaupten, daß sie wirklich höchst gut sei? oder weil sie nur keines größern Grades der Vollkommenheit fähig gewesen? Sollte sie höchst gut sein, so machen sie ja die Creatur dem Schöpfer gleich. Sollte sie nicht höherer Vollkommenheit fähig gewesen sein, so ist ja selbst dieses Nichtfähigsein ein Ausdruck des Defects, nicht der Vollenbung; warum machte sie Gott nicht höherer Vollkommenheit fähig?

Das umfassende Werk des erhabnen Magister sententiarum wurde von den Denkern und Schreibern fast dreier Jahrhunderte commentirt, und schien immer uner-



schöpflicher, je mehr man daraus ableitete. Bestreben, die Offenbarung, die der Glaube verehrte, mit den Bedenken, die der Vernunft aufstießen, in Uebereinstimmung zu bringen, oder mit andern Worten, Bestreben, das, was die nachdenkenden Geister der Vorwelt gelehrt hatten, mit den daraus sprossenden neuen zum Theil unverträglich scheinenden Ideen in ein zusammenhängendes Ganzes zu ordnen — war die Triebfeder aller solcher philosophischen Religionsysteme. Die Bischöfe zogen sich immer mehr von der Bestimmung der Glaubenslehren durch Concilien und Synoden zurück auf politische Regierungsangelegenheiten, und die Befestigungen und Erläuterungen der Lehre wurden fast allein die Sache der Schullehrer, der Schriftsteller und der entstandnen Unversitäten.

\* \* \*

### §. 10.

Vor allen hat Thomas von Aquino diese Materien nicht nur in seinem Commentar der Lombardischen Sentenzen = Bücher, sondern auch in seiner allumfassenden summa theologiae mit einer Gründlichkeit behandelt, die Zeuge ist, wie viel in diesen hundert Jahren die Philosophie gereift hatte, und die jeden Wunder nehmen muß, der verwöhnt ist, die Scholastiker als geschwäßige Grillenfänger und leere Distinktionsträger zu verachten. Bei jeder Frage, die die damaligen Philosophen nur irgend interessirte, stellt er immer die dafür und dawider scheinbaren Gründe in ihrer Stärke auf, entwickelt dann die wahre Gestalt der Sache und hebet die dagegen vorgebrachten

brachten Zweifel oder das Mißverständniß beider Theile. Dieser Schritt vor Schritt fechtend einhergehende Gang des polemischen Geistes dieses Zeitalters ermüdet freilich uns, die wir weniger halsstarrig sind, das als Wahrheit erfundene durchaus zu behaupten und jedermann seinen Irrthum zu benehmen, die wir nicht von Angesicht zu Angesicht disputiren, sondern bloß für den Zeitvertreib der Lesewelt schreiben und gern jedem bei seiner Meinung lassen, wenn er nur uns das Vergnügen läßt, die unsrige zu sagen; aber in Wahrheit, jener Geist der Präcision gefällt durch edle Mannkraft, Deutlichkeit und Ordnung; so manche Stellen es giebt, wo vermuthlich sich der Verfasser nicht ganz selbst verstand, wie unsre Newtons, Kants und Mendelsohns sich manchemal selbst nicht ganz verstehen mögen, indem zuweilen leider die Wahrheit nur in unsre Nacht hereinbligt.

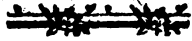
»Einige Dinge, so legt Thomas sein System an, haben den Grund ihrer Wirkung außer sich, und sind bloß Werkzeug von etwas Andern; — andre haben ihn zwar in sich, aber in ihrer Wesenheit, z. E. ein Stein den Grund seines Fallens; von diesen müsse man zwar sagen, daß sie von selbst bewegt wären, nicht aber, daß sie sich selbst bewegten, indem sie nicht in zwei Theile unterschieden werden könnten, deren einer bewege, der andre her bewegte sei. Diejenigen Dinge aber, die von sich selbst bewegt würden, und also frei wären, (denn frei heiße nach dem Aristoteles *quod sit causa sui ipsius*) die würden entweder durch ihr *judicium naturale* bestimmt, wie die Thiere, oder sie würden durch ein vernünftiges Urtheil geleitet.



geleitet. Jener Beurtheilung sei ihnen auf eine einzige Art vorgeschrieben und von Gott eingepflanzt, auf ein einziges Werk gerichtet, z. E. Nester oder Zellen zu bauen, die sie daher ewig auf einerlei Art machten. Zu den selbstthätigen Wesen hingegen, die durch ein vernünftiges Urtheil geleitet würden, gehöre der Mensch, insofern er einen Zweck begreift, die Schicklichkeit und Unterordnung der Mittel zu diesem Zwecke vergleicht, und eins oder das andre auswählt. Vermöge der Aehnlichkeit indeß, die auf der Leiter der Natur jedes Niedrigere mit dem Höhern einigermaßen hat, haben auch die Thiere etwas Vernunftähnliches und ein Analogon von Willen, aber nicht das Vermögen, ihr Urtheil selbst zu beurtheilen. Die Wurzel der eigentlichen Willensfreiheit setzt er demnach in die Vernunft, daher er auch Gott und den Engeln, und zwar diesen eine freiere als menschliche, Gott die höchste Willensfreiheit zuschreibt. Frei sein von Nothwendigkeit (Lib. a necessit.) sey unumgängliche Beschaffenheit alles Willens, und diese könne weder vermehrt noch vermindert werden, weder größer noch geringer sein; aber Freyheit von dem Bestimmenden (Lib. a disponentibus,) könne größer sein und geringer, sei größer bei den Engeln, und größer gewesen bei Adam vor dem Falle, und diese sei es, die jetzt durch die Befreiung der Gnade vergrößert werde.

In dem geistigen Wesen haben Erkenntniß und Wille ihre Wurzel, und das in Ansehung seines verschiedentlichen Verhaltens zu den Dingen. Das eine Verhalten besteht darin, daß die Dinge gewissermaßen selbst in dem geistigen Wesen

Wesen sind, durch die Vorstellung nemlich, und da dies nur bei immateriellen Substanzen statt haben kann, so wird auch diesen allein eine Erkenntniß zugeschrieben, und zwar nach dem Grade ihrer Immaterialität, daß das, was am meisten immateriell ist, auch am besten erkennt. Das andre Verhalten besteht darin, daß das geistige Wesen auf die Dinge an sich selbst eine gewisse Macht und Gewalt hat; und weil jede Sache, immaterielle sowohl als materielle, auf die Dinge eine andre Macht hat, daher kommt es, daß jede Sache einen gewissen Trieb oder Begierde hat, die einen — natürlichen, die andern thierischen, die dritten vernünftigen oder intellectuellen Trieb. Denn je nachdem etwas ein Wesen in sich selbst ist, je nachdem tritt es in Verbindung mit dem andern, dem gemäß, was dieses hat. Materielle Dinge nun, deren ganzes Wesen gleichsam an die Materie gefesselt und damit verwachsen ist, haben keine freie Stellung und Anordnung gegen andre Dinge, sondern durch ihre natürliche Disposition sind sie nothwendig so und so gegen sie geordnet, nicht daß sie selbst als Ursache sich so ordnen könnten. Diese haben also nur einen natürlichen Trieb. In immateriellen und erkennenden Substanzen hingegen ist etwas schlechterdings unconcretes und an die Materie nicht gebundenes, und das nach dem Grade ihrer mehrern oder mindern Geistigkeit, und daher ordnen sie sich und nehmen ein Verhältnis zu andern Dingen, nach eigener freien Disposition, deren Ursache sie selbst sind. Dies ist es, was wir sagen, ihnen kommt es zu selbstthätig und freiwillig etwas zu thun oder zu begehren. Wenn z. E. das im Gemüth des Künstlers schwebende Bild eines Hauses eine

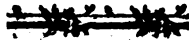


materielle Form wäre, die ihr bestimmtes Sein hätte; so würde sie ihn nicht anders als nach ihrem bestimmten Wesen reizen können, und es bliebe ihm nicht frei, das Gebäude aufzuführen oder nicht; so aber verhält das Bild sich zum Sein nicht anders als zum Nichtsein. In einer sinnlich geistigen Substanz werden die Bilder der Dinge zwar ohne Materie, dennoch nicht ganz immateriell, noch ohne materielle Bedingungen aufgenommen, darum, weil es in einem körperlichen Organ geschieht; deswegen ist die Zuneigung bei diesen nicht ganz frei, ob sie gleich etwas der Freiheit ähnliches hat, indem sie sich allerdings nach der Gewahrnehmung richtet, aber dies Richten der Begierde ist nicht ihrer Disposition unterworfen. In der intellectuellen Natur hingegen, wo etwas völlig immateriell aufgenommen wird, findet sich auch vollkommene Freiheit, welche eben den Willen ausmacht. Daher wird der sinnlichen Seele blos eine thierische Begierde zugeschrieben, der intellectuellen Substanz aber allein kommt ein Wollen zu, und zwar desto mehr, je immaterieller sie ist. Nun steht die Gottheit auf der höchsten Stufe aller Immaterialität, daher kommt auch Gott ganz eigentlich ein Wille und höchste Willensfreiheit zu.

In Beziehung des actus des Wollens auf die Substanz Gottes, ist zwar sein Wille allerdings in seiner Natur gegründet, aber das ist die Frage nicht, wenn man streitet, ob Gott etwas, das er will, nothwendig wolle? Dann bezieht man sein Wollen auf das Gewollte; nur muß man wissen, daß alles Gewollte zweifach ist, ein hauptsächliches, nemlich das, worauf der Wille seiner  
 Natur

Natur nach gerichtet ist, und ein zweites, so diesem hauptsächlichsten Wunsche untergeordnet ist, als Mittel dem Zwecke. Was daher Gott nach seiner Güte will, das will er nach seiner Natur, und nothwendig. Creaturen will er nach seiner Güte, die, da sie sich selbst nicht vervielfältigen kann, wenigstens auf mehrere sich auszugießen strebt, und dies zwar nicht durch Zwang, sondern durch Naturtrieb, der der Freiheit nicht im Wege ist. Wie sich etwas zum Zwecke verhält, so verhält es sich auch zum Wollen des, der den Zweck will. Was dem Zwecke vollkommen gemäß ist, das wird so nothwendig, als der Zweck selbst gewollt. Aber wie keine göttliche Wirkung der Macht der Ursache gleich kommt, so ist auch nichts, was seiner Güte als Mittel sich auszudrücken dient, dieser Güte vollkommen gleich und angemessen, daher seine Liebe immer auch ein andres wollen könnte, und er alles, was er macht und an seinen Creaturen will, frei macht und will, indem seine Güte nicht der Zweck ist, der dadurch erreicht werden soll, sondern die unerschöpfliche Quelle, die es hervorbringt.

Nun könnte zwar Gott von seiner Creatur alles entfernen was ihre Empfänglichkeit beschränkt, aber nachdem er auch mit dem beschränktern Maaße dennoch aus Huld sie zu machen beliebt hat, so wirkt er an ihr nach der Empfänglichkeit ihrer Natur. Alles, was gewirkt wird, kann betrachtet werden von Seiten des Wirkenden, und von Seiten des Empfangenden. Seinerseits wirkt Gott auf das Höchsvollkommne, und was diesem gemäß wäre, wird sein vorhergehender Wille genannt. Dies Höchsvoll-



Komme läßt sich wegen der Beschränktheit des Geschöpfes nicht erreichen, was aber dennoch erreicht wird, ist nun sein nachfolgender Wille. So wirkt die bildende Kraft auf eine vollkommene Menschengestalt hin, aber wegen Hindernisse und Unfähigkeit der Materie entsteht durch eben diese vollkommene Kraft etwas Unvollendetes, eine monströse Geburt. Gott will voluntate antecedente die Seligkeit aller; da nicht alle diese erreichen, so will er voluntate consequente die Seligkeit derer, die dazu erwählt sind. Die Unbuffertigkeit derer, so verworfen werden, will er nicht, weder antecedenter, noch consequenter, sondern läßt sie nur zu, und erfüllt seine eigne Vollkommenheit, indem er sie straft, nicht in ihnen, aber an ihnen.

Dieser göttliche Wille macht auch die Dinge nicht nothwendig, sondern es bleibt ihnen die Contingenz, die sie in seinem Verstande hatten; es geschieht allerdings was er will, aber es geschieht zufällig, wie er wollte, daß es zufällig geschehe. Hier inzwischen dünkt mir, daß der Englische Lehrer nicht die Klarheit habe, die dieser Hauptpunkt verdiente. Die alte Meinung: der Wille der ersten Ursache bringt manches hervor durch untergeordnete Ursachen, deren Action versagen könnte, ob es gleich nicht geschieht, und so hat der Effect nicht die Nothwendigkeit der ersten Ursache, sondern die Zufälligkeit der Mittelursache — verwirft er — und indem er was Befres sagen will, dreht er sich ängstlich, häuft fremde Ideen, antwortet ungründlich, und bricht allzugeschwind ab. Seine eigentliche Meinung scheint diese zu seyn: Gleichwie Gott  
das



~~—————~~
  
 Das Künftige voraussieht, nicht bloß wahrscheinlich aus der Anlage und dem Zusammenhange der Ursachen, sondern gewiß, und als gegenwärtig, \*) so wolle er auch die Handlungen, die da geschehen, wenigstens permissivo, ohne daß dies Wollen auf die Wirkungsart der Ursachen Einfluß habe. Gott, als der allgemeine Bewegter, bewege den menschlichen Willen zu allgemeinem Wollen; dies allgemeine Wollen sei Wollen des Guten, und ohne dies könnte der Mensch nichts begehren. Der Mensch aber wende dies an, und bestimme sich eigenmächtig dies oder jenes zu wollen. Das, was bloß von unsrer Freiheit vollzogen wird, habe Gott als solches wohl vorhergesehen und zugelassen beschlossen, aber nicht prädestinirt, denn zwar erhalte er nicht bloß die wirkenden Kräfte, sondern dirigire sie auch, aber dieser sein aufß wahre Gute allein leitender Einfluß, werde von den caussis secundis nach ihrer eignen Disposition aufgenommen, und was dadurch entstehe, sei nicht directe Gottes Wille, obwohl Zulassung. So wie Gott nicht jede werdende Mücke mache, sondern das ganze Geschlecht darauf eingerichtet habe, daß es sich fortpflanze, so habe er auch nicht jede einzelne freie Handlung zuvorbestimmt, sondern im Ganzen, daß freie Handlungen geschehen, angeordnet, und die einzelnen Erfolge bloß gesehen und zugelassen. Was aber nicht von unserer Willkühr abhängt, den Zusammenfluß aller Umstände, den habe er geordnet. Auch er glaubte, daß dieses ungefähre Zusammentreffen der Gelegenheit, die eigentliche Zufälligkeit

\*) Eben weil er die futura contingentia nicht bloß in caussa, sondern in actu sieht, erkennt er sie mit Gewißheit.

Zeit der Begebenheiten ausmache. Ein Herr schickt den einen seiner Bedienten an einen gewissen Ort, und den andern, jenem unbewußt, an denselben Ort. Die Bedienten werden sagen, daß sie sich von ungefähr treffen; in Rücksicht des Herrn ist es absichtlich. So trifft sich zuweilen etwas zufällig, bezogen auf die untern Ursachen; bezogen auf die obere Ursach ist es destinirt. Wenn man die Dinge auf Gottes Zuvorverordnung bezieht, so ist nichts von ungefähr, alles ein Schicksal, aber es bleibt zufällig in Rücksicht der Welt. Denn nur wirkliche Dinge haben ihre Ursache; was bloß Accidens ist, kann keine Ursach haben; die Zusammentreffung gewisser Umstände hat in der Natur keine Ursach, denn sie ist ein bloßes Accidens; also bleiben die Erfolge, so gewiß und unausbleiblich sie sind, dennoch zufällig. (Es ist als wenn die damalige Zeit gar die Schwierigkeit nicht recht gefaßt hätte, die wir jetzt hierin finden. Wir sehen mehrere, die sich in diese Ideen recht gut hineindachten und damit alles gelöst glaubten, so wie Augustin genug zu begreifen glaubte, als er sagte: Deus administrat omnia ita ut etiam ipsa proprios motus exercere sinat. Gregorius Nyssenus hatte gemeint, die Handlungen unsers freien Willens müsse man nicht auf Gott als die Ursache derselben beziehen, sondern auf uns; eben daher hieße es, sie sein in unsrer Gewalt. Bonaventura, der mit Thomas von Aquin zugleich lebte.— Gott sei zwar principale movens, aber nicht erwecke und treibe er den freien Willen des Menschen; dies thue er bloß bei den guten Werken, in Natürlichen, Gleichgültigen und Bösen äußere sich bloß die allerhaltende und mitwirkende göttliche Kraft.) Uebrigens braucht unser

unser Philosoph diese Schwindel nur um nicht zugeben, daß das, was der Wille der Geschöpfe vollführt, directer Wille des Schöpfers sei, denn indem er leugnet, daß die göttliche Anordnung den Dingen selbst eine Nothwendigkeit auferlege, behauptet er dennoch, daß der Mensch mit aller Freiheit unfehlbar den Rathschluß Gottes vollführe. Der Wille hat, nach seiner Meinung, etwas zwiefaches, die Freiheit, die ihn zum Urheber der Erfolge macht, und die natürliche Disposition, die seine innre Beschaffenheit ausmacht. Seiner natürlichen Beschaffenheit nach kann er nicht anders als das Gute wollen, aber in Absicht der Mittel zu diesem Zwecke, deren vielerlei sind, und in jeder Situation vielerlei, ist er nicht auf eins determinirt, sondern kann sich ohne irgend eine Nothwendigkeit auf den und jenen Gegenstand, auf Thun und Nichtthun, auf Anwendung und Nichtanwendung der Kräfte, ja in diesem Zustande der Unvollkommenheit, selbst auf das Böse als scheinbar Gutes richten. Bei aller dieser Unbestimmtheit und Freiheit aber, die er dem menschlichen Willen so fein zueignet, ist doch derselbe nur die nächste wirkende Ursach, die das, was Gott will, aus eignem ungebundenen Triebe vollbringt, und in sofern ist das Geschehende zufällig.

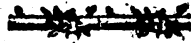
Der Urheber der Natur habe aber so viel Nebenumstände geordnet, daß das, was er will, sicher und unausbleiblich erfolge, und in Rücksicht dieser göttlichen Vorherbestimmung gesteht er mit Augustin ein wahres Fatum zu, und versteckt sich hinter dieses Kirchenvaters Geständniß: *sententiam teneat, corrigat linguam!* Daher sagt man ihm nach, daß sich sein Lehrbegriff doch auf Prädestinarianismus neige.

In Absicht der Gnade erklärt er sich sehr deutlich dahin, daß dieselbe mitnichten den Willen des Menschen zwingt; es stehe in seiner Gewalt, sich derselben zu bedienen oder nicht zu bedienen. Auch sei sie nicht zu allem Guten nöthig. Der Mensch könne vermöge seiner eignen Freiheit sich vor jeder zu begehenden Sünde durch Gottes allgemeine Gnade hüten, könne vermöge derselben viele natürlich gute Handlungen thun, könne sich auch, indem er thut, was an ihm ist, eben durch Leitung dieser allgemeinen göttlichen Gnade freiwillig vorbereiten zu jener habituellen besondern Gnade, die den Menschen rechtfertige und mit Gott vereine, und der Grund seiner Seligkeit sei. Ob nun wohl Gott selbst den Willen nicht zwingen kann, daß er von dieser Gnade Gebrauch mache, so könne er ihn doch, meint er, unwiederstehlich ändern, und dies sei gar kein Zwang, denn es entstehe statt der vorigen Neigung des Willens eine neue Neigung, der das, was der Mensch sodann thut, gemäß ist. Einen Stein zieht seine natürliche Schwere zur Erde; werf ich ihn in die Höh, so thu ich ihm Gewalt, nähm ihm aber Gott seine Schwere und machte ihn leicht, so würde er sich in der Luft erheben, und das keinesweges gezwungen, sondern seiner Natur selbst nach. Just so sei es mit der von Gott bewirkten Erneuerung unsers zuvor der Sünde anklebenden Willens.

Der gute Heilige that ganz wohl, daß er selbst dem Vorwurf eingeschlichner Widersprüche vorbeugte, indem er sich erklärte, wenn jemand dergleichen zu finden glaube,

so

so möge er einen Gelehrten zurathe ziehn, oder diejenige Meinung wählen, die ihm die gründlichste schiene. Wie könnte es in diesen Trägängen anders seyn, als daß man oft einen falschen Schimmer vergeblich verfolgt? So viel ist in Vergleichung mit dem Magistro sententiarum gewiß, er war weit mehr Philosoph als jener, die biblischen und patristischen Stellen sind ihm sichtbar mehr Anlässe und Motus als Gründe; er räsonnirt viel tiefer aus Vernunftgründen der natürlichen Theologie, durch logikalische Distinktionen und metaphysische Grundsätze, und hat schon mehrere Analyse der menschlichen Natur. Darin fesselte beyde der heilige Augustinus, daß sie sich nicht getrauten zu sagen, die Welt sey die bestmöglichste, indem er einmal geäußert hatte: wer wollte zweifeln, daß Gott nicht sollte haben den Menschen besser machen können, wenn er gewollt hätte? Schon Lombardus, wie wir gesehen haben, hatte diese Betrachtung angelegt, und meinte das Resultat gefunden zu haben: — insofern wir auf die Creaturen selbst sahen, könnte wohl die Welt noch besser sein, wenn es Gott gewollt hätte; sahen wir aber auf die Weisheit des Schöpfers, so wäre es Lästerung zu denken, daß selbige größer seyn könne. Thomas näherte sich schon mehr der Deutlichkeit, indem er bemerkte, ein Universum von lauter Engeln würde nicht so vollkommen seyn, als eines, das neben der Natur der Engel noch andre minder vortreffliche und doch gute Naturen in sich begriffe, ob er es gleich mehr aus Gefühl als aus Gründen behauptet. Der Zweck der Welt, sagt er, könne weder ein edlerer sein, als er ist, nemlich Manifestation der göttlichen Weisheit und Güte, noch könn' er besser erreicht werden, denn



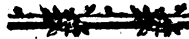
dem die Anordnung, die Gott gemacht habe, erreiche *Ipse* vollkommen — aber intensive könne die Vollkommenheit aller einzelnen Dinge, und mithin des Ganzen selbst, größer sein, und werde es auch werden; und von dieser ganzen noch künftigen Welt sey die gegenwärtige nur ein Theil. Daß aber eine Welt, in der nichts Uebels wäre, dadurch an und für sich vor einer gemischten nicht eben Vorzug verdiene, bemerkten beide.

§. 12.

Weniger auffallend in der Behauptung der Prädestination, aber noch viel stärker in der Behauptung der Freyheit des Gleichgewichts war das andre große Licht, Johannes Duns Scotus. Es hat Löscher eine diss. geschrieben de *paroxysmis decreti absoluti*, und gewiß schon hier ist dieser Paroxysmus äußerst auffallend. Die Manichäer sprachen von Nothwendigkeit zum Bösen, der heilige Augustin nahm die Parthey der Freyheit; Pelagius schrieb alles dem Gebrauch des freyen Willens zu, Augustin hielt das für, daß dies die Gnade verkleinre, und setzte die Freyheit des Menschen auf bloße Freyheit zum Bösen herab. Man scheute den giftigen Geruch der Ketzerey, und fügte sich ganz in seine Ausdrucksart, und mit 6 oder 7 Jahrhunderten war so viel an seinem System ausgefeilt, daß man im Grunde völlig willkührliche Freyheit und alles ordnende Prädestination in einem System sah. Kaum hatte Thomas von Aquino dies künstliche Gebäude zur Noth zustande gebracht, so schrieb Scotus auf den Grund des heiligen Bonaventura, der der große Meister seines Ordens, so wie Herr Thomas des Dominicaner-Ordens war: die Wurzel der Freyheit sei mitnichten in der Vernunft, durch

durch deren letztes practisches Urtheil der Wille bestimmt werde, denn so würde der Wille eben so wenig frey seyn als die Vernunft selbst. Vernunft sey freylich die Bedingung, ohne die der Wille nicht frey seyn könne, aber eigentlich sey die Freyheit der Wille selbst, der bey Setzung aller zum Handeln erforderlichen Umstände, deren einer auch das Urtheil der Vernunft sey, dennoch handeln oder nicht handeln, so oder anders wirken könne. \*) Kam es nun bey dieser gänzlichen Unabhängigkeit von Situation und natürlicher Disposition darauf an, wie göttliches Vorwissen möglich sey, so blieb schlechthin nichts übrig, als daß auch der ungefährste Erfolg doch ewig gewiß, und also für Gott wißbar sey, wenigstens *scientia simplicis visionis intuitivae*. Kam es auf die cooperation der *primae caussa cum secunda libera* an, so lehrte Scotus: Gott wirke ja gar nicht eher als der Wille des Menschen, also könne man nicht sagen, daß er den Willen präterminire. Gott allein könnte nicht wirken, sondern die *caussa secunda* muß mitwirken, unterläßt diese es, oder concoussirt nicht wie sie soll, so bleibt es dabey, daß, was Gott wirkt, recht und gut ist, aber in dem hervorgehenden Effect beider mangelt die Richtigkeit, die sein sollte. Nach des Schottländers Meinung also, der allezeit die Orden des heiligen Franziskus beygepflichtet haben, wird die Gnade der Rechtfertigung allen angeboten; es kann ihr von der menschlichen Seele widerstanden, und durch Unterlassung des Widerstandes nicht nur, sondern auch durch Selbstthätigkeit mitgewirkt werden.

\*) Joh. Duns Scotus in Lib. II. Sentent. dist. 25.



## Dritter Abschnitt.

Erasmus, Luther und Calvin, nebst den fernern  
Streitigkeiten in den drei kirchlichen  
Hauptpartheien.

\* \* \*

S. 13.

Man sollte meinen, ein Doctor der Theologie, der diese tief sinnige Entwicklungen gefaßt hatte, hätte davon so befriedigt, oder doch so verwirrt sein müssen, daß er unmöglich dies ganze Gewebe als nichtig von sich hätte abstreifen können. Auch waren fast alle philosophische Köpfe zur Zeit der Reformation so fest überzeugt, daß sich auf diese Art wahre willkürliche Freiheit mit göttlicher unfehlbarer Schickung, eigne Wirksamkeit des Menschen mit seligmachender Gnade ganz wohl vertrage, wie sie nach Leibnizens Zeit überzeugt waren, daß sich moralische Nothwendigkeit mit freiem Willen vereinbaren lasse. Dennoch warfen Luther und Calvin alle diese mühsam erhobnen Mauern nieder, und das ohne sie eigentlich untergraben zu haben. Um dies zu begreifen muß man bedenken, daß es bei so subtilen Untersuchungen nicht fehlen konnte, daß man nicht hätte bald auf der, bald auf jener Seite in eine Vorstellungs- oder Ausdrucksart gerathen sollen, die Mißdeutungen unterworfen, und der Gegenmeinung günstig war. Dieses Wanken fiel niemanden stärker auf als denen, die sich erlaubten von der Autorität des herrschenden Kirchensystems wegen anderer Mißbräuche abzugehen. Schon Wiccles hatte geradezu in Rücksicht auf Seligkeit und Verdammnis einen absoluten Rathschluß Gottes behauptet.

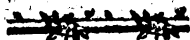
Augustin



Augustin hatte gewislich Bestimmungen gehegt, die im Ganzen, so sehr man sich scholastischer Seits immer noch auf ihn gründete, diesem System nicht gemäß waren. Luther und Calvin sogen aus seinen Schriften diese verfogne antipelagianische Strenge ein. Luther insonderheit war ein Todtsfeind aller aristotelischen Philosophie, und um seine Reformation, und insonderheit den Widerspruch gegen diesen Theil des Lehrbegriffs richtig zu fassen, muß man die Sache nicht bloß von der gelehrten Seite, sondern mehr aus dem Gesichtspunkte dieses frommen Mannes ansehen. Alle fromme mystische Theologen ekelten lange her diese Schwindel an; sie fanden Süßigkeit in der tiefsten Erniedrigung ihrer selbst und aller eignen Kraft, und fühlten keinen Widerstand bei dem Gedanken, daß Gottes allmächtige Rathschlüsse unbegreiflich sein. Daher waren Lullerus, Thomas a Kempis, Wicel und Hus mehr für das System der unvermeidlichen Vorherbestimmung, daher konnte Luther sich in das scholastische System nicht recht hinein denken, daher war Erasmus mehr für dieses, daher endlich als Lehrer von weniger einfältig eifrigen Frömmigkeit, aber mehrerer Gelehrsamkeit in der protestantischen Kirche aufstraten, wurde bald Luthers grader Sinn verlassen, wie man durch Ausseilen Augustins seines allmählig verlassen hatte.

§. 14.

Luther, von Jugend auf andächtig, dessen gottesfürchtiges Herz nach Gewisheit der Gnade Gottes dürstete, und sich bestrebte, mit Furcht und Zittern seine Seligkeit zu schaffen, der wirklich aus der redlichen Begierde nach



christlicher Vollkommenheit ins Kloster getreten war, fand zu seiner großen Beängstigung, daß alle diese Bestrebungen, seine Gelübde mit strenger Gewissenhaftigkeit zu erfüllen, vergeblich, daß alle diese pünktlichen Gebete, diese harten Büssungen, Fasten und Casteiungen, diese hochgepriesne gute Werke, nicht im Stande waren, ihm jene Ruhe der Seele, nach der er sich sehnte, jenen Frieden und Freude in dem heiligen Geist zu gewähren, die er in Gottes Wort verheißen und in so vielen erbaulichen Schriften geschilbert fand. Er ahndete, daß es einen andern Weg zu denselben zu gelangen geben müsse, als das Bewußtsein unsrer eignen, immer so mangelhaften Güte. Ein alter Mönch, der ihn in einer gefährlichen Krankheit besuchte, und dem er sein von Zweifeln beängstigtes Herz entdeckte, rath ihm, ohne sich auf seine Bedenken einzulassen, er solle sich nur fest an den Glaubensartikel halten: ich glaube eine Vergebung der Sünden. Dieses Wort zur rechten Zeit war ein Lichtstrahl in die Seele des Bekümmerten! Allmählig entwickelte sich ihm der große Gedanke, auf dem im Grunde alle Mystiker schon bestanden hatten, der nun die Hauptstütze und die Leuchte seines ganzen Systems wurde — daß bloß das Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit in Christo Jesu, nicht unsre eigne Würdigkeit das wahre Mittel zur Seligkeit sey. Diesem Glauben sey der Mensch vor der Bekehrung so abgeneigt, daß er niemals bloß durch seine natürlichen Kräfte diese Abneigung zu überwinden im Stande sey, und doch könne er ohne diesen Glauben nichts wahrhaftig Gutes, das ist, Gott Wohlgefälliges thun. Daraus folgte dann, daß wenn er jemahls dazu in Stand gesetzt werden sollte, eine

gänzliche

gänzliche Veränderung mit ihm vorgehen müsse, und daß sich bei dieser Veränderung der Mensch bloß leidend verhalten (und nur nicht widerstreben) müsse, weil sie ganz durch Gott angefangen und fortgeführt werde.

§. 15.

Diese seine Ideen zeigten sich zuerst bei seiner und Carlstädts Disputation mit Eck. Eck und Carlstadt gaben einander zu, daß der erste Antrieb zur Veränderung des Menschen ins Bessere, der erste Stoß, durch den er in Bewegung gesetzt werde, ganz von Gott herrühre, daß sich der Wille des Menschen dabei ganz leidend verhalte. Beide gaben auch dies zu, daß, nach dieser ersten Wirkung Gottes, eigne Wirkung des Menschen hinzukommen müsse. \*) Aber hier schieden sie voneinander. Eck behauptete, dies Gehörgeben des Menschen sei in gleichem Grade Wirkung des eignen Willens des Menschen, wie der Gnade Gottes, doch trete in diesem Augenblick die rechtfertigende und mitwirkende Gnade Gottes hinzu, und hierbei verhalte sich der freie Wille wiederum ganz leidend. Aber Carlstadt, damit nicht zufrieden, behauptete, daß auch jene Folgsamkeit des Willens ganz von Gott gewirkt sey, so wie alle jene Kräfte, durch welche nun der Mensch mitwirken könne, erst von Gott in ihm hervorgebracht werden müssen. *Consentit homo, sagte er, aber Consensus est donum dei, consentire non est agere.* \*\*)

3 3

Daß

\*) Was Paulus sein *Wollen*, Bernhardus *consensum August. acquiescentiam* nennt.

\*\*) Darinn setzte eben die catholische Kirche immer das *Ver-*



Daß übrigens der Mensch natürlich gute Handlungen aus eigener Kraft vollbringen könne, leugneten Luther und Carlstadt wenigstens damahls nicht, aber da die Seligkeit nicht aus Verdienst der Werke käme, sondern eine dem Glauben geschenkte Gnade sey, und diesen Glauben Gott allein wirke, so blieb es dabei, daß der Mensch bei seiner Bekehrung ganz ohnmächtig und kraftlos sey. Diesem gemäß behauptete Luther auch, daß diejenige Reue, die bloß aus der Betrachtung der Schändlichkeit und der Folgen der Sünde entstehe, nichts helfe, indem heimliches Wohlgefallen an der Sünde, und Wunsch, sie ungestraft vollbringen zu können, dennoch im Herzen bliebe. Diejenige Reue allein, welche aus Betrachtung der Liebe, womit uns Christus geliebet, des Leidens, das er um unsrer Sünde willen übernommen hat, und der Empfindung unsers Undanks entspringet, nannte er wahre, fruchtbare Reue, und behauptete, daß diese nicht aus der Betrachtung der Sünde, sondern diese erst aus jener fließe. Die Scholastiker dagegen sahen die unvollkommene Reue, die aus der Betrachtung der Folgen der Sünde entspringt, wenigstens als Vorbereitungsmittel zur Fassung der Gna-

denwir-

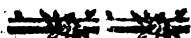
Verdienstliche, daß der Mensch mitwürke, wenigstens in sofern, weil er die Gnade unwirksam machen oder befolgen könne. So sagt der Autor des Wertes de vocatione gentium, (welches Ambrosius sein soll): *Liberrum est iis qui rationis iudicio utuntur a gratia discedere ut non discessisse sit praemium et ut quod non potest nisi spiritu cooperante fieri, eorum meritis deputetur, quorum id potuit voluntate non fieri.*

denwirkungen Gottes an; die vollkommene Reue hingegen, den tiefen Schmerz über die Sünde, mit wahrer Abscheu dafür, mit aufrichtigem Vorsatz sie zu lassen, und mit Liebe Gottes verbunden, als die verdienstliche Ursache der Vergebung der Sünden, und dazu habe der Mensch nichts nöthig als Anwendung seiner Vernunft und seines natürlichen Gefühls. Uns ist dünken alle diese dogmatische Auseinandersetzungen geistiger Sachen bloß feine, mehr oder minder glückliche Zergliederungen eines innern Gefühls, und das Wesentliche des Protestantismus sind sie freilich nicht, sondern dies liegt in der jedem zustehenden Freiheit; die Schrift nach seiner besten Einsicht auszulegen, und in gewissen, dem gemeinen Christen und der weltlichen Obrigkeit vindicirten, ehemals von der Clerisey usurpirten Befugnissen des allgemeinen Kirchenrechts. So aber betrachtete man die Sache damals nicht, sondern man setzte dem herrschenden System eine andre, für gesunder gehaltne Dogmatik entgegen, und da war allerdings die Materie von der Ohnmacht des freien Willens in der Bekehrung der Hauptangel, um die sich Luthers System drehte. Als daher Erasmus endlich gegen Lutherum auftrat, so hob er just dieses Thema heraus, denn alle übrige waren entweder hiermit in Verbindung, oder betrafen Mißbräuche, die er selbst mit beifender Lauge abjundatschen den Anfang gemacht hatte.

\* \* \*

§. 16.

Erasmus ließ sich in seiner diatriba de libero arbitrio die Forderung der Gegner gefallen, daß sie in Glaubenssachen bloß aus der Schrift widerlegt seyn woll-



ten; weil aber in derselben Stellen anzutreffen sein, welche zu beweisen scheinen, daß der Mensch einen freien Willen habe, und andre wieder, die ihn ganz aufzuheben schienen, so hielt er für das natürlichste, erst die Stellen anzuführen, die vor seine bejahende Meinung wären, und denn diejenigen auszuliegen, welche dagegen zu sein schienen. Die erste Stelle ist die aus Sirach 15. Ob diese gleich eigentlich auf unsre ersten Eltern besonders sich schickte, so gehe sie doch gewissermaßen auf alle Nachkommen Adams. Denn sey gleich die Freiheit des Willens durch die Sünde geschwächt worden, daß, ehe wir Gnade erlangen, wir zum Bösen viel geneigter sind als zum Guten, so sind wir doch derselben nicht ganz beraubt, außer daß die Gewohnheit zu sündigen, die nun gleichsam zu andern Natur geworden, die Beurtheilungskraft der Seele also verdunkle, und die Freiheit des Willens dergestalt einschränke, daß es scheine, als ob diese gänzlich verlohren wäre. Nur darüber seien die Alten und Neuern uneinig; wie weit sich bei uns, ehe wir der Gnade theilhaftig werden, jenes Vermögen erstrecke? Auch diejenigen, die von Pelagii Meinung weit entfernt wären, legten der Gnade das meiste bei, dem freien Willen nichts, als daß er ihr nicht widerstehen müsse. Ohne also diesen ganz aufzuheben, bleibe es dennoch dabei, daß der Mensch ohne besondre Gnade Gottes nichts Gutes wollen noch vollbringen könne. Etwas härter sei die Meinung derjenigen, die behaupten, der freie Wille habe nur ein Vermögen zum Bösen, die Gnade allein wirke das Gute, nicht durch und mit dem freien Willen, sondern in demselben, so daß unser Wille dabei nichts mehr thue, als das Wachs, das



das gebildet wird. Am allerhärtesten klingt die Meinung derer, die da sagen, der freie Wille sei nichts, habe keine Kraft, auch nie ein Vermögen gehabt, weder bei den Engeln, noch bei Adam, noch bei uns, sowohl vor als nach erlangter Gnade, sondern Gott wirke beides das Gute und Böse in uns, und alles was geschehe, geschehe aus einer absoluten Nothwendigkeit. Diese letzten beiden Meinungen scheint Erasmus Luthero zuzuschreiben, und es hat das Ansehn, als wenn er durch so enge Absteckung des von seinem Gegner zu vertheidigenden Raumes, denselben in Verlegenheit setzen, und ihm voraus alle Beweise unbrauchbar machen wollen, die auf den ersten Sinn gezogen werden könnten, auch wohl jedem Zuschauer es einleuchtend zu machen, daß die ganze Fehde unbedeutend und überflüssig sey. Selbst die erste Meinung, die er wahrscheinlich nennt, vertheidigt er durch solche Stellen, die noch mehr Pelagianismus athmen.

### §. 17.

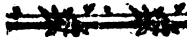
Luther, dessen Scharfsichtigkeit diese Winkelzüge nicht entgehen konnten, wandte alle Kunst an, seinen Gegner in dem Labyrinth festzuhalten, in welchem er sich theils aus großer Vorsicht, vielleicht auch unabsichtlich, verwickelt hatte. Er selbst war für die härteste Meinung, die seine Kirche nachher selbst verworft, aber indem er allen Behauptungen seines Gegners widersprach, und keinen Unterschied unter dessen Sonderungen fühlte, verstrickte er sich selbst, daß es oft, wie beim Augustinus, schwer ist, seine rechte Meinung zu finden. Aber laut und ohne Scheu sagte er, daß alle die Stellen der Schrift, wo

dem Menschen eine Wahl vorgelegt wird, keinen andern Sinn hätten, als, laßt doch sehen, ob ihr's könnt, thues doch, wenn es in enrer Macht stehe. Daß Gott nach seinem geoffenbarten Willen alle Menschen selig haben wolle, gestand Luther zu, aber nach seinem verborgnen Willen will er allerdings nicht, daß die, so er nicht ändert, selig werden sollen, gestand er gleichfalls. Wir sollten uns an das erste halten, so er bekannt gemacht, ohne nach dem andern zu forschen, so er sich vorbehalten. Er war so fest davon überzeugt, daß es ihm nicht einmahl einfiel, der allernatürlichsten Einwendung, daß doch beide Willen Gottes einander nicht widersprechen könnten, zu begegnen. Die harten Stellen, denen Erasmus einen erträglichern Sinn beigelegt wissen wollte, weil sie sonst gegen die Vernunft stritten, urgirte eben Luther am meisten, und meinte, die Vernunft müsse in so hohen Sachen gar nicht entscheiden wollen. Er räumte ein, daß vor der Vernunft es sich mit Gottes Güte gar nicht reimem ließe, wenn er Menschen verdamme, die sich ohne seine Gnade nicht bessern könnten, und doch diese Gnade nicht von ihm erhielten. Aber, setzte er hinzu, für den Glauben sey dies nur eine Kleinigkeit; — denn der Glaube könne und müsse dafür halten, daß Gott nicht nur gerecht, sondern auch gütig sey, wenn er gleich alle Menschen ohne Ausnahme verdamme. Erasmus hatte sich nothwendig der schweren Frage etwas nähern müssen, wie die Freiheit des menschlichen Willens nur in irgend einem Sinn mit Gottes Vorsehung vereinigt werden könnte? Aber ohne ihre fast unaufs löblichen Schwierigkeiten zu bergen, hatte er sich begnügt, die Erklärung des Laurentius Vallens für die wahrscheinlichste anzuneh-



anzunehmen. Diese Frage hielt Luther für kinderleicht zu beantworten, denn er fühlte gar nichts, das ihn hinderte, sie für seine Meinung zu benutzen. Gar nicht, sagte er mit einem Wort, läßt sich die Freiheit des menschlichen Willens mit Gottes Vorhersehung vereinigen, Gottes ewige Vorhersehung und freier Wille sind einander grade zuwider, wie Feuer und Wasser. Eben in dieser ewigen Vorhersehung liegt der unumstößliche Beweis, daß wir keinen freien Willen haben. Wenn Gott zuvor versehen hat, von Ewigkeit, daß wir also sein sollen, wie wir sind, und uns hernach alle, so wie seine Vorhersehung gestanden, gemacht hat, auch jeztund also treibet und regieret, was können wir denn irgend nennen oder erdenken, das an uns frei wäre, oder das anders geschehe, denn er es versehen und jezo gemacht hat. Luther räumt alle harte Folgerungen ein und eifert, statt aller Antwort, wider die Kühnheit der Menschen, die Gott wegen der Gerechtigkeit seines Verfahrens zur Rechenschaft fordere. Du siehest, wie tief des menschlichen Herzens Bosheit liegt; daß Gott die Sünder selig macht ohne Verdienst, darüber streitet sie nicht, so doch solches eben so ungleich ist, als daß er verdammet ohne Verdienst. Ich will nun sehen, daß Gott der Herr ein solcher Gott müste sein, der das Verdienst ansehe in denen, die er verdammet, so müssen wir, wenn wir dem Urtheil der Vernunft wollen folgen, eben sowohl sagen: daß er Verdienst müsse ansehen in denjenigen, die er selig macht. Aber, daß er ohne Verdienst selig macht, da sagt die Vernunft nicht, daß Gott ein ungerechter Gott sei.

Dies



Dies sind ungefähr die Gründe und der Gedankengang Lutheri. Seine Heftigkeit riß ihn hin zu schreiben, daß die Vertheidiger der Freiheit in der Hölle brennten, daß ein unvermeidliches Schicksal zu glauben der einzige Trost im Unglück wäre, und wenn er ihre Freiheit geschenkt bekommen könnte, so möchte er sie nicht haben. So wenig der Mensch zu seiner Geburt etwas beigetragen habe, eben so wenig trage er zu den übrigen Handlungen seines Lebens etwas bei; wenn unser Geist frei wäre, so höre alle Gerechtigkeit und Tugend auf. Dies Buch und den Catechismus zog er allen seinen Werken vor.

#### §. 18.

Melanchton, nach seiner sanftern Denkungsart, mußte von dieser härtesten Ausdrucksart abgeneigt seyn, und seine tiefere philosophische Kenntniß mußte ihn für die fernern Unterscheidungen einnehmen, durch die man von jeher versucht hatte, den anstößigen Folgerungen auszuweichen, und seine Liebe zum Frieden nebst jener Beränberlichkeit, die in seinem Mißtrauen zu sich selbst gegründet war, bewog ihn schon mildere Erklärungen zu brauchen, so daß er drei Ursachen der Bekehrung annahm, Gott, Gottes Wort, und den Willen des Menschen. Indef hat auch Melanchton harte Stellen gegen die Vernunft und den freien Willen, als zwei aus der heidnischen Philosophie ins Christenthum eingeschlichne verderbliche Worte.

#### §. 19.

Georg Major drang auf die Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, die zwar unter seinen Bestimmungen

gen in der protestantischen Kirche anerkannt wurde, aber doch oft dem Glauben, der allein selig mache, zu sehr nachgesetzt ward; Victorin Strigelius drückte sich über die Erbsünde und ihren verderblichen Einfluß auf die geistlichen Kräfte des menschlichen Gemüthes mit mehrerer Milde aus, als man hie und da gewohnt war; und wenn gleich Umsdorf gegen jenen behauptete: die guten Werke seien vielmehr schädlich zur Seligkeit, und Flacius gegen diesen, die Erbsünde sei das wesentliche Eigne des Menschen; wenn gleich der größte Theil der Theologen beides als kezerische Extremen ansah, so merkte man doch wohl, von welcher Seite die Uebertriebung am größten und bedenklichsten wäre, und ein billiger Mittelweg erhielt sich am meisten in Credit.

Diese gelinder Gesinnten, und die Widersetzlichkeit der lutherischen Theologen gegen die calvinische Parthei, waren Ursache, daß Luthers, ernstliche Meinung nie die herrschende in seiner Kirche wurde, und so kam allmählig dieselbe um die Zeit der formula concordiae (1577) zu der mildern Ausdrucksart, \*) die da behauptet, »in natur-

»lichen

\*) Milder als die Extremen, aber fester bestimmt freilich als die älteste protestantische Symbola. In der Augspurgischen Confession war es nur darum zu thun, zu zeigen, daß man nicht pelagianisch denke, sondern wie Augustin. In der Apologie der A. C. ward dies näher entwickelt, um sich einigen Aeußerungen der scholastischen Philosophen zu widersetzen; zur philosophischen Tugend der zweiten Gesehtafel, zu den äußerlichen gesegensreichen Thaten habe der Unwisdergebohrne Kräfte; aber



plichen Dingen habe der Mensch zwar Freiheit, in den in-  
 nern geistlichen Regungen aber, wie Glaube und Liebe  
 Gottes sind, sey durch den Fall die Freiheit von der  
 Nothwendigkeit verlohren gegangen, und bloß Freiheit  
 vom Zwange übrig. Daher wolle der Mensch unver-  
 meidlich das Böse, bis ihn die Gnade bearbeite. Dieser  
 Gnade könne er sich widersehen aus eigener zum Bösen  
 geneigter Kraft, aber nie mitwirken sich dieser Gnade  
 zu öffnen, sondern bloß leidentlich ihr still halten. Dann  
 aber, wenn der Mensch gerechtfertiget und wiedergeböh-  
 ren sei, so sei er von Gott mit neuen Kräften beschenkt,  
 und könne nunmehr durch dieselben gewissermaßen in sei-  
 ner Heiligung mitwirken. Aber auch in diesem Stande  
 der Erneuerung sei alles Gute Gottes Gnade, unser bloß  
 das Nichtfallen. Die nun dieser Gnade widerstünden,  
 oder gar nicht theilhaft würden, die würden verdammt,  
 nicht durch Gottes Veranstellung, sondern durch ihre  
 eigene Schuld. Daß sie es werden würden, habe Gott  
 allerdings ewig vorher gesehen, aber dies Vorhersehen  
 mache bloß ihre Verdammnis gewiß, nicht nothwendig.  
 Daß er sie auch bestimmt habe, es zu werden, sei wahr,  
 aber

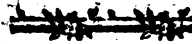
aber nicht zur christlichen Tugend, zu den Geboten der  
 ersten Tafel zu innern geistlichen Trieben. In den  
 Schmalckaldischen Artikeln auch nur Widerspruch gegen  
 die Schultheologie der catholischen Kirche. Die Cate-  
 chismen waren fürs Volk. Bei der Vergifteten Com-  
 munionformel aber nahm man auf die Streitigkeiten  
 der Lutherischen Theologen unter sich Rücksicht, und  
 vereinigte sich gegen die Schüler Melanctons und ge-  
 gen die, die zur Calvinischen Partei übertraten,

„aber dieser sein Rathschluß sei nicht unbedingter Wille, oder sie in die Unmöglichkeit setze, anders zu sein, sondern unbedingter Rathschluß, weil er sich darauf gründet, daß Gott voraus sah, sie würden seiner Gnade nicht Gehör geben.“

### §. 20.

Inzwischen fehlte es nicht an Männern, die diese feine Unterscheidung nicht fassen konnten, oder denen diese Ausflüchte nicht genug thaten. Sowohl in den Syncretistischen Streitigkeiten vor der formula concordiae als nachher in den Huberschen und Casirischen, und denn im Anfang dieses Jahrhunderts über den peremptorischen Termin der Gnadenzeit, hat sich dieses immerfort geäußert. Indem man Luthers hellen Blick, daß es keinen Mittelweg gäbe, sondern man entweder ein epikurisch Ungefähr oder das strengste Schicksal glauben müsse, durch allerhand optische Täuschungen verfehlte, und an seinen, leider so sonnenklaren Aeußerungen drehte und deuselte, gerieth man unvermeidlich in die nemlichen scholastischen Unterscheidungen von voluntas antecedens und consequens, von gratia efficax und sufficiens &c. Nun hatte man das System der römischen Kirche nicht mehr, und indem man mit einigem übereinkam, mußte man sich andererseits ihrer zu erwähren suchen. \*) Von einer andern Secte hatte man die Reformirte Theologen auf dem Halße: Da gahs denn rüstigen Kampf, und die polemische Gelehrsamkeit nahm unter den Theologen der lutherschen Kirche überhand, wobei das Studium der Grundsprachen leiden mußte,

\*) Man sehe die Anmerkung am Ende 1.



musste, und doch hatte man einmahl diese und andre Materien meist hermenevtisch zu behandeln den Ton. Es ist die Sache der Kirchengeschichte, die Wendungen dieser dogmatischen Gesichtspunkte zu verfolgen. Da die Hauptgründe längst von beiden Seiten erschöpft waren, die ersten Grundbegriffe aber anzutasten und zu revidiren jede Parthey sich ehrerbietig scheute, so gewann die Sache bei dem Herumtreiben in feinem und minderfeinen Ausdrücken weiter kein Licht, nur daß man geneigt wurde diesen vergeblich betretenen Weg endlich ganz liegen zu lassen und die Frage in allgemeinerer Rücksicht nach dreisterer Philosophie zu untersuchen, die sich mittlerweile von ihren symbolischen Büchern \*) losgewunden hatte.

§. 21.

Eben diese Ausbiegungen auf eben die Mitte haltenden Ausweg haben auch in der reformirten Kirche endlich obgesieget. Man kann nichts härteres und zugleich nichts schöner ausgeführtes lesen als Calvins Ideen über die Natur des Menschen und über Prädestination. Auch er sieht den ersten Menschen gleichsam als die Wurzel des Menschengeschlechts an, von deren Verderbniß sich das Uebel der Erbsünde natürlich auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt. Was Adam verlohren, habe er auf seine Kinder nicht forterben können, und so werde nicht Adams Sünde uns zugerechnet, sondern jedes sein angebörnes Verderben mache ihn unfähig der Seligkeit, indem nichts unreines zu Gott kommen möge. Dazu kämen denn die tausend Sünden und sündliche Gewohnheiten, die aus diesem

\*) Dem Aristoteles, Thomas Aquinas.



sem innern unreinen Feuer von Kindheit an aufloderten. Beides mache jeden Menschen ohne Ausnahme der Verdammniß unterworfen. Um aber die Frage zu bestimmen, ob wir durch diese Slaverey der Sünde aller Freiheit beraubt sein, oder was der noch übrige Funken von Kraft vermöge? warnt er vor den beiden Klippen, die schon Augustin bemerkt hatte, daß man den Menschen weder muthlos, noch in Sicherheit stolz mache. Nachdem er die hohe Einbildung der alten Philosophen verworfen, als sei die menschliche Vernunft zulänglich, zu Tugend und Weisheit zu leiten, und der Wille frei, ihr oder den Reizungen der Sinnlichkeit zu folgen, bemerkt er die Unbestimmtheit aller alten Kirchenväter bis auf Augustinum, und untersucht den Begriff der Willensfreiheit, die er mit Augustin als das Vermögen der Vernunft und des Willens erklärt, wodurch unter Beistand der Gnade das Gute, in Ermangelung derselben das Böse erwählt werde. Gemeinlich pflege man die Dinge, die nicht das Reich Gottes angehn, dem freien Willen zu überlassen, die wahre Gerechtigkeit aber der besondern Gnade Gottes und geistiger Wiedergeburt zuzuschreiben. Er erkennt den letzten Punkt der Frage für den wichtigsten, doch so, daß die gemeinen Handlungen nicht ganz übersehen würden. Es wäre in den Schulen die Unterscheidung aufgekommen, zwischen Freiheit von Nothwendigkeit, von Elend und von Sünde, und die Meinung: daß die Freiheit von Nothwendigkeit dem Wesen des menschlichen Willens dergestalt anklebe, daß sie ihm auf keine Weise entrisen werden könne. Hierin aber habe man Freiheit vom Zwange mit Freiheit von Nothwendigkeit verwechselt. Ferner habe Lombardus eine doppelte

Dritter Theil.

R

Gnade

Gnade angenommen, die wirkende, wodurch es geschieht, daß wir wirklich das Gute wollen, und eine mitwirkende, die helfend dem guten Willen folge. Dies verwirft Calvin als entfernt von dem Sinne Augustins. Sie meinten, daß der Mensch mitwirke, in sofern, weil er die Gnade unwirksam machen oder befolgen könne. Aber dies sei unrichtig, sie ziehe keinen, der ihr nicht auch folge, und dies sei der rechte Sinn von dem Ausspruche: quem trahit, volentem trahit. So weit sei er nun auch von den gesündern Scholastikern, noch weiter aber von den neuern Sophisten verschieden. Er pflichte ganz dem Augustin bei, der nicht Anstand nehme, den Willen knechtisch zu nennen. Auch schon die natürlichen Kräfte des Verstandes, selbst bei den Heiden, seyn eine Gabe Gottes. Es gebe Menschen, die von Natur nach der Tugend trachten, und wirklich gut handeln, aber auch dies durch einzelne Hülfen göttlicher Gnade. Denn was gesagt werde, der Geist Gottes wohne nur in den Herzen der Gläubigen, das sei von dem Geiste der Heiligung zu verstehen. Nichts desto weniger erfülle, bewege und belebe alles des nehmlichen Geistes Kraft, und dies nach der anerschaffnen Eigenschaft einer jeglichen Art der Wesen. Wenn aber weiter die Frage sei: was die menschliche Vernunft sehe, wenn es auf das Reich Gottes ankommt? so sei sie stockblind, und sehe nur grade noch so viel von göttlichem Willen und Tugend, als nöthig sei, damit der Mensch keine Entschuldigung habe. Möge immer hierdurch der Mensch ganz klein und leer werden, genug wenn er weiß, wo er alles und die wahre Freiheit hernehmen könne. Demuth, die tiefste Demuth sei das erste Gesetz des Christenthums. Alles  
ding



dingß sei die göttliche Gürtigkeit allen aufgethan, die sie suchen, aber nur die suchen sie, die seine Gnade entzündet hat. Man sagt, so seyn alle Ermahnungen vergeblich? Als dem heil. Augustin ähnliche Vorwürfe gemacht wurden, sah er sich genöthigt, die Abhandlung de corruptione et gratia zu schreiben. Christus und Paulus hätte eben das gelehrt und dennoch zur Buße ermahnt. Eben durch das Wort wirke der Geist, den Erwählten zu Nutz, den Bösen zur Verdammnis.

Man sagt, so falle alle Zurechnung weg, und die Sünde höre eben dadurch auf, Sünde zu sein, wenn sie nothwendig wäre. Dies leugnet Calvin; denn woher anders sei dieses Unvermögen, als aus der fehlerhaften Natur; eben das heiße zurechnen, die verderbte Natur für die Ursach erklären.

Man wendet ein: so könne Gott nicht ohne Ungerechtigkeit strafen; — dieses aristotelische Argument, gestehet er, sei auch von dem heiligen Chrysostomus und Hieronymus gebraucht worden; aber eben weil sie Sklaven der Sünde sind, werden sie gestraft; nicht sowohl die einzelnen Thaten als unsre ganze innere Verderbtheit zieht die Strafe zu. Alle habens verdient; welche Gott ausnimmt, lobnet er ja eben so ohne Verdienst.

## §. 22.

Die Prädestination schränkt Calvin nicht bloß auf die Erwählung zur Seligkeit ein, sondern erklärt sie als die ewige und unveränderliche Festsetzung Gottes, wie es jedem Menschen ergehen solle. Wie dadurch bestimmt sei, welche



er zur Seligkeit annehmen wolle, so überlasse er durch ein zwar untadelhaftes und gerechtes, aber freilich unbegreifliches Urtheil die andern der Verdammnis. Sein Grundsatz ist, was Gottes Offenbarung im Dunkeln gelassen hat, das sollen wir nicht zu erforschen unternehmen, was sie aber kund gethan hat, nicht vernachlässigen. Ambrosius, Origenes und Hieronymus hätten freilich gemeint, daß Gott seine Gnade unter den Menschen so austheile, wie er zuvor gesehen, daß jeder sie gebrauchen würde, und dieser Meinung sei auch Augustin eine Weile gewesen, aber als er zu tieferer Verstandnis in der Schrift gelanget, habe er dies zurückgenommen, indem er sage: Gott findet nicht welche erwählungswürdig, sondern er macht sie dazu. Wenn zuweilen auch frommen Gemüthern dergleichen Bedenken auffielen, so hätten sie nur zu erwägen, daß es Frechheit sei, die Ursachen des göttlichen Willens auch nur zu erforschen, denn dieser Wille selbst sei die höchste Regel der Gerechtigkeit. Wenn man weiter fortsährt, zu fragen: warum Gott dies und das gewollt habe, so suche man ja etwas Höheres und Eheres, als Gottes Willen, dergleichen nichts ist und gefunden werden kann. Er beruht lediglich bei Paulus Lehre. Wenn man sagt, so sei ja Adam zur Sünde prädestinirt gewesen — sucht er keine Ausflucht, sondern verweist auf die über alle menschliche Begriffe erhabne Weisheit und Gerechtigkeit Gottes. Wenn man einen Unterschied macht zwischen Wollen und Zulassen, so sei das nichts zur Sache; denn warum laß ers zu, als weil ers wollte. Die einzige wahre Antwort sei: Gott hat alles gemacht um sein selbstwillen. Er wäre nicht der Meinung gewesen, daß Adam fallen sollte,

oder

oder wie jene sagen, ihn fallen zu lassen, als weil er sähe, daß dadurch seine Ehre verherrlicht werden würde. Was aber Lob verdient, das muß doch gerecht seyn. Wenn er alle begnadigte, so würde er nicht als ein gerechter Richter erscheinen. So aber erzeiget er durch die Strafe einigen Bösen seine Gerechtigkeit, und durch die Erlassung der Strafe andern Bösen seine Erbarmung. Alle selig zu wollen, habe sich Gott erklärt, damit jeder Sünder Zuflucht zu ihm habe. Effectu und efficaciter wolle er freilich nur die Erwählten selig.

Bis auf diesen einzigen Knoten, der das Ganze hält, hängt sein System unstreitig zusammen, und es fehlt ihm nicht an deutlichen Stellen der heiligen Schrift, es zu unterstügen. Die allerbesonderste Vorsehung und Anordnung lehret er ohne Ausnahme. Uns scheinen die Dinge zufällig, aber keines geschieht anders, als nach Gottes Anordnung. Nur darinnen sind wir vom Fato der Stoiker verschieden, daß sie eine Nothwendigkeit bloß aus der Reihenfolge der Ursachen behaupten, der Christ in der Weisheit Gottes beruhigt stehen bleibt. Aber dieser weise Wille Gottes ist nur die letzte Ursache; an seinem Orte sieht auch der Christ auf die niedrigeren Ursachen. Er hat mit Menschen zu thun und betrügt sich so, als wenn diese selbst wirkten. Auch wirken sie, aber er weiß, daß Gott sie leitet. Daß durch diese Leitung Gottes oft etwas Uebels erfolgt? — Bringen nicht auch die Strahlen der Sonne einen todten Körper in die Fäulnis, doch werden sie selbst nicht verunreinigt.

Auch den einzigen Punkt, den Calvin, als zu erhaben über alle menschliche Vernunft, dem Glauben aufgegeben



geben hatte, fand man nach und nach unerträglich. Das Gefühl der Freyheit regte sich zu sehr, und so fingen am Anfange des 17ten Jahrhunderts viele unter den Reformirten Gottesgelehrten an, von der Prädestination gelinder als Calvin zu denken.

### §. 23.

Der gelehrte thätige Schüler Calvins, Beza, hatte zwar in der Schweiz, in Frankreich, in den Niederlanden, selbst bis nach England hinüber die strengen Calvinischen Lehrmeinungen in der reformirten Kirche verbreitet, und diese hatten die Lehre Zwingli's von allgemeiner Gnade Gottes schon ziemlich verdrängt, ja sie waren schon gegen Luthers und Melanchtons Lehre in Deutschland eingedrungen. Aber beinah erlebte er noch, daß ein junger Mann, den er als Studenten zu Genf gekannt hatte, dieses System erschütterte, das er so fest gegründet zu haben meinte.

### §. 24.

Arminius, ein beliebter Prediger zu Amsterdam, der alle eigensinnige Behauptung der scholastischen Kunstsprache haßte, hielt die Lehre von dem unbedingten Rathschlusse und von der Unwiderstehlichkeit der wirkenden Gnade, das mindeste gesagt, für gar nicht nothwendig. Er lehrte vielmehr das Gegentheil. Hierüber gerieth er, da er nach Leiden als Professor berufen ward, mit einem andern dasigen Lehrer, Gomarus, in Streit. Er kam darin so weit, daß er leugnete, daß das, was in freyer Willkühr des Menschen stände, von Gott mit Gewißheit vorausgesehen würde, also auch der Glaube nicht, der eine

eine Wirkung der freyen Annahme der göttlichen Gnade sey. Ohngeachtet bey einer bald darauf angestellten gelehrten Unterredung mehrerer Theologen, des Arminit Meinung verworfen wurde, und er kurz darauf starb, so übergaben dennoch seine Anhänger 1613 eine Gegenvorstellung, in der sie baten, bey den streitigen fünf Sätzen bleiben zu dürfen. Diese waren: a) der Rathschluß Gottes sey bedingt, b) Christus sey für alle Menschen gestorben, c) es stehe bey dem Menschen, die göttliche Gnade anzunehmen, oder nicht, d) sie wirke also nicht unwiderstehlich, und e) der Glaube könne wieder verloren werden. Diese reformirte Kirchenparthey wird von dieser Remonstranz die Remonstranten, so wie von ihrem Urheber Arminianer genannt. Ihre Widersacher überreichten eine Contraremonstranz, es wurden verschiedne Colloquia angestellt, und die Staaten fanden endlich gut, dem ärgerlichen Disputiren Einhalt zu thun, und erlaubten 1614, daß jeder Lehrer hierin nach seiner Ueberzeugung lehren dürfe. Mehr hatten die Remonstranten nicht verlangt. Weil aber politische Absichten darzwischen kamen, indem der Statthalter, Prinz Moriz, um sich eine politische Faction zu machen, auf die Seite der Gomaristen trat, so drangen diese durch und die Remonstranten wurden auf der Synode zu Dordrecht 1618 verdammt. Da sie indeß diese Lehrsätze nicht sowohl positiv behauptet, als die nothwendige Behauptung des Gegentheils negirt, und allmählig viele andre Sätze mit verworfen hatten, so ist dieser Lehrbegriff, oder vielmehr diese Gleichgültigkeit gegen alle strengen Lehrbegriffe, in England und den Niederlanden unter allen reformirten Religionspartheien weit ausgebreitet

R 4

worden,

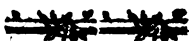
worden, indeß die kirchliche Parthei der Remonstranten, die bald darauf nach Morizens Tode, selbst in Amsterdam, wieder zur Duldung gelangte, immer sehr klein geblieben ist, sich aber durch ihre große Gelehrten, Grotius, Limborch, Wetstein, Le Clerc u. gehoben hat.

§. 25.

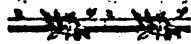
Die Dordrechter Synode hatte die Arminianischen Lehrsätze verdammt, und als den richtigen Lehrbegriff festgesetzt, daß die wahre seligmachende Gnade mitnichten allgemein sei, der aber, dem sie wiederführe, ihrer bessernden Kraft nicht widerstehen könne. Diese Synode war zwar für Ausländer nicht verpflichtend, und es war so viel menschliches dabey mit untergelaufen, daß sie bey weitem in den wenigsten Kirchen angenommen ward. Indesß neigte sich ihre Decision auf die Meinung derer, die dafür hielten, daß Gott erst wegen des vorausgesehenen Falls Adams, die Verdammniß der Sünder und die Rettung einiger beschlossen habe, da hingegen die strengere Calvinische Parthey behauptete: selbst der Fall Adams sey von Gott als ein Mittel seiner Verherrlichung vorherbestimmt worden. Durch diese mildere Ausdrucksart nun, die nicht eben die unbarmherzigste, wiewohl, die Wahrheit zu gestehen, die consequenteste Hypothese von der Gnade begünstigte, erhielt diese Synode hier und da Eingang, so daß sie nach und nach fast überall die herrschende Lehre unter den Reformirten geworden ist.

§. 26.

Doch waren unter den französischen Theologen viele, die sich bemühten, diese anstößige Lehre Calvins auf  
andre



andre Art zu berichtigen; besonders versuchte dies Johann Camero, zu Saumur, und sein Schüler, Amyraud, der die Gedanken seines Lehrers durch bestimmtere Entwicklungen bekannt machte. Amyraud gab zu, daß Gott beschlossen habe, alle Menschen selig zu machen, und deshalb seinen Sohn für alle dahin gegeben habe; aber doch nur unter der Bedingung des Glaubens wolle er alle selig, glauben aber könne niemand, als dem es Gott verleihe, und diese geschenkte unwiderstehliche Glaubensgnade sei freilich partikulär. Diese täuschende Milderung der harten Prädestinationslehre wäre vielleicht nur der erste Schritt zur Milderung der Calvinischen Lehre gewesen; man fiel ihm aber mit Streitschriften und Synoden auf den Hals; ein Universalist, so nannte man die Freunde der Amyrauldischen Meinung, schien ein verkappter Arminianer oder gar Lutheraner zu sein, und da die neuen Meinungen auch auswärts, und selbst in Genf, Eingang zu finden anfingen, so suchte sich in der Schweiz die altgläubige Parthey durch die formulam consensus Helvetici zu verwahren, die ausdrücklich die Allgemeinheit der seligmachenden Gnade verwarf. Indes erhob sich in Genf ein Bruderssohn sogar des strengorthodoxen Turretius, der so viel Antheil an der formula consensus gehabt hatte, und erklärte sich laut für die allgemeine Gnade. Die reformirte Kirche, zumahl in Deutschland, verließ immer mehr ihren Sekteneifer und näherte sich der lutherischen, und in den Brandenburgischen Glaubensbekenntnissen war immer schon, wenig orthodox! gelehret worden: es komme auf das Verhalten des Menschen an, ob die Gnadenmittel an ihm ihre Wirkung haben würden. Da inzwischen diese Ver-



schiedenheiten der Meinungen nie beigelegt, sondern nur beiseite gelegt werden konnten, so existiren also in der reformirten Kirche folgende Meinungen:

Alle stimmen überein: Gott rufe alle Menschen zur Seligkeit, es würden aber nicht alle selig, weil nicht alle dem göttlichen Rufe gehorchten; und welche selig würden, sowohl als welche es nicht würden, habe Gott von Ewigkeit zuvorsehen, und jene erwählt, diese verworfen. Nun theilen sie sich aber in Universalisten und Partikularisten. Diese behaupten, die eigentlich seligmachende Gnade werde nur einigen, den von Ewigkeit Erwählten, ertheilt; jene meinen, die göttliche Gnade sei allen angeboten. Jede Meinung theilt sich dann weiter: nemlich die Universalisten gedenken entweder, — es stehe bei dem Menschen der göttlichen Gnade sich zu verschließen, — oder sie wirke unwiderstehbar. Jenes, welches die Lehre der Brandenburgischen Glaubensbekenntnisse ist, läßt dem Menschen freien Willen, der Gottheit Präscienz, und hat den Knoten nur darin, wie eine Präscienz der futurorum contingentium möglich sey? Dieses, welches die Lehre der Saumurischen Theologen war, nimmt dem Menschen, wenigstens in geistlichen Dingen, den freien Willen, setzt richtiger Gottes Willen als letzte und oberste Ursache an, und hat den Knoten nur darin: wie Gott alle Menschen beseliggen wolle, und doch die seligmachende Gnade nur einigen ertheilen könne? und wie überhaupt solche willkührliche Ausschließung von der Begnadigung sich mit der höchsten Güte vertrage?

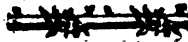
Die



Die Partikularisten stimmen überein, daß Gott effectu nur diejenigen selig machen wolle, denen er seine Gnade ertheile, aber diesen seinen Willen fassen einige so, daß Gott aus verborgnen Ursachen, oder weil es überhaupt keine höhere Ursachen, als seinen Willen, geben könne, gradezu einige selig zu machen, andre ewig zu verdammen beschlossen, und eben dieses letzten Ausgangs wegen den Fall Adams und den Unglauben einiger seiner Nachkommen, als ein Mittel zur Vollziehung jenes Rathschlusses, geordnet habe. Dies ist das consequente System, das eigentlich Calvin und Beza, und hernach Gomerus und Boetius verfochten, nur schauderhaft, und mit unsern Gefühlen von Gerechtigkeit und Güte so unmöglich zu vereinigen. Dies nennt man Supralapsarier, weil sie den Rathschluß Gottes zur Verwerfung und Erwählung in der Ordnung der göttlichen Gedanken über den Gedanken des Falles hinauffetzen. Andre, die man Infralapsarier nennt, drücken sich so aus: der erste Rathschluß Gottes gehe darauf, daß Adam fallen, nicht solle, sondern möge; und wenn er nun fiel, daß alsdann einige an Christum glauben und wieder hergestellt werden sollten, wozu er diesen denn seine wirksame Gnade nach freier Wahl ertheilt. Dieser letztern Meinung ist der größte Theil der reformirten Kirche zugethan, auch immer am häufigsten zugethan gewesen, und eben diese ist auch in der Entscheidung der Dortrechter Synode begünstiget.

## §. 27.

Man sieht also aus Vergleichung mit der lutherischen Concordienformel, daß ein lutherischer und reformirtes Theologe,



Theologe, denn wir Layen nehmen alle das freilich so genau nicht, wenn beide das herrschende System ihrer Kirche fest halten und zum polemischen Zweikampf recht mesuro fassen wollen, eigentlich bis dahin übereinkommen, daß die seligmachende Gnade ein bloßes unverdientes Geschenk und die einzige Ursache der Rechtfertigung sei; darin aber von einander abstehen, daß der Reformirte sagen muß, die wirklich seligmachende Gnade ist unwiderstehbar, der Lutheraner aber: die Gnade Gottes ist nur alsdann wirklich seligmachend, wenn ihr nicht widerstanden wird. Beide werden dann inne werden, daß diese feine Verschiedenheit des Ausdrucks, die vielleicht manche Leute in Versuchung seyn möchten, für einen Wortstreit zu halten, darin ihren Grund habe, daß der Reformirte den Rathschluß Gottes von der Seligkeit eines Sünders sich so concipirt: ich will diesen Menschen selig machen, darum soll er meinem Geiste nicht widerstehn; der Lutheraner aber in umgekehrter Ordnung: dieser Mensch wird meiner Bearbeitung nicht widerstehn, darum soll er die Gnade haben; und daß diese Verschiedenheit zuletzt davon abhängt: ob man als die alleroberste Idee den Willen Gottes, oder die in Gottes Vorstellung voraus existirende Idee der Wesen ansehen müsse? Beide aber werden sich aus der Geschichte ihrer Kirche bescheiden, daß ihre Meinungen nicht die einzigen in jeder Kirche, auch nicht jeder ausschließliches Eigenthum sind, sondern daß fromme und gelehrte Männer in jeder kirchlichen Parthei sich es so und anders vorgestellt haben, daß solche metaphysische Genauigkeiten weder das Wesen des Christenthums, noch schicklicher Gegenstand des Volksunterrichts, sondern Formen des Ausdrucks sind, die alle  
**Statt**

Statt haben können, wenn nur ein Geist der Liebe Gottes, der Demuth und des Tugendeifers sie in den Mund legt.

§. 28.

Was die römisch-katholische Kirche betrifft, so hat auch in dieser die Lehre von der Freiheit des Menschen und von der Gnade, die zu Pelagius und zu Godeschalks Zeit zu Verfolgungen Anlaß gab, immerfort Streitigkeiten erregt. Zwar blieb in derselben immer die Hauptidee, daß sich die menschliche Freiheit mit der göttlichen Vorhersehung, mit der ewigen Vorherbestimmung, und bei der Bekehrung sogar die Selbstthätigkeit des Menschen mit der wirkenden göttlichen Gnade wohl vereinigen lasse. Aber man hatte doch oft Controversen über die Manier dieser Vereinbarkeit, und sah es wenigstens als eine herrliche Uebung von Logik und Metaphysik an, sich in den Schulen auf diesem Kampfplatze frei herumzutummeln.

Augustin hatte bloß gesagt: Gott waltet über alles, so daß er die Wesen auch eigne Bewegungen ausüben läßt. Gregorius von Nyssa: die Handlungen des freien Willens lassen sich nicht auf Gott beziehen, als auf eine Ursache, sondern auf uns selbst, daher man auch sagt, sie seyn in unsrer Gewalt. Durand: Gott erhält und unterstützt die wirkenden Ursachen; Wirken thun sie selbst. Dies verwirft jedoch die Kirche, denn Gott wirke immer mit, die *causae secundae* wirken immer *virtute primae*. Bonaventura: Gott ist zwar der Urbeweger, aber er weckt nicht den freien Willen, als nur zu verdienstlichen Handlungen; zu gleichgültigen und bösen wirkt die Gottheit nicht

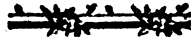
nicht mit, als nur durch ihre allgemeine erhaltende Kraft. Thomas von Aquino sagte: Gott, als der allgemeine Bewegter bewegt den Willen des Menschen zu dessen allgemeinem Gegenstande, dem Guten; aber das oder jenes zu wollen bestimmt sich der Mensch selbst. — Vorherbestimmung geht auf das, was nicht in unsrer Gewalt ist; Vorherwissen auf das, was durch unsern freien Willen geschehen soll. — Die Vorbereitung des Menschen zur Gnade rührt her von Gott, als dem Bewegter, von dem freien Willen aber, als dem Bewegten, — das ganze Werk ist Gottes, als des Wirkenden, das Ganze des menschlichen Willens, als in welchem nemlich Gott wirkt. Wie Gott den Naturursachen dadurch, daß er sie bewegt, es nicht benimmt, daß ihre Handlungen nicht natürlich blieben, so benimmt er den freiwilligen Ursachen, indem er sie bewegt, das nicht, daß sie freiwillig bleiben; denn er wirkt in allem und jedem nach seiner Eigenschaft. Duns Scotus sagte: Gott präterminirt nicht den Willen, weil er keinesweges früher handelt als dieser; *Causae secundae est concurrens primae*, wenn die Unterursache nicht so mitwirkt, wie sie soll, so ist freilich in dem Effekte beider die Richtigkeit nicht, die er haben sollte. Cajetan gesteht: wie sich diese Vereinbarung göttlicher und menschlicher Wirksamkeit verhielte, könne man in diesem Leben nicht begreifen.

Die abgendsichtigten Vertheidigungen gegen die lutherischen und calvinischen Kegereien hatten die scholastische Theorie noch immer besser ausgefeilt. Auch war durch den alten Streit der Thomisten und Scotisten, der von Zeit zu Zeit zwischen den Dominikanern, Augustinern und Benedictinern

nedictmern, und den Jesuiten und Franziskanern andrerseits rege erhalten ward, noch manche feinere Wendung hinzugekommen. Die Dominikaner insonderheit hiengen fest ihrem heiligen Thomas an, die Franziskaner ihrem Duns; die Jesuiten banden sich weder an Thomas, noch an Duns, noch selbst an das alte Orakel der lateinischen Kirche, den Magister sententiarum. Selbst in ihren Constitutionen war schon enthalten, daß man sich im theologischen Schulunterricht andrer Systeme und Lehrbücher, welche etwan mit der Zeit möchten den Umständen angemessener gefunden, bedienen möge, als des magister sententiarum; und ob sie gleich die Summa des heil. Thomas nach ihrem Institut zum Leitfaden des Unterrichts gebrauchten, so erklärte doch auch von diesem in gewissen Fällen abzuweichen Aquaviva für erlaubt. Obgleich dieses willkürliche Verfahren ihres Generals in Spanien und Italien, wo der heil. Thomas das allgemeine Orakel war, großes Aufsehn erregte, und der päpstliche Stuhl dergleichen Angriffe auf dasselbe untersagte, so trieben die Jesuiten dennoch heimlich dieselben fort.

Während dem Gezänke, welches am päpstlichen Stuhl über solche Schulverordnungen der Jesuiten erhoben ward, trat 1588 in Spanien des Jesuiten Ludwig Molina Concordia divinae gratiae et liberi arbitrii ans Licht. Darin ward ein ganz neues, dem heil. Thomas entgegengesetztes System aufgestellt. Molina lehrte nemlich: daß Gott die Auserwählten allerdings in Ansehung ihres Verdienstes zur Seligkeit vorher bestimmt habe; daß die Gnade, mittelst welcher sie dies Verdienst erwerben,

zwar



zwar daß eigentlich Wirkende sei, aber dadurch erst wirksam werde und den Sieg über die verderbte Natur erhalte, daß die Auserwählten ihr nicht widerstehn; daß Gott nach seiner scientia media diese Einstimmung ihres freien Willens voraus sehe, und eben deshalb sie ihnen ertheile; niemanden übrigens die hinreichende Gnade versage, welche dieselbe als die wirksame sei, indem jeder Mensch, wenn er nur wolle, durch seine Folgsamkeit die hinreichende Gnade zur wirksamen machen könne. Ehe dieses Werk gedruckt ward, hatten auch schon zu Löwen die Jesuiten, Laß und Hamel, ähnliche Grundsätze gelehrt, die orthodoxen Ohren unerträglich waren. Vergebens hatte die theologische Fakultät 34 Sätze aus ihren Hefen als keßerisch ausgezogen, und sie gütlich ermahnt, davon abzustehen. Sie konnten sich nicht überzeugen, und da sie fortführen so zu lehren, so hielt die Fakultät für nothwendig, zur öffentlichen Verbannung zu schreiten. Ein gleiches geschah auch zu Douai. Der General verwandte sich bei dem Pabste und die Fakultäten, und die in die Sache verflochtene Bischöfe und Erzbischöfe erhielten vom heiligen Stuhle scharfe Verweise, daß sie in einer Sache des Dogma eigenmächtig gegen die Jesuiten verfügt hätten. Er legte beiden Partheien Stillschweigen auf, und erklärte, daß er vor seinem eignen Tribunal entscheidend über die Sache sprechen werde. Inzwischen verfochten beide Theile die Gerechtigkeit ihres Handels in Schutzschriften.

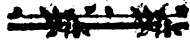
In Spanien zogen die Dominikaner mit allen Waffen der Scholastik gegen den Molina los. Die Jesuiten  
verthei-

vertheidigten Molina's Lehre in einer öffentlichen Disputa-  
 tion zu Valladolid, und die gegenseitigen Angriffe dauerten  
 so lange fort, bis sich das Inquisitions-Tribunal von Casti-  
 lien ins Mittel legte, und an den Pabst berichtete. Kle-  
 mens VII. gebot, sie sollten sich enthalten einander Kezer  
 zu schelten, bis er über die Sache gesprochen habe, und  
 verlangte Gutachten der Bischöfe, Universitäten und ge-  
 schicktesten Religiosen beider Partheien über Molina's Werk.  
 Das hieß nun vollends den Eifer überall anblasen. Die  
 Inquisition zog inzwischen den Molina selbst vor Gericht,  
 und es stand darauf, daß seine Concordanz verbrannt wer-  
 den sollte, als der General der Gesellschaft den Pabst be-  
 wog, der Inquisition alle fernere Vorschritte in der Sache  
 zu untersagen, und die Einsendung der Acten anzubefehlen.  
 Clemens sah in der That diesen Streit für eine Sache von  
 der höchsten Wichtigkeit an, und anstatt, wie die Politik  
 gerathen hätte, einen Streit beizulegen, der den Kezern  
 ein Triumph über die unitatem in fide war, deren sich  
 die alte Kirche rühmte, der nach der Natur der Materie  
 von keinem Menschen entschieden werden konnte, und dessen  
 Entscheidung, wenn sie auch gründlich hätte vollendet wer-  
 den können, unvermeidlich eine der beiden wichtigen Par-  
 theien aufs höchste aufbringen mußte, wollte er denselben  
 nach genauer kanonischer Untersuchung wirklich in forma  
 zu Ende bringen. Dem zufolge berief er unter Vor-  
 sitz einiger Cardinäle eine eigne Congregation, die unter dem  
 Namen C. de auxiliis gratiae bekannt ist, zusammen,  
 welche den 2ten Jan. 1598. ihre erste Sitzung hielt.  
 Alvarez verfocht die Sache der Dominikaner, Arzubal und  
 Bellarmin die der Gesellschaft Jesu.

Dritter Theil.

L

Bellarmin



Bellarmin war ein heller und beredter Mann, dem selbst die Keger, deren Lehren er im Mörkel zerstieß, den Ruhm lassen müssen, daß er das System seiner Kirche deutlich und wohlpassend vor Augen stellt. Auch in dieser Lehre sah er die Schwierigkeiten sehr gut von beiden Seiten; besonders kann man bei ihm ein Verzeichniß der meisten Autoren sehn, die bis auf ihn über Gnade und freien Willen geschrieben haben. *Opus controversiarum* (Lib. III. c. 1.) und eine lange Liste der für den freien Willen streitenden Stellen der Bibel und der Patrum. (Tom. IV. Controv. gen. 3. Controv. 1. princip. de grat. et lib. arb. L. V. c. 18—30.) Hauptsächlich sucht er seine Lehre, die er als eben auch die Lehre des heil. Thomas darstellt, mit solchen Stellen der Schrift und der Kirchenväter zu beweisen, und seine Vernunftgründe sind ohne große Verstärkung ihres Gewichts aus Vorgängern geschöpft. Alles richtet sich gegen die neuen Keger, und vorzüglich gegen Calvin, wie denn überhaupt sein Werk vortrefflich ist, um den wahren Sinn der catholischen Kirche gegen Luther und Calvin einzusehen, wie die hellsten Köpfe der Gegenparthei die Sache faßten. Der innern Streitigkeiten seiner eignen Kirche erwähnt er nur als gelehrter Divergenzen, und er mochte wohl überhaupt der Parthei seiner Gesellschaft mehr von Beredsamkeit und Politik, als von der Stärke der Gründe den Steg versprechen.

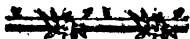
Ungeachtet aller Beredsamkeit Bellarmins und der schönen Gutachten, die von allen deutschen Universitäten einliefen und Molina's System priesen, wohlzumerken, aber von Jesuiten herrührten, die ihr Ordenszeichen nicht be-  
setzen



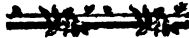
setzen durften, dachten die römischen Theologen doch von den Gnadenwirkungen und denen dem Menschen nach dem Falle noch übrigen Kräften ganz anders, und es ließ sich nichts anders als die Verdammung des Molinismus voraussehen. Die Jesuiten suchten also in ihrer Verlegenheit den Ausspruch der Censoren wenigstens möglichst zu verzögern, und die Streitfrage durch eine Menge Nebenumstände zu verwirren. Sie überschwemmten Rom mit einer Fluth von Streitschriften, die die verworrene Materie von der Gnade, von der Vorherbestimmung und von dem freien Willen durch die Subtilitäten der Scholastik noch verwirrter machten. Indessen strebte Klemens mit allem Eifer durch dies Gerühl hindurch, und der Kardinal, unter dessen Vorsitze sich die Kongregationen versammelten, arbeitete unermüdet an der Beendigung dieses Processes. Er hatte es darin denn auch wirklich so weit gebracht, daß er mit einer mühsam ausgearbeiteten Darstellung der gesammten Gründe und Gegengründe in dieser Sache fertig geworden war. Er war eben im Begriff, das abschließliche Gutachten darüber Sr. Heiligkeit zu überreichen und das Verdammungsurtheil der Jesuiten von päpstlicher Hand unterzeichnen zu lassen, als er an eben dem Morgen, wo er diese Relation vortragen sollte, unvermuthet, man weiß nicht wie, in die Ewigkeit gieng. Sie überreichten darauf eine Bittschrift, worinn sie erwiesen, daß die Lehre des Molina mit des heil. Augustinus seiner übereinstimme, daß dieselbe mehrern Theologen gemein, und vorzüglich geschickt sei, Luthers und Calvins Kezereyen zu bestreiten. Es sei nothwendig, den Molina persönlich über sein Lehrsystem zu hören, alle Universitäten darüber zu vernehmen



und sogar ein allgemeines Concil deshalb zusammen zu berufen, es sey sonst zu befürchten, daß die Universitäten sich mit der päpstlichen Entscheidung nicht begnügen, und folglich nur neue Aergernisse und Verwirrungen in der Kirche entstehen würden. Man möchte inzwischen bis zu sicherer und allgemeiner Entscheidung beiden streitenden Partheien erlauben, ihre Privatmeinung als wahrscheinlich behaupten zu dürfen. Klemens ließ sich durch diese Vorstellungen nicht irre machen, und nahm sich vor, durch diese Besorgnisse sich nicht verzagt machen zu lassen. Er verordnete eine neue Untersuchung der Acten, es erfolgten eine Menge Congregationen; indessen lief ungeachtet aller Bemühungen der Jesuiten, ihre Parthei zu verstärken, das unwandelbare Resultat aller Bemühungen immer darauf hinaus, daß einige Sätze des Molina, als verwegen und kegerisch, eine feierliche Verdamnung verdienten. Die Verdamnungsacte war bereits zustande gebracht, und es fehlte nur noch die Publication, als es den Jesuiten gelang, ihren Ordensgenossen, den Cardinal Bellarmin, in das Censurcollegium einzuschleichen. Diesem beredten und schlauen Mann, der durch seine vielen Streitschriften dem päpstlichen Stuhle so wesentliche Dienste leistete, wäre es vielleicht, wenn Klemens sich auf Politik hätte einlassen wollen, gelungen, seiner Gesellschaft den Sieg zu verschaffen; indessen gewann er doch so viel, daß die Publicirung des Urtheils verzögert ward. Die Jesuiten wandten nun alle mögliche noch nie versuchte Kunstgriffe an; sie vertheidigten ihren Molina lauter als je, sie griffen eine Menge andrer Sätze, selbst die päpstliche Würde betreffend, in ihren Schuldisputationen an, sie wurden laut  
über



über die Nothwendigkeit einer allgemeinen Kirchenver-  
sammlung, und wirklich fieng der Pabst an die äußerste  
Unruhe darüber zu empfinden, ob die Jesuiten sich auch  
willig mit seiner Entscheidung begnügen würden, und was,  
wenn sie es nicht thun sollten, daraus für Gefahr entstehen  
würde, da sie das Ansehen der Großen allenthalben zur  
ihrer Stütze und die Erziehung der Jugend ganz in ihrer  
Hand hätten. Klemens gieng indeß in dieser Sache mit  
leidenschaftlicher Hitze zu Werke, studirte selbst alle Acten,  
den heil. Augustin, und wohnte von 1602 bis 1605:  
selbst, nebst den ansehnlichsten Kardinalen, 65 Congregatio-  
nen bei. Ein Jesuit wagte es in der Disputation vor den  
Ohren des Pabstes eine Stelle des Augustins verfälscht  
anzuführen; sein Gegner stuzt, reißt ihm das Buch aus  
der Hand, zeigt den Betrug, und der Jesuit fällt vor  
Scham und Schrecken vom Schlage geführt in die Arme  
seines Generals. Je näher der Zeitpunkt der Entscheidung  
heranrückte, je mehr versuchten sie alles Ersinnliche von In-  
triguen. Allein Klemens gieng festen Schrittes auf seiner  
Bahn einher. Sein Kummer, ob man sich auch seiner Ent-  
scheidung unterwerfen würde, schwand, als sich der König  
von Spanien verlauten ließ, er würde nöthigenfalls mit  
dem Schwerte den päblichen Decreten Gehorsam ver-  
schaffen. Die ganze Welt heftete nun aufmerksame Blicke  
auf den Ausgang dieses lange schwebenden, und durch viel  
Materie selbst sowohl als durch alle Art Cabalen verwickel-  
ten Processes. Klemens kündigte die letzte feyerliche  
Congregation an — empfand Bangigkeiten, und starb  
wenig Tage darauf. Nach dem Hindertritt Klemens des  
Achten wurde Leo XI., und da dieser wenig Tage darnach



starb, Paul V. auf den römischen Stuhl erhoben. Das Cardinal-Collegium hatte vor der Wahl als einen Capitulationspunkt festgesetzt, daß der neue Pabst vor allen Dingen die Controverse von den Gnadenwirkungen zu endigen sich solle angelegen seyn lassen. Der König von Frankreich gab sich vergeblich Mühe, die Jesuiten aus dieser Verlegenheit zu retten; Paul befolgte das System seines Vorgängers, alle Maschinen der Politik waren vergebens; nach einer Menge Congregationen ließ der Pabst den Entwurf einer Bulle verfertigen, deren erster Theil die Lehre der römischen Kirche von der Gnade, und der andre die Verdammung von 40 Sätzen aus Molina's Concordanz enthält. Schon triumphirten die Dominikaner. Aber um diese Zeit bekam Paul mit der Republik Venedig weit aussehende Handel; die Jesuiten vertheidigten den päpstlichen Stuhl mit größter Wärme, und opferten, um Rom's Interesse zu schützen, ihre kostbaren Schätze und prächtigen Kollegien im Venetianischen auf. Diesem Beweise von Ergebenheit konnte Paul nicht widerstehn; wie hätte er so undankbar sein sollen, einem Orden wehe zu thun, der sich ihm aufopferte? Er ließ es also bei dem Entwürfe der Bulle bewenden, sanctionirte sie nicht, und befahl beiden streitenden Partheien über die Materie von der Gnade ein unbedingtes Stillschweigen zu beobachten. Was also weder Vernunftgründe noch Intriguen seit zehn Jahren vermocht hatten, das endigte die kluge Benutzung eines Zufalls in wenigen Tagen, gegen aller Welt Vermuthen.\*)

Die

\*) S. Augustini le Plané historia congregationum de auxiliis grat. div. Loew. 1700. und Geschichte der Jesuiten von Wolf II. Th.

Die Behauptungen der Molinisten fielen dem frommen Bischoff zu Ypern, in Holland, Cornelius Jansenius auf, der strenge der Lehre Augustini folgte und überhaupt auch die leichtsinnige Moral der Jesuiten verabscheute. Hierüber feindeten ihn die Niederländischen Jesuiten an, und da er vor der Herausgabe seines Buches Augustinus \*) starb, so suchten sie dieselbe nach Möglichkeit zu hintertreiben. Gleichwohl erschien es 1640 zu Löwen, 1641 zu Paris, und 1652 zu Rouen in drei Folianten. Die Jesuiten brachten bei der römischen Inquisition ein Verbot aus, dies Buch zu lesen, wiewohl es die Inquisitoren nur aus dem Bericht der Jesuiten kannten. Die Universität zu Löwen widersetzte sich der Bekanntmachung dieses Verbots, weil der Pabst nicht berechtigt sei ohne Königlichcs Placet etwas in den Niederlanden zu verfügen. Allein die Jesuiten wandten sich an den französischen Staatsminister, Cardinal Richelieu, der einen persönlichen Haß gegen Jansenium gehabt hatte, und dieser ließ das Buch in Frankreich verbieten, und versprach denjenigen, welche dawider schreiben und predigen würden, Belohnungen. Pabst Urban VIII. nahm diese Gelegenheit wahr, etwas zur Befestigung seiner Macht über die französische Geistlichkeit zu wagen, und verdamnte 1643 das Werk des Jansenius durch eine feierliche Bulle. Gleichwohl vereinigte sich die Sorbonne mit der hohen Schule zu Löwen, und beide brachten nachdrückliche Vorstellungen an den römischen Stuhl, da es sich denn zeigte, daß man das Buch, das man verdamnte, nicht einmahl gelesen hatte. Erst unter den dies-

§ 4

fälligen

\*) Augustinus seu doctrina de humanae naturae sapitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilianos.

fälligen Sährungen erhob sich ein Doktor der Theologie, Hübert, und stellte 5 Sätze als kezerisch auf, die er in dem Janseniuschen Augustin entdeckt hätte. Diese Sätze nun wurden unter Innocenz X. durch die Bulle in coena domini verdammt. Die jansenistischen Anhänger inzwischend behaupteten, daß die 5 Sätze, in dem Sinne, in welchem sie verdammt worden, nicht in Jansenius Werke enthalten wären. Hierüber entstand ein Streit, ob der Pabst, wenn man auch in rebus juris et dogmatis seine Entscheldungen gelten lassen müsse, auch in rebus facti unfehlbar wäre? Man fieng an, die Sittentehre der Jesuiten als gefährlich mit allem Nachdrucke anzugreifen; Marnaud schrieb seine Morale pratique des Jesuites, der frommen Pascal trat mit dem feinen Spott seiner Provinzialbriefe hervor, Perrault legte Auszüge aus den mit Erlaubniß der Obern erschienenen moralischen Schriften der Jesuiten vor, und so wurde ganz Frankreich und die Niederlande von dem Streite der Jesuiten und Jansenisten entzündet. Der Minister Magarin war ein brechender Schmeichler des römischen Hofes, der Reichswater Ludwig des XIV. Pater La Chaise; ein Jesuit, hatte in Einverständnis mit der Frau von Maintenon das Herz dieses wollüstigen Königs in seinen Händen, und es ergiengen jene grausamen Verfolgungen gegen die Jansenisten und Hugonotten, die Frankreich entvölkerten und so viel zu der immerfort brütenden Sährung der Gemüther beitrugen. Man erachtet leicht, daß die Untersuchung der theologischen Lehren selbst hierbei nicht fortschritt.

Auch

\*) S. Melch. Leidecker historia Jansenismi, Utrecht 1695. und Wolfs Gesch. der Jesuiten 233. B. 2. Kap.

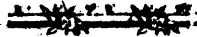
Auch am Anfange des jetzigen Jahrhunderts erwachten diese Streitigkeiten bei Gelegenheit des Quésnellischen Commentars über das neue Testament in Frankreich von neuem. Die Jansenisten wurden dort und in den Niederlanden von den Jesuiten heftig verfolgt und bestritten durch die Bulle unigenitus 1720. †) und ganz neuerlichst durch das Breve Benedict des XIV. 1756 unrecht.

Wir verlassen aber endlich diese dem Stribenten der Kirchen-Geschichte mehr im detail interessanten Controversen, da es in die Länge doch ermüdend ist, auf dem beschränkten Kampfplatze dem ewigen Gefechte um ein unsichtbares Ding zuzusehen, das oft die am wenigsten kannten, die am heftigsten darum stritten, immer die alten abgenutzten Waffen und doch stets frische Kämpfer. Vermuthlich wird bei der großen Crisis der Religionsangelegenheiten dies Thema über kurz oder lang wiederum zur Sprache kommen. Möchte da die erste Sorge sein, eine genaue Relation aus den alten Akten in dieser Sache aufzunehmen, damit man nicht wiederum mit der ganzen Litaneey aufgewärmter Beweisgründe den alten Prozeß etwa reassumirte. Wir wenden uns also von dieser kirchlichen Philosophie zu den Fortschritten, die unbefangnere Denker in Erforschung der Natur der menschlichen Handlungen und ihrer Beziehung auf das höchste Wesen gethan haben.

§ 5

\*) Anmerk.

†) Zapfen's historia Quésnelliana. Einem jeden ehrlichen Catholiken, der von dem Wirrwarr der Gelehrten und den politischen Cabalen der damaligen Zeit nicht unterrichtet ist, muß es unbegreiflich sein, wie die 101 Lehrpunkte aus des frommen Vater Quésnell's Anmerkungen über das neue Testament, durch eine päpstliche Constitution, „nach Anrufung des göttlichen Beistandes als falsch, betrügerlich, ärgerlich, gottlos, gotteslästerlich, aufrührerisch und keßerisch verflucht und permaleidet werden können,“ da darunter eine Menge biblische Sätze und alle, wie es ein Satz versteht, recht fromme Hauptungen sind.



\*) Anmerkung 1. Die Verächlichkeit selber damaligen kirchlichen Parthelen fällt durch die ganze Lehre von der Rechtfertigung auf. Diese zerfällt in vier Artikel, von der Freiheit, von der Gnade, von der Beobachtung des Gesetzes, und von der Sünde. Man halte die Behauptungen gegen einander, wie sie z. E. Pichler in seiner Polemik gegen Gerhard aufstellt:

### Die Catholiken.

1. Der Mensch hat auch nach der Sünde, sowohl des Erb- als persönlichen Sünde, Freiheit von der Nothwendigkeit, selbst in *spiritualibus internis*, dergleichen Glaube und Liebe Gottes ist.

2. Man muß *gratia efficax* und *sufficiens tantum* unterscheiden; die letztere haben alle Menschen immer, nur grade nicht im Schlafe.

3. Die Beobachtung des Gesetzes ist möglich, denn Gott verlangt nicht eine vollkommene Beobachtung, sondern eine solche, wie sie einem jeden Individuum für seine Person möglich ist, wenigstens nur diese *sub peccato mortali*.

### Die Lutheraner.

1. Die Freiheit von der Nothwendigkeit ist durch den Fall verlohren, bloß Freiheit vom Zwange ist übrig, daher will der Mensch das Böse nothwendig, kann dem göttlichen Geiste widerstehen, nicht aber ihm mitwirken. Mit neuen Kräften aber von Gott beschenkt kann er eine Mitwirkung ausüben. Auch im Stande der Erneuerung ist der freie Wille gefangen, in natürlichen und moralischen Sachen hat er zwar Freiheit, aber nicht in den *spiritualibus internis*.

2. Die Gnade Gottes ist immer wirksam, *auxilium sufficiens* und *efficax* ist einerlei, aber man muß sagen, daß vielen Menschen das *auxilium sufficiens* wirklich mangle.

3. Die Beobachtung des Gesetzes ist unmöglich, und die einzige Bedingung der Seligkeit ist der Glaube, der dann weiter durch ein frommes Leben thätig ist, nach eines jeglichen Schwachheit, die ihm Gott durch die Gnade der Rechtfertigung verzeiht.

Die



## Die Catholiken.

## Die Lutheraner.

4. Die Erbsünde ist nicht eine physische Verderbniß der Menschennatur, nicht eine äußerliche Zurechnung einer fremden Sünde, sondern die Sünde Adams selbst, die moraliter in seinen Nachkommen fortdährt, weil nemlich durch dieselbe die übernatürliche göttliche Gnade, die den Menschen selig macht, aufgehoben, und so lange bis eine Genugthuung erfolgte, gefesselt war. Diese Genugthuung hat Christus geleistet, und es bedarf nun nichts, als daß sie durch die Taufe jemanden applicirt werde, so ist die Erbsünde aufgehoben, obgleich die zeitlichen Wirkungen der Sünde Adams, die Sterblichkeit, die Verdunkelung des Verstandes und die Geneigtheit des Willens zum Bösen fortdauern.

5. Die ersten Regungen der Begierde sind keine Sünden, sondern nur Versuchungen zur Sünde. Auch im Stande der Unschuld waren sie, nur weniger rebellisch. Laß dich nicht gelüsten! ist ein Gebot an unsern Willen, nicht an unsre Sinnlichkeit.

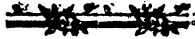
6. Es giebt Todesünden und erlässliche, das ist solche, die die ewige Verdammniß nicht verdienen.

4. Die Erbsünde ist eine, durch Adams erste Versündigung entstandne und in seinen Nachkommen fortgeerbte Verderbniß der geistigen Natur, die durch die Taufe nicht aufgehoben, sondern nur in den Augen des erbarmenden Richters zugedeckt wird.

5. Auch die ersten Regungen der Begierde sind böse und Sünde; nur den Wiedergebahrnen werden sie nicht zugerechnet.

6. Erlässliche Sünden sind nur die Fehlerthe der Wiedergebahrnen; an den Unwiedergebahrnen sind alle Sünden zum Tode.

Die



### Die Catholiken.

7. Der Glaube ist das Fürwahrhalten der Verheissungen Gottes; auch ohne Liebe ist er ähzt, aber informis.

8. Zu diesem Glauben müssen aber gute Werke hinzukommen, das ist, Ausrichtung der Gebote Christi und der Kirche, oder doch Handlungen die in Meinung solcher Beobachtung geschehen; denn auf die Intention kommt es an. Diese guten Werke so wie der Glaube sind verdienstlich, insofern sie der Mensch unterlassen konnte, verdienstlich, nicht als vollkommen gemäß der Vorschrift, aber doch als würdig des ausgesteckten Preises, nicht de congruo aber de condigno.

### Die Lutheraner.

7. Das bloße Fürwahrhalten ist nur historischer Glaube. Der seligmachende Glaube ist ein festes, herzliches Vertrauen auf Gottes Verheissung, welches von Liebe Gottes und Lebensbesserung unvermeidlich begleitet ist.

8. Der wahre Glaube beseliget allein, die guten Werke sind nur Früchte der Buße, immer zu unvollkommen um das geringste Verdienst zu haben, zumahl das gute wollen und vollbringen immer nur Gnadengeschenk Gottes ist.

\*) **Schlussanmerkung.** Schriften aus dieser Zeit, in denen diese Materien abgehandelt worden sind:

Augustini († 430.) sämtliche Werke, besonders die oben angeführten Schriften, überdies de corruptione, de praedestinatione, de civitate dei, commentarius in Genesin.

Fulgentii († 533.) lib. de praedestinatione et gratia, im Anhang seiner Werke, und in der Collection selbst 3 Bücher de veritate praedestinationis et gratia dei.

Boethii († 535) de consolatione philosophiae L. 5.

Joh. Damasceni († post 754.) orthodoxae fidei accurata expositio.

Godeschalculus († 870) de praedestinatione et Joh. Scotus Erigena († 868.) de praedestinatione contra Godeschalcum, Abae-

**Abaelardi** († 1142) *introductio in theologiam et commentarius in Ep. Pauli.*

**Bernhardus** († 1153.) *de gratia et libero arbitrio.*

**Petri Lombardi** († 1164.) *magister sententiarum et comm. in Ep. Pauli.*

**Johannis Sarisberienfis** († 1184.) *comment. in epistolas Pauli.*

**Thomae Aquinatis** († 1274.) *Opera.*

**Bonaventurae** *Opera.*

**Durandi de S. Porciano** (1300.) *Comm. in Lib. IV. sententiarum.*

**Joh. Duns Scoti** († 1308.) *Opera.*

**Guil. Occam** († 1347.) *quaestiones super 4 libros sententiarum.*

**Thomas Bradwardinus** (1349.) *de causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum, de providentia.*

**Georg Gemistius Pletho** (1441.) *de fato.*

**Laur. Vallae** († 1465.) *dialogus de libero arbitrio contra Boethium.*

**Savonarutae** († 1498.) *Compendium totius philosophiae.*

**Marfilii Ficini** († 1499.) *Comment. in Platonis Opera, item in Epistolas Pauli.*

**P. Pomponatii** († 1526.) *de fato, de lib. arb. de praedest. de providentia L. V.*

**Cajetani** († 1534.) *Comm. in Thom. de Aq.*

**Erasmi** († 1536.) *diatribe de libero arbitrio.*

**Luther** († 1546.) *de servo arbitrio.*

**Sepulveda** († 1572.) *de fato et lib. arb. c. Luther.*

**Melanchtonis** († 1560.) *loci theologici; und etwas geänderte Meinung im Examen Ordinandorum.*

**Cathol. Sohnius** († 1589.) *in disputatt. Heidelberg. disp. 13. thes. 8. 9.*

**Bernh. Ochini** († 1564.) *labyrinthe de libero et servo arbitrio, de divina praenotione &c.*

**Suarez** († 1617.) *disputatt. metaphysicae, besonters disp. 19.*

**Bellar.**

Bellarminus († 1621.) de gratia et libero arbitrio et ejusd. Opus controversiarum, verglichen mit Scherzers Anti-Bellarminus.

Molina († 1600.) de concordia liberi arbitrii et gratiae, sive de gratia dei cum libero arbitrio in nobis ad salutem cooperante.

Lesl († 1623.) de providentia . . . de libero arbitrio.

Janfenii († 1638.) Augustinus sive de humanae naturae sanitate, aegritudine et medicina adversus Pelagianos. Lovanii 1640.

Gibieuf (1650.) de libertate dei et creaturae.

Annat († 1670.) de incoacta libertate et ejusd. Janfenius a Thomistis condemnatus.

Arnauld († 1694.) le renversement de la morale de I. C. par les erreurs des Calvinistes, Paris 1672. und le Calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies, Paris 1682. bergl. Reflexions philos. et theol. sur le nouveau Systeme de la nature et de la grace. Colln 1685.

Nicole († 1695.) Traité de la grace generale. Paris 1715.

Quesnel († 1719.) seit 1671. stückweise, Paris 1687. zuerst zusammen, kam heraus sein berühmtes Nouveau Testament avec des reflexions morales.

Des Cardinal Sfondrat († 1696.) Nodus praedestinationis quantum homini licet dissolutus. Augsp. 1697. und dagegen Augustiniana doctrina ecclesiae Romanae a nodo Sfondrati extricata. Cöln. 1700. disquisitiones duae de gratuita praedestinatione et de gratia a seipsa efficaci, besonders auch: Propositiones excerptae ex libro cui titulus; Nodus Praedest. cum adiunctis quibusdam notis. Hiervon erschien: Dispunctio 40 notarum quascursor anonymus libro Cardinalis Sfondrati inussit. Cöln 1699.

Tradition de l'Eglise Romaine sur la predestination des Saints. 2 Tomes. Cöln. 1687.

Gratia efficax a seipsa refutata ex libris S. Augustini per C. I. Tricassinum Ord. Fr. Minorum Capuc. S. Francisci. Moguntiae 1687. Ejusd. Tricassini liber de indifferenti lapsi hominis arbitrio.

---

### Drittes Buch.

## Meinungen der Philosophen seit Descartes, über Freiheit, Schicksal und göttliche Zu- lassung des Uebels.

### §. 1.

Philosophie ist nichts anders als der ewige Krieg der Vernunft gegen das Unbegreifliche. Kann sie solches weder ableugnen noch erklären, so erkennt sie darinn die Gränze ihres Gebiets. Seit die Buchdruckerkunst die Verbreitung der Ideen so erleichtert, und die vordringende Türkenmacht den Abendländern griechische Litteratur, die Quelle des verbesserten Geschmacks, eröffnet hatte, war Amerika und Ostindien entdeckt, in der Hälfte von Europa eine neue Kirchengemeinschaft errichtet, von Drake die Welt umschiffet, und von Metius ein Instrument erfunden worden, wodurch unser Blick an fremden Welten landet. Copernikus hatte die wahre Anordnung des Planetensystems unsrer Sonne entdeckt, Keppler die Gesetze ihres Umlaufs und das Verhältniß ihrer Entfernungen zu den Umlaufzeiten, nebst allerlei optischen Wahrheiten, wie das Sehen eigentlich zugehe und daß die Strahlen beim Uebergehen in dichtere oder dünnere Materie gebrochen werden. In Holland waren die Mikroskope erfunden worden, Scheiner und Fabrius hatten dunkle Flecken in der Sonne bemerkt. Mehr Wahrheiten, als die Gräbelien der Syllogistik in  
zwei-



zweitausend Jahren ans Licht gebracht hatten, erfand die auf die Geometrie angewandte Analyse seit Vieta in zwei Monaten, und das neue unerhörte, und dabei unzubeweisende Sätze von weiter Aussicht. Kurz, das Neue, so die Forschkraft aufregte, das viele Zuverlässige, so mit den Grundsätzen der bisherigen Physik und Metaphysik gar nicht zu reimen war, das Lächerliche, womit schon seit langer Zeit die magre Scholastik von witzigen Köpfen gebrandmarkt war, alles das mußte nothwendig endlich der Philosophie einen neuen Schwung geben. Der Kanzler Bako hatte dazu einen großen Anfang gemacht, indem er von nüchterner Spekulation abrief und auf Betrachtung drang, auch selbst große Ideen von freierer Aussicht in Menge angab; allein er war zu sehr mit Geschäften und zum Theil mit Sorgen belastet und seine Denk- und Schreibart zu dunkel, als daß er hätte wirklicher Reformator der Philosophie werden können.

Galilei that außerordentlich viel für die Wissenschaften, hatte Einsicht, Geschmack und Arbeitsamkeit genug, aber so nah am Thron des untrüglichen Geistesbeherrschers war, er zu sehr gefesselt; vielleicht auch hatte er mehr von der Künstler-Erfindsamkeit, die mit täglichen einzelnen Entdeckungen sicher fortschreitet, als von dem kühnen Dichtergeiste, der die Lücken der Gewisheit mit Hypothesen des Wises ausfüllt, und hierdurch Schwärmer eines Systems wird; vielleicht sind überhaupt die Alpen ein Damm, der der raschen Wechselwirkung erleuchtender Ideen im Wege steht. Genug, weder Bako noch Galilei, ohnstreitig die größten Köpfe ihrer Nationen in

Anfang

Anfang des 17ten Jahrhunderts, konnten mehr als die Rebel brechen. Dem Dritten dieses Kleeblattes, dem Franzosen Descartes, hatte die Vorsehung es aufbehalten, eine Revolution in den menschlichen Geistern zustande zu bringen, die von allgemeinen dauernden Folgen war, wenn gleich die Constitution selbst, die er eigentlich der Philosophie zu geben gedachte, längst größtentheils umgestoßen ist. Folgendes ist sein Ideengang in Beziehung auf das vorliegende Thema.

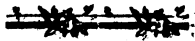
### §. 2. Descartes.

»Da wir als Kinder geboren werden und lange vorher, ehe wir den völligen Gebrauch unsrer Vernunft hatten, schon allerlei Urtheile über sinnliche Gegenstände gefällt haben, so stehen in uns viele Vorurtheile der Erkenntniß der Wahrheit im Wege; von diesen scheinen wir nicht anders uns entledigen zu können, als wenn wir einmal im Leben uns bemühen, an allem dem zu zweifeln, wogegen wir nur den mindesten Verdacht einer Ungewißheit haben. Selbst daran, ob irgend einige der Dinge, die wir empfinden oder uns vorstellen, vorhanden sind, möchte ich zweifeln, denn erstlich täuschen uns doch oft unsre Sinne, und es ist der Klugheit gemäß, denen nie zu sehr zu trauen, die uns einmal betrogen haben; und dann, da wir täglich im Traume allerlei zu sehen glauben, was doch nirgends ist, so scheint kein Grund zu sein, warum das Wachen mehr als ein lebhafter Traum sein sollte. Indes wenn wir auch setzen, es sei alles Schein und Trug, es sei kein Gott, kein Himmel, kein Körper, wir selbst hätten weder Hand noch Fuß noch Kopf, so ist doch selbst, indem wir

Dritter Theil.

M

dies



dies denken, wenigstens das gewiß, daß wir denken. Also ich denke, folglich bin ich; ist der erste und gewisste Satz, den Cartesius feststellt. \*) Wir kennen also unser denkendes Wesen eher und sicherer als das körperliche, und so lange wir bei den innern Ideen desselben stehen bleiben, können wir nicht irren, z. E. bei Zahlen und Figuren, arithmetischen und geometrischen Grundsätzen. Auf etwas anders außer uns aber können wir unsrer Ideen keine übertragen, bis wir erst den Urheber unsers Wesens kennen. Nun haben wir unter den verschiednen Ideen, deren wir uns bewußt sind, auch die von einem höchst vollkommenen Wesen, und diese hat das Eigenthümliche, daß darinn auch die Vorstellung der Existenz, als der ersten Vollkommenheit unter allen, enthalten ist. Mithin eben so gewiß als wir einsehen, daß ein jeder Triangel drei Winkel hat, die zwei Rechten gleich sind, sehen wir auch, daß ein höchst vollkommenes Wesen nothwendig das Dasein haben müsse. Diese Idee in uns muß auch eine Ursache haben, und zwar eine Ursach von gleicher Vollkommenheit als sie selbst ist, nemlich die reelle Existenz dieses höchsten Wesens. Dieses höchst vollkommene, mithin höchst weise, gütige und mächtige Wesen nun kann den Menschen unmöglich hintergehen; wenn er sich irrt, so liegt der Grund darin, daß er

\*) Ich erinnere bei diesem ersten Erschleichungsätze, was er meiner Einsicht nach ist, ein vor allemal, daß ich bloß erzähle, ohne mich auf Prüfung eigentl. einzulassen, die ich jedem Leser nach seinem System — anheimzustellen für billiger halte.



er nicht alle Kräfte seiner Natur angewandt hat, aber nicht in seiner Natur selbst, die die nemliche ist, wenn er falsch, als wenn er recht urtheilt. Wohl hätte Gott uns eine solche Scharfsichtigkeit verleihen können, daß wir nie geirrt hätten, allein wir haben kein Recht dies zu fordern. Zwar, wenn ein Mensch etwas Uebles nicht verhindert, das er hätte hindern können, sagen wir, daß er daran schuld sei, und so scheint es, daß man auf gleiche Weise die Irrthümer der Menschen Gott schuld geben könne. Allein unsere Gewalt ist uns eben dazu verliehen, daß wir einander von Uebeln abhalten sollen; die Macht Gottes aber ist absolut und frei, und also sind wir ihm zwar hohen Dank schuldig für das Gute, was er uns verliehen hat; können uns aber nicht mit Recht beklagen, daß er uns nicht alles gegeben hat, was wir einräumen, daß er uns hätte verleihen können. Daß aber Freiheit in unserm Willen sei, daß wir nach Belieben Vielem bei oder nicht beistimmen können, ist so klar, daß es unter die ersten gemeinsten angebohrnen Begriffe gerechnet werden muß. Wir konnten an allem, auch dem Augenscheinlichsten, zweifeln; und auch indem wir annehmen, es sei alles Schein, nichts vorhanden, konnten wir doch unser Urtheil zurückhalten. Da wir aber nun ferner einen Gott erkennen, und einsehen, daß seine Macht unendlich sei, so müssen wir für unrecht halten zu glauben, daß irgend etwas von uns geschehen könne, das nicht von ihm zuvor geordnet sei. Leicht aber können wir uns in Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir diese göttliche Zuvorverordnung mit unserer Willensfreiheit vereinbaren, und beide zugleich zu begreifen uns mühen wollen. Wir wickeln uns aber aus diesen heraus,



wenn wir bedenken, daß unser Geist endlich sei, Gottes Macht aber, nach welcher er alles, was geschieht, nicht nur voraus gewußt, sondern auch gewollt und voraus bestimmt hat, unendlich; daß wir diese zwar so weit erreichen, um deutlich einzusehen, sie müsse in Gott sein, nicht aber sie genugsam begreifen, um einzusehn, wie sie denn noch die freien Handlungen der Menschen unbestimmt lasse; daß wir indeß andrerseits unsrer Freiheit und Unentschiedenheit uns so bewußt sind, daß nichts deutlicher und einleuchtender sein kann. Es wäre aber ungereimt, darum, weil wir eine Sache nicht begreifen, von der wir wissen, daß sie ihrer Natur nach uns unbegreiflich sei, eine andre Sache zu bezweifeln, die wir deutlich einsehn und in uns selbst wahrnehmen. \*)

---

### §. 3.

Man sieht also, Descartes behauptete Freiheit nach scholastischer Vorstellung, als libertatem indifferentiæ, fast ohne sie weiter zu ergründen, wegen unsers innern Gefühls, daß es in unsrer Macht stehe, zu überlegen, zu zweifeln, an uns zu halten, uns zu entschließen, zu handeln. Die wegen der göttlichen Vorherbestimmung damit in Widerspruch gerathende Wahrheiten nahm er an, nicht bloß als Geheimniß der Offenbarung, worin das menschliche Nachdenken sich nicht versteigen müsse, sondern als evidente Folgerung aus dem Begriff des höchsten Wesens, dessen Unendlichkeit aber die Gränzen der Vernunft übersteige, und mithin nicht im Gebiet der Philosophie sei.

---

\*) Principiorum Philos. Cartesii, Pars I. §. 38 — 41. §. 4.

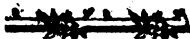
## §. 4.

In verschiednen Briefen an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz hat er sich über diesen Gegenstand indeß den noch umständlicher eingelassen. Er äussert hier: \*) Alle die Gründe, die das Dasein Gottes bewiesen, und daß er die erste unveränderliche Ursache aller von dem menschlichen Willkühr nicht abhängenden Erfolge sei, schienen ihm nicht minder zu beweisen, daß Er die Ursach auch derer Handlungen sei, die von unserm Willen abhängen; denn er wäre nicht vollkommen, wenn irgend etwas in der Welt geschehen könnte, das nicht von ihm herkäme. Es sei zwar wahr, daß nur die Offenbarung uns lehre, was die Gnade sei, durch die Gott uns zu übernatürlicher Seligkeit erhebet, aber die bloße Vernunft lasse schon schließen, daß der menschliche Geist auch nicht den geringsten Gedanken haben könne, von dem Gott nicht von Ewigkeit her gewollt hätte, daß er ihn haben solle. Auch hat hier, schreibt er, der scholastische Unterschied zwischen Universal- und Partikulär-Ursache nicht statt; denn der Grund freilich, warum die Sonne, die doch die allgemeine Ursach der hervorsprossenden Blumen ist, nicht zugleich Ursach ist, daß die Tulpen anders sind als die Rosen, ist der, daß die Hervorbringung der Blumen von mehrern andern der Sonne nicht untergeordneten besondern Ursachen abhängt; aber Gott ist aller Dinge nicht nur Universal- sondern auch Total-Ursach, so daß ohne seinen Willen nichts geschehen kann. Ich sehe auch nicht ein, fährt er fort, wie die Betrachtung der unermesslichen Ausdehnung der Welt uns den

M. 3

Gedan-

\*) Epistolar. P. I. Ep. VIII.



Gedanken rauben sollte, daß die göttliche Vorsehung sich ins Einzelne erstreckt; denn endliche Kräfte zwar können erschöpft werden, und können sich schwerlich zugleich auf viele große Geschäfte und auch auf die geringsten Kleinigkeiten erstrecken. Aber je größer wir die Werke Gottes sehen, desto besser nehmen wir die Unendlichkeit seiner Macht wahr, und je besser wir diese Unendlichkeit erkennen, desto gewisser sind wir, daß sie sich auch auf das Kleinste erstreckt. Ihre Hoheit, fährt er fort, verstehen gewißlich unter der Vorsehung, die Sie für die Grundlage aller Theologie halten, nicht eine Veränderung in Gottes Rathschlüssen in Ansehung unsrer freiwilligen Handlungen. Denn solche Veränderung giebt die Theologie nicht zu, und wenn sie uns Gott bitten heißt, so befehlt sie es, nicht damit wir ihm bekant machen was uns mangle, noch auch damit wir die von Ewigkeit festgesetzte Ordnung zu ändern uns bemühen, denn dies beides wäre tadelhaft; sondern bloß damit wir das erlangen, was er von Ewigkeit her gewollt hat, daß wir es durch unser Gebet erlangen sollten. Selbst die arminianischen Theologen, die dem freien Willen mehr als andre zuschreiben, sind, denk ich, hierin gleicher Meinung.

Die Prinzessin mochte in ihrem Antwortschreiben, die in der Natur der Willkühr liegende Unabhängigkeit eingewandt haben; er gesteht darauf im 9ten Briefe, daß wir freilich, wenn wir auf uns selbst Acht haben, nicht anders können als den Willen für unabhängig halten; daß aber, wenn wir auf die göttliche Allmacht sehn, wir auch wieder nicht anders als glauben können, daß alles

alles von ihm abhänge, und mithin auch unser freier Wille von seiner Oberherrschaft nicht ganz frei sei; denn das hieße sagen: Gott sei allmächtig und nicht allmächtig zugleich; nicht allmächtig, da irgend etwas von ihm nicht abhänge, und doch allmächtig, daß er ein so unabhängiges Wesen hätte hervorbringen können. Aber so wie die Erkenntniß Gottes die Gewißheit unsers freien Willens nicht aufheben darf, weil wir diese in uns empfinden, so muß auch die Kenntniß unsers freien Willens uns das Dasein Gottes nicht zweifelhaft machen. Denn jene Unabhängigkeit, die wir in uns fühlen, und die zulänglich ist unsere Handlungen lob- oder tadelnswürdig zu machen, streitet nicht mit jener Abhängigkeit einer andern Art, nach welcher wir alles Gott unterworfen gedenken.

Vermuthlich mochte die lehrbegierige Schülerin hierauf ihr Bedenken geäußert haben, wie doch Gott Handlungen strafen könne, die nach seinem Willen geschehen wären? Denn er schreibt ihr im 10ten Briefe zur Antwort: Wenn ein König durch ein Edict alle Fehden verboten hätte, und dieser gewiß wüßte, daß ein paar seiner Edelleute, die in verschiednen Städten wohnhaft wären, so auf einander erbittert wären, daß wenn einer dem andern begegnete, sie nichts hindern würde sich zu schlagen; wenn der König einem von diesen auftrüge, nach jener Stadt, wo der andre wohnhaft wäre, zu reisen, und diesem andern eben so nach jener Stadt zu gehn, so daß sie einander absolut begegnen müßten; so macht doch jene seine Kenntniß und sein Wille sogar, daß sie sich schlagen sollen, keinesweges daß ihre Handlung weniger frei wäre; er zwingt sie nicht, und er



Kann sie wegen Verletzung seines Edicts mit gleichem Rechte strafen, als wenn sie sich sonst von ungefähr getroffen und angefallen hätten. Was aber dem Könige in Absicht einiger Handlungen seiner Unterthanen frei steht, das kann Gott in Absicht aller Handlungen der Menschen, da sein Vorherwissen und seine Macht unendlich ist. Er wußte, eh er uns in diese Welt schickte, genau alle Neigungen unsers Willens, denn er selbst hat sie uns eingepflanzt; er hat auch alles ausserhalb unsrer so geordnet, daß die und die Gegenstände zu der und der Zeit sich uns darbieten sollten, bei deren Gelegenheit er wohl wußte, daß unser Wille sich so oder so bestimmen werde. Dies wollte er auch so, aber zwingen wollte er uns nicht. Und wie man bei jenem Könige zwei verschiedene Stufen von Wollen unterscheiden kann, einen, wornach er wollte, daß die beiden Cavaliers duelliren sollten, indem er veranstaltete, daß sie auf einander trafen, und einen, wodurch er dies nicht wollte, indem er alle Duelle verbot; so unterscheiden auch die Theologen in Gott einen absoluten unabhängigen Willen, wornach er will, daß alles geschehe, wie es geschieht, und einen andern relativen, welcher auf Verdienst oder Schuld der Menschen bezogen wird, nach welchem er will, daß seinen Gesetzen Folge geleistet werde.

### S. 5.

Es sei mir vergönnt, hier alsbald bei der ersten philosophischen Meinung mich ein für allemahl zu entschuldigen, daß man wenig oder nichts von meinem Urtheile über die verschiednen Vorstellungen beigefügt finden wird. Ich muß ohnehin befürchten, daß dies ewige Umherschweben

um

um dieselben Ideen dem Leser unangenehm werde; welcher Ueberdruß müßte nicht erst entstehen, wenn ich jedes System prüfen, — (und was heißt dies eigentlich bei uns allen anders, als mit dem meinigen vergleichen?) wollte! Lieber mag jeder Leser die Gedanken, die er hier aufgestellt findet, an die seinigen halten. Dies Buch soll ja keine Auseinandersetzung der Materie selbst sein; diese habe ich in meinem Versuch zur Theodicee gegeben, welchen man als meine allgemeine Critik der sämtlichen Meinungen der Vorzeit ansehen wolle; sondern hier sollen die verschiedenen Systeme und Glaubensbekenntnisse der Denker skizzirt aufgestellt werden. Man kann die Geschichte einer philosophischen Lehre auf zweierlei Art behandeln, darstellend oder raisonnirend. Das Raisonnement des Verfassers über Gründe und Gegengründe wäre immer nichts als ein neues Votum mehr, darum hält er sich ohne Anmaßung an die erste Manier.

### §. 6.

Unter allen Schülern Cartesii verdienen vorzüglich drei in Betrachtung zu kommen: Malebranche, der sich durch das Werk de homino so ganz für Philosophie begeistert fühlte, der so hinreißend schrieb und Descartes System mit so mancher fruchtbaren Bemerkung erweiterte; Arnauld, den als einen 28jährigen jungen Mann Descartes vor der Herausgabe seiner metaphysischen Betrachtungen selbst zu Rathe gezogen hatte, und dessen Einwürfe ihm als Spuren eines tiefen und weiten Genies vielmehr als berühmterer Männer ihre gefielen; und Spinoza, der



ein nach geometrischer Schärfe entworfenes Lehrgebäude aufstellte, das auf Cartesius'sche Metaphysik gegründet zu sein, und dabei auf die völligste Gottesleugnung zu führen schien.

### §. 7. Mallebranche.

Nach Descartes System ist Gott nicht nur der erste Bewegter, sondern die eigentliche Urquelle aller Kraft, alles, was wir Ursachen nennen, sind nur gelegentliche Ursachen. Dieses System wandte Mallebranche, der Pater Oratorii war und sehr zu Mystik sich neigte, auf die theologische Lehre von den Gnadewirkungen an, und behauptete: auch Christus sei nur die gelegentliche Ursache der Gnade. Hierüber gerieth er mit dem heftigen Jesuiten-Segner Arnauld in Streit. Schon in dem Werke des Mallebranche, von Erforschung der Wahrheit, hatte dieser den Satz auffallend gefunden: daß wir alle Dinge in Gott sähen, \*) da Gott für die Geister gleichsam das wäre, was der Raum für die Körper sei, und hatte selbigen scharf angegriffen. Jetzt als Mallebranches Tractat von der Natur und Gnade und seine christlichen Betrachtungen erschienen, griff ihn Arnauld aufs neue an. Mallebranche beklagte sich, daß ihn Arnauld als lächerlich und gottlos schildre, und schrieb sehr bescheiden ein *eclaircissement du traité de la nature et de la grace*. Arnauld setzte diesem *Eclaircissement* eine Dissertation entgegen, und Mallebranche schrieb mit einer gleichen Bescheidenheit eine *Réponse* auf diese Diss.

\*) Tr. de la recherche de la Verité. L. III. Ch. VI. cf. Cartesii Princ. philos. per B. de Spinoza I. p. 97.



Im 1685 zu Rotterdam heraus kam. Arnauld seinerseits hatte ein Buch geschrieben von wahren und falschen Ideen; welches Mallebranche durch eine Beantwortung erwiedert hatte. Auch kam 1685 von Arnaulds Seite zu Cölln heraus: Reflexions philosophiques et theologiques sur le nouveau systeme de la nature et de la grace. Und was sonst noch hierüber von ihnen und ihren Partheien gewechselt wurde, und dessen Verzeichnung dem Litterator der Kirchenhistorie mehr interessirt.

### §. 8.

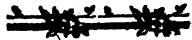
In diesen Streitigkeiten warf Mallebranche dem Arnauld Jansenismus, und dieser seinem Gegner Molinismus vor; solche Ausfälle abgerechnet aber ward der Streif von beiden Seiten mit so viel gegenseitiger Achtung als Scharfsinn und Beredsamkeit geführt. Mallebranche bestand durchaus vorzüglich auf den drei Sätzen:

Gott wirke alles mit eigenthümlicher Kraft;

Er theile den Geschöpfen seine Kraft nicht anders mit als dadurch, daß er sie zu Gelegenheitsursachen mache, in Kraft allgemeiner Gesetze;

Mit partikulären Willen dürfe Gott selten wirken, außer wo die Ordnung oder das generelle Gesetz es gestatte.

Nach Mallebranches Vorstellung sind die Weltbegebenheiten gleich einer Musik auf der Orgel, die einzelnen Wesen sind die Pfeifen, die den Ton geben, Gotteskraft ist der Wind, der den Ton hervorbringt, und sein Wille ist die Hand des Organisten, die das Eporal spielt. Arnauld hielt diese Vorstellung für Vernunft und Schrift widrig und gefährlich,



Ich, indem dadurch den Geschöpfen ein Vermögen, den allgemeinen göttlichen Willen zu normiren, beigelegt, und das Vertrauen zu der Vorsehung beschränkt würde, durch deren besondern Willen vielmehr alles, auch das Kleinste, erfolge. In diese Streitigkeiten mischten beide biblische Stellen und Aussprüche der Kirchenväter, Engel und Wunder, und der ganze Streit ward noch sehr patristisch und theologisch geführt, wiewohl mit cartesianischer Metaphysik.

### §. 9.

Nach der scholastischen Philosophie waren die Weltwesen immer für wahre Ursachen, aber *causas secundas*, geachtet worden, nur der *concurfus causae primae cum actionibus causae secundae* war das Problem ihrer Metaphysik gewesen. Verliebt in das Cartesianische System der gelegentlichen Ursachen, warf Malebranche alle *causas secundas* weg. Seine Vorstellung in dem Tractat von der Natur und Gnade ist folgende: Gott wirkt nicht anders als durch sein Wollen; der Wille Gottes ist die Liebe des Allervollkommensten, mithin seiner selbst. Alles also, was er thut und macht, thut und macht er um sein selbst willen, hat auch die Welt nur um sein selbst willen geschaffen. Da aber die Welt endlich und in Ansehung seiner Unendlichkeit für nichts zu achten ist, so hätte er in Schöpfung derselben kein seiner würdiges Werk finden können, wenn nicht eine Person der Gottheit sich damit verbunden und das Urbild geworden wäre, Christus, zu dem und durch den alle Dinge geschaffen sind. In dieser Schöpfung der Welt nun haben zwei göttliche Eigenschaften, unendliche Weisheit und unwiderstehliche

~~—————~~  
 heilige Macht, zusammengewirkt. Nach seiner Weisheit habe Gott unter unzähligen Arten zu schaffen die einfachste vorziehen müssen, nemlich die, nach allgemeinen Gesetzen zu wirken, und so wirke er auch immerdar in der Welt. Der Regen falle auf unfruchtbare Steppen wie auf fruchtbare Aecker. Und eben so sei es im Reiche der Gnade. Der Schein einer Unbilligkeit entspringe nur aus der Einbildung, als wenn Gott mit partikulären Willen wirke. Dies sei aber nicht, und die Verdammniß einiger sei eben so wie die Monstrositäten in den Erzeugungen der Natur, ein partikulärer Nebenerfolg aus generellen Gesetzen. So wenig diese ein Einwurf gegen die göttliche Weisheit sei, die aus der regelmäßigen Wirkung der allgemeinen Gesetze hervorleuchte, eben so wenig sei jene ein Einwurf gegen seine Güte, die aus der Seligkeit der Frommen genugsam offenbaret sei.

#### §. 10.

Man sieht also, daß die Theodicee des Pater Malebranche Theologie in cartesianischem Gewande sei, und die Philosophie dabei keine neue Aussichten gewann, als daß das Bestreben rege erhalten ward, Theologie und Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, oder bei geänderter Form der Philosophie in Uebereinstimmung zu erhalten. Und eben so war es von Arnauds Seite. Man muß bei diesem ganzen Streite vor Augen haben, daß Arnauld als Janfenist und heftiger Jesuitenfeind seine theologische Parthei schützte. Ueberhaupt ist in diesem Jahrhunderte und dem Anfange des folgenden alles noch mit den obigen Zwistigkeiten der so ganz polemischen Theologie

logie verflochten, und alle Köpfe waren warm von den Streb-  
tigkeiten de auxiliis gratiae und de praedestinatione  
ad salutem.

### §. 11. Spinoza.

Spinoza gieng von der Cartesius'schen Definition der  
Substanz aus, daß sie nehmlich sei, was zum Dasein keines  
andern bedarf. Das Dasein also, schloß er, gehört zum  
Wesen der Substanz, sie muß daher ewig, und kann von  
keiner andern hervorgebracht sein. Es giebt also nur eine  
Substanz, das All, woran sich zwei verschiedene Eigen-  
schaften befinden, das Denken und die Ausdehnung; als  
ausgedehnt betrachtet ist diese eine Substanz, das, was  
wir Welt nennen, als denkend betrachtet ist sie das, was  
wir Gott nennen. Alles was wir einzelne Wesen nennen,  
(der Ausdehnung nach Körper, dem Denken nach Geister,  
überhaupt aber Kräfte,) sind weder Werke noch Theile,  
sondern Accidenzien der einen Urkraft, Modifikationen des  
Bleibenden. Alles was geschieht, geschieht den innern  
Gesetzen dieser Einen Natur gemäß, nichts in ihr ist zu-  
fällig. Der einzelne Mensch fühlt sich als ein eignes We-  
sen, dergleichen er doch nicht ist, indem er nur vermöge  
des wahren Wesens der Wesen ein Dasein hat; er fühlt  
sich frei, weil er weiß, was er thut, und thut, was er will;  
aber er handelt bei alledem eben so nach nothwendigen Ge-  
setzen, wie das ganze Universum nach seinen Gesetzen geht.  
Er handelt frei, wie der in die Höhe geworfene Stein frei  
herabfällt, nur dieser weiß nicht, daß er fällt, und will also  
nicht, der Mensch weiß, daß er handelt, und will es.  
Das Edelste der menschlichen Seele ist das, was der  
Gotttheit

Gottheit am ähnlichsten ist; reinste Vernunft ewig und unsterblich, wie sie. Von unvollständigen Begriffen rühren die Leidenschaften her, deren Beherrschung durch Vernunft des Menschen wahre Pflicht, so wie vernünftige Erkenntniß seine höchste Glückseligkeit ist. Diesem seinem Systeme lebte Spinoza gemäß, einzig auf stille Contemplation beschränkt, mäßig, redlich, uneigennützig; und so sehr sein System als atheistisch verschrien ward, so hat man doch seinen unbescholtenen Charakter immer geachtet, und seinen Tieffinn bewundert.

---

§. 12.

Wenn man sich deutlich an die im ersten Buche auseinander gesetzten Begriffe der Eleatischen Schule erinnert, so wird man die auffallende Uebereinstimmung des Spinozistischen und Eleatischen Systems nicht verkennen. Beide ließen die Beobachtung der Sinnenwelt stehen, und hielten sich in ihrer Transcendentalphilosophie lediglich an den Vernunftbegriff von Wesen, von Substanz. So oft diese Manier von Metaphysik aufkam, und sie ist in den letzten Jahren durch den Streit von Lessing, Mendelssohn und Jacobi über Spinoza's Meinung, und durch Kants Critik abermahl's in Gang gekommen, so oft fand sie bei dem größten Theil der Nachdenkenden Widerspruch, so oft ward sie Lieblingsystem einiger tiefer spekulirenden Köpfe, die darin allein hellen Aufschluß fanden und immer die Gegner beschuldigten, daß man sie nicht verstünde.

---

§. 13.



## §. 13. Poiret.

In eben dem Jahre, als Spinoza's nachgelassne Werke erschienen, gab der von einer andern Seite nicht minder verschrieene Poiret gleichfalls zu Amsterdam in Cartesianischer Manier seine Cogitationes rationales de deo, anima, et malo heraus, die er hernach 1685, nachdem er von Cartesio sehr abgewichen war und sich tiefer in mystische Theologie versponnen hatte, mit vielen Zusätzen und besonders dem Spinoza geltenden widerlegenden Anmerkungen zum zweitemal edirte.

Er ist unstreitig unter allen ältern Theosophen der scharfsinnigste, und der die meiste Beurtheilungskraft zeigte, auch eine nicht geringe, wiewohl freilich sehr fragmentarische Gelehrsamkeit besaß, und wenn nicht unten ein Bruchstück aus dem besten neuern theosophischen Buche folgte, so würde es der Mühe werth sein, seine Meinung über das Entstehen des Bösen darzulegen. Diese Secte ist von den Manichäern an, bis auf die Philalthen, sich in ihrem metaphysischen System treuer geblieben als man bei Phantasten, die man Schwärmer nennt, vermuthen sollte. So wie die Scholastiker in ihren tiefsinnigen Grübeleien manchen Gedanken gefunden haben, der wohl des Aufbehaltens werth wäre, so und noch mehr kann man es von den Schwärmern sagen. Es ist auch kein Wunder, denn die eigentlich erfindende Kraft unsrer Seele ist unleugbar die Einbildungskraft; Stoff also reicht sie in Ueberfluß dar, nur die kältere Vernunft muß ihn sichten.

## §. 14. Hobbes.

Ziemlich gleiche Grundsätze mit Spinoza hatte Hobbes früher schon in England geäußert, nur daß er weniger auf

auf Darstellung eines vollständigen philosophischen Lehrgebäudes bedacht war. Im Jahre 1646, da wegen der Unruhen in England so viele Engländer nach Frankreich geflüchtet waren, traf sich Hobbes, der damals schon nahe an die 60 war, mit dem Bischof von Derry bei dem Herzog von Newcastle zu Paris, und sie geriethen über diese Materie in Streit. Der Streit zwar gieng mit ziemlicher Mäßigung ab, aber kurz darauf schickte der Bischof dem Herzog einen Aufsatz zu, und wünschte, daß er Hobbes vermöchte, darauf zu antworten. Hobbes antwortete, gab aber zugleich zu erkennen, er wünschte, daß man seine Antwort nicht bekannt machte, weil er glaube, daß schlecht unterrichtete Personen Grundsätze wie die seinigen misbrauchen könnten, so wahr sie sein möchten. Indessen geschah es, daß Hobbes selbst seine Schrift einem seiner Freunde französischer Nation mittheilte, und daher erlaubte, daß ein junger Engländer sie ins Französische übersetzte. Dieser behielt eine Abschrift des englischen Originals, und gab es hernach ohne des Verfassers Vorwissen in England in Druck.\*) Dies nöthigte dem Bischof darauf zu repliciren, und Hobbes zu Dupliciren, da er denn diese Schriften zusammen drucken ließ.\*\*)

Auch Hobbes geht von dem Begriff der Substanz aus, daß sie das sei, dessen Begriff nicht zugleich das Da-  
sein

\*) Letter about Liberty and Necessity. Lond. 1654. 12.

\*\*) Sie kamen auch franz. heraus 1656. unter dem Titel: Questions touchant la liberté, la necessité et le hazard, éclaircies et debattues entre le Dr. Bramhall Eveque de Derry et Thomas Hobbes.



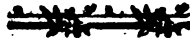
seyn von etwas Andern in sich fasse. Da nun alle unsre Erkenntniß sinnlichen Ursprungs und sinnlicher Art ist, so können wir keine andre Substanzen annehmen als materielle. Auch die Seele, und Gott selbst, ist materiell, obwohl unausgedehnt. Es ist grundlos und widersinnlich, zu sagen, daß Gott zu den guten Handlungen der Menschen anders mitwirke als zu den bösen; will man also von den bösen sagen, sie geschehen Gottes Willen gemäß? oder will man sagen, es geschehe irgend etwas ohne oder wider seinen Willen? Beides ist der Ehre Gottes zuwider und gefährlich; und eben deshalb wollte er seine Schrift nicht gern bekannt gemacht sehn. Wenn er denn aber doch seine Meinung sagen sollte, so gestehe er, alles, was geschehe, geschehe nach Gottes Willen, und eben dieser Wille mache die Nothwendigkeit der Dinge aus. Davon könne man zweierlei Bedenken haben, erstlich die Freiheit der Geschöpfe, andrerseits, daß Gott solchergestalt auch das Böse thue. Die Freiheit, sagt er, bestehe nur in einem Lossein von Hindernissen; und so fühlten wir uns allerdings frei, indem wir thun könnten, was wir wollten; gezwungen, wenn wir das nicht könnten. Das Wasser, welches ein Damm zurückhält, hat das Vermögen sich zu ergießen, aber nicht die Freiheit dazu; aber in die Höh zu steigen, hat es nicht das Vermögen, obgleich nichts aufreß es davon abhält. Ein Podagriff hat nicht das Vermögen, ein Gefangner nicht die Freiheit zu gehen. Selbst aber unsern Willen zu wählen haben wir nicht in unsrer Gewalt, dies hindert aber nicht unsre Freiheit, sondern es fehlt uns an Vermögen dazu. Es giebt in der Welt keinen Zufall: Zufall bedeutet nichts als die Unwissenheit der Ursachen,



Ursachen, die den Erfolg hervorbringen. Zu jeder Wirkung bedarf es einen Zusammenfluß vorgängiger Ursachen, die zusammen zureichend sind; keine von diesen kann fehlen, wenn die Wirkung erfolgen soll, weil es die Bedingungen sind, und eben so wenig kann die Wirkung verfehlen zu erfolgen, wenn sie alle zusammen sind, weil sie die zulängliche Ursache sind. Es ist also alles nothwendig, und da alle Ursachen physisch sind, physisch nothwendig, denn auch die moralischen Ursachen wirken physisch; moralische Nothwendigkeit ist nichts. Darin stimme auch die Theologie bei, da sie allgemein zugestehet, daß Gott alles von Ewigkeit vorherwisse. Denn wisse er das Geschehende untrüglich vorher, so sei es ja unmöglich, daß es nicht geschehe, mit hin nothwendig.

### §. 15.

Mit Recht bemerkte hiergegen der Bischoff Bramhall, daß, ungeachtet daß Gott ein Ereigniß vorhersehe, es dennoch nicht nothwendig sei, indem Gott die Dinge nicht als künftig, sondern als gegenwärtig, nicht bloß in ihren Ursachen, sondern wie sie sind, sehe. Wenn er hingegen die Freiheit darin setze, nicht nur zu thun, was man will, sondern auch zu wählen, was man wollen wolle, wenn er behauptete, daß einiges durch Zufall geschehe, wenn er vertheidigte, daß wenn der Mensch eine gute Handlung wolle, der Wille Gottes mit dem seinigen concurrire, sonst nicht — so waren dies Punkte, worin die streitenden Meinungen einander gradezu treffen, und zu deren Auflösung beider Systeme nicht reif waren. Auch diese beriefen sich beide auf biblische Stellen, die Hobbes sehr richtig in drei



Klassen theilte, solche die ihm, solche die seinem Gegner günstig schienen, und solche, die beiderlei Deutung gleich fähig wären. Erstere sind alle solche, wo der Wille des Menschen dem Höchsten beigelegt wird, als: Laßt ihn fluchen, der Herr hats ihn geheissen; oder: Ewiger, ich erkenne, daß der Weg des Menschen nicht von ihm abhängt, und er nicht in seiner Gewalt hat seine Schritte zu richten. Letzter Art sind solche, wo Gott etwas befiehlt, und doch das Gegentheil geschieht: Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, u. a. Auf diese antwortet er: man müsse den Befehl Gottes nicht immer für seinen wahren Willen nehmen; so habe er Abraham befohlen, seinen Sohn zu opfern, und es doch ernstlich nicht gewollt, sondern selbst verhindert; habe Ninive den Untergang als bevorstehend angekündigt, der doch nicht erfolget sei. Der offenbarte Wille sei nicht immer der volle Wille. So wenn es heiße: Gott wolle alle Menschen selig haben, so enthalte dies, genau genommen, mehr nicht, als: er wolle daß alle ihr Möglichstes thun sollten um selig zu werden; und wenn es heiße: Gott wolle die Sünde nicht, so sage das: er wolle sie strafen.

### §. 16.

Daß Gott auch das Böse thue, meinte Hobbes, falle nur so lange auf, als man nicht bedenke, daß Gott die absolut höchste Macht sei, daß niemand über ihm sei, der ihn zwingen oder strafen könne, und daß mithin alles, was er thue, gerecht sei. Man hat Mühe, jetzt zu begreifen, wie diese Folgerung in dem Herzen eines vernünftigen

eigenen Mannes, noch dazu eines so liebreichen, gutmüthigen, redlichen Mannes, als Hobbes war, Platz finden konnte; auch bemerkte der Bischof ganz richtig, daß dieser Gedanke, als ob Gott bloß wegen seiner Macht zu unsrer Verehrung berechtigt, und diese Macht der höchste aller Begriffe und unabhängig von Gerechtigkeit und Güte sei — der Frömmigkeit gänzlich zuwider und den Menschen ganz zu verderben fähig sei, daß, wenn sie angenommen würde, es weiter keinen Teufel bedürfe, um die Menschen mit Gott zu veruneinigen, und alles, was Hobbes in seiner Duplik erwiederte, daß Gottes Güte selbst ein Theil seiner Macht sei, nemlich das Vermögen, sich Liebe zu erwerben, ist nichts als lose Ausflucht. Man sieht vielmehr, daß dieser große Verbesserer des Naturrechts von dem wahren Begriffe der Gerechtigkeit noch ganz fern war, wie auch sonst sein ganzes Moralsystem ausweist, welches nicht nur bloß auf den gegenseitigen Vortheil Aller erbaut ist, der nicht anders als durch die Uebermacht eines Einzigen befestiget werden könne, sondern auch alles Religiöse, und die Wahrheit der Glaubenslehren selbst, der Gewalt des Fürsten für unterwürfig erkennt.

---

§. 17.

Man kann nicht leugnen, bis auf einige dem System nicht wesentlich nöthige Gedanken, ist Hobbes ganz consequenter Fatalist. Von Spinoza unterscheidet er sich erstlich dadurch, daß ihm nach alles materiell ist, worin jedoch viel Wortstreit ist, denn auch Spinoza nach ist Geist und Körper eins, und andrerseits versteht Hobbes

nicht eben Ausgedehntes unter seinem Materiellen; zweitens aber, und das ist wesentlicher, unterscheiden sie sich darin, daß nach Hobbes das Fatum von Gottes freiem Rathschluß abhängig ist, nach Spinoza es in der Natur der Gottheit selbst, als dem einzigen wahren Wesen, seinen Grund hat; consequenter hierin, oder doch simpler, ist Spinoza's System. Man sieht bald, daß der Grund dieser Verschiedenheit ihres Conceptus in der Verschiedenheit des kirchlichen Systems ihrer Jugendzeit liegt; Hobbes gieng von christlichem Lehrgebäude aus, Spinoza von cabalistischchem.

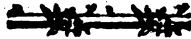
### §. 18. Sherlock.

Im Jahr 1692 hatte der Englische Gottesgelehrte Sherlock eine Reihe trefflicher Predigten über das jüngste Gericht herausgegeben, worin er bei Gelegenheit der göttlichen Gerichte, die hier schon über den Sünder ergehen, der göttlichen Vorsehung gründlich erwähnt und dieselbige erwiesen hatte. Auf dieses Werk ließ er 1694 ein anders über diesen Gegenstand insbesondre ausgehn, um die Natur dieser Vorsehung näher zu erklären. A discourse concerning the divine providence. Lond.

Die Wirkungen der Vorsehung, sagt er, sind zweierlei, Erhaltung und Regierung; die Erhaltung ist, nach scholastischer Philosophie, Erhaltung des Wesens und Mitwirkung mit den Geschöpfen. Vernichtung ist, nach Suarez, keine Machthandlung, die etwas reell wirkt, sondern eine Abziehung der Kraft, wodurch jedes Einzelne erhalten

erhalten wird; es giebt also nicht ein einziges Geschöpf, das gar nicht vom Schöpfer abhänge, und nach Gottes unveränderlichen Rathschluß wird zwar die Welt zerstört, das ist, verwandelt, aber nie das Mindeste vernichtet werden. Das Mitwirken Gottes, gesteht er, sei schwerlich zu begreifen; nur so viel müsse man einsehen, daß Gott die natürlichen Kräfte der Dinge in Wirksamkeit setze. Alle andere Wirkungen Gottes auf das Herz oder den Geist des Menschen zählt er zur Weltregierung, und nimmt daher Anlaß auf die Schwierigkeit zu antworten, wie Gott Sünden, die doch nur augenblicklich wären, mit einer ewigen Strafe vergelten könne? Die Sünde, sagt er, wird ja nicht gestraft, sondern der Sünder, er muß also gestraft werden, so lange er Sünder ist; nun ist er ja unsterblicher Natur; und da nach Verlauf der Gnadenzeit keine Sinnesänderung Statt hat, so muß ja wohl seine Strafe ewig dauern. Schon hier zieht oft eine einzelne augenblickliche Vergehung auf Lebenslang Schande, oder Verlust der Gesundheit nach sich.

Die regierende Vorsehung, fährt er fort, bestehe nicht in bloßer Zulassung, denn nicht hindern, heißt noch nicht regieren; sie wirkt auf zwiefache Art: durch Leitung der Ursachen, und Anordnung der Erfolge. Gott leitet die natürlichen Ursachen; er beschleunigt den Frühling, und die Armeen rücken ins Feld; er leitet auch Zufälle, das Loos fällt und trifft den Achab; — er leitet ferner den Willen der Menschen, den guten durch Einwirkung, den bösen durch Richtung zu unerkannten guten Zwecken. Gott hat ferner die Erfolge selbst in seiner Gewalt; (worüber Spherlock



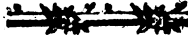
freilich nicht anders als undeutlich sein kann.) Er unterscheidet diese Regierung von dem Fatum. Zwar könne kein Mensch seine Lage besser machen, als Gott sie bestimmte habe, aber ein unveränderliches Schicksal sei mit der Freiheit der menschlichen Handlungen, mit der Moralität, Belohnung und Strafe nicht zu vereinigen, mache Religion und Tugend wankend, hindere edle Anstrengungen, mache das Gebet vergeblich. Indess habe keiner der alten Philosophen das Fatum so hart genommen, als es einige Christen träumten, nach denen es nicht bloß dieses Leben umfasse, sondern in alle Ewigkeit hinüber reiche. Die Regierung Gottes aber lege keine Nothwendigkeit auf, denn er lasse alle Handlungen frei, und was seinem Zwecke zuwider sei, das verhindere er nur. In dieser Leitung der Erfolge bestehe die besondre Fürsorge, und Gott solche abzusprechen sei ungereimt, denn ohne Sorge für das Einzelne könne das Ganze nicht geordnet werden; alles regieren sei nicht minder begreiflich, als alles schaffen, und eben die specielle Fürsorge sei der Grund alles Dienstes gegen Gott, den der Mensch nicht bloß als allgemeine Ursach, sondern als seinen Erhalter und seinen Beschirmer verehere.

Die Eigenschaften dieser göttlichen Vorsehung entwickelt er so: sie ist vollkommen gerecht; wir können nicht anders von dem Höchstvollkommenen gedenken, obgleich diese Gerechtigkeit uns hier nicht in die Augen fällt, sondern (wenigstens für dieses Leben) undurchdringlich ist. Daß Gott nicht alles Gute gleich belohnt, nicht alles Böse gleich bestraft, nicht in diesem Leben lohnt und straft? —

dies

dies giebt den Bösen Anlaß und Raum zur Besserung und erhöht den Werth des Guten, denn es bleibt freiwilliger; der Mensch würde sonst zum Guten gezwungen, irdischer Lohn würde die Menschen verführen, ihre ganze Glückseligkeit in dem Vergänglichem zu suchen. Wir sind, mit einem Worte, auf keine Weise im Stande, weder die Gedanken der Menschen und ihre Gesinnungen, noch ihre innere Zufriedenheit, noch ihren Zustand in jenem Leben zu beurtheilen, mithin auch nicht von Gottes Gerechtigkeit ein nachtheiliges Urtheil zu fällen, sondern müssen uns an das halten, was Vernunft und Schrift von Gottes Güte und Gerechtigkeit sagen. Die göttliche Vorsehung ist ferner heilig: sie wird durch Zulassung der Sünden nicht besleckt; Gott kann nicht alle Sünden hindern, ohne die Ordnung zu verletzen; es hieße dies die Freiheit hindern; Vielem kommt er zuvor, aber auf eine nicht übernatürliche, sondern dem Menschen angemessene Weise; Zulassung der Handlung besleckt die Heiligkeit Gottes nicht mehr als Zulassung, daß das Böse gewollt werde; in dem Gemüth eigentlich ist das Böse; ob es ausgeführt werden dürfe, geht mehr die Güte und Gerechtigkeit, als die Heiligkeit an. Genug, der Zweck Gottes bei Zulassung des Bösen ist heilig, das Böse zu strafen, die Tugend zu befördern.

Auf gleiche Weise entwickelt Sberlock die Güte, und besonders schön die Weisheit der göttlichen Vorsehung in der Weltgeschichte nach der Bibel, und beschließt mit unsern Pflichten gegen dieselbe, wobei wir hier nicht verweilen, da es über die Controverse hinaus liegt.



## §. 19.

Unter denen, die nach Descartes'schen Begriffen philosophirten, verflocht sich um diese Zeit mit dieser Streitigkeit eine andre mathematisch-physische, von der Quantität der Bewegung, welche nach Descartes Behauptung immerdar in der Welt dieselbe bliebe. Dieses erklärte Leibniz für einen Irrthum und schrieb dagegen 1686 eine kurze Demonstration, durch welche er darzuthun vermeinte, nur die Quantität von Kraft bleibe immer gleich, und ward dadurch mit Joh. Christoph Sturm, Professor der Mathematik und Physik zu Altdorf, in einen Streit verwickelt, der einige Beziehung auf die Lehre von der Freiheit hatte.

## §. 20. Sturm.

Sturm schrieb eine Abhandlung *de idolo naturae*; diese griff ein Kielscher Arzt, Schelhammer, an; Sturm schrieb eine Apologie seiner Abhandlung und Leibniz ließ eine Diatribe gegen diese Apologie in die Leipziger *Acta Eruditorum* 1698 Sept. einrücken: *de ipsa natura sive de vi infinita actionibusque creaturarum*. Dieser Diatribe antwortete Sturm durch eine Dissertation, die den *Actis Erud.* 1699. Maii, S. 208. eingerückt ist.

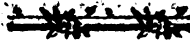
Aus diesen Schriften ergiebt sich, daß diese beiden Männer sich bestreben in die Natur der Abhängigkeit der Dinge von Gott einzudringen, und auf dieser Gränzlinie aller menschlichen Vernunft in einen unauflösslichen Widerstreit gerietben. Sturm seugnete den alten Grundsatz der scholastischen Philosophie, daß die Substanzen selbst wirk-

ten



ten und doch nicht anders als Kraft der göttlichen Mitwirkung, und meinte hiebei dennoch einen Ausweg gefunden zu haben zwischen der Behauptung des Durand: daß eigentlich Gottes Kraft die einzige wahre wirkende Ursache sei, die in den Geschöpfen und durch dieselben agire, und zwischen der Behauptung seines Gegners Ziel: daß Gott alles allein wirke und die Weltwesen bloß da sein, und nichts dazu thun als ihre äußerliche Erscheinung. Die Dinge, sagte Sturm, geben durch ihre Natur, durch ihren Bau, durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit, der in ihnen wirkenden göttlichen Kraft die Bestimmtheit ihrer Aeußerung, sie specificiren die allgemeine Kraft, aber dieß bloß passiv, sie allein ist das Active. Was man bei belebten Geschöpfen Seele, bei anderen substantielle Form nenne, sei nicht eine ihnen eigenthümliche Kraft, sondern nur das substantielle Princip, welches in Ansehung anderer Dinge Kraft heiße, in Ansehung der göttlichen, als der alleinigen wahren Kraft aber, bloß etwas leidendes sei. Er nimmt das Gleichniß einer Orgelpfeife an; die wirkende Kraft ist keine andere, als die einblasende Luft, aber sie wirkt nicht, wie Mallebranche meint, bloß bei Gelegenheit der Pfeife, sondern durch dieselbe, indem diese den Erfolg specificirt, aber nicht thätig, sondern bloß leidend ihn specificirt.

Leibniz hingegen behauptete, der göttliche Wille sei zwar die immerdar wirksame Ursach, die alles regiere, aber vermittelst der Principien, die man Seelen und substantielle Formen nennt, so daß durch die Schöpfung dieser, eigne absonderliche Kräfte entstanden wären, die zwar nicht anders



bers als vermöge ihrer von dem Schöpfer ihnen eingepprägten Gesetze wirkten, aber doch nicht bloß leidentlich sich verhielten, sondern wirkliche subordinirte Agentia wären.

---

### §. 21.

Es erschienen ferner in diesen Jahren des Frankfurtschen Gottesgelehrten, Holzfuß, Tractat von der Prädestination, Erwählung und Verwerfung der Menschen, Frankfurt a. d. D. 1702. und andre im vorigen Buche angeführte theologische Schriften, die wir hier nicht weiter in Betrachtung ziehen können, wiewohl sie als Lectüre der Zeit allerdings Einfluß auf die Betrachtungen der damaligen Weltweisen haben mußten.

### §. 22.

Polemische Theologie, Mathematik und eine an Hypothesen nicht minder als an nützlichen Erfindungen reiche Physik, alles noch immer mit vieler Aristotelisch-scholastischen Schulsprache verwebt, waren die Lieblingsstudien des festen Landes, indes auf der Insel die Bakos heller Forschungsgeist belebt hatte, eine auf Beobachtung gestützte Philosophie dem Cartesianischen Meinen und Erathen widerstand. Newton philosophirte über die Körperwelt mit glücklicher Gründlichkeit, und Locke über sich selbst. Durch ruhigen Tiefblick in sein Inneres und Beobachtung des Menschen im Umgange helldenkender Freunde aus der cultivirtern Welt, entstanden die Betrachtungen, die sein Versuch über den menschlichen Verstand entwickelte, der zuerst 1690 zu London ans Licht trat; man dürfte sagen,

sagen, die erste wahre Psychologie, eine eigentliche Naturgeschichte der Seele. Wie Cartesius die Universalien verbannt hatte, so verbannte Locke die angebohrnen Begriffe, die Descartes verteidigte, weil es ebenfalls, sie gereinigt beizubehalten, noch zu früh war. Seine Entwicklungen waren lange, ehe die Deutschen damit vertraut wurden, das Gedanken-System der englischen Philosophen, und verdienen um so mehr ausführliche Darstellung.

---

### §. 23. Locke.

Locke äußerte in seinem Werke über den menschlichen Verstand ganz eigne Gedanken über die Natur der Freiheit.

Er bemerkt, daß der Mensch zu dem Begriff eines thätigen Vermögens vorzüglich und eigentlich durch das innere Bewußtsein gelange, daß es bei ihm steht, gewisse Actionen seines Denkens und gewisse Bewegungen seines Körpers selbst anzufangen. Das Vermögen zu vernehmen oder zu empfinden ist das, was wir Verstand nennen; das Vermögen, eine innere oder äußere Action anzufangen, fortzusetzen und wieder zu lassen, nennen wir den Willen, und die wirkliche Ausübung desselben ein Wollen, eine solche durch unser Wollen geschehende That, eine freiwillige, die es nicht ist, eine unfreiwillige That. Man nennt diese Vermögen, Verstand und Wille, auch gemeinlich zwei verschiedene Seelenkräfte, scheint aber hierbei zuweilen den Ausdruck so zu fassen, als ob dies zwei verschiedene Wesen und Theile der Seele wären, da sie doch eigentlich Aeußerungen eines und desselben Wesens sind. Freiheit nun, meint er, ist eine Eigenschaft eben dessel-

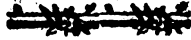


desselben thätigen Wesens, nemlich das Vermögen das  
 selben, eine besondre Handlung vorzunehmen oder zu lassen.  
 Man kann also nicht fragen, ob der Mensch Freiheit habe,  
 denn das hieße fragen, ob er einen Willen habe; aber  
 man kann bei einzelnen Handlungen fragen: ob er die Frei-  
 heit habe, eine solche zu thun. Gesezt nun, ein Mensch  
 kräfe eine ihm besonders willkommene Person in einem Zim-  
 mer, und würde mit ihr in demselben eingeschlossen, so ist  
 gewiß, daß er den Willen haben wird, mit ihr in diesem  
 Zimmer zu bleiben, ob er gleich die Freiheit nicht hat  
 herauszugehn. Man sehe also in diesem Beispiel, daß  
 Freiheit und Wille etwas ganz unterschiednes sei. Den  
 Willen gehe aber die Freiheit gar nicht an; es sei eben so  
 ungereimt zu fragen, ob der Wille Freiheit habe, als zu  
 fragen, ob eine Kraft eine Kraft habe? Kräfte könnten nur  
 Substanzen haben, der Wille aber sei keine Substanz;  
 und fragen, ob der Wille frei sei? sei eben so unschicklich,  
 als zu fragen, ob jemandes Schlaf schnell sei? Es sei ein  
 Prädikat, welches zu solchem Subject gar nicht passe. Zu  
 sagen, der Verstand wirke in den Willen, sei eben so un-  
 angemessen, als zu sagen, das Vermögen zu singen, wirke  
 in das Vermögen zu tanzen. Welche Handlungen also in  
 des Menschen Macht stehen, dazu ist er frei, weil er sie  
 thun kann, wenn er will. Die Freiheit ist nicht dem  
 Nothwendigen entgegen gesezt, sondern dem Gezwungenen.  
 Sobald nun ein Mensch sich vorgenommen hat, etwas zu  
 thun, das er thun kann, so hat er hierin keine Frei-  
 heit mehr; aber ändern kann er freilich sein Vor-  
 nehmen.



## §. 24.

Wenn aber nun weiter die Frage ist: was denn dasjenige sei, was den Willen bestimmt! so ist die wahre eigentliche Antwort: die Seele selbst; und wenn diese Antwort nicht genug thut, so ist es klar, daß der Sinn der Frage sei: was denn in jedweden besondern Falle die Seele bewege, ihre allgemeine Richtungsmacht zu dieser oder jener besondern Bewegung oder Ruhe zu bestimmen, und hierauf ist zu antworten: daß solches der jedesmalige Bewegungsgrund sei, und zwar, der Bewegungsgrund, in demselben angefangnen Zustande zu verbleiben, ist einzig das gegenwärtige Vergnügen, so man daran findet; der Bewegungsgrund zu einer Aenderung aber, ist allemal ein Mißbehagen am Gegenwärtigen. Man muß hiebei unterscheiden den Willen und das Verlangen; ich rede auf jemandes Bitte, dem ich nicht wohl abzuschlagen vermöchte, einem andern zu etwas zu, wovon ich im Herzen wünsche, daß er's nicht thue; mein Wille gehet hier mit nichts andern um, als mit Hervorbringung meiner Worte, mein Verlangen hingegen ist grade darauf gerichtet, daß diese Worte nichts über ihn vermöchten. Oder ich habe das Verlangen, einen Sichtsmerz los zu sein, und doch den Willen, das zu unterlassen, wodurch ich ihn los werden könnte, weil ich einsehe, daß mir dieses Mittel höchst gefährlich sein würde. Wenn jedoch nicht eine andere-mächtigere Betrachtung unsern Willen zurückhält, so erwecket das gegenwärtige Mißvergnügen das Verlangen, und das Verlangen bestimmt dann gemeinlich den Willen. Indes hat die Seele in den meisten Fällen, wie die Erfahrung lehrt, eine Macht, die Erfüllung



lung einiger ihrer Begierden, und also auch aller nach einander zurückzuhalten, und hierin bestehet ganz eigentlich die Freiheit, die der Mensch hat. Von dem unrechten Gebrauche, so er davon macht, rühren alle seine Irrthümer und Vergehungen her; während solcher Zurückhaltung eines Verlangens haben wir Zeit, das Gute und Böse zu prüfen, und wenn wir nach einer gehörigen Untersuchung unser Urtheil gefällt haben, so haben wir unsre Pflicht beobachtet, und alles gethan, was wir können und sollen. Daß wir aber diesem letzten, wiewohl zuweilen übereilten Schlusse einer Untersuchung gemäß, verlangen, wollen und thun, ist kein Fehler, sondern eine Vollkommenheit unsrer Natur. Dies ist kein Zwang, keine Einschränkung, sondern der eigentliche Gebrauch unsrer Freiheit. Die freiesten thätigsten Wesen, Gott und die höchsten endlichen Geister, werden so bestimmt, ja vermuthlich noch stärker, als wir. Wollte denn wohl jemand lieber ein Thor sein, als ein weiser Mann, weil jener weniger durch weise Vorstellungen bestimmt wird, Wenn es Freiheit sein soll, sich der Führung der Vernunft entreißen zu können, an keine Beurtheilung gebunden zu sein, so sind Unsinnige und Narren allein freie Menschen. Gleichwohl glaube ich, daß keiner um einer solchen Freiheit willen gern wird ein Narr sein wollen, ausser dem, der es bereits ist.

#### §. 25.

Worin also bestehet denn nun die vermeinte Gleichgültigkeit, die das Wesen der Freiheit ausmachen soll? Vor dem Urtheil des Verstandes und der Bestimmung des Willens eine Gleichgültigkeit setzen, heißt die Freiheit auf  
einen

einen Zustand der Finsterniß gründen, und von dem Blinden sagen, es sei ihm jeder Weg gleich; wir legen doch keinem Wesen Freiheit bei, als insofern es denkt und urtheilt. Nach der Entschließung des Willens aber hat keine Gleichgültigkeit mehr Statt, denn eben das ist Entschließung, daß man nicht mehr gleichgültig ist. Zwischen das Urtheil des Verstandes und die Bestimmung des Willens aber diese Gleichgültigkeit einzuschieben, ist wohl eben so unmöglich: denn das Urtheil des Verstandes bestimmt unmittelbar die Neigung des Willens. Diese Gleichgültigkeit ist nicht eigentlich eine Gleichgültigkeit des Menschen, sondern seiner wirkenden Kräfte, die nemlich eins so gut können, als das andre, so gut die Hand aufheben, als ruhen lassen, sie wirken das eine und bleiben gleich vermögend ferner zum andern, ich lasse die Hand ruhen, und es geschieht frei: denn das Vermögen, sie zu bewegen, bleibt mir immerfort; trifft mich hingegen indeß eine Lähmung, so bin ich nicht mehr frei. Und in dieser Art von Gleichgültigkeit scheint Locken die Freiheit zu bestehen. Dabei bemerkt er, daß man die Natur einer thätigen Macht richtig fassen müsse; nemlich die thätige Macht zur Bewegung ist in keiner Substanz, die nicht, wenn sie ruhet, die Bewegung in sich selbst oder einer andern anfangen kann; eben so ist das Vermögen zu denken, so lange eine Substanz Vorstellungen und Empfindungen nur von aussen empfängt, eine leidende, wenn sie aber abwesende Begriffe nach eigenem Belieben dem Verstande wieder darstellt, von einem auf den andern übergeht und sie vergleicht, eine thätige Macht.

## §. 26.

Hell ist hier noch manches nicht; man sieht ein Lehrgebäude von wahren Determinismus, aber versteckt hinter einen Ausdruck von Freiheit, den die Schulphilosophie nicht zu brauchen pflegte, der sich aber dadurch empfahl, daß er dem gemeinen Redegebrauche angemessen war. Es wäre nicht schwer, Lockens Vorstellung auf die bestimmten Ausdrücke unsrer Zeit zu reduciren; man hält aber selbst das für wesentlich in einer Geschichte der Meinungen, das Hell Dunkel zu lassen, um zu sehen, wie die Folgezeit es aufklärt. Meines Bedünkens hat Locke selbst seine Gedanken nicht so rein gefaßt, daß er die Streitigkeiten seiner Zeit aus seinem System hätte auflösen können; die erste Edition seines Werkes drückte sich noch vager darüber aus, wie wir denn in dieser Lehre so oft finden, daß ein Philosoph mit sich selbst nicht einig gewesen, sondern solche Paroxysmen gehabt hat, wie die Jahrhunderte darin hatten. Daß er den Determinismus nicht fester ausdrückte, mochte vielleicht daher rühren, daß er den Vorwurf des Hobbeschen Fatalismus scheute; und daß er sich auf keine Vereinbarung mit göttlichem Vorherwissen und Zulassung des Uebels einließ, hatte in der ihm eignen Art bloß aus Beobachtung zu philosophiren den Grund, und in dem bescheidenen Glauben, mit dem er sich ohne scholastische Grübeleien an die heilige Schrift hielt.

## §. 27. Ring.

Lockens letzte Idee scheint der Bischof Ring lebhaft ergriffen, und eben daraus dessen ganze übrige Vorstellung bestritten zu haben, indem er behauptet, das Lossein vom Zwänge



Zwange sei nicht genug; was activ sein solle, müsse blos von sich selbst bestimmt werden. So sei Gott und die freien Geschöpfe eben dadurch activ, daß sie sich gegen die Objecte ganz gleichgültig verhielten, und diese Gleichgültigkeit würde erst durch die Wahl verlassen. Nicht wählten wir, was uns angenehm sei, sondern dadurch eben werde das eine vor dem andern angenehm, daß unsre Wahl sich auf solches lenkte. Kurz, er war zu dieser Zeit der aufrichtigste Vertheidiger der willkührlichen Freiheit, der in allen entgegengesetzten Meinungen des Locke wie des Hobbes nichts als mehr oder minder versteckten Fatalismus sahe, und sein Werk über den Ursprung des Uebels, London 1702. war übrigens so reich an neuen Gedanken, so schön geschrieben, daß es allerdings großes Aufsehen machte.

§. 28.

Er geht von dem Begriffe der Substanz aus, und zeigt, daß alle Begriffe von äußern Dingen auf Bewegung, Raum und Materie sich bringen lassen, und der Begriff von Materie, nach Absonderung alles dessen, was davon abge sondert werden kann, Ausdehnung, Theilbarkeit, Beweglichkeit und Widerstand in sich schliesse. Nachdem er nun entwickelt hat, daß weder Raum noch Bewegung noch Materie den Begriff einer nothwendigen Existenz enthalte, so leitet er daraus her, daß man nothwendig eine andre erste Ursache, die man Gott nenne, zugeben müsse. Er entwickelt dabei die Natur der Begriffe, und daß die Universalien nichts anders bezeichnen, als die Ähnlichkeit einzelner Dinge, daß wir von nichts einen Begriff

D 2

haben,



haben, als was uns durch eine unmittelbare Empfindung gegeben sei, und daß wir das Uebrige bloß durch Beziehungen auf diese Begriffe erkennen, daß wir mithin auch von Gott nicht anders, als wie der Blinde vom Lichte urtheilen, der zwar das Dasein einer gewissen Ursache ihnkund gewordner Wirkungen erkennen, aber diese Ursache selbst nicht begreifen, noch eine Vorstellung davon haben kann.

### §. 29.

Das Uebel theilt er darauf in Unvollkommenheit, Natur-Uebel und Morallsches ein; das erste, Mangel an Vollkommenheit, Einschränkung; das andre, Schmerzen und Beschwerden; das dritte, verkehrte schädliche Wahlen. Wie nun diese Uebel sich mit Gottes Güte und Gerechtigkeit vertrügen, glaubt er dadurch deutlich zu zeigen, wenn er darthue, daß diese Uebel nicht nur mit der göttlichen Weisheit, Macht und Güte übereinstimmen, sondern aus diesen Eigenschaften nothwendig entspringen.

Was zuerst die Uebel der Unvollkommenheit betreffe, so sein sie nothwendig, weil die Geschöpfe aus Nichts hervorgebracht worden; was Gott aus sich selbst zeuge, sei vollkommen, wie er, wobei er die Socinianer zurecht weist; alles andre hingegen sei nothwendig endlich, beschränkt, und mithin unvollkommen. Daß Gott aber doch lieber unvollkommne Wesen, als gar keine machen wollen, sei eben Beweis seiner unendlichen Güte, die über diese scheinbare Unwürdigkeit hinweg sei, weil Unvollkommenes doch besser als Nichts sei. Was demnächst die natürli-

chen

Den Uebel, Beschwerlichkeiten und Schmerzen betrifft, so hängen diese mit der Natur der Materie nothwendig zusammen, oder vielmehr mit der Bewegung derselben, ohne welche sie selbst unnütz sein würde. Denn es müsse ja conträre Bewegung geben: wenn alles einförmig nach einer Seite zugehe, so hätte weder Abwechselung noch Zeugung statt. Die Bewegung aber, die die Zeugungen mache, mache auch die Zerstörungen. Es könne nicht anders als ein steter Wechsel von Zusammensetzung und Auflösung sein. Das Meisterstück der schaffenden Weisheit sein die Thiere; es sei glaublich, daß selbst der reinste Aether seine Bewohner habe, und daß es nicht nur reine Geister, sondern auch unsterbliche Thiere gebe, die ihnen nahe kämen. Irdische Geschöpfe aber, die aus Röhren und Flüssigkeiten bestünden, könnten nicht anders als hinfällig sein, und Adam selbst würde, wenn er gehorsam gewesen wäre, nicht sowohl durch seine Natur, als durch die göttliche Gnade unsterblich gewesen sein. Zur Erhaltung nun so vergänglicher Geschöpfe wären gewisse Anzeichen von Schmerzen und Unbequemlichkeiten nothwendig gewesen, die sie von der annahenden Gefahr benachrichtigten und aufregten, der Beschädigung zu entgehen oder ihr abzuhelpfen. So rechtfertigen sich also Krankheit, Hunger und Durst, Uberschwemmungen und andre Unordnungen in der Natur. Der Urheber der Natur hat sie durch eben daher entstehendes Vergnügen aufgewogen; die Stillung des Appetits macht unstreitig in der Welt viel mehr Vergnügen, als der Hunger Unlust oder Schmerz macht. Aus Schmerz und Vergnügen entspringen Furcht und Begierde, und mit diesen die übrigen Leidenschaften, die alle gewöhn-

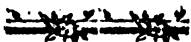


lich nützlich, und nur zuweilen zufälligerweise schädlich sind. Selbst Irrthum und Unwissenheit sind notwendig. Auch die vollkommensten Geschöpfe wissen unstreitig vieles nicht; gemeiniglich sind doch untre Kenntnisse unsern Bedürfnissen angemessen; es ist unvermeidlich, daß wir uns nicht oft hintergehen sollten, denn die Erforschung der Wahrheit würde oft eine Zeit und Ruhe erfordern, die wir nicht immer haben können. Auch würde, meint er, Adam schwerlich von diesen Uebeln frei gebüoben sein, es wäre denn durch bloße göttliche Gnade; es nenne auch Moses als Folgen des Falles eigentlich nur die sieben: Zurücknahme des Gnadengeschenkts der Unsterblichkeit, Unfruchtbarkeit der Erde, harte Arbeit, Unterwerfung der Frau unter des Mannes Willen, Geburtschmerzen, Feindschaft zwischen Mensch und Schlange und Verbannung aus dem Paradiese.

### §. 30.

Endlich kommt er auf das moralische Uebel. Er trägt zwei Meinungen über die Freiheit vor, deren eine sie bloß vom Zwange, die andre vom Zwange und der Nothwendigkeit unterscheidet. Er giebt diesen Vorstellungen, nach den bekannten Vorwürfen, allerlei üble Folgerungen schuld, und giebt deshalb eine ganz andre Erklärung der Freiheit, sie sei nemlich ein eignes Vermögen des Menschen, sich selbst zu bestimmen, das weder durch das Gute in dem Gegenstande, den es wählt, noch durch ein Mißbehagen, noch durch das Urtheil des Verstandes determinirt wird, sondern willkührlich und unabhängig so oder anders wählt, dem nicht dies oder jenes angemessener ist, sondern

sondern dem das eben beliebt, was er wählt. Daß es in Gott und dem Menschen ein solches Vermögen gebe, sucht nun King auf verschiedene Art darzuthun, nemlich, außer Gott sei nichts Gutes gewesen, das ihn habe zur Erschaffung der Welt bestimmen können, sondern es habe ihn bloß seine eigne ganz freie Wahl bestimmt; und der Mensch fühle ja in sich ein Vermögen, selbst seine Handlungen anzufangen, ohne weitere Ursach, als weiter wolle, ja gegen Neigung und Vernunft. Er erklärt ferner, worin die Glückseligkeit des Menschen bestehe, und wie wir in wichtige Wahlen hingezogen werden, und entwickelt nun, wie dergleichen sich mit Gottes Macht und Güte vertragen. Nemlich, freie Wesen habe die Gottheit schaffen müssen, die Welt wäre sonst nur bloß von ihr in Verwegung gesetzte Maschine gewesen; freie Wesen allein wären fähig, seine Wohlthaten ihm dadurch gewissermaßen zu vergelten, daß sie sie erkehrten; freie Wesen allein wären einer wahren Glückseligkeit fähig. Daß Gott nicht durch seine Allmacht den Willen an verkehrten Wahlen hindere? — dies ist nicht möglich, ohne durch solche Eingriffe in die Natur der Dinge noch mehr Schaden zu thun, dadurch würde die Freiheit aufgehoben werden, die eben darin bestehe, daß die freien Wesen, als solche, in Unabhängigkeit von Gott gesetzt worden. Er kommt hierbei auf die Wirksamkeit des Gebets, und mißbilligt die Vorstellung, die sich manche Leute zu machen scheinen, als ob dadurch der Lauf der Natur unterbrochen werden könne; er giebt zu verstehen, daß der wahre Nutzen des Gebets in der Kraft bestehe, das Herz zu reinigen, und dadurch einen neuen Grad von göttlicher Gnade auf den Menschen herabzuleiten. Ob hernach



dem Bittenden durch den Naturlauf oder durch den Dienst der Engel geholfen werde, oder auch die gebetene Gnade aus höherer Weisheit und Güte Gottes durch eine andere ersetzt werde, mache in der Kraft des Gebets keinen Unterschied. So glaubt er auch, daß die Sendung des heiligen Geistes zwar im Anfang allerdings ein großes Wunderwerk gewesen, dessen Wirkungen jetzt aber ganz natürliche wären. Durch das Vorherwissen Gottes findet sich der Bischof natürlich sehr in Verlegenheit gesetzt, und verschiebt die Auflösung auf eine andre Gelegenheit, (die meines Wissens nie gekommen ist) weil er glaubt, daß dieser Punkt allein ein ganzes Werk erfordern würde.

In dem Anhang von göttlichen Gesetzen berührt er ferner die Fragen, wie sich ewige Strafen der Gottlosen, die doch weder ihnen selbst noch andern nützen, mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes vertragen, wie es komme, daß es oft den Guten schlimm, und den Bösen gut gienge, und wiefern dies wahr sei?

### §. 31.

Kings Erklärung der Entstehung des Uebels in der Welt, des physischen nemlich, aus der Natur der Dinge, die nicht anders sein könne, und des moralischen aus der Freiheit des Menschen, war größtentheils auch gegen Bayle gerichtet, der damahls der allgemeine Gegner in der philosophischen Welt war, indem sein Scharfsinn allenthalben die Blößen bemerkte, und seine Lebhaftigkeit sie angriff, welche Angriffe denn seine ausgebreitete Gelehrsamkeit wichtig, und sein loser Wiß furchtbar machte.

### §. 32.

## §. 32. Bayle.

Dieser Schriftsteller leugnet zwar nirgends die menschliche Freiheit, er vertheidigt sie sogar in seinem *Commentaire philosophique* über die Worte: nöthige sie hereinzukommen; allein er leugnet doch, daß eine Möglichkeit sei, willkürliche Handlungen voraus zu sehen, und wenn er nun schließt: Gott weiß aber alles, folglich sind keine Handlungen willkürlich; so ist man nach seiner bekannten Manier ungewiß, ob er die willkürliche Freiheit, oder das göttliche Vorauswissen der zufälligen Künstigkeiten bezweifelt. Dazu kommt noch, daß er so viel aus dem Cartésianischen System der gelegentlichen Ursachen macht, nach welchem im Grunde Gott das einzige wahre Agens ist.

Am allerstärksten aber griff er die Vernunft von Seiten des Uebels in der Welt an, indem er vorzüglich in dem Artikel Manichéens seines *Dictionnaire critique* und andern Stellen dieses Werkes, und auch der *Reponse aux questions d'un Provincial*, alle Einwendungen, die man je gegen das Dasein eines weisen und gütigen Weltregierers gemacht hat, zusammenhäuft. Das System von einem guten und bösen Princip führt er insonderheit mit den ausgesuchtesten Gründen aufs sorgfältigste aus, als das einzige, welches die Entstehung des Bösen genugthuend erkläre, wiewohl er sagt, daß er dies nur thue, um der übermüthigen Vernunft zu zeigen, daß das lächerlichste und abgeschmackteste aller Systeme zuletzt ihre einzige Ausflucht sei. Er leugnet, daß zwischen Wollen und Zulassen in der ersten Ursache ein wahrer Unterschied sei; er behauptet



tet mit Abälard und Arnould daraus, daß etwas so sei, daß Gott nichts anders wollen könne, folge auch, daß er solches thun müsse, was Gott nicht gemocht habe, was nicht geschehen werde, das sei auch unmöglich.

Inzwischen wird niemand, der etwas von Bayles Skepticismus weiß, und wie angelegentlich er sich bemüht, Vernunft und Offenbarung in Widerspruch zu setzen, oder jene mit sich selbst zu entzweien, bei ihm feste Ideen und eine gewisse Meinung erwarten. Allein seine Zweifel erregten den Forschergeist anderer, und nöthigten zu schärfern Beweisen und reinern Darstellungen der religiösen und anderer philosophischen Wahrheiten.

### §. 33. Jaquelot.

Im Jahre 1705 schrieb Jaquelot, den Bayle auch kritisiert hatte, eine Vertheidigung der geoffenbarten Religion gegen die Baylischen Einwürfe: *Conformité de la Foi avec la Raison.* \*) Amsterd. in 8., worin er sehr natürlich die Schwierigkeiten, die Bayle in der Lehre von der menschlichen Freiheit und der göttlichen Weltregierung, von der Entstehung und Zulassung des Uebels fand und mit so starken Farben in ein verwirrendes Gemählde auftrug, zu heben versuchte, und hob. Jaquelots Auflösung des Zweifels wegen des moralischen Uebels kam darauf hinaus, daß der Mißbrauch der höchsten Vollkommenheit, dergleichen die Freiheit sei, den Schöpfer nicht habe abhalten können, ein Geschöpf mit solcher Vollkommenheit  
dennoch

\*) S. auch dessen *Examen theologiae Babilii.*

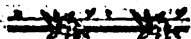




dennoch in die Welt zu setzen. Den Schwierigkeiten wegen der physischen Uebel, die so oft unschuldigen Menschen, ja Kindern und selbst Thieren zustossen, ingleichen denen, wegen Ewigkeit der künftigen Strafen, antwortete er auf die gewöhnliche Art; er gieng aber bei dieser Gelegenheit alle Einwürfe des Bayle umständlich durch.

### §. 34.

Besonders fügte er noch einen Anhang hinzu, von der Seele und der Freiheit. Nach vorangeschickten Grundsätzen von der Geisligkeit der Seele und den Prüfungszeichen der Wahrheit, setzt er fest: die Seele könne nicht anders als das verlangen, was sie als zu ihrer Glückseligkeit erforderlich erkannt habe, und das Gegentheil scheuen. Dies sei der Wille. Die einzelnen Güter hätten nach der Verschiedenheit ihres Verhältnisses für sie einen verschiedenen Werth. Sie darnach zu ordnen und diese Unterordnung zu beobachten, sei die Sache der Tugend. In jedem einzelnen Wollen sei zweierlei, ein Gedanke, der einen Satz vorstellig mache, und ein Geheiß, worin eigentlich das Wollen oder Nichtwollen liege. Und hierin sei die Freiheit. Den Streit, ob die Freiheit darin bestehe, daß wir thun, was wir urtheilen, daß es zu thun sei, oder ob sie darin bestehe, daß wir thun, was wir wollen, erklärt er für Wortstreit. In einer Gleichgültigkeit aber bestehe die Freiheit nicht, denn diese habe bei einem vernunftbegabten Wesen nur bei völliger Unwissenheit statt. Dennoch aber bestehe sie auch nicht bloß in dem Urtheil, daß es gut und recht sei eine Handlung zu thun, denn der Mensch werde nicht nothwendig von dem Urtheile der Vernunft



Vernunft bestimmt, sondern bestimme sich frei nach diesem Urtheile; sonst würde denselben allemal der Ausspruch der Vernunft leiten, da er sich doch auch nach Vorurtheil, Affect und Laune bestimmen könne.

### §. 35. Leibniß.

Diesen Streitigkeiten und ähnlichen hatte Leibniß lange zugesehn. Schon als er in seiner Jugend nur so ziemlich Latein verstehen gelernt hatte, und die ansehnliche hinterlassne Bibliothek seines Vaters durchwühlte, wo er von Buch zu Buch flog, zogen ihn das Werk des Salla gegen Boeth, wie auch die Schrift Luthers gegen Erasmus sehr an sich, und schon damals fühlte er, daß für Milderung nöthig hätten. Besonders gefielen ihm auch unter andern Streitschriften in dieser Materie die Verhandlungen des Gesprächs zu Mumpelgard als lehrreich; er las die Menge theologische Schriften darüber, und bestätigte sich immer in der gemäßigten Lehre der Augspurgischen Confessionsverwandten. Auf seinen Reisen unterhielt er sich darüber öfters mit vortrefflichen Männern verschiedener Partheien, unter andern mit dem Suffraganeus von Mainz, Wallenburg, und dem berühmten Theologen, Johann Ludwig Fabric, zu Heidelberg, endlich mit dem berühmten Arnaud, dem er schon 1673 einen lateinischen Dialog von seiner Arbeit mittheilte, worin er darthut, daß diese Welt, die Gott nach seiner Weisheit unter allen möglichen erwählt habe, ungeacht des darin vorgehenden moralischen Uebels, dennoch die beste sei. Auch studirte er die Vertheidiger der strengen Nothwendigkeit, Hobbes besonders, und Spinoza; und da er sich nach und nach

nach ein von Descartes gänzlich abweichendes System von Metaphysik gebildet, und seine Hypothesen von den Monaden, als mehr oder minder wachen Vorstellkräften, von der Harmonie zwischen Seel und Leib, als dem tauglichsten System, ihre Uebereinstimmung ohne wirkliche Einwirkung so ungleichartiger Wesen und doch mit reellerer Beibehaltung wahrer Thätigkeit, als das System der gelegentlichen Ursachen gestattete, zu erklären, — von der Nothwendigkeit eines zureichenden Grundes, als eines unumgänglichen Principii alles vernünftigen Denkens, und von der nothwendigen Verschiedenheit aller Dinge (princ. indiscernibilium) — ins reine gebracht hatte, so glaubte Leibniz mehr als irgend einer vor ihm im Stande zu sein die Täuschungen dieses Labyrinths zu überwinden und durch dessen dunkle Krümmungen zum Licht der Wahrheit durchzudringen. Der obbemerkte Streit mit Sturm war nur ein Vorspiel. Auch hatte er andre Streitigkeiten mit Bayle, wegen der Bildung der thierischen Organisationen, wegen der allgemeinen prästabilirten Harmonie, und besonders wegen des vermeintlichen Widerstreits zwischen Vernunft und Offenbarung, den Bayle so oft, und sichtbarlich mehr, um die Offenbarung als vernunftwidrig, als um die Vernunft als ungöttlich zu decreditiren, in Anregung brachte, und den niemand ungeneigter sein konnte, gelten zu lassen, als Leibniz. Denn obgleich Leibniz nicht eben ein fleißiger Kirchgänger und kein eifriger Partheinehmer war, so war er doch gewiß ein redlicher Christ und aufrichtiger Vertheidiger der Augspurgischen Orthodoxie, von der er sich überzeugt hielt, daß sie sich nach gesunden Erklärungen sehr richtig mit der wahren Philosophie vertrüge,



so daß er auch die Erbsünde in einer besondern Abhandlung erklärte. Nun hatte die damalige Königin von Preußen, Sophie Charlotte, einigemahl mit ihm über Baylische Zweifel gesprochen, und er hatte geäußert, daß er dessen Meinung nicht beistimme, auch schon über diese Materien längst und viel nachgedacht habe, und mehrmalen willens gewesen wäre, eine Sammlung von Betrachtungen über diese Gegenstände, wie er glaube, daß sie der wahren Frömmigkeit diensam wären, ans Licht zu stellen. Diese Prinzessin und seine Freunde munterten ihn dazu auf, und so entstand seine weltberühmte Theodicee, die aber erst 1710 nach dem Tode dieser Prinzessin und Baylens öffentlich erschien, das vollkommenste und vollendetste seines Werke, das vollkommenste unter allen bis dahin über diese Materie erschienenen, und zugleich das, womit er, so zu sagen, seine schriftstellerische Laufbahn beschloß. Denn seine folgenden gelehrten Unternehmungen wurden in den noch übrigen sechs Jahren seines Lebens durch öfters Reisen unterbrochen.

Es wäre übelangebrachter Fleiß von diesem durch edle Gottesfurcht und gründlichen Scharfsinn sowohl, als durch fruchtbaren Wiß, große Belesenheit und angenehme Darstellung einnehmenden Werke, einen Auszug zu machen, der einigermaßen den Reichthum seiner Ideen und die Manier des Verfassers vor Augen stellte. Es ist in jedermanns Händen, und wird, so lange Leibnizens Name der Welt ehrwürdig, oder das Thema interessant sein wird, beides will sagen ewig, gelesen werden. Aber kürzlich sein System in dieser Gallerie der Meinungen aufzustellen, fordert

fordert die Vollständigkeit um so mehr, da es seit der Periode der griechischen Weltweisen das erste ist, welches als ein zusammenhängendes Ganzes vorgelegt zu werden verdient.

### §. 36. Leibniz Theodicee.

Eine verständige Ursache von unendlicher Weisheit, Güte und Macht ist die Urheberin der Welt, des Inbegriffs dessen, was ist, war und in alle Ewigkeit sein wird; also hat sie das Beste unter allen möglichen Systemen der Dinge gewiß erwählt, und selbst die Mängel, die in ihrem Werke die Leiden und Sünden, die in ihrem Staate sich finden, müssen nicht erheblich sein, oder vielmehr müssen selbst Ursache viel mehrern sonst weggefallenen Guten sein. Wir, die wir das Ganze nicht kennen, können aus der Zulassung jener Uebel der Vorsehung keinen Vorwurf machen. Indes als Uebel, so klein es sein möchte, kommt solches von Gott nicht her. Er will an sich, und im Grunde alles Gute, und nichts als Gutes; — weil nicht alles Gute und lauter Gutes ohne Vermischung mit Uebeln beisammen möglich ist, so will er bei nun so bewandten Umständen nicht actu jedes einzelne Gute, sondern das Beste. Einzelne physische Uebel will er demnach oft als Mittel oder Bedingung des nicht anders möglichen Guten.

Die Sünden aber muß man nie sagen, daß er will, sondern nur daß er sie zuläßt, als Bedingung, ohne die das mehrere Gute sonst nicht möglich wäre. Das metaphysische Uebel liegt in dem Begriff endlicher Dinge, das moralische Uebel ist Folge aus diesem. Das Veruhen bei einem

einem sinnlichen Vergnügen, der Mangel eines weiteren Strebens nach höhern Guten, das ist das Böse. Dazu concurrirt also Gott nicht, ob er gleich das Positive, die Kraft zu Wollen und zu Handeln gab, und den Geschöpfen erhält, und also zu dem Materialien aller, auch der bösen Handlungen mitwirkt. Alles was geschieht hat seinen zureichenden Grund; auch die freien Handlungen der Menschen haben ihn, in der Beschaffenheit der Person und den Umständen, worin sie sich eben befindet. Aber dieser Grund macht sie nicht nothwendig; denn nothwendig heißt das, dessen Gegentheil sich selbst widerspricht. Nothwendigkeit wäre, wenn etwas geschehen müßte, wir möchten wollen oder nicht wollen; aber von solcher Nothwendigkeit sind unsre Handlungen frei, so wie sie deshalb frei von äußerlichem Zwange sind, weil ein inneres Princip von Selbstthätigkeit sie hervorbringt.

Nun ist aber doch von Ewigkeit her jeder Satz entweder wahr oder falsch; also auch ewig gewiß, daß das geschehen werde, was geschieht. Daß nun jemand diese Zukünftigkeit voraussähe, würde die Gewißheit nicht in Nothwendigkeit verändern; obgleich — dies Voraussehen eines Vorfalls vorausgesetzt — derselbe hypothetisch nothwendig, unausbleiblich wird. Daß nun Gott alles was geschehen werde voraus gewußt, ist seiner Unwissenheit angemessen, wenn es auch gar nicht von ihm abgehangen hätte, was geschehen solle. Daß er aber alles je Geschehende auch zuvor verordnet haben könne, ist sehr begreiflich, wenn nichts sich ohne zureichenden Grund ereignet, und selbst bei den willkürlichsten Handlungen sich immer eine  
mehrere



mehrere Neigung oder ein stärkerer Beweggrund zu dem findet, was denn wirklich geschieht. Dieses Zuverordnen bestand in dem Entschlusse, eine solche Weltreihe wirklich zu machen, in deren Laufe auch solch und solche Begebenheiten erfolgen, nicht müßten, aber würden. Und daß es seiner Heiligkeit nicht zuwider sei, auch üble Thaten zulassungsweise zuvor zu verordnen, ist aus obigem Unterschiede seines directen und indirecten Wollens klar. Dennoch fällt der Trugschluß, also sei's gleichviel was ich thue! was bestimmt sei, müsse doch erfolgen! — übereifen, wenn man bedenkt, daß wir ja nicht wissen was vorher bestimmt sei? und eben darum unsterseits alles thun müssen, was bei uns steht und uns das Beste dünkt. Indes wäre die Abhängigkeit des Willens auch noch so strenge, so fällt darum doch weder Tadel und Lob, noch Strafe und Belohnung hinweg.

### §. 37.

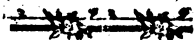
Dies sind ungefähr die Grundlinien seines Baues. Die große, nie aus den Augen gelassne Absicht ist, durch richtige Entwicklung der göttlichen Eigenschaften und der Natur der menschlichen Freiheit den Anstoß zu heben, den fromme Gemüther so oft an dem Uebel in der Welt, und insonderheit an der Sünde nehmen. Hauptsächlich kommt es ihm auf Auflösung dieses Einwurfes an:

Was künftig ist, was vorher gesehen ist, was von Ursachen abhängt, das ist vorher bestimmt; was vorher bestimmte ist, ist nothwendig; jede Begebenheit ist künftig, ist vorhergesehen, hängt von Ursachen ab, auch die Sünde; folglich ist auch jede

Dritter Theil.

¶

Sünde



Sünde nothwendig. Wenn es nun unmöglich ist, nicht zu sündigen, so ist es von Gott ungerrecht, zu strafen.

Diesen Einwurf hebt Leibniz dadurch, daß er den zweifachen Begriff von Nothwendigkeit distinguirt. Die wesentliche absolute Nothwendigkeit, die alle Moralität und alle Gerechtigkeit der Züchtigung aufhebt, ist die unübersteigliche Nothwendigkeit, die allen Widerstand vergeblich machen würde, wenn man auch von ganzem Herzen die nothwendige That vermeiden, und alles dagegen thun wollte, was in eines Kräften wäre; — aber diese Nothwendigkeit folgt nicht aus der ewigen Gewißheit und göttlichen Zuverordnung, und hat bei den freiwilligen Handlungen keinesweges statt, denn man räumt ein, daß man sie nicht thun würde, wenn man nicht wollte; ihre Vorherbestimmung ist auch nicht absolut, denn wenn es sicher ist, daß man sie thun wird, so ist es nicht minder sicher, daß man sie thun wollen wird.

Die andre Nothwendigkeit, die er (insofern bei Voraussetzung der Zuversetzung, bei Voraussetzung der Ursachen, die Ereignisse nicht anders kommen können,) die bedingte oder hypothetische Nothwendigkeit nennt, auch wohl die moralische nennt, (wenn er auf die Beweggründe sieht, die ein vernünftiges Wesen bestimmen,) und welche die einzige ist, die aus dem göttlichen Vorwissen und Zuverordnen folgt, ist kein Hinderniß der Strafgerichtigkeit; nach derselben ist zwar die That unumgänglich gewiß, aber nicht unübersteiglich nothwendig. In dieser Hinsicht hat auch das Gebet seinen Nutzen, denn auch dieses



dieses sah Gott voraus, und nahm bei Anordnung der Weltzukunft darauf die thunliche Rücksicht. Eben dieses ist der Unterschied von Bestimmen und Zwingen, von Determiniren und Necessitiren. Die zureichenden Ursachen bestimmen unausbleiblich unsern Willen, aber sie zwingen ihn nicht. Wenn ich noch so sehr durste, so kann meine Seele immer noch einen Grund finden dem Triebe zu widerstehen, wäre es auch nur der, ihre Macht zu zeigen. Also, ob es gleich nie eine Gleichgültigkeit oder eine Freiheit des Gleichgewichtes giebt, so macht doch das Uebergewicht der Neigung nie den Entschluß absolut nothwendig.

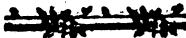
---

In den Anhängen seiner Theodicee beurtheilt Leibniz die Hobbes'schen Schriften, ferner die Schrift des King, und zieht endlich die Objection, die man gewöhnlich der göttlichen Macht, Weisheit und Güte mache, in ordentliche Syllogismen zusammen, die er in Gemäßheit seiner gegebenen Auflösungen Punkt für Punkt beantwortet.

---

§. 38.

Man sieht, Leibniz hat sich ein vollständiges System geschaffen, das Freiheit und Nothwendigkeit vereinigen sollte, das die Freiheit mit Gewisheit, Vorhersehen und Vorherbestimmung der ersten Ursache, und die Nothwendigkeit mit Moralität und göttlicher Heiligkeit, in Rücksicht des Uebels, in Uebereinstimmung bringen sollte.



Er schuf sich dies System aus den Aeußerungen Chrystpps \*) und den ihm wohlbekannten Auflösungen der Scholastiker, die er bekannlich sehr hochschätzte, und dies System empfahl sich ihm dadurch, daß es die Einwürfe jeder der beiden streitenden Partheien zu beantworten brauchbar war, auch zwischen Vernunft und Dogmatik die Eintracht herstellte, die schon damals durch die Baylischen, Spinozistischen und Jesuitischen Ideen unterbrochen ward. Bayle führte Zweifel über Zweifel zu Hauf, und ließ die mit sich selbst uneinige Vernunft vor der entscheidenden Offenbarung die Segel streichen. Spinoza demonstirte mit geometrischer Schärfe, und wen er überzeugte, bei dem war es um allen Glauben gethan. Die Jesuiten mit ihren Erdreistungen, daß man vom heiligen Thomas abweichen dürfe, mit ihrem Semipelagianismus, mit ihrer bedenklichen Moral, mit ihrem Probabilismus, trugen von einer andern Seite bei, Kühnes Freidenken zu veranlassen. Wie mußte sich Leibniz an einem Gebäude vergnügen, das dem aufgeklärten Protestanten eine sichere Freistätte eröffnete gegen die muthwilligen Anfälle skeptischer Philosophie, gegen die Minen des Spinozismus, und gegen die meuchelmörderischen Angriffe einer maskirten Sittenlehre, darin Böses und Gutes unkenntlich ward. Ob aber dieses Gebäude auf festen Grund gebaut, ob es in sich fest verbunden war, das haben viele bezweifelt.

§. 39.

\*) Eine Vergleichung der Stoischen Hypothese vom Ursprunge des Bösen, mit der Leibnizischen, s. in *Niedels Philos. Bibliothek*, I. Band, 4. St. S. 109.

## S. 39.

Ja man hat sogar versichern wollen \*), es sei Leibniz mit seiner Theodicee im Grunde nicht Ernst gewesen; er habe mit Baylen, den er bekreitet, in Absicht der Nothwendigkeit des Bösen, sehr gleich gedacht. Eine solche Behauptung muß natürlich auffallen, und sie fällt noch mehr auf, wenn man vernimmt, daß er wirklich dem Canzler Pfaff von Tübingen auf seine Aeußerung, er habe dies ganze System wohl mehr als eine Uebung des Wises gemacht, lächelnd geantwortet: er habe die Sache aufs Haar getroffen; noch mehr, daß er demselben in einem Briefe, den Pfaff im zwölften Jahre nach Leibnizens Ableben den Actis Eruditorum (März 1728.) einschalten ließ, ausdrücklich schreibt: »Es ist ganz so mit meiner Theodicee, wie Sie sagen, Sie haben es aufs Haar getroffen; und ich wundre mich, daß bisher niemand gewesen ist, der mein Spiel gemerkt hat. Es ist ja nicht der Philosophen Sache, es immer so ernstlich zu meinen; sie bilden Hypothesen und versuchen daran ihren Wis. Sie, der Sie ein Theolog sind, werden in Widerlegung der Irrthümer den Theologen machen.«

Nun muß ich wohl sagen, ist die Sache noch damit nicht ausgemacht; denn erstlich erzählt Pfaff die Sache als ein mündlich vorgefallnes Gespräch, Herr von Leibniz habe ihm lächelnd geantwortet, gleichwohl findet sich hernach ein Brief? Man sollte meinen, wenn ein Gelehrter erst so vertraulich einem Freunde gestanden hätte, daß ein

P 3

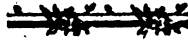
System

\*) Des Maizeaux, le Cleres und Poiret:



System sein Scherz gewesen, so würden beide die Sache für bekannt unter sich nehmen, und nicht nochmals in Briefen die Vermuthung und das Geständniß zu Buche bringen. Jedoch dies möchte sein, so ist doch wohl das Verhältniß beider zu bedenken: Pfaff konnte damals etwa ein Mann von etlichen zwanzig Jahren sein; Leibniz hatte die sechzig passirt; jener war Theolog, und die Polemik der Herren Theologen damaliger Zeit kennt man. Was ist natürlicher, als daß der alte Leibniz, der von dem jungen rüstigen Theologen wegen einiger Ideen angefochten wird, die Fehde durch eine scherzhafte Wendung sich verbittet, und ihm sein Werk, das schon hinlänglich im Ruf war, zur theologischen Sichtung des Weizens von der Spreu preis giebt? — Indessen alles wohl erwogen, ist es gar nicht unglaublich, daß es wirklich so, wie Pfaff glaubt, gewesen. Eine Stelle in der Theodicee selbst, veranlaßt eine solche Muthmaßung. Er sagt über ihre Veranlassung: »Da einer der geschicktesten Männer unsrer Zeit sich, ich weiß nicht welche Neigung, hatte verzeihen lassen, alle Schwierigkeiten über diese Materie außerordentlich ins Licht zu stellen, so hat man hier ein schönes Feld gefunden, sich zu üben.« Und weiter unten: Er habe obgedachter Prinzessin geäußert, wie er anderer Meinung wäre, als Herr Bayle, es aber ganz gern sähe, daß ein so guter Kopf Anlaß gegeben habe, diese schwere Materie tiefer zu ergründen. Wenn man sich hierbei in des Hrn. v. L. Character versetzt, der über alle Fächer der Gelehrsamkeit sich ausbreitete, allenthalben neue Ideen von Aussicht hinwarf, der, wie man sagt, sich erboten haben soll, die Dreieinigkeit aus der Vernunft zu

zu erweisen, der über Bileams Eselin schrieb, und eine Unversalsprache erfinden wollte, der seine prästabilirte Harmonie aller Monaden, und die harmonische Verbindung von Seel und Leib, doch wahrlich nur als neue Hypothese, als vorhin unbedachte Möglichkeit ausstreute, so, glaub ich, läßt sich recht wohl fühlen, wie die Betrachtungen der Theodicee seine wahre Ueberzeugung, und doch nicht ganz sein Ernst sein konnten. Die Hauptsache hatte er schon viel früher gegen Arnaud geäußert, nun versuchte er, wie weit er Licht in sein System bringen, zu was für Aufschlüssen er es benutzen, und wie gemeinnehmlich er es machen könnte. Dabei blieb er sich aber wohl bewußt, daß hienieden wenigstens alle Wahrheit subjectiv sei; daß in jeder endlichen Monade sich nur ein Theil des Urlichtes, und die Welt aus einem eignen Gesichtspunkte spiegle; und so gab er seine Gedanken hin, *salvis melioribus*. Wir verehren billig die Wahrheitsliebe eines Spinoza, dem es sicherlich um sein System mehr Ernst war; obwohl auch dieser nicht ganz im Ernste geschrieben hatte, als er seine Demonstration der Cartesianischen Philosophie herausgab. Aber ich weiß nicht, ob denn diese Darstellung eines Systems, wie es sich wohl hören lasse, mit bescheidnem Misstrauen und Offenheit gegen bessere Belehrung, einen Philosophen minder ziemen sollte, als die warme ernstliche Behauptung; auch weiß ich nicht, ob man in jenem Falle absolut bei jedem Schritte den Leser durch skeptische Blödigkeit behutsam machen müsse, und ob es nicht erlaubt sei, sich dogmatisch auszudrücken, da sich jene Mental-Reservation: *si quid novisti rectius istis* von selbst versteht.



In diesem Lichte bin ich gewohnt Leibnizens Philosophumena und insonderheit diese seine Theodicee anzusehn, und indem ich ihm diese Billigkeit zugesteh, möchte ich Sie für das dritte Hauptstück meines Versuches gern selbst erbeten haben.

#### §. 40.

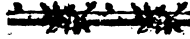
Locke und Leibniz scheinen übrigens auf sehr ähnliche Art einen thunlichen Ausweg gesucht zu haben. Jener behauptet eigne Selbstbestimmung der Seele, durch freien Gebrauch ihrer thätigen Kraft, in Verbindung mit bestimmenden Bewegungsgründen, die das einzelne Wollen jedesmahl erzeugen. Dieser vertheidigt moralische Nothwendigkeit durch bewusste und unbewusste, oft geringfügige Ursachen, die nach psychologischen Gesetzen den Willen determiniren, ohne ihn physisch zu necessitiren. Aber in den ganzen Zusammenhang des Systems, in alle Punkte des Streitens, ist offenbar der Deutsche tiefer eingedrungen.

#### §. 41. Gegner von Leibniz.

So sehr Leibniz durch die verständigen und der Vernunft und Gottesfurcht angemessenen Auseinandersetzungen sich den Beifall, und durch das ausnehmende Licht derselben, vereinigt mit so viel Bescheidenheit als Gelehrsamkeit, die Bewunderung seiner Zeitgenossen erwarb, so fehlte es doch dabei nicht an hellen Köpfen, die das Wesentliche seiner Unterscheidung zwischen moralischer und metaphysischer Nothwendigkeit für unzureichend zur Auflösung der eigentlichen Schwierigkeit, und die versuchte Vereinigung von Freiheit und durchgängiger Bestimmung nach zureichenden

den Gründen für eine leere Ausflucht hielten. Andere fanden wenigstens viele Ausdrücke in seiner Theodicee, die der wahren Willensfreiheit entgegen wären. Dergleichen hat Weismann in *Schediasmatibus academicis* Seite 241. und S. 402. angemerkt. Besonders hatte er den gelehrten Engländer Samuel Clarke gegen sich, und man hat die Sammlung dieser zwischen Newton, Clarke, Leibniz und andern berühmten Autoren hierüber gewechselten Schriften immer mit Vergnügen gelesen.

Newton behauptete, daß Gott unendlich frei, wie unendlich mächtig, viele Dinge gemacht habe, die keinen andern Grund haben als seinem Willen, zum Beispiel, daß sich die Planeten von Abend nach Morgen bewegen, die sich eben so gut in entgegengesetzter oder jeder andern Richtung hätten bewegen können; daß gerade eine solche Anzahl Weltkörper und Geschöpfe wären; daß das Weltall sich gerade an diesem und nicht einem andern Orte des Raums befinde. Es gebe allerdings gleichgültige Dinge, unter denen keines besser als das andere sei, und eins aus diesen ohne weitern Grund zu wählen, müsse bei der Willkühr des Wählenden stehen. Diese Newtonschen Behauptungen nahm Clarke in Schutz, und griff in seinen Schriften Leibnizens Sätze, besonders dessen Hypothesen von der Harmonie des Leibes mit der Seele, und von dem göttlichen Einflusse in die Körperwelt an. Fünf Angriffe that Leibniz, und durch eben so viele Beantwortungen vertheidigte Clarke seinen großen Landsmann, bis Leibnizens Tod die Streitigkeit unterbrach; worauf noch Spümming Clarkens letzten Brief beantwortete.



So wie Leibnizens Ideen durch die Königin von Preußen erweckt wurden, so fand Clarke in der damaligen Prinzessin von Wallis eine Liebhaberin der Metaphysik, die ihm oft sehr treffend Gedanken zu Gemüthe führte, die er Leibnizen entgegen stellen konnte.

Newtons Fach war die Metaphysik gar nicht; indes wollte doch Hr. v. Voltaire ebenfalls ihn Leibnizen an die Seite stellen; seine Parallele des Sentimens de Newton et de Leibnitz, oder Metaphysique de Neuton, ward aber von Kahle gründlich widerlegt.

Clarkens Behauptungen selbst sind das völlige System willkürlicher Freiheit.

#### S. 42. a) Collins.

Clarkens Angriffe waren auch zugleich gegen Bayle, Spinoza, Hobbes und vorzüglich gegen seinen Landsmann Collins gerichtet, der 1715 oder 17. ein Enquiry concerning human liberty herausgegeben, und hierin den aufrichtigen Determinismus behauptet hatte. Er vertheidigte hierin die allgemeine Bestimmung unsers Willens durch entscheidende Gründe, erstlich aus der eigenen Empfindung, die einen jeden überzeugen können, wenn er nur auf das, was in ihm vorgehe, allemal Acht haben wolle; zweitens daraus, weil die willkürliche Freiheit etwas Unmögliches sei; denn was einen Anfang habe, habe auch seine Ursache, die allezeit eine besondere Beziehung auf ihre Wirkung mehr als auf irgend eine andre haben müsse, weil sie sonst nicht die Ursache von dieser wäre, und bei dieser Beziehung unmöglich anders wirken könne, nichtin nothwendig wirke. Drittens berief er sich darauf,



auf, die willkürliche Freiheit wäre eine wahre Unvollkommenheit in der menschlichen Natur, wenn sie Statt fände; viertens, auf die göttliche Vorsehung, die nicht Statt haben könne, wenn es ungewiß und bloß von des Menschen Willkür abhängig wäre, was geschehen würde. Endlich, fünftens, meinte Collins, daß sonst Belohnung und Bestrafung vergeblich, ja gar keine Tugend, sondern die rechtmäßige Wahl, wie die unrechtmäßige, bloßer Zufall wäre. Ausdrücklich dagegen gerichtete Widerlegungen findet man in Joh. Eberhard Köpfers zwei Dissertationen de libertate hominis, Tübingen, 1722.

## §. 42. b)

Shaftesbury äußert an mehr als einer Stelle ähnliche Gedanken über das Uebel in der Welt, wie Leibniz, indeß nur beiläufig. Indesß gehört dieser helle Mann unstreitig unter diejenigen, die über die Pedantereien der Schule erhoben, und frei von den Fesseln des theologischen Systems ihrer Zeit, über Werth und Glück der Tugend, über Ursprung des sogenannten menschlichen Verderbens, über die Unausbleiblichkeit und die wohlthätigen Einflüsse dessen, was wir Uebel nennen, mit natürlichem und nicht minder gründlichem Verstande philosophirt haben, und er trug seine Gedanken in einer so blühenden Schreibart vor, daß sie nicht verfehlen konnten, bei seinen Landsleuten, und als sie übersetzt erschienen, auch in Deutschland großen Beifall, und bei vielen Eingang zu finden. Indesß waren die Deutschen vor der Mitte dieses Jahrhunderts noch zu sehr die schwerfällige Sprache der Schule gewohnt. Shaftesbury, Locke, selbst Leibniz waren, als sie schrieben, für wenige.

## §. 43.

## S. 43. Wolf.

Ohne Wolfs Bearbeitung für die Schule wären Leibnizens vortreffliche Ideen ein Schatz der bloßen Lectüre geblieben, aber als dieser tiefsinnige, durch mathematische Beweisketten zum bündigen Denken erzogene Mann, sich sein System philosophischer Wahrheiten ins Reine brachte, welches er größtentheils auf Leibnizens Aufklärungen baute, und sogar mit seinen Hypothesen ausschmückte, so giengen die Leibnizischen Ideen aus Schriften aufs Catheder, aus der französischen in die lateinische und deutsche Sprache, aus den Gemüthern der vornehmen Welt und des gebildetern Theils der Gelehrten, in die Schulen und auf den Haufen über, und stiegen nun erst an ein Geschrei zu erregen, welches sie dem Erfinder selbst, ungeacht dem mannichfaltigen Widerspruche, nicht erregt hatten. Im Anfang des Jahres 1720 trat Wolfs Metaphysik unter dem Titel: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, ans Licht; und verursachte ihm schon vielen heftigen Widerspruch der philosophischen und theologischen Cathedern, der immer zunahm und 1721 nach der Rede, die er bei Niederlegung des Prorektorats über die Sittenlehre der Chineser hielt, in lichte Flammen ausbrach. Bekammlich brachte es der Haß der theologischen Fakultät, an deren Spitze Dr. Lange stand, bei dem Könige Friedrich Wilhelm I. dahin, daß er endlich 1723 abgesetzt und vertrieben ward. Mit je bitterer Hefigkeit diese Streitigkeiten von den Partheyen geführt wurden, desto weniger ward für die Aufklärung der Wahrheit selbst dabei gewonnen. Die vorherbestimmte Harmonie, sowohl des Leibes mit der Seele,

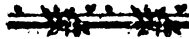
Seele, als überhaupt der Körperwelt und Geisterwelt, die Bemühungen der Partheyen die Leibnizische Vorstellung von der menschlichen Freiheit und dem Weltzusammenhange einerseits, des Fatalismus und der Anlage zur Atheisterei zu beschuldigen, oder sie andererseits von dieser Beschuldigung zu retten, und immervährende Versuche, den Mittelweg der moralischen Nothwendigkeit zu ebnen und zu verjäumen, waren das Ziel der Kämpfer.

Unter vielen deshalb erschienenen Schriften ist immer des sich so nennenden Eusebii Ulmigenae Sendschreiben an einen guten Freund von dem Wolfischen Fato eine von den wichtigsten, und die gelehrten Anmerkungen enthalten sehr viel interessantes zur Geschichte der damaligen Streitigkeiten, und viel treffende Bemerkungen gegen die Ausflucht, moralische Nothwendigkeit nicht für wahre Nothwendigkeit gelten zu lassen.

#### §. 44.

Diese Leibnizisch-Wolfische Schule distinguirte immer zwischen *necessitas absoluta* und *hypothetica*; jene, wenn das Gegentheil von etwas gar nicht möglich und denkbar, sondern widersprechend sei, die sie denn auch *metaphysica* nannten; diese, wenn zwar das Gegentheil an sich auch wohl möglich, aber etwas andres einmal vorausgesetzt, dann weiter mit diesem zugleich nicht bestehen könne, z. E. sagten sie, die Beine nicht zu regen, ist sehr wohl möglich, aber Laufen, und dabei die Beine nicht regen, ist unmöglich, folglich ist das Regen der Beine ein *hypothetice necessarium*, wenn man einmal annimmt,

daß



daß gelaufen werden soll. Nun bemerkte die Scholastik  
 Philosophie mit gutem Rechte: Cum necessitate hypothe-  
 tica stare potest contingentia, das Bewegen meiner  
 Beine ist zwar zum Laufen nothwendig, aber doch eben so  
 zufällig als das Laufen selbst. Diese hypothetische Noth-  
 wendigkeit unterschied Wolf denn weiter in physische und  
 moralische; physische, wo blos Körper durch Stoß und  
 Druck nach den Gesetzen der Mechanik; moralische, wo  
 Geister durch Motive gemäß den Gesetzen der Psychologie  
 in Bewegung gesetzt werden. Da nun bei aller hypothe-  
 tischen Nothwendigkeit die Zufälligkeit statt finden kann,  
 so ist die physische Nothwendigkeit sehr wohl von der abso-  
 luten zu unterscheiden; denn wenn man zugebe, die phy-  
 sische Nothwendigkeit sei eine absolute, so gebe man den  
 Atheisten und Fatalisten gewonnen Spiel; jene würden  
 dann ganz richtig sagen, es bedürfe keinen Gott; die phy-  
 sischen Gesetze wären nothwendig, und alles von Ewigkeit  
 so gewesen, oder durch ewige Veränderungen von selbst  
 nach jenen nothwendigen Gesetzen endlich in die jetzige  
 Form gekommen. Diese würden leugnen, daß Gott in  
 der Reihenfolge der Dinge irgend etwas ändern könne, so-  
 bald es ihm beliebt. Man müsse vielmehr fest auf dem  
 Satze beruhen, daß alles, was nach physischen Gesetzen  
 geschieht, zwar hypothetisch, aber nicht absolut nothwen-  
 dig, sondern zufällig sei, ja daß diese Naturgesetze selbst  
 zufällig sein. Eben so nun wären auch die Regungen und  
 Handlungen der Geisterwelt schon aus dieser Ursache zu-  
 fällig, weil sie nur hypothetisch nothwendig wären. Wei-  
 ter aber müsse man auch noch diese Nothwendigkeit nach  
 psychologischen Gesetzen, oder die moralische, von der phy-  
 sischen

ffchen Nothwendigkeit unterscheiden. Denn jene sei Zwang, das Wesen so bestimmt würde, werde bloß leidentlich bestimmt; diese hingegen sei nicht Zwang, weil man ja nach seinem Willen handle, und eben dieser Wille selbst bestimmt würde, das Wesen also hier, so bestimmt würde; werde nicht bloß leidentlich bestimmt, sondern besitze eine Selbstthätigkeit, die eben, insofern sie im Begehungsvermögen sich äußere, Willkühr, und insofern sie mit Vernunft führe oder wähle, es sei nun gemäß derselben oder mit Hintansetzung der vernünftigen, Freiheit heiße. Dieser Freiheit also stehe entgegen die Unmöglichkeit und der physische Zwang, als die beiden Arten eigentlicher Nothwendigkeit, sie selbst aber sei darum nicht Zufall, sondern wahre, aber moralische mit Zufälligkeit bestehende Nothwendigkeit.

#### §. 45.

In diesem Gedankengang hatten sich Wolf und seine Parthei, ein Ribov, Carпов, Thümmig, Ganz, zc. durch öftres Schreiben, Vortragen und Streiten so hineingedacht, daß alles, was Lange, Ribiger, Buddeus dagegen erinnern mochten, nichts verseng, so wenig als bei diesen die Wolfischen Auseinandersetzungen. Was nun die Gegenparthei immer am stärksten urgirte, z. E. Lange in seiner *disquisitione modesta*, und dann in der bescheiden und ausführlichen Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfischen Systemate *metaphisico*, Walther in den eröffneten Eleatischen Gräbern, Buddeus in seinem Bedenken über die Wolfische Philosophie, das war immer Leibniz und Wolf Lehren, durch ihre Behauptung,



hauptung, daß diese Welt, ungeachtet des Bösen darin, die bestmögliche sei, und daß sie, ohne dies Böse, in der That noch minder gut sein würde; — eine wahre Nothwendigkeit des Bösen, und selbst jeder einzelnen Sünde. Wolf antwortete, hypothetisch nothwendig wären allerdings die Sünden, aber dies nur zu höherer Verherrlichung Gottes, der sich ja anders nicht durch das Erlösungswerk hätte offenbaren können. Man antwortete: daraus, daß die Sünde das Reich der Gnade veranlasset habe, daraus folge ja nicht, daß die Welt ohne Sünde schlimmer wäre, denn sie habe doch die Gnade nicht verursacht. Und so trieb man sich ohne Aufhören durch Consequenzen herum.

#### §. 46.

Philosophische Streitschriften waren damaliger Zeit in Deutschland über diese Materien bis zum Eckel vervielfältiget worden; was Hutcheson, Shaftesbury, Pope, Hume und Law mittlerweile geschrieben hatten und auf andre Grundideen hätten leiten können, war in Deutschland wenig bekannt geworden, was Crousaz und van Essen darüber geäußert hatten, ward wenig geachtet, denn es war nicht Streitschrift noch System; und so war Bülfingers *Commentatio philosophica de origine et permissione mali*, Tübingen 1723, und dessen *Dilucidationes de deo, anima humana et mundo*, Tübingen 1725. Wagners Versuch einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begriff der Freiheit des Willens sei? Berlin 1730. Hollmanns *Institutionen der Pneumatologie*, Göttingen 1741, unstreitig das beste, was

was die Deutschen damals in der Materie hatten. Wagners Versuch habe ich eben nicht zur Hand, ich erinnere mich indes so viel, daß er eine ordentliche, im Geschmache der damaligen Zeit geschriebene, etwas umständliche Entwicklung der Leibnizischen Lehre war, und mir mit Bülfgingers Auseinandersetzungen im Grunde ganz übereinstimmen, besonders aber den Unterschied von *status aequilibrum* und von *indifferentia* gut zu bezeugen schienen. Holkmanns Gedanken sollen unten nach der neuesten Edition seiner Pneumatologie in ihrer reifsten Entwicklung dargestellt werden. Wir wollen also hier bloß Bülfgingers Gedanken anzeigen.

#### §. 47. Bülfginger.

Dieser scharfsinnige Denker fühlte sehr wohl, daß die der absoluten Nothwendigkeit entgegenstehende Zufälligkeit nicht genug sei, um eine Handlung frei zu nennen, sondern das überdies erforderlich sei, daß sie nicht aus dem vorhergehenden Zustande eines Wesens dergestalt erfolge, daß, jenen vorausgesetzt, sie nicht ausbleiben könne; d. i. daß sie nicht physisch necessitirt, sondern auch in diesem Sinne hypobetisch zufällig sei; — daß ferner die Handlung aus einem innern Princip des wirkenden, aus Selbstthätigkeit hervorgehe; — daß folglich eine Handlung nicht frei sei, wenn nicht in der Seele ein Vermögen gewesen, dieselbe zu unterlassen, wie zu unternehmen, dieselbe sowohl anders, als so zu verrichten; eine *indifferentia*, nicht *aequilibrum*, aber *exercitium*. Hierdurch kam Bülfginger auf genauere Entwicklung der Spontaneität, als des Wesentlichen der menschlichen Freiheit.

Dritter Theil.

Q

und

und dieses ist sein Hauptverdienst in dieser Lehre. Er wich hierdurch vielen harten Folgerungen von Fatalismus, die dem Wolfischen System vorgeworfen wurden, glücklich aus, aber auch ward es ihm durch diese Annäherung zu willkürlicher Selbstbestimmung nun schwerer, in Einstimmigkeit mit sich selbst die Begründung durch zureichende Ursachen und die göttliche Providenz zu vertheidigen. Inzwischen war er von der Denkungsweise dieser Schule so eingenommen, daß es ihm sein Wisz an Auskunft nicht fehlen ließ.

#### §. 48.

Es ist ein Unterschied, sagt er, zwischen dem zureichenden Grunde, daß etwas geschehen könne, und daß es geschehe. 1) Wo kein zureichender Grund da ist, daß die Handlung geschehen könne, da geschieht sie nicht, sondern unterbleibt, nicht frei, sondern nothwendig. 2) Wo kein zureichender Grund da ist, daß sie geschehe, aber wohl zureichender Grund, daß sie geschehen könne, da unterbleibt die Handlung, und zwar freiwillig. 3) Wo zureichender Grund da ist, daß eine Handlung geschehe, und auch zureichender Grund, daß eine andre geschehen könne, da geschieht die erste frei, und die andre unterbleibt frei. 4) Wo zureichender Grund da ist, daß weder jene unterbleiben, noch eine andere geschehen könne, da geschieht jene nothwendig, und diese unterbleibt nothwendig. Also, obgleich aus dem zureichenden Grunde das Geschehen einer Handlung folgt, so folgt doch daraus nicht die Unmöglichkeit des Gegentheils, und also nicht die Nothwendigkeit der ersten,

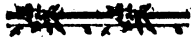
Wenn



Wenn nun dieses so ist, so besteht auch mit der Freiheit der allgemeine Zusammenhang der Dinge, als welcher sich auf nichts anders als die Wirksamkeit zureichender Ursachen gründet. Sollte der Zusammenhang der Vorstellungen in einem Geiste mit den Bewegungen im Körper der Freiheit im Wege stehen? Nein, auch nicht im gemeinen System des physischen Einflusses, geschweige denn im System der prästabilirten Harmonie, (welches Bülfinger sehr in Schutz nahm.) Oder sollte der Zusammenhang der Vorstellungen mit dem Wollen eine Nothwendigkeit einführen? Auch nicht, denn das Wollen ist ja von der Vorstellung verschieden; es folget auch nicht nothwendig unmittelbar auf diese; es können andre Gedanken, andre sinnliche Regungen dazwischen treten, und das Wollen wird anders erfolgen. Daher sagen wir, daß die richtig eingesehenen Beweisgründe den Beifall des Verstandes nothwendig nach sich ziehen, die erkannten und beachteten Motive hingegen zur Handlung zwar rathen, dieselbe vielleicht determiniren, aber nicht necessitiren.

#### §. 49.

Was nun den Hauptanstoß, die Zulassung des Bösen betrifft, so unterscheidet er, wie Leibniz und andre vor ihm, ein dreifaches Uebel; das metaphysische, welches seinen Grund in der Endlichkeit der Wesen hat, die unmöglich alles besitzen können, zumal in Verbindung zu einer Welt, wo eins das andre bestimmt; das moralische, welches nach seiner Möglichkeit und nach seiner Wirklichkeit betrachtet werden muß, und das physische Uebel, welches theils Folge des metaphysischen, theils Folge und zugleich



zugleich Heilmittel des moralischen ist. Vorzüglich also kommt es auf Lösung der Schwierigkeit des moralischen Uebels an. Er bemerkt, ein andres sei, die göttliche Vorsehung deswegen entschuldigen, ein andres, sie rechtfertigen. In wessen System die Gottheit eine willkürliche Freiheit hat, die ohne Gründe sich bestimmen kann, der könne sich beruhigen bei Beweisgründen, die darthun, daß die Zulassung des Uebels nicht gegen seine Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte anstoße. Nach richtigerer Vorstellung aber müsse man behaupten, Gott handle in allem weislich, das ist, nach Gründe; er habe die ganze Reihenfolge der Dinge mit einem Blicke umfaßt und mit einem Rathschlusse als die beste mögliche gebilliget; er habe also auch vom dem Bösen, so er in dieser Weltordnung gesehen, alles gegen einander abgewogen, befunden, daß, obwohl mit solchem, dennoch diese Weltordnung besser, als irgend eine andre mögliche sei, und deshalb diese vorgezogen, und spähergestalt das Böse zuzulassen beschlossen. Wie mit diesem Bösen dennoch die Welt besser sein könne, als irgend eine andre, wie jede andre entweder noch mehr Böses, oder bei minderm Bösen auch noch viel mindere Vollkommenheit enthalten haben, oder gar nicht möglich gewesen sein würde, dieses im einzelnen zu zeigen, sei natürlich über alle menschliche Vernunft. Indes sei doch diese im allgemeinen begreifliche Möglichkeit der allereinzige Fall, in welchem es recht sein könne, Böses, so man verhindern könne, zuzulassen, und da nun die Erfahrung zeige, daß Gott in dieser Welt Böses zulasse, wovon wir doch sagen müssen, daß er es hätte hindern können, so müsse man sich an diesen einzigen Fall halten.

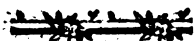
## §. 50.

Sicherlich kann kein Mensch die Leibnizische Lehre richtiger fassen, als sie Bülfinger in allen ihren Theilen gefaßt hatte. Er gab über den *Concursum dei cum actionibus rerum creaturarum*, über die specielle göttliche Providenz und die verschiednen darin gedenkbarren Actus, kurz über alles in dieser Materie bis dahin zur Sprache gekommene, so helle Begriffe und scharfsinnige Unterscheidungen, und das mit so viel Bescheidenheit und Entfernung von Streitfucht, dabei in so treuer Uebereinstimmung mit dem Dogma der protestantischen Kirche, hob die Mißverständnisse und Einwendungen der Gegner so gut, daß man wohl sagen kann, er habe sich ganz in Leibnizens Geist hineingedacht.

Indes, eben weil das Leibnizische System auf einer Duplicität beruhte, die ihren Vortheil über die Gegner dadurch erhielt, daß sie, um die eine angegriffene Seite ihres Gebäudes zu vertheidigen, die andre verließ, und wechselseitig diese, wenn die andre angegriffen ward, so geschah es, daß Bülfinger die Wolfische Nothwendigkeit dadurch etwas Abbruch leiden ließ, daß er die Spontaneität mehr ins Licht stellte, und indem er diese hob, ein paar frische mächtige Vertheidiger wahrer Willkühr auf eine unbeachtete Spur leitete, die die Sache aufs neue verwickelt machten, als man sie eben ganz ins Reine gebracht zu haben meinte.

## §. 51. Crusius.

Die zwei neuen Verfechter willkührlicher Freiheit, die jetzt auftraten, waren Crusius und Darjes. Ersterer



hatte schon in einer Dissertation de appetitibus insitis voluntatis humanae seine Gedanken von der menschlichen Freiheit geäußert. S. 68 und 69 sagt er: Wenn wir unsre Freiheit gebrauchen, so bemühen wir uns allemal etwas hervorzubringen, darnach wir, vermöge einer Begierde, schon vorher strebten. Wir streben aber nach dem, was gut ist, oder uns so scheint, und verabscheuen das, was böse ist, und dies, wir mögen frei handeln, oder die Begierden mögen sich selbst gelassen in That ausbrechen. Hierdurch kann man zu einem bestimmtern Begriffe der menschlichen Freiheit gelangen; nemlich, sie ist eine innerliche Thätigkeit des Willens, da wir uns selbst determiniren, und zu ganz einerlei Zeit nach einer Begierde handeln, oder die Handlung unterlassen, oder auch statt jener nach einer andern Begierde handeln können. Es ist also die Freiheit keine regellose Kraft, die machen sollte, daß wir alles ohne Unterschied thun oder begehren könnten; sondern so oft wir frei handeln, müssen wir uns eines Endzwecks bewußt sein, der sich auf eine unsrer Begierden bezieht. Die Thiere werden bloß durch Begierden, mit hin leidend bestimmt; die Menschen besitzen einen für sich thätigen, sich selbst determinirenden Willen. Er pflichtet nicht undeutlich denjenigen bei, die da sagen, die freien Handlungen geschehen ohne zureichenden Grund, nemlich sie kämen nicht von Vorstellungen und Begierden als adäquate Wirkungen her, sondern es komme eine ganz thätige Selbstdetermination des Willens dazu, welche zu eben der Zeit und bei ganz gleichen Umständen auch anders hätte geschehen können. Es könne auch dieses keinem wunderbarlich vorkommen, da wir ja nicht alle Actionen des Willens

Willens für frei erkannten, sondern in sehr vielen Dingen eine ganze oder halbe Knechtschaft einräumten; denn es geschehe zuweilen, daß das Vermögen der Freiheit, als einer endlichen Kraft, von einer überwiegenden Stärke der Begierde überwunden würde. Wenn einer aus mechanischen Ursachen in einen Abgrund stürze, so sei alle Freiheit weg; wenn er auch den Fall aufs heftigste verabscheue; eben so, wenn er durch unwiderstehliche Hestigkeit einer Begierde in sein Unglück hingerissen werde. Jedoch dann sei noch nicht alle Freiheit verlohren, wenn einer eine gewisse Handlung dergestalt unternimmt, daß er, wiewohl nicht ohne Ueberwindung eines Widerstandes und Zuthun gewisser Hülfursachen, die ihn auf die andre Seite neigen, auch eine andre hätte unternehmen können. Solches sei die halbe Freiheit, mit der die meisten unsrer Handlungen geschehen. Eine solche Freiheit aber, bei welcher eine völlige Gleichgültigkeit des Gleichgewichts auf beiden Seiten vorhanden sein soll, findet nur alsdann statt, wenn zwei Dinge gegen ganz einerlei Begierde ein ganz gleiches Verhältnis, wenigstens nach unsrer Einsicht, haben, oder wenn man eines unter denjenigen Objecten, dazu gleich starken Begierde vorhanden sind, erwählen soll.

§. 52.

Man sieht, der junge Mann hatte das Wesentliche des Systems der willkürlichen Freiheit heller gefaßt, als es selbst diejenigen, aus denen er diese Vorstellung geschöpft hatte, ausgedrückt hatten; nemlich daß alles darauf ankäme, daß unsre Seele ein Wesen sei, das erste freie Actionen von selbst beginnen könne. Noch deutlicher

erklärte er sich hierüber in der Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Sages vom zureichenden, besser determinirenden Grunde. Er zeigt nemlich hier, ohne Einschränkung könne dieser Satz nicht zugegeben werden, er führe sonst eine unumschränkte Nothwendigkeit aller Dinge ein, ein wahres, wenn nicht blindes, doch auch als sehend unzulässiges Fatum, das alle Stetlichkeit, alles Misfallen Gottes an sündlichen Handlungen aufhebe, und den Begriffen von Freiheit, Geseß, Schuld und Zurechnung, Tugend und Laster, Strafe und Belohnung ganz unnatürliche Bedeutungen unterschiebe. Er zeigt ferner durch genaue Critik der Wolffschen Beweise, daß dieser Satz in seiner Allgemeinheit nicht erwiesen sei, auch aus dem Satze des Widerspruchs so wenig als aus Exempeln bewiesen werden könne. Hierauf entwickelt er die Vieldeutigkeit dieses Sages aus der schwankenden Bedeutung, theils des Wortes Grund, theils des Wortes zureichend, und wie unsre unersättliche Forschbegierde uns geneigt mache, uns nicht eher zu beruhigen, bis sie wenigstens erfüllt zu seyn scheint, daher wir es willig für allgemein hielten. Er löset es sodann in folgende darunter begriffene bestimmtere Sätze auf, nemlich:

1) Alles, was zu sein anfängt, entsteht von einem andern Dinge, welches zu dessen Hervorbringung zureichende Kraft gehabt, wirksam gewesen und nicht verhindert worden; Satz der zureichenden Ursache.

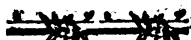
2) Alles, wovon sich denken läßt, daß es vielleicht einmal nicht gewesen sei, daß ist auch einmal nicht gewesen; Satz von der Zufälligkeit.

3) Kein

3) Kein Ding ist nothwendig, ohne daß dessen Nichtsein sich nicht denken läßt; Sag von der Nothwendigkeit.

4) Es ist nichts, kann auch nichts geschehen, ohne nur inwiefern es den darneben setzenden Dingen, die zugleich gesetzt werden, nicht widerspricht. Er bestimmt hierauf den Begriff einer Kraft, als der Möglichkeit von etwas gedachten, welche an ein gewisses Subject verknüpft ist; und theilet sie ein in Kraft des bloßen Daseins, und thätige Kraft. Der Zustand einer thätigen Kraft, da sie zu dem, was durch sie möglich ist, dasjenige beiträgt, was sie dazu beitragen kann, ist ihre Action. Die Wirkung ist das, was durch die Action hervorgebracht wird. Es steht also zwischen der Wirkung — und der wirkenden thätigen Ursache die Action dazwischen, durch welche jene entsteht. Diese dazwischen stehende Action, bemerkt nun Crusius, sei öfters die Wirkung einer andern Action, und also zugleich einerseits Action, andererseits Wirkung; weil aber diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen könne, so müsse man endlich einmal auf erste Actionen kommen, welche von keiner andern als Erfolge hervorgebracht werden, \*) ob sie gleich an gewisse Bedingungen verknüpft sein können, und welche mithin von dem thätigen Subjecte unmittelbar herkommen, und in ihm befindlich sind. Dergleichen wären alle Actionen Gottes, im  
D 5 gleichen

\*) Auch dies hatten schon einige Scholastiker bemerkt. Sie nannten die Action gegen das agens — effectum quo, und den Erfolg — effectum qui. Das Wort, Wirkung, ist zweideutig, indem es beides bezeichnet.



gleichem die Actionen der Grundkräfte in den Elementen und endlichen Geistern. Diese erste Actionen aber, urtheilt er weiter, wären von zweierlei Art. Einige geschehen immerfort und machen das immerliche Wesen der einfachen Substanzen aus, dergleichen die Actionen des göttlichen Verstandes, ja alle ihre immanente Thätigkeiten, und eben auch die Grundkräfte der einfachen endlichen Substanzen wären, nur daß deren Thätigkeit das Vorhandensein der gehörigen Bedingungen, und daß sie von Gott erhalten werden müßten, voraussetzten. Andre hingegen wären nicht beständige Actionen, sondern könnten von der wirkenden Ursache unternommen und unterlassen, ingleichen so und auch anders gerichtet werden, so lange kein Widerspruch entstehe. Dergleichen sei in Gott die Action gewesen, durch welche er die Welt hervorgebracht, und dergleichen gebe es auch in den endlichen mit Vernunft begabten Geistern. Die Kraft dazu mache sowohl in ihnen als in Gott den freien Willen aus.

Der 5te Satz nun, der in den Sätze des zureichenden Grundes liege, müsse demnach so ausgedrückt werden:

Alles, was keine erste freie Action ist, das wird, wenn es entsteht, von einer wirkenden Ursache also hervorgebracht, daß es bei eben den Umständen nicht anders würde haben entstehen, oder gar außendbleiben können. Dieser Satz könnte mit Recht der Satz des determinirenden Grundes genemmt werden.

Crusius erörtert hierauf das allgemeinste Criterion der Wahrheit, die Gedenkbarkeit, nemlich: alles, was sich

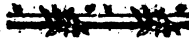


sich nicht bedenken läßt, ist falsch, und umgekehrt, alles, was nicht als falsch gedacht werden kann, ist wahr; und die drei allgemeinen Grundsätze der Erkenntnis der Wahrheit: 1) Nichts kann in einerlei Verstand und Absicht zugleich sein und nicht sein, principium contradictionis, 2) Dinge, die sich in Gedanken nicht trennen lassen, lassen sich auch in der That nicht trennen, wenn sie nur beide etwas positives sind, principium inseparabilium, dahin z. E. auch der: nichts entsteht ohne zureichende Ursache; 3) Dinge, die sich in Gedanken nicht verbinden lassen, können in der That nicht verbunden werden, auch wo kein Widerspruch entsteht, principium inconiungibilium. Bei scheinbarer Collision derselben ist allemal der Satz vom Widerspruch den andern vorzuziehen. Hieraus fließt nun die Regel der Ueberzeugung, als der 6te Satz, der in dem Satz des zureichenden Grundes enthalten ist: der menschliche Verstand hält nichts für wahr, ohne nur, wo er einen Zusammenhang mit den drei höchsten Grundsätzen der Vernunft, deutlich oder dunkel, empfindet, oder zu empfinden sich wenigstens einbildet.

7) Es bedarf aber ferner einer Richtschnur der Handlungen; nun beruhen unsre Handlungen auf Verlangen und Abscheu, dieses auf Urtheilen, und der Endzweck unsrer Urtheile ist die Wahrheit; es fließt also daraus die Regel: man muß Wahrheit suchen, und alle Hindernisse derselben bei Seite schaffen; und weiter

8) Man muß in seinem Thun und Lassen allezeit der Vernunft und dem Gesetze gemäß, oder klug und gerecht verfahren.

9) Der



9) Der Satz des moralisch zureichenden Grundes. Man muß nicht eher bei der Wahrheit eines Satzes sich beruhigen, als bis man entweder den Beweis davon deutlich eingesehen, oder eine aus der Vollkommenheit Gottes, oder unsers Wesens herfließende Verbindlichkeit darzu empfunden hat, und nach dieser Erkenntniß muß man überall in seinem Thun und Lassen klug und gerecht verfahren. Dieser ist nicht ganz in dem Satze des zureichenden Grundes enthalten.

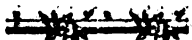
Es werden ferner die mancherlei Begriffe, die das Wort Grund bezeichnet, auseinander gesetzt, und gezeigt, wie bei der daher entstehenden Vieldeutigkeit es fehlerhaft sei, aus jenem vieldeutigen Satze, und nicht aus den engeren Sätzen zu schließen, selbst wenn jener keine andre, als lauter wahre Begriffe. Allein über die 9 erklärten Sätze ist auch noch ein anderer darin enthalten, welcher eben den falschen Theil ausmache, nemlich der: daß jedwede wirkende Ursache dazu, daß sie wirke, und daß sie so und nicht anders wirke, dergestalt determinirt werde, daß sie bei eben den Umständen die Action nicht unterlassen oder anders einrichten könne. Hiergegen nun wird gezeigt, daß die freien Actionen, inwiefern sie nemlich frei sind, von jener völligen Determination auszunehmen sind. Wie nun Gott solche freie Handlungen voraus wissen könne, sei ein unerforschliches Geheimniß der Vernunft. Aus ihren Ursachen erkenne er sie nicht, denn völlig determinirende Ursachen hätten sie nicht, und aus Ursachen, die nicht völlig adäquate Wirkung geben, könne nicht anders als wahrscheinlich erkannt werden, überhaupt aber sei Erkenntniß

niß durch Schlüsse, wie Erkenntniß durch Empfindung von Gott gleich fern. Daß er aber sie von Ewigkeit erkenne, bringe der Begriff von Unwissenheit und Unveränderlichkeit uns anzuerkennen. Jene Unbegreiflichkeit sei hiergegen so wenig ein Einwurf, daß vielmehr die Vorhersehung eines unendlichen Wesens, welche die Gränzen unsers Verstandes nicht übersteige, schon darum selbst falsch sei, weil sie begreiflich ist.

Hiernach also setzt Crusius die richtigere Bestimmung und Einschränkung des Satzes vom determinirenden Grunde fest. Bei den freien Handlungen findet ein wahrhaftig zureichender Grund statt, nemlich eine zureichende Ursache, die aber nicht auf eine einzige mögliche Art zu wirken determinirt ist. Eine freie Substanz, wenn sie frei wirkt, ist mit zureichenden Kräften zur Action versehen, die aber auch zur Unterlassung derselben nicht weniger zureichend sind. Das, was sie unternimmt, übersteiget ihre Kräfte nicht, aber es waren noch viel andre Actionen möglich, zu deren Unternehmung dieselben Kräfte zu eben der Zeit nicht weniger hinreichend waren.

### §. 53.

Eben dieses System der wahren willkürlichen Freiheit hat Crusius auch in seinen andern Werken, in dem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, in der Thelemaologie E. 3., insonderheit in der Metaphysik §. 449. sq. und in der Moralphologie 1 Th. 2 Cap. §. 29.



Er behauptet hier: Man müsse vier Stufen von Thätigkeiten unterscheiden: als Werkzeug — als einförmig wirkende Kraft, die nur nach Richtung und Grad verschieden ist; z. E. Feuer — als mannichfaltig wirkende, aber jedesmal nothwendig bestimmte, ens spontaneum, z. E. das Thier — endlich das freie selbstthätige — alles vernünftige Wesen; im höchsten Grade Gott. Anders wirken können bei andern Umständen, heißt nicht frei seyn, sonst wäre es auch die Waage.

Diese Freiheit kann im Gleichgewicht sein. Mehrtheils ist sie's nicht. Sie kann auch überwogen werden, oder wenn sie nicht wirkt, können die Triebe allein in That ausbrechen, u. s. w.

#### §. 54.

In seiner Moral-Theologie entwickelt Crusius auch seine Gedanken von der Verwebung der Freiheit in die Welt folgendergestalt: Gott ist das allervollkommenste Wesen, darum ist ihm auch das Wollen der Vollkommenheit wesentlich; daraus folget, wenn Gott eine Welt erschaffet, so müssen freie Handlungen darin geschehen, und etwas, das durch freie Handlungen erreicht wird, muß der Endzweck der Schöpfung sein; denn sonst thäte Gott alles selbst; und es wäre das Dasein der Welt in Ansehung Gottes vergeblich, da weder sein Verstand noch seine Seligkeit dadurch etwas gewinnen kann. Durch freie Handlungen hingegen geschieht etwas, das nicht in allen Stücken von ihm abhängt, und welches demnach eben dadurch einer herrschaftlichen Regierung fähig wird. Einen jeden pervertirten Zweck würde die Freiheit unsicher machen, und nur

zur mechanische Determination würde ihn unausbleiblich sicher erfüllen. Die freien Geschöpfe nun mußten vernünftig und des Vergnügens fähig sein; und die Absicht des Schöpfers muß auch wirklich sein, die Geschöpfe glücklich zu machen, weil sonst ihre Fähigkeit zum Vergnügen vergeblich wäre. Mit diesen vernünftigen freien Geschöpfen, die Endzweck der Schöpfung sind, muß Gott die Absicht haben, in ein Verhältniß auf moralische Art zu kommen, und dies einzige schickliche Verhältniß ist von Seiten ihrer Gehorsam und Liebe gegen ihn. Demnach wird jede Welt von Gott um vernünftiger freier Geschöpfe willen erschaffen, die durch eine freiwillige, seinen Eigenschaften angemessene, gehorsame Aufführung ihre Abhängigkeit von ihm anerkennen, und durch Gehorsam und Liebe ihre Glückseligkeit suchen und finden sollen. Hieraus erhellet denn aber zugleich als ein mitfolgender Umstand, daß die Geschöpfe, welche solches nicht thun, auch entgegengesetzte Folgen erfahren, zu jener Glückseligkeit nicht gelangen, und hierdurch in die Strafen der Sünde verfallen, die Gott also nothwendig zugleich mit will, sobald er eine Welt mit freien Geschöpfen will.

### §. 55. Darjes.

Darjes hielt einen viel festern simplern Gang als Crusius; dieser war Theolog, und hatte als solcher eine Menge Lieblingsgrillen, an denen er hieng, und nach denen sich seine Philosophie, wie der Magd geziemt, schmiegen mußte. Darjes war Jurist, und als solcher vorurtheilfreier, war Mathematiker, und als solcher der Evidenz gewohnt. Solle Selbstdenker waren beide, ungefähr

gefähr dieselben Grund-Ideen in dieser Materie begeten beide, jener verbreitete sie vorzüglich in Sachsen und unter den anlernenden Theologen, dieser den größten Theil seines Lebens von Frankfurt aus, und unter den Juristen am meisten.

### §. 56.

Was man von einer Sache ausser ihrem Wesen behauptet, dazu muß ein zureichender Grund sein. Der zureichenden Gründe aber sind mancherlei, äußere und innere, wirkende, und solche, die nur die Hindernisse entfernen; ich kann also aus dem Princip des zureichenden Grundes nicht sofort auf eine bestimmte Art desselben schließen. In einem selbstthätigen Wesen, als solchem, ist der vorhergehende Zustand nicht die wirkende zureichende Ursache des folgenden; denn sonst müßte derselbe, ohne daß es weiter etwas bedürfte, aus jenem erfolgen; es bedarf aber nach der Voraussetzung, daß das Wesen ein selbstthätiges ist, dessen Selbstbestimmung; wäre jenes, so wäre das Wesen nur auf eine einzige Art zu handeln eingeschränkt; dies soll es aber als selbstthätig nicht sein. Alles Begehren und Verabscheuen erfolgt durch Beziehung auf mich selbst, diese Beziehung geschieht durch Aufmerksamkeit und Reflexion, dies sind selbstthätige Actus, und mithin ist alles Begehren und Verabscheuen zuletzt Wirkung einer selbstthätigen Kraft. \*) Wenn ich nach dem  
obern

\*) §. 1. Der Psychol. rat. sucht Daries die Substantialität der Seele aus der Willkühr des Menschen zu erweitern. Eben darauf stützt Euler in seinen Opusculis 3te Abhandlung.

obern Erkenntnißkräften und mithin mit dem obern Begehrensvermögen, oder dem eigentlichen Willen begehret, so heißt der zureichende Grund des Wollens oder Nichtwollens das Motiv. Soweit also Wahrheit in meinem Wollen sein soll, kann ich nichts ohne Motive wollen, und diese Motive sind immer etwas objectives und nach subjectiver Beschaffenheit aufgenommenes und geschätztes, eine Vorstellung, oft auch nur Schein. Ich kann aber etwas als Zweck wollen, oder als Mittel; betrachte ich es als Mittel, so betrachte ich dies entweder als das einzige Mittel zu dem vorgesezten Zwecke, oder als das beste, oder ich sehe es mit andern Mitteln für gleich gut an. In den beiden ersten Fällen kann ich nicht anders, als dasselbe eben so wie den Zweck selbst begehren. In dem letzten Fall muß ich zwar alternativ eins oder das andre wollen, kann aber mit Bestand des Satzes von zureichendem Grunde dies sowohl als jenes belieben; denn das ist der zureichende Grund, daß ich eines derselben ergreifen muß, alle nicht nehmen kann, und ein selbstthätiges Princip in mir habe, zwischen ihnen nicht sowohl eine Auswahl zu treffen, als eins zu wählen, das ist, mich dafür zu bestimmen. Wir behaupten damit nicht, daß die Seele in einem Zustande der Gleichgültigkeit sei, denn den hat nur Statt, wo ich etwas gar nicht auf mich beziehe; behaupten auch nicht, daß zwei Fälle vollkommen gleich wären, sondern nur, daß wir sie in Hinsicht unsers Zwecks als gleich betrachten, welches nach der Erfahrung wirklich zuweilen unser Fall ist, sei es auch aus Unkunde der nähern Umstände; und in solchem Falle nun behaupten wir einen Zustand des vollkommenen Gleichgewichtes, und daß wir

Dritter Theil.

R

das

das Vermögen haben, uns in selbigem willkürlich zu bestimmen.

In diesem Vermögen nun sich selbstthätig nach vorgängiger Ueberlegung zu bestimmen, sowohl nach bestimmten Motiven für das einzige Mittel, oder für das beste Mittel, als nach alternativen Gründen für eins der gleich scheinenden Mittel, setzen wir die Freiheit.

Die Freiheit nun ist eine wahre Realität in einem Wesen, welches sie besitzt, eine Vollkommenheit; aber durch freies Handeln kann ich etwas mir schädliches thun, dies ist ein Mißbrauch der Freiheit; denn ob sie gleich an sich eine Vollkommenheit ist, so ist doch nicht jeglicher Gebrauch derselben vollkommen. Daraus aber, daß ein Wesen seine Freiheit nicht mißbrauchen kann, folgt nicht, daß es gar keine Freiheit habe, denn auch wer Freiheit hat, wenn er nur nicht irren kann, kann seine Freiheit nicht mißbrauchen, und dieses ist nicht Einschränkung, sondern die höchste Vollkommenheit der Freiheit.

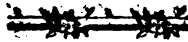
### §. 56.

So müssen wir uns die Gottheit gedenken. Alles, was sie will, muß nicht nur gut, sondern auch das beste sein. Aber diese Art des Willens ist nicht immer etwas nothwendiges, sondern nur, wo er das mit seinen Eigenschaften übereinstimmende will; daß er aber das Dasein endlicher Wesen wolle, setzt ausser jedem allgemeinen und nothwendigen Willen eine Beziehung solcher endlicher Wesen auf sich voraus, welche Beziehung ein selbstthätiger Act ist, und nicht in sein Rathschluß und seine Schöpfung eine



eine freie Handlung. Der Zweck dieser Schöpfungshandlung kann kein anderer sein als die Offenbarung seiner Vollkommenheit, oder seine Verherrlichung, und dies heißt bei Gott, der seine eigne Vollkommenheit weder vermehren kann, noch zu erhalten braucht, nichts anders als Vollkommenmachung anderer Wesen ausser sich.

Das wesentliche oder metaphysische Uebel dieser Wesen liegt nicht in Gottes Willen, sondern in der Natur ihrer Endlichkeit, aber wohl kann ich sagen, es sei Gottes Wille, daß Dinge, in denen nothwendig metaphysisches Uebel ist, existiren sollen. Das zufällige Uebel, so nicht im Wesen eines Dinges lieget, ist Uebel des Thuns oder Uebel des Leidens, und das Uebel des Thuns, wenn die That frei ist, heißt Schuld, Sünde, oder moralisches Uebel. Die Möglichkeit dieses liegt in der Natur eines endlichen freien Geistes. Von dessen Wirklichkeit kann man nie sagen, daß sie die Wesen, die solche begehren, vollkommener mache; sie würden immer vollkommener sein ohne solches. Man kann daher auch nie sagen, daß Gott irgend eine Sünde wolle, auch nicht, daß er sie zulasse, wenn zulassen so viel sein soll, als erlauben, gestatten, denn es bezieht sich keinesweges auf seinen Willen, als auf eine Ursache des Erfolges. Hätte er es hindern können und nicht gehindert, so wäre er wenigstens *caussa sine qua non*. Aber er konnte es nicht hindern, und sein Zulassen ist also nur ein Geschehenlassen. (*Non permittit sed admittit.*) Er konnte es nicht mit Effekt hindern, denn er hätte wollen müssen, entweder daß keine endliche Geister existirten, oder daß sie ohne Freiheit existirten,



oder daß sie eine unendliche und höchstvollkommene Freiheit hätten, oder daß sie als endliche Wesen nicht frei handelten. Alles dies ist unmöglich. Aber was er mit Bestand der Freiheit der Geschöpfe zur Verhinderung des moralischen Uebels thun kann, das will Gott, und thut er. Und dahin zwecken auch seine Strafen.

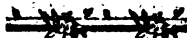
Demn das Uebel des Leidens wird entweder wegen vorhergegangner übler Thaten zugefügt, oder nicht. Im ersten Falle ist es Strafe. Diese kann sowohl zur Absicht haben, den Fehlenden zu bessern, als andre durch warnendes Beispiel zurückzuhalten vom Bösen, im Guten zu bestärken oder zu bessern. Auch ewige Strafen also vertragen sich mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, wenn wir nur annehmen, daß es immerdar Wesen geben werde, die durch warnendes Beispiel besser zu werden fähig sein. Die zweite Art endlich, das natürliche Uebel, rechtfertiget sich dadurch, daß es eines Theils unvermeidliche Folge des metaphysischen, und andererseits Mittel zur Vervollkommnung ist, welches es sehr wohl sein kann, aber das moralische nicht sein konnte.

Man kann diesemnach mit Recht sagen, daß diese Welt die beste ist, aber auch nur so weit sie von Gott abhängt. Es pflegte der sel. Mann oft im Scherz Joachim Langens Urtheil beizustimmen, der gegen die Wolffsche Lehre behauptet habe, die Welt sei freilich, als die beste, von Gott geschaffen worden, aber der Teufel habe sie verderbt. Keine andere Welt, die Gott irgend habe schaffen können, würde besser gewesen sein, als die gegenwärtige, selbst mit allen ihren Mängeln und Sünden; aber eben

eben diese wirkliche Welt würde allerdings noch besser sein, wenn die Geschöpfe überall von ihrer Freiheit einen bessern Gebrauch machten. - Die Welt ist also allerdings, in Absicht gewisser Ereignisse, von Gott nicht abhängig, der Sünden nemlich, aber auch in Absicht dieser nur, so weit sie böse sind: denn zu allen Handlungen wirkt er speciell, aber nur zu dem Materiellen derselben mit. Dennoch weiß er diese freien Handlungen wenn sie geschehen, wußte also auch ewig, daß sie geschehen würden, ob wir gleich das Wie dieser Möglichkeit, wie futura contingentia, vorher gewußt werden können, nicht einsehen.

### §. 57.

Aus dem Streit über die Fatalität, die man dem Wolfischen System Schuld gab, entsprang der über die beste Welt. Ratheder, Kanzeln und freundschaftliche Gesellschaftszimmer ertönten davon, daß diese Welt die beste sei, daß das Uebel des Theils zum Wohl des Ganzen diene, daß selbst die Sünden der Menschen, wiewohl übel an sich, dennoch zur größern Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gereichten. Hatte jemand, der darüber laut ward, einen feindseligen Nachbar oder Kollegen, so nahm dieser gewiß mit Hefigkeit die Gegenparthie. Doch was interessiren Animositäten und Cabalen die Philosophie! Aus wahrer Ueberzeugung erklärten viele jene Lehre für verderblich, für irrig. Pope hatte in seinem vortrefflichen Lehrgedichte über den Menschen alles, was seit Shaftesbury und Clarke von den Philosophen Englands darüber gesagt war, zusammengestellt und auf das reizendste ausgeschmückt. Die Berli-



ner Akademie nahm daher Gelegenheit, seine Sentenz: Was ist, ist gut, zu einer Preisaufgabe zu machen. Eigentlich sagt Pope: what ever is, is right; welches viel scharfer auf Determinismus ziele. Mendelssohn und Lessing, die wohl merkten, daß es eigentlich auf eine Vergleichung von Leibniz und Pope abgesehen sei, fanden es sehr drolligt, daß man den englischen Dichter zum Metaphysiker machen wolle, und ließen ihre Gedanken darüber, die sich freilich nicht qualificirten um den Preis zu concurriren, zu Danzig 1755 drucken. Den Preis erhielt die Reinhardtsche Abhandlung, die mit den andern, so das Accessit erhalten, gedruckt erschien, und noch mehrere Schriften über das Thema erregte, so daß 1759 zu Kofstock eine Sammlung der Streitschriften ans Licht trat. Die Dichter waren dabei nicht minder interessirt als die Philosophen; Voltaires Candide ward gewiß häufiger gelesen, als alles sollte, was vor die Lehre geschrieben war. Gleims und Jacobi's Lehrgedichte kamen zu spät, als die Materie ihr Interesse schon verlohren hatte. Philosophischer Seits wollen wir nur zwei in Deutschland lebende französische Schriftsteller darüber anführen, die beide über die Materie von der Freiheit und der Zulassung des Uebels noch immer verdienen gelesen zu werden, Reinhardt und Premontval.

### S. 58. Reinhardt.

Wir fühlen innerlich, daß wir das Vermögen haben zu handeln oder nicht zu handeln. Man würde einen Menschen auslachen, der, um sich wegen einer begangenen Thorheit zu entschuldigen, anführen wollte, daß er durch die Ursachen

sachen, die seinen Willen bewogen hätten, unwiderstehlich sei bestimmt worden. Woher hätten die Menschen diese so innige und allgemeine Ueberzeugung, wenn die Natur nicht selbst ihnen sagte, daß wir die Macht haben, so oder anders zu handeln, nicht nur abgesehen von den dormaligen Umständen, sondern wirklich zur Zeit der Handlung. Aber es giebt Schwierigkeiten, die viele Leute für unauflöslich ansehen; man sagt, der Wille folgt nothwendig dem Urtheile des Verstandes, dieser seinen Einsichten, diese den Eindrücken u. s. w. Man kann antworten: sobald eine Wahrheit hinlänglich erwiesen ist, kann man sie, wegen gewissen Schwierigkeiten, die man nicht heben kann, nicht leugnen. Aber alle Schwierigkeit kommt darauf hinaus, daß wir nicht begreifen können, daß eine Ursache ihren Erfolg nicht nothwendig hervorbringe. Nun gut, so braucht man nur zuzugeben, daß es hierin etwas geheimnisvolles hat.

Diese Freiheit aber, die unser Bewußtsein uns lehrt, hat ihre natürlichen Gränzen; sie kann nicht machen, daß wir etwas begehren, was wir uns unmöglich als ein Gut vorstellen können, nicht, daß wir ein Uebel wählen, welches wir uns nicht als das kleinste zwischen zweien, deren eins unvermeidlich sei, vorstellen könnten. Die Freiheit ist nichts als eine Beschaffenheit des Willens; sie hat also, wie der Wille, dreierlei Gegenstände, die Richtung der Wirkungen des Verstandes, die innern Bestimmungen des Willens, und die äußern Handlungen. Die Vorstellungen sind die Werkzeuge, deren sich der Wille bedient, um sich selbst zu bestimmen. Wenn er sich bestimmt, so kann



Er unter den gesetzten Umständen nicht seine Freiheit anzuwenden, diese Thätigkeit nicht vorzunehmen, unmittelbar, aber er hätte andre Beweggründe aus dem Grunde der Seele hervorholen können. Die Kraft der Beweggründe selbst hängt oder kann abhängen unmittelbar von der Freiheit. Denn wir können unsre Aufmerksamkeit stärker auf den einen, als auf den andern der entgegengesetzten Gründe heften, und den andern entfernen. Ja, es wäre nicht einmahl nothwendig, daß die Idee des einen lebhafter würde; denn die Vorstellungen sind nicht die einzige hinlängliche Ursache des Willens, wie Malbranche schon bemerkt hat, sondern man muß natürliche Geneigtheiten voraussetzen, die dem Willen so wesentlich sind, als die ersten Grundsätze der Vernunft dem Verstande. Die Seele könnte also wohl selbst ihr Begehren verstärken, wie sie ihre Aufmerksamkeit spannen kann. Sehen wir nicht, daß sich ein Mensch vorsetzlich gegen alles Zureden sträubt? Indem man solchergestalt öfter von diesem Vermögen seiner Freiheit Gebrauch macht, sein Wollen unabhängig von den Vorstellungen zu steiffen, erlangt man das, was man Eigensinn nennt; freilich nicht gränzenlos.

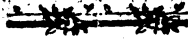
### §. 59.

Eben diese Freiheit zu handeln, oder nicht zu handeln, seiner Vollkommenheiten unbeschadet, so oder anders zu handeln und zu wollen, besitzt auch Gott im höchsten Grade. Hätte er nichts als die Unabhängigkeit von äußerem Zwange, so wäre das, was wir in ihm Freiheit nennen, eigentlich nichts als der höchste Grad von Nothwendigkeit, in seiner unendlichen Vollkommenheit gegründet

Aber

Aber er ist frei: er war frei zu schaffen, oder nicht zu schaffen. Er liebt nothwendig das Gute und haßt das Böse. Er liebte also nothwendig sich, und liebte nothwendig das in seiner Idee vorhandene endliche Gute. Diese Liebe aber hatte kein Bedürfniß der Befriedigung, denn das Dasein setzt nichts hinzu als eine äußere Beziehung. Er konnte kein Verlangen haben, in Ewigkeit nicht; wenn er schuf, so schuf er willkürlich: aber wenn er es that, so konnte er es nicht anders als gut machen. Gott hat die Geschöpfe aus Lieb: erschaffen, das ist wahr; aber das heißt nicht, daß ihn seine Liebe dazu bewogen hat, sondern er hat willkürlich gewollt, daß existirende Gegenstände seiner ewigen Liebe sein sollten. Sein Zweck konnte sich nur auf ihn selbst beziehen, denn er selbst ist es, was er in den Creaturen liebt: aber die Erreichung dieses Zweckes konnte ihn nicht glücklicher machen. Der einzige Zweck nun, der eine Beziehung auf sich enthält, und doch das Wesen selbst nicht glücklicher macht, ist die Ehre; und darum sagen wir, daß der Zweck Gottes kein andrer gewesen, als seine Verherrlichung. Seine Allgenügsamkeit gestattet nicht, daß seine Vollkommenheit je etwas ausser ihm verlangen sollte; sonst wäre ja das Dasein der Dinge so nothwendig, als das Dasein Gottes.

Gäbe es nun wahrhaftig immer ein Besseres, und wäre Gott genöthiget, dieses vorzuziehn, so hätte er keine Freiheit; und wie könnte man jene andre Arten zu schaffen mit Grunde möglich nennen; für Gott wäre ja nur die eine, die beste, möglich. Um zu beweisen, daß nothwendig eins das Beste ist, müßte man darthun, daß es



nicht mehrere Gottes gleichwürdige Zwecke, und nicht mehrere gleichgute Mittel zum Zwecke geben kann. Wer traut sich das? Ist es nothwendig, daß er die größte Summe von Realitäten vorziehe? Nein, denn jede Summe kann vermehrt werden, keine ist die größte, und zweitens, der Abstand des Endlichen vom Unendlichen ist in den Augen Gottes gewissermaßen gleich; er bleibt immer unendlich, so vollkommen auch das Endliche sein mag, wie Fenelon mit Recht bemerkt hat. Er hat also die Gränzen der Vollkommenheit in seinem Werke willkürlich festgesetzt, weil denn doch Gränzen sein mußten.

Die Güte ist eine Neigung, Gutes zu thun. Die Wirkungen der Güte also fordern existirende Gegenstände, die Güte selbst aber kann ohne die Gegenstände sein. Gesetzt, Gott hätte eine Menge seliger Geister geschaffen, deren keiner des andern bedürfte, so daß keiner von dem andern eine Wohlthat empfangen könnte. Ohne alle Gelegenheit wohlthätig zu sein, würden sie darum nicht weniger gütig sein. Müßten sie denn schlechterdings wünschen, mit unvollkommeneren Geschöpfen in Gesellschaft zu leben? Man setze dazu: Wäre Gott durch inare Vollkommenheit nothwendig zur Schöpfung bestimmt worden, so hätte ja keine Dankbarkeit statt. Kann man ihm dafür danken, daß er Gott ist? —

### §. 60. Premontval.

Was Sie für Begriffe von Gott haben! erwiderte Premontval. Und Sie leben ruhig! Ist das möglich? Ich, ich brauche nicht weniger als den Begriff, den ich  
mir



mir von der unendlichen Güte mache, um das Leben zu ertragen; eine Güte, der es eben so wesentlich sei, das größte Gute zu machen, als dem Eirkel es ist, die rundeste aller Figuren zu sein. — Ich halte mich an drei Wahrheiten, die wesentlich sind, die wahr sein müssen, Troz aller ersinnlichen Schwierigkeiten: 1) die Realität der moralischen Pflichten, die das Band der Gesellschaft sind; 2) das Dasein eines höchst guten Gottes; 3) die Erwartung eines künftigen Lebens, wo die Finsternisse des gegenwärtigen verschwinden werden. — In der Frage über die beste Welt herrscht ein allgemeines Mißverständnis, indem man die Idee von der göttlichen Handlung bis auf die Vollkommenheit der Welt ausdehnt, als wenn dieser Inbegriff von unzählbaren Wesen, die sich selbst und unter einander modificiren, in allen ihren Modifikationen nichts als das Resultat der einzigen göttlichen Action wären. Die Welt ist die beste unter allen möglichen; will das sagen, daß, wenn unter allen verkehrten Menschen ein einziger jemahls besser behandelt hätte, die Welt darum weniger werth gewesen wäre? Es ist also nicht wahr, daß diese Welt die bestmöglichste ist; die geringste gute Handlung, die wir hätten thun können, und nicht thun, hätte sie besser gemacht.

„Aber Gott hat die beste unter allen möglichen erwählt, seine Güte kann sich nicht auf eine geringere Stufe beschränken.“ Eine solche Güte würde keine Erkennlichkeit verdienen, es wäre denn darum, daß sie es nicht schlimmer gemacht hätte. Alle die, welche die Falschheit des ersten gefühlt haben, haben das zweite geleugnet;

leugnet; und die dieses anerkannten, haben sich genöthigt geglaubt, das erste zuzugestehen. Aber niemand hat versucht sie zu vereinigen. \*) Dies kam daher, weil auch die, die von theologischen Vorurtheilen am meisten frei waren, unvereinbare Ideen beibehalten haben, einen allzu allgemeinen wirkenden Gott, und eine Macht, die auf's Nichts, wie auf's Etwas, und folglich unabhängig von Mithin wirkt.

Gott ist eben so wesentlich gut, als weise. Das, was Gott will, was er macht, ist also nothwendig das Beste. Aber Gott will nicht alles, was in der Welt gewollt wird, thut nicht alles, was gethan wird! Er wirkt nicht in den Wesen ein Wollen, wenigstens nicht ein böses Wollen; dies geht über die Gränze des Möglichen. Die Wesen der Dinge sind die Gränzen eben sowohl seines guten Willens, als seiner Macht. Diese Welt ist die beste, in allem was die Handlung Gottes betrifft. Er determinirt, er prädefiniert zu nichts. Er erlaubt das Böse nicht, aber er hindert nicht, was die Wesen der Dinge zu verhindern nicht erlauben.

### §. 61.

So war die Lage der Lehre von der Freiheit, von der Zulassung des Uebels und von der besten Welt, besonders in Deutschland; und wenn man sich noch ein Jahrhundert um diese Punkte herumdrehete, so konnte dieselbe immer nicht besser ins Licht gestellt werden. Entweder  
man

\*) Das hatte aber allerdings, wie wir gesehen haben, Darjes.

man behauptete ein Vermögen willkürlicher Selbstbestimmung, die man immer von dem Vorwurf des Zufalls nicht ganz retten konnte. Oder man behauptete Selbstbestimmung nach zureichenden Gründen, die man immer von Fatalismus nicht reinigen konnte, man mochte zuletzt dies Fatum in die Natur der Endlichkeit setzen, die keine befremdliche Reihe der Begebenheiten gestatte, oder mochte beruhen bei dem Rathschlusse Gottes; denn es so beliebt habe, indem sein Wille letzter Grund sei. Oder endlich, man mühte sich den von Leibniz bezeichneten Mittelweg zu treffen, und hier konnte man nicht vermeiden, je richtiger und heller man die Spontaneität festhielt, sich der Bestimmungslosigkeit, — oder je fester man auf der Bestimmung durch Ursachen hielt, sich dem Fatalismus zu nähern. Dieser war damals durch Hobbes, Spinoza und Bayle sehr übel berüchtigt; daher das allgemeine Bestreben, die willkürliche Freiheit in der moralischen Nothwendigkeit beizubehalten, und mit dem anerkannten Lutherischen Lehrbegriffe, der zwar gar nicht mehr Luthers Lehrbegriff war, oder dem gemäßigten reformirten in Frieden zu bleiben. Um also nicht dem Leser mit stetem Aufgewärmten aufzuwarten, was selten ein angenehmes Gericht ist, müssen wir schon die übrigen in dem angehängten Schriftenverzeichnis aufgeführten Sachen, worunter insonderheit Schuberts Schrift ehemals sehr beliebt war, und Keimarus und Jerusalem immer werden lesenswerth bleiben, übergehn, um auf die neue Wendung zu kommen, da man sich, durch einen abermaligen Paroxysmus dieser Doktrin, der Lehre von wahrer Nothwendigkeit wieder zu nähern wagte, die man anfangs mit dem mildern Namen Determinismus zu blegen.

Genug, die damals herrschende Meinung und ihre Gründe legt das Vorige vor Augen. Die Ausländer hatten inzwischen kühne Schritte nach einer entgegengesetzten Bahn gethan. Nachdem Locke und Clarke den Ausweg einer moralischen Nothwendigkeit, jener mehr zu Determinismus, dieser mehr zu Willkühr hin sich neigend, unter den Engländern vertheidiget hatten, Ring offenbar für unbestimmte Willkühr, Collins offenbar für Nothwendigkeit war, schien dieser Streit einige Jahre zu ruhen, außer daß ihn Francourt, Bliss und Normann und einige andre, meist Prediger, im Jahre 1729 und folgenden von theologischer Seite wieder rege machten. Inzwischen hatte Graf Shaftesbury ein Moralsystem aufgestellt, welches, gegen den Geschmack der damaligen Zeit, den Werth der Tugend auf ihre innre Würde und ihre natürliche Abzweckung zur Glückseligkeit gründete, und Hutcheson hatte durch Entwicklung des moralischen Gefühls als einer eignen Art von innerm Sinn, ebenfalls die Anlagen zur Tugend in dem Geiste des Menschen nachgewiesen. Beyde hatten sich als tiefe Kenner des menschlichen Herzens dabey gezeigt, und nicht nur auf ihrer Insel, sondern auch bey uns; als ihre Schriften hier bekannt wurden, konnten verständige Männer nicht umhin einem großen Theil ihrer Bemerkungen vollen Beyfall zu geben. Indes stießen ihre Ideen doch gewaltig gegen das damals allgemein geglaubte natürliche Verderben des Menschen an. Ueberhaupt aber giengen seit Spinoza's Zeit eine ungeheure Menge arbeitsicher, deistischer, und indifferentistischer Schriften in England, Holland und Frankreich aus, worin theils  
man

das historische Fundament der christlichen Religion untergraben, theils die metaphysischen Beweise der natürlichen Theologie und Moral angetastet wurden. David Hume insonderheit unterminirte die innersten Grundfesten aller Vernunftkenntniß, und die Mißverständnisse seiner Gegner und ihre seichten Beurtheilungen zeigten den tiefer Prüfenden noch mehr die Unzulänglichkeit des damaligen philosophischen Systems, wiewohl sich noch lange die Dogmatiker das Ansehen gaben, auf diese schwachen Angriffe eines längst widerlegten Scepticismus kaum herabzusehen. Die Menge hier und da freymüthiger, hier und da frecher, bald bedenklicher bald leichtfertiger Einwendungen, nöthigten die Verteidiger des Christenthums auf bessere Waffen zu denken und wurden den Philosophen Gelegenheit, einerseits von manchen bisher festgeglaubten Meinungen sich loszumwinden, oder doch nicht mehr darauf zu fußen, und manchen Gedanken zu wagen, den man vorher ängstlich vermieden hatte, andrerseits die Seele mehr in Verbindung mit dem Körper zu beobachten. Der freche la Mettrie machte den Menschen zur Maschine; indesß war in manchen seiner Betrachtungen über die Wirkung der Organisation Verstand, den seine Widerleger berichtigten. Condillac, Bonnet, Buffon, Helvetius, zergliederten die Seelenkräfte; der große König spottete über die vermeinten Demonstrationen der Weltweisen, bezweifelte die specielle Vorsehung, u. s. w. Voltaire verspottete die Lehre von der besten Welt und die Systeme der Philosophen; Rousseau drang mit Feuer auf Menschenwerth und Menschenbildung.

Alles

Alles dies geschah zum Theil auf deutschem Boden, oder drang doch von allen Seiten zu uns herüber, und die lateinischen Philosophen Deutschlands mußten endlich mit dem Geist der Engländer und Franzosen vertraut werden, so daß auch bei uns Studium der Psychologie anfangs Logiken und Metaphysiken zu verdrängen. Der unsterbliche Haller hatte der Physiologie die wichtigsten Dienste geleistet, und Licht und Zuverlässigkeit durch diese der Seelenlehre so verschwiferte Wissenschaft verbreitet. Rehnarus brang mit scharfem Blicke in das innerste Wesen des thierischen Lebens und des menschlichen Geistes ein: Mendelssohn behandelte mit bezaubernder Anmuth die feinsten Gefühle des Menschen und die tiefsinnigsten metaphysischen Wahrheiten. \*) Kant warf die ersten Funken tiefdringender Critic in die philosophische Welt, die einst ihre festesten Gebäude von thetischer Metaphysik in helle Flammen setzen sollten.

### §. 63.

Je tiefer man in die Natur des menschlichen Empfindens, Denkens und Begehrens eindrang, je geneigter ward man einzuräumen, daß die Seele eben so unverbrüchlichen, obgleich minder sichtbaren und vielleicht verwickeltern, Gesetzen folge, wie die Körperwelt. Die  
ersten

\*) In seiner Abhandlung über die Wahrscheinlichkeit sucht er darzuthun, daß eine wahrscheinliche Prädicenz willkürlicher Handlungen nicht möglich sei, und also Gott sie nicht vorherwisse, oder es dergleichen keine geben könne. Die Beantwortung s. in Werdermanns Theodicee. 3tes Hauptstück.

ersten, die sich wiederum laut für das reine System wahrer Nothwendigkeit erklärten, waren, außer Bonnet, von dem hernach ein Wort folgen soll, Home in England und, der hier früher bekannt ward, Basedow. Letzrer hatte schon im Jahre 1758 in seiner practischen Philosophie für alle Stände, zu großem Uergerniß ungewohnter Ohren, sich darüber geäußert; er wiederholte, daß seine Ueberzeugung ungeändert sei in der Philalethie 1764, und sagte: Zur Lehre der Deterministen und zur unfehlbaren Prädestination bekenne ich mich so öffentlich als zum Christenthume. Wir wollen aber die Vertrettung seiner Gedanken, nach seinem im folgenden Jahre ans Licht getretenen System der gefunden Vernunft, verfolgen.

#### S. 64. Basedow. \*)

Alles was entsteht und geschieht, . entsteht und geschieht durch vollständige oder zureichende nächste Ursachen. Dieser Satz von den unentbehrlichen Ursachen ist eine allgemeine Erfahrung. So auch der Satz: daß gleiche Dinge, als zureichende Ursachen betrachtet, gleiche Wirkungen haben. Also ist der Satz der Deterministen: Alle zureichende Ursachen sind entscheidend, für eine Wahrheit anzunehmen. Eine Ursach, die nicht entscheidend den begründeten Erfolg hat, dennoch für eine zureichende Ursache dieser Wirkung zu halten, ist leere Erdichtung, denn der Erfolg der Wirkung ist das einzige Zeichen, daß die ganze zureichende Ursache da war. Wenn wir die aus der Zulassung

\*) Theoretisches System der gefunden Vernunft. Altona, 1765. III. Buch, 1stes, 2tes Hauptst.

lassung des Bösen und der menschlichen Moralität hergenommene Einwürfe anfangs beiseit setzen, so haben wir eben den Anlaß, alle Handlungen der Menschen aus entscheidenden Ursachen herzuleiten, als andre Veränderungen. Dies deterministische System reizt weit mehr, in die Ursachen durch Untersuchung hineinzudringen, als das entgegengesetzte; auch ist das entgegengesetzte der göttlichen Vorerkenntniß aller Dinge zuwider; ja auch der Allmacht, denn gesetzt, sie wolle die Wirkung, so vermag sie dazu nichts weiter, als daß sie die zureichende Ursache hervorbringt; ist diese nun nicht entscheidend, so kann ja doch der Erfolg ausbleiben. Endlich ist auch das deterministische System, wegen seinem dereinst gutem Ausgange des Uebels, trostreicher.

### §. 65.

Die Zustände der Thiere oder ihre Handlungen sind von zweierlei Art, einige dependiren von dem Zustande ihres Willens, andre nicht. Jene haben Ursachen ganz andrer Art als diese, aber beiderlei Art Ursachen sind nicht nur zureichend, sondern auch entscheidend. Diejenigen Handlungen, die vom Willen dependiren, werden animalische genannt. Unter den Ursachen der animalischen Handlungen finden sich auch solche Reizungen, die der Mensch zu veranstalten weiß, und wodurch die Triebe der Thiere erweckt, gelenkt, gestärkt, geschwächt werden. Diese Beschaffenheit der Thiere, vermöge welcher sie durch Reizungen lenkbar sind, heißt thierische Willkühr.

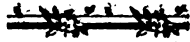
Der Mensch, ja sogar das neugebohrne Kind, hat sonder Zweifel, wenigstens zu gewissen Zeiten, eine nicht vernünft-



vernünftige Willkühr, die der thierischen ähnlich ist. So oft der Mensch nach dieser Willkühr wirkt, sind die Handlungen desselben durch Ursachen bestimmt, die zwar von denen in der unbelebten Körperwelt verschieden, aber eben so entscheidend sind. Was durch thierische Wirkung gethan oder unterlassen wird, ist in gewisser Bedeutung nicht gezwungen, nicht nothwendig, das Gegentheil nicht unmöglich, denn alles hängt vom Zustande des Willens ab.

Der Mensch kommt nach und nach, wenigstens wenn er in Gesellschaft lebt, zu einer Fertigkeit der übertierischen Vernunft. Alsdann ist er sich seiner Neigungen, Vorsätze und Reizungen bewußt, und fähig durch vernünftige Beweisgründe, durch Aussicht in entfernte Folgen, Bitten, Drohen, Verheissen u. s. w. gelenket zu werden. In diesem Zustande wird seine Willkühr nicht mehr thierisch, sondern vernünftig, oder moralische Freiheit genannt. Seine Handlungen sind also dann nicht gezwungen, nicht nothwendig, das Gegentheil ist möglich, denn sie sind willkührlich.

Die Indeterministen schieben mit Unrecht in die Definition der Freiheit hinein, daß freie Handlungen aus unentscheidenden Gründen geschehen müßten; sie berufen sich mit Unrecht auf die innere Empfindung, denn diese lehrt nur, daß man zuweilen unentschlossen, zuweilen durch ganz unerheblich scheinende Ursachen bestimmt, zuweilen dieser geringen Ursachen sich nicht bewußt sei; bei den wichtigsten Handlungen aber empfindet man gar wohl, daß man durch Gründe, Neigungen und Umstände bestimmt werde, eben so vollkommen, obwohl auf eine andre Art,



als die Thiere und die Körperwelt. Die Freiheit also ist die Willkühr eines Vernünftigen, oder die Veränderlichkeit des Willens durch moralische Mittel, oder die Dependenz des Willens vom Verstande.

In Gott ist keine Beschaffenheit, die man in derselben Bedeutung als die unfrige, seine Freiheit nennen dürfte, denn sein Rathschluß ist ewig und unveränderlich; er überlegte, er wählte nicht vor dem Rathschluß, also auch nicht aus unentscheidenden Gründen, nach indeterministischem Sinn. Er ist frei von Irthum, von Affect, Gewohnheit, von aller Herrschaft und Pflichten.

Viele Wirkungen des Verstandes sind frei, denn sie dependiren vom Willen. Bei vielen, nicht bei allen, freien Handlungen ist Ueberlegung und Wahl. Das erste instinktmäßige Wollen ist nicht frei. Aber wer in die Fertigkeit seiner Vernunft getreten ist, dessen willkührliche Handlungen sind allesammt frei. Einerlei Zustand des Körpers und der Gedanken entsteht zuweilen ohne freies Wollen, zuweilen durch dasselbe. Oftmals ist der Grad der Bewegungen unsrer Glieder, oder die Dauer, oder die Zeit des Anfangs in unsrer Gewalt, ohne daß sie ganz von unserm Willen abhängig sind. Eine Gattung von Handlungen, die bei den Menschen gemeiniglich frei sind, wird in jedem Falle für frei geachtet, bis man in einem besondern Falle ihre Independenz vom Willen erfährt. Die moralische Freiheit scheint keine Beschaffenheit zu sein, die Grade hat, man meine denn damit, daß zuweilen eine Handlung viele einzelne freie Handlungen befaßt. Da aber eine gewisse Fertigkeit der Vernunft zur Freiheit

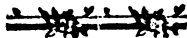
Freiheit erfordert wird, so wächst die Freiheit bei jungen Kindern, sofern die Vernunft wächst. Dadurch wird der Begriff von Freiheit in der Applikation schwankend, so daß man fast nicht recht weiß, ob man gewisse Handlungen der Kinder, der Trunknen, Affektvollen und Wahnsinnigen frei nennen dürfte oder nicht.

§. 66.

Die Einwendungen gegen das deterministische System: daß es die Moralität zernichte, daß es Strafen und Belohnungen aufhebe, daß es Gott zum Urheber der Sünde mache, daß es Fatalismus einführe — beantwortet Basedow mit den jetzt hinlänglich bekannten Gründen so treffend, als man es von einem so consequent denkenden Prüfungsgeiste erwarten kann.

§. 67.

Kurz vor Basedows Philalethie und System der gesunden Vernunft erschienen Homes Elements of criticism übersezt, die über die Leidenschaften des Menschen und das ganze innere Spiel seiner Vorstellungen und Gefühle so vieles Licht verbreiten. Und ein paar Jahre nach jenen Schriften erschien sein Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit, der nicht nur in Absicht der mit der Lehre von der Freiheit so eng verbundnen Lehre von der Moralität so interessant ist, sondern auch seine Ueberzeugungen von dem vollkommensten Determinismus unsrer Handlungen enthält. Des überberücktigten und wirklich zweideutigen Ausdrucks, Fatalismus, fieng man ist an sich zu enthalten, und nahm die Billigkeit an, den Vertheidigern der geistigen



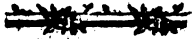
gen Nothwendigkeit den Namen Deterministen, den sie lieber führen wollten, zu geben.

§. 68. Home.\*)

Unsre Vorstellungen sind nicht immer der Wahrheit, öfters mehr den nützlichen Endzwecken des Lebens angemessen, heilsame Täuschung. Eine Oberfläche erscheint uns glatt, auf der ein mikroskopisches Auge lauter Höcker und Höhlungen entdecken würde; das entfernte scheint kleiner als ebendasselbe in der Nähe; die Farben sind bloßer Schein, der doch der Natur so mannichfaltigen Reiz giebt. Durch diese unzählbaren Täuschungen in der materiellen Welt ist dennoch für Leben und Thätigkeit so weislich gesorgt, daß wir dadurch zu nichts verführt werden, das uns schädlich ist, ja die Endzwecke unsers Lebens werden dadurch weit vortheilhafter betrieben, als wenn wir von der strengen Wahrheit geleitet würden. Ähnliche Beispiele finden wir in der moralischen Welt. Daß sich nichts ohne Ursache zutragen kann, ist ein allgemein anerkannter Grundsatz. Sollten wir ihn durch eine Kette von Schlüssen beweisen, so würden wir vielleicht verlegen sein; aber wir fühlen seine Wahrheit. Gleichwohl entdecken wir in uns eine Empfindung von ganz entgegengesetzter Art, die eben so fest als jene eingewurzelt ist. Einige künftige Begebenheiten betrachten wir zwar als gewiß und nothwendig, z. E. die stete Abwechselung der Jahreszeiten, andere aber betrach-

\*) Versuch über die ersten Gründe der Stillschkeit und natürlichen Religion, übersetzt mit Anmerk. von Pastor Nautenberg. Bschw. 1768.

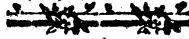
betrachten wir als unbestimmt, zufällig, und ungewiß; ungewiß nicht nur in Absicht auf uns, die wir die Ursache nicht wissen, sondern auch ungewiß in sich selbst, durch kein unveränderliches Gesetz gebunden. Eben so selbstständig finden wir unsre Empfindung im Widerspruch, wenn wir auf die menschlichen Handlungen sehen. Es wird von allen Menschen zugestanden, daß wir nach Bewegungsgründen handeln, und daß, wenn wir nur die ganze Situation wüßten, wir mit völliger Sicherheit auf die künftige Handlung schliessen könnten. Daß ein Geiziger jede bequeme Gelegenheit ergreifen werde sich zu bereichern, daran wird eben so wenig gezwweifelt, als daß nach Regen und Sonnenschein die Pflanzen wachsen werden. Man sollte hiernach meinen, daß die ganze Reihe der menschlichen Handlungen sich unsrer Seele als nothwendig darstellen würde; und doch erscheinen sie uns nicht allemal in diesem Lichte. Ob eine besondre Handlung geschehen ist, urtheilen wir allemal, daß sie das nothwendige Resultat des einen oder des andern Bewegungsgrundes sein wird; allein wenn wir darauf zurücksehen, nachdem sie geschehen ist, so entdecken wir sie ganz anders; wir tadeln den, der schändlich gehandelt hat, und stellen uns vor, daß er das Vermögen gehabt hat, anders zu handeln, und daß er anders hätte handeln sollen. Dies sind sonderbare und mit einander streitende Erscheinungen in der menschlichen Natur. Laßt uns also sehen, ob unsre Empfindungen mit einander können verglichen werden, oder ob wir hier einige von den betrügerlichen Empfindungen antreffen, die so, wie in oben gezeigten Fällen, zu unsrer Natur gehören.



## §. 69.

In der materiellen Welt ist nichts zufällig; so lang und verborgen auch die Kette sein mag, so stimmt man ein, daß kein Glied in selbiger könne zerbrochen werden, ohne die ganze Verfassung zu ändern und alle Geseze der Natur aufzuheben. In der moralischen Welt zeigt sich diese Kette nicht so deutlich; hier ist der Mensch mit Willen begabt, und handelt nach Wahl. Er hat ein Vermögen, die Bewegung anzufangen, welches keinen mechanischen Gesezen gehorchet, und daher ist er der physischen Nothwendigkeit nicht unterworfen. Er hat Begierden, die ihn reizen, aber er befindet sich unter keiner Nothwendigkeit, ihnen blindlings zu folgen. Denn die Vernunft hat die Kraft ihn zurückzuhalten, er kann berathschlagen, und wählt dieser Berathschlagung zufolge. Hierin liegt unfre Freiheit, wenn wir Freiheit haben. Laßt uns untersuchen, wie weit sich dieselbe erstreckt. Daß die Bewegungsgründe Einfluß haben, ist gewiß; eben so gewiß ist es, daß sie dergleichen in verschiedenem Grade haben. Dieser Einfluß kann durch die Menge und Stärke der Ursachen so mächtig sein, daß er der Seele wenige, auch wohl keine Freiheit läßt. In solchem Falle sind wir unter einer Nothwendigkeit, zu handeln; sie ist sicherlich keine physische, da sie nicht von den Gesezen der Materie, sondern von der Verfassung der Seele entspringt, aber unvermeidliche Nothwendigkeit ist sie so gut als jene. Der Missethäter, der, von seiner Wache umgeben, zum Galgengeführt wird, geht zwar eigentlich durch einen Bewegungsgrund bestimmt, weil er sieht, daß weder Gewalt noch List hilft, aber eben so gezwungen, als wenn er hingeschleppt

schleppt würde. Man möchte sagen, so verhalte es sich aber nicht in allen Fällen. Wohl wahr; Zwang ist nicht allenthalben, aber von der Nothwendigkeit läßt uns noch nichts entscheiden. Wenn nun der Entschluß gefaßt ist, gründet er sich nicht auf einen Bewegungsgrund, so unmerklich er war? Kein Mensch hat, so lange er bei Verstande ist, je unter mehrern Dingen das eine gewählt, ohne daß er im Stande wäre, eine schwache oder starke Ursache dieses Vorzugs amugeben. Oft ist es Laune, Einfall, gut; aber der Einfluß, auch des wunderlichsten Bewegungsgrundes, ist eben so nothwendig, als des vernünftigen. Wo die Bewegungsgründe zu einer Handlung ganz deutlich, vollständig und zwingend sind, da verschwindet allerdings alles Gefühl von Freiheit; dagegen, wo das Feld der Wahl weiter ist, wo entgegengesetzte Bewegungsgründe wirken und sich das Gleichgewicht halten, da wanket die Seele und fühlt sich ungebundner; aber am Ende muß sie sich eben so auf die Seite des stärksten Bewegungsgrundes neigen, als die Waagschale nach verschiedenen Schwingungen auf die Seite des Uebergewichts. Ganz gleiche Umstände giebt es wohl selten oder nie, und nur in Kleinigkeiten, und wenn wir hier auch ein Vermögen hätten, uns selbst ohne weiters zu bestimmen, so würde dies die Kette der Ursachen und Wirkungen nicht verändern. Es haben aber vielmehr auch hier kleine Besonderheiten der Phantasie, der Gewohnheit statt, die den Ausschlag geben. Die moralische Nothwendigkeit ist also wahre Nothwendigkeit, wie die physische, blos darin sind sie verschieden: 1) unter dem Einfluß einer physischen Ursache verhält sich der Mensch ganz leidend; unter dem Einfluß einer mora-

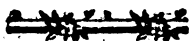


fischen wirkt er selbst. 2) Eine physische Ursache wirkt fast durchgängig wider seinen Willen und seine Neigung, daher ist sie 3) gemeinlich unangenehm, statt daß der Zustand allezeit angenehm ist, wenn wir in Freiheit nach unserm Willen handeln können. 4) Und eben daher merkt der Mensch bei der Nothwendigkeit durch moralische Ursachen keine Nothwendigkeit, da er hingegen den Zwang der physischen fühlt. Ein Vermögen, gegen Bewegungsgründe zu handeln, dergleichen man gemeinlich die Freiheit der Gleichgültigkeit nennt, würde nicht nur unbegreiflich, sondern auch höchst unangenehm sein, wenn es gegen Gründe, denn das hieße doch immer gegen Begierde und Absichten, handelte, und wenigstens leer an Lust, wenn es ohne Gründe sich bestimmte. Meint man: „es sei doch ein Unglück, wenn der Mensch unter dem Schein des Guten das Böse begehrt, daß er zu so irriger Bestimmung genöthigt sein solle, es würde viel besser um ihn stehen, wenn er ein unabhängiges Vermögen hätte, wodurch es nur bei ihm stünde, Trotz aller Verleitungen zur Thorheit, sich davon zurückzuziehn.“ Wenn ein solches willkürliches Vermögen statt fände, so würde es eben so oft zufällig zum Bösen verleiten, als zufällig zum Guten. Der Mensch wäre ja ganz dem Zufall preis gegeben; keiner hätte einen Character, auf keinen wäre sich zu verlassen; Ermahnungen, Versprechen, Belohnen, Bestrafen, alles würde vergeblich sein.

### §. 70.

Nur in einer Note berührt Home den Einwurf, daß dies System Gott zum Urheber der Sünde mache,  
weil





well er denselben von Philosophen gar nicht erwartet. Die Sünde oder moralische Häßlichkeit, sagt er, liegt in der bösen Absicht dessen, der sie begeht. Die Absicht Gottes ist gut, und zu diesem seinem heiligen Endzweck wirkt auch das Uebel, das durch die Sünde entsteht, wie alles andre Uebel. Es bleibt freilich die Schwierigkeit groß, wie das Böse in eine Welt kommt, deren Schöpfer vollkommen gut ist. Allein diese Schwierigkeit ist diesem System nicht eigenthümlich, sie fällt auf jede Hypothese gleich stark; denn wenigstens hat Gott das Böse zugelassen, und in Ausübung der ersten Ursache ist Zulassen so viel als Verursachen. Alles was man hiergegen an Antworten ersinnen mag, ist immer die Schildkröte, die den Elephanten tragen soll.

## §. 71.

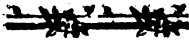
Dagegen geht er mit aller Prüfung in den Einwurf ein, daß das System der Nothwendigkeit der Sittlichkeit nachtheilig sei. Eine Handlung wird gebilligt, so oft sie aus einem tugendhaften Bewegungsgrunde entspringet; die Verbindung zwischen dem Bewegungsgrunde und der Handlung verringert die Moralität so wenig, daß diese vielmehr grade darin besteht. Loben wir nicht die Freundlichkeit des Temperaments! ist nicht Gott der höchste Gegenstand des Lobes, eben weil er nothwendig gut ist! Ein Feiger ist sich bewußt, daß er kein Herz hat, daß er bei Annäherung des Feindes gewiß den Rücken kehren wird, und dennoch tadelt er sich selbst; so wenig er seine Furchtsamkeit ablegen kann, eben so wenig kann er umhin, sich derselben zu schämen. Wir fühlen nach einer unredlichen That, daß wir anders hätten handeln sollen, und handeln können.



können. Ganz recht; dies Sollen enthält eben den Tadel, daß meine Natur fehlerhaft ist, weil die Pflicht nicht hinreichende Kraft bei mir hat. Dies Können aber geht wirklich nur auf das physische Vermögen; ich war durch keinen Zwang genöthiget, ich hätte das Gegentheil thun können, wenn ich hinlängliche Neigung dazu gehabt hätte, wie ich nach Vernunft hätte haben sollen. Unstre moralischen Gefühle bestehen also sehr wohl mit der moralischen Nothwendigkeit, ohne daß es einer Freiheit des Gleichgewichts bedarf; ja es ist nicht einzusehn, wie dadurch ein Mensch ein geschickter Subject zu diesen edeln Empfindungen sein sollte; noch mehr, diese Gleichgültigkeit würde jene Gefühle abstumpfen. Ein solches chimärisches System sahren zu lassen, muß uns überdies noch die Betrachtung geneigt machen, daß Lob und Tadel sich eigentlich auf die innere Ursache einer Handlung, das gute oder schlechte Naturell mehr, als auf die äußerliche Handlung an sich bezieht, oder etwan auf das Vermögen zu handeln.

S. 72.

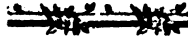
Woher denn aber mit der trügerische Begriff von einer solchen Freiheit der Gleichgültigkeit, den man so herrschend findet. Antwort, daher: daß wir nothwendig handelnde Wesen sind, ergiebt sich erst durch Nachdenken, Schlüsse und genaue Beobachtung der Menschennatur; bis dahin gelangen also Wenige mit Ueberzeugung; das Gefühl der Freiheit ist sich jeder bewußt, freilich nur einer Freiheit nach seinem Willen zu handeln, aber diese wird so leicht mit jener chimärischen Willkührlichkeit verwechselt, und es schmeichelt dem Menschen die Ausdehnung seiner Macht,



Macht, seines Vermögens so sehr, daß der gemeine Haufe seiner Verwechslung nicht anders als geneigt sein kann.

Wenn nun das moralische Gefühl mit der moralischen Nothwendigkeit vollkommen übereinstimmt, wenn wir von einem Vermögen, gegen Bestimmungsgründe zu handeln, keine Empfindung haben, so fragt es sich nun, woher denn noch das Gefühl der Zufälligkeit der Handlungen rühre, die wir für nothwendig erkennen müssen? Woher kommt es, daß wir einen Unterschied machen zwischen zufälligen und nothwendigen Ereignissen; und wozu dient es, daß wir diesem eingebildeten Unterschiede gemäß handeln müssen, wenn doch solcher in der Natur keinen Grund hat? Einförmige Begebenheiten, Winter und Sommer, Tag und Nacht, Tod u. s. w. halten wir allemal für nothwendig; Begebenheiten, worin Abwechslung herrscht, als die Zeit des Todes, die Witterung, halten wir für zufällig. \*) Aus der Ungewißheit der Begebenheit entspringet solches nicht, denn diese wirkt nichts, als ein Bewußtsein unsrer Unwissenheit; es muß also für ein Gesetz unsrer

\*) Auch die mannichfaltigsten Abwechslungen halten wir wohl für nichts weniger als zufällig, so bald wir nur glauben, daß gewisse Gesetze sie leiten, selbst wenn wir diese Gesetze noch nicht kennen. Wo wir aber uns vorstellen, daß gar kein Gesetz eingreift, es sei nun, daß unsre vereinte Willkühr Aenderungen machen könne, oder es sei, daß wir nicht einsehen, warum grade die Umstände zusammentreffen müssen, daß sie mithin von ungefähr sich so zu vereinigen scheinen, da sehen wir das Ereigniß für zufällig an. Vergl. I. Buch, S. 20, und Schlussanmerkung.

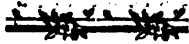


unserer Natur erklärt werden, die Zufälligkeit, die in den Dingen selbst nicht existirt, dennoch als eine Eigenschaft einiger Dinge, wie z. B. mit den Farben auch geschieht, zu betrachten. Welches ist aber die Endursache dieser täuschenden und doch unumgänglichen Vorstellung? Gott ist die erste Ursach aller Dinge, er machte den großen Entwurf der Weltregierung, der durch unveränderliche und feste Gesetze ausgeführt wird, die keine Ausnahme gestatten. In diesem Plane ist dem Menschen, als einem vernünftigen Geschöpfe, seine Stelle angewiesen. Er muß nach den Gesetzen seiner Natur handeln, aber er muß mit Bewußtsein und Selbstthätigkeit handeln; er übt seine Kraft zu Denken und seine Vernunft, und indem er sie übt, verbessert er sie. Damit er nun zur Ausübung der Thätigkeit, zu der er bestimmt war, ermuntert würde, war es nöthig, daß er eine Empfindung von möglichen zufälligen Dingen hätte, die von ihm als Urheber abhängen, und deshalb mußte die Nothwendigkeit, die alles, auch ihm selbst leitet, seinem Blicke entzogen, und die Welt ihm unter einer künstlichen Gestalt dargestellt werden, die zwar nur eingebildet ist, nach welcher aber das Leben geführt wird. Hätte es anders sein sollen, so hätte er einen leitenden Instinkt haben müssen, wie die Thiere; und welchen mannichfaltigen Instinkt! einen Instinkt zum Säen und einen Instinkt zum Ernten, und zu jeder Bequemlichkeit und jeder Pflicht des Lebens. Hierin also, so wie in allen übrigen Dingen, kann man die göttliche Weisheit und Güte nicht genug bewundern. Unanständig seiner Heiligkeit ist diese Illusion so wenig als die optischen und andre Illusionen in der materiellen Welt, die

die niemand bezweifelt. Daß er aber zugleich uns Verstand genug gegeben hat, diese Blendwerke aufzudecken? — Dies hat gar keine üble, vielmehr sehr gute Folgen; keine üble, denn wir können darum doch nicht vermeiden, diesen Illusionen gemäß zu wirken; und eine sehr gute, nemlich uns einen Blick mehr in die Weisheit des Urhebers unsrer Natur thun zu lassen, und hier besonders uns zu überzeugen, daß die Welt, ungeacht dem scheinbaren Zufall, der unsren Verirrungen so manches zu überlassen das Ansehn hat, dennoch nach den Gesetzen der höchsten Weisheit und Güte geht.

### §. 73. Kautenberg.

Herr Kautenberg sucht in einer recht wohl geschriebenen Anmerkung die Gedanken des von ihm übersetzten Home zu berichtigen. Er ist viel zu scharfsinnig zwischen moralischer und physischer Nothwendigkeit, in Absicht der Nothwendigkeit, einen Unterschied zu machen; allein in der Spontaneität sucht er den Ausweg, und setzt diese mit Locke und Billette, aus welchem letztern er große Stellen anführt, vorzüglich in das Vermögen mit seinen Entschlüssen und deren Ausführung an sich zu halten; so lange man glaubt, daß noch etwas bei der Sache zu überlegen sei. Er vergleicht die Seele mit einer Waage, die freilich durch die eingelegten Gewichte hier oder dahin geneiget wird, die aber die Gewalt hätte, dies nicht eher, als bis sie selbst wollte, geschehen zu lassen, indem sie den Ausschlag eine Zeitlang verschieben könnte, ob vielleicht in die andre Schaaale noch mehr Gewichte kommen möchten. Die Seele, sagt er,  
will



will freilich nur das, was sie für gut erkennt, und will nur das nicht, was sie für übel erkennt; aber man kann doch nicht sagen, daß sie bei der Vorstellung des Guten gleich wollen müsse, so daß sie es nicht noch eine Weile unterlassen könnte. Man kann sich eine Handlung vorstellen, als in dem Augenblicke, da sie geschieht, und zuvor. Ehe sie geschieht, ist sie auch bei allen Bewegungsgründen noch immer zufällig, denn man hat das Vermögen, die Reihe der Gedanken zu prüfen, alles abzuwägen; (es sei denn, daß man sich durch vorhergehende freiwillige Handlungen um dies Vermögen gebracht, oder es äußerst geschwächt hätte.) In dem Augenblick, da die Handlung geschieht, hat der Mensch schon seine Einwilligung gegeben, dieses Vermögen nicht weiter zu gebrauchen. Nun haben die Bewegungsgründe und Triebe die Freiheit, ihre Kraft zu äußern, und nun ist die Handlung nothwendig, *necessitate consequentiae*, wie man in den Schulen zu reden pflegt. Man sieht also, Herr Kauteberg hält diese Spontaneität für eine ursprüngliche Kraft, der es eigenthümlich ist, daß sie weiter keinen Grund ihres Gebrauchs oder Nichtgebrauchs nöthig habe. Die Freiheit der Gleichgültigkeit, sagt er indeß, gebe er den Gegnern Preis. In Dingen, die nach unserm Urtheil gleichgültig sind, gesteht er jedoch zu, daß wir blindlings wählen; es sei dies aber eigentlich keine Wahl. Das Zugreifen würde bestimmt; auch das Stück, wornach wir griffen, würde vielleicht physisch bestimmt, keinesweges aber unser Wille zu diesem Stücke gelenkt.

Das gewisse Vorherwissen solcher freien Handlungen nun, scheint er geneigt für unmöglich zu halten, wiewohl er

er sich hinter Willerte versteckt, und sich nur begnügt, es für unnöthig zur Weltregierung zu erklären und gegen Mendelssohn zu zeigen, daß auch willkührliche Handlungen mit Wahrscheinlichkeit vorausgesehen werden können.

### §. 74. Bonnet.

Bonnet gehört ebenfalls unter die Verfechter des strengen Fatalism. „Die Seele, sagt er, urtheilt von den Verhältnissen, wie sie bestimmt ist, davon zu urtheilen; die Stelle, die sie in dem System einnimmt, bestimmt ihre Art zu denken, ihre Art zu denken bestimmt ihren Willen, ihr Wille bestimmt ihre Handlungen.

„Gott hat geschaffen, weil er Gott war. Seine Vollkommenheit wollte Wesen, die ihres Daseins gendssen. Da er sie schuf, that er sich selbst gnüge; er liebt sie, weil er sich selbst mit der vollkommensten Liebe liebt.“

„Der göttliche Verstand hat nie verschiedne Ganze zum Dasein streben gesehn; die Weisheit hat nie unter vielen Ganzen das Beste gewählt. Es war nur ein Ganzes möglich, und das war dasjenige, wovon Gott sagte, daß es gut wäre.“

„Konnte Gott das Uebel als Uebel in den Plan des Ganzen aufnehmen? Nein, es war die nothwendige Wirkung der natürlichen Schranken der Schöpfung.

„Warum erstickt Gott nicht das Böse in seiner Geburt? Antwort: diese Frage ist unauflösllich; laßt uns uns dabei beruhigen, es ist seiner Weisheit gemäß, daß er durch Mittelsachen handelt.

Dritter Theil.

2

Aber

„Aber wie kann Gott die Heiden, und die Sünder überhaupt, verdammen? Eigentlich verdammen zu willkürlichen Strafen freilich nicht, aber zu minderm Wohl, — warum nicht? Das Christenthum ist jetzt da; ein Mann, der Christus hieß, stiftete es, und dieser Mann erweckte die Todten. Die Sendung dieses himmlischen Gesandten hat zur Absicht, einen Theil des menschlichen Geschlechts zu dem höchsten Gipfel der Vollkommenheit zu leiten. Aber Gott will nicht, daß alle Menschen diesen Gipfel erreichen, so wie er nicht will, daß alle Menschen Philosophen sein sollen, oder alle Thiere Affen. Man sage also doch nicht, daß die Offenbarung nothwendig sei; die Erfahrung widerlegt es, und die Erfahrung ist der Ausdruck des göttlichen Willens. Er läßt den Chineser seinem Fohi, und den Kanadier seinem Weihapons opfern. Der Chineser und Kanadier sind glücklich, sie sind es in geringerm Grade, als der Christ; aber ist nicht auch der Christ weniger glücklich, als der Engel? „Eigentliches Uebel ist nichts in der Welt, denn es ist in derselben nichts, das nicht Ursache von Gutem sein könnte, welches ohne die Sache, die wir ein Uebel nennen, nicht erfolgen würde. Jedes Ding hat eine seiner Absicht gemäße Vollkommenheit, und es würde aufhören seine Absicht zu erfüllen, wenn es aufhörte zu sein, was es ist.“

### S. 75.

Die Freiheit setzt Bonnet \*) in die Fähigkeit zu handeln, nicht in die Fähigkeit dies oder jenes zu wollen.

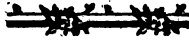
Empfin-

\*) S. Analyse der Seelenkräfte, Th. I. Kap. 12 und 19.



Empfindungen oder Vorstellungen bestimmen die Aeußerung des Willens, die Freiheit ist die bewegende Kraft, welche die Seele nach Belieben ihres Willens auf ihre Organe, und durch dieselben auf die äußern Gegenstände anwendet. Er widerspricht dem Abt Condillac, der sie deutlicher zu erklären vermeinte durch ein Vermögen, das zu thun, was man nicht thut, und das zu lassen, was man thut; der sie in ein Vermögen zu berathschlagen oder zu wählen setzte. Nach Bonnets Ausdrucksart wäre ein Wesen, das in seinem ganzen Dasein nur eine einzige Handlung immerfort thäte, und auch keine andre thun wollte, noch wollen könnte, dennoch vollkommen frei, indem es thut, was es will. In diesem Betracht leidet auch die Freiheit keine Abstufung; darin aber haben unendliche Stufen statt, daß die Freiheit eines Wesens ausgebreiteter ist, als die eines andern. Je mannichfaltiger Modifikationen nehmlich sein Wille fähig ist, je fruchtbarer an verschiedenen Wirkungen, desto ausgebreiteter, desto grösser ist seine Freiheit. Daher die Freiheit des Menschen, wie alle Kräfte unsers Wesens, eines Wachsthums und einer steigenden Vollkommenheit fähig ist, wozu er die Mittel berührt, die vorzüglich im Nachdenken und in der Mannichfaltigkeit der Uebungen unsrer innern und äußern Organe liegen.

Nach Bonnet muß jeder Zustand einer denkenden Seele seinen Grund in dem unmittelbar vorhergehenden haben. Keim Gedanke kann hervorgerufen werden, ohne daß in dem Zustande unsrer Denk- und Empfindungsorgane, verbunden mit dem eben regem Spiele andrer solcher Fibern,



ein Grund ist, warum eben grade dieser Gedanke die-  
mahl, ein andermahl ein anderer hervorgeht, und eben-  
so hat die Stärke der jedesmaligen Empfindung oder Vorstel-  
lung, und die Aufmerksamkeit, mit der wir sie beachten,  
ihren sichern Grund. Jede Wirkung hat ihre Ursache,  
und jede Wirkung ist ihrer Ursache proportionirt. Es ist  
bekannt, mit welchem Scharfsinn dieser, vielleicht minder-  
getreue, Beobachter, aber gewiß sinnreiche Beschreiber  
der Natur, die einzelnen Thätigkeiten unsers Seelenwesens  
zergliedert und an dem Bilde einer Statue erläutert, der  
er eine menschliche Leidenschaft und Thätigkeit nach der andern  
beilegt, so wie eine nach der andern aus der gereizten  
Organisation derselben hervorgeht.

Ein anderer von diesen mechanischen Philosophen war  
Hartley, der zuerst das Wenige, was Cartesius aus dem  
Mechanismus des Gehirns zu erläutern versucht hatte,  
und Malbranche nur andeutete, indem er den Zurückruf der  
Ideen mechanisch erklären wollte, aufgenommen hatte,  
und aus den angenommenen Webungen der Nerven die  
Ideenassociation, und mit dieser die sämtlichen Wirkungen  
unsers Erkenntnis- und Begehrungsvermögens zu entwickeln  
unternahm.

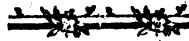
### §. 76. Hartley.

Hartley's Betrachtungen über den Menschen,  
dessen Natur, Pflicht und Erwartungen, bestehen aus  
zwei Bänden, wovon der erste ein physiologisches und psy-  
chologisches System, der andre aber ein Lehrgebäude der  
natürlichen Religion, einen Beweis für das Christenthum,  
seine Sittenlehre, und eine kurze Vorstellung der natürlichen  
und

und geoffenbarten Glaubenslehre, endlich die Abhandlung von den Erwartungen des Menschen enthält. Der deutsche Herausgeber, Herr Pistorius, hat aus dem ersten Theile nur einen Auszug, und zwar von dessen sinnreichen Theorie der Ideen-Association, gegeben; das deutsche Werk ist also eigentlich eine Uebersetzung des zweiten Bandes vom Original.

Ein System von Religion, auf die Lehre von der Nothwendigkeit gebaut, ist das eigenthümliche dieses Buches. Hartley ist ein strenger Gegner der Willkühr, oder wie er sich ausdrückt, der Freiheit, der Gleichgültigkeit, und Pistorius läßt sich dessen Vertheidigung äußerst angelegen sein; seine Gründe sind folgende:

1) Der Zweck der Religion ist Glückseligkeit; Nothwendigkeit mit Tugend und Glückseligkeit stehet in keinem Widerspruche, denn sie sind in Gott beisammen. 2) Glückseligkeit ist ein Zustand angenehmer Empfindungen, eine Reihe solcher kann gar wohl mit mechanischer Nothwendigkeit bestehen. 3) Auch schließt solche nicht die Möglichkeit der Belohnungen aus. 4) Der Mensch handelt bei dem Mechanismus doch selbstthätig, wirkt sein Leiden und Handeln selbst, ist also tugend- oder lasterhaft, und dem zufolge glücklich oder elend. 5) Durch den Besitz der Freiheit würde der Mensch ein von Gott unabhängiges Wesen. 6) Gottes Vorherwissen hebt die Freiheit auf. 7) Alle Handlungen werden durch Motive bestimmt. 8) Freiheit ist im Grunde blindes Ohngefähr. 9) Die Erfahrung entscheidet nicht, daß der Mensch eine indeterminirte Freiheit besitze.



Hartley vertheidigt, in der Welt sei offenbar ein unendliches Uebergewicht des Guten über das wenige beigemischte Böse; und es sei sowohl nach Vernunft als Schrift wahrscheinlich, daß nach gehöriger Reinigung zuletzt alle Menschen glücklich gemacht werden würden.

Die schätzbaren Zusätze des Herrn Pistorius betreffen a) die Nothwendigkeit, b) den Satz des zureichenden Grundes, den er für ein noch höher Vernunftprincip als den Satz des Widerspruchs schätzt; c) die ewige Existenz Gottes; d) die Unendlichkeit Gottes; e) die Erweisungen der Güte Gottes, selbst in seinen Züchtigungen; und noch einige andre hierher nicht gehörige Punkte.

#### §. 77.

Locken und Hartleyn widersprach ein anderer englischer Denker, Search, dessen Licht der Natur allgemein bekannt und geschätzt ist. Locken widersprach er darin, daß Freiheit von ihm als eine Eigenschaft des Willens betrachtet wird, da Locke meinte, die Freiheit sei von dem Willen nothwendig zu unterscheiden; wiewohl er sich in seiner Erklärung seinem großen Landsmann unvermeidlich wieder nähert. Denn ob er gleich behauptet, daß unsre thätige Kraft ungehindert wirken könne, was uns gut dünkt, so behauptet doch auch er, daß Bewegungsgründe uns jedesmal bestimmen, und daß diese Bewegungsgründe nicht von unserm Belieben ihre Macht empfangen, sondern eben dieses Belieben erzeugen. Hartley scheint ihm das innre Spiel unsrer Seelenthätigkeiten allzusinnlich zu erklären; er stimmt indeß auch mit diesem darin überein, daß es keine Freiheit der Gleichgültigkeit gebe, sondern da die

End-

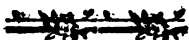
Endursachen, denen unser Gemüth freiwillig nachzugeben meint, uns unvermeidlich hinziehen nach der Parthei, die wir jedesmal, aus welchen dunkeln Gründen es sein mag, für diejenige halten, die uns hier die beste sei. Man sehe das 5te Kap. des I. B. des I. Theils nach Erlebens Uebersetzung.

\* \* \*

Wir kehren aber zu den deutschen Deterministen zurück, und hier verdient Alexander von Joch, unter welchem Namen der launigte Hommel ein Werk über Freiheit und Nothwendigkeit geschrieben hat, nicht eben der tiefern Blicke, aber der hellen und offnen Darstellung wegen mit Recht einen Platz. Das Werk ist überschrieben, von Belohnungen und Strafen nach türkischen Gesetzen, weil nemlich das System des Fatalismus unter den Türken als herrschend angesehen wird, und doch sie so strenge und willkürliche Strafen ausüben, als irgend einer, der sich überzeugt hält, daß alle Vergehungen aus freiem Willen herrühren. Am eigensten in der Manier des Verfassers können wir die Resultate seiner Betrachtungen darstellen, wenn wir die beiden Gespräche herausheben, in welchen er selbst eine Uebersicht des Streitens zu geben gesucht hat.

### S. 78. Alexander von Joch.

Modest. Sie werden nicht ungeneigt vermerken, daß meine Wenigkeit, als ein noch zur Zeit Ihnen Unbekannter, sich erkühnet, Sie von Geschäften abzuhalten. Mir hat mich versichert, daß ich in Dero Person den Herrn Alexander von Joch erblicken würde. Sie haben zeigen wollen, daß die Seele, wenn ihr Weiß und Schwarz



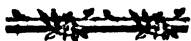
vorgelegt werde, nicht die Macht habe, etnes so gut als das andere zu wählen. Sie lehren, daß die Eigenmächtigkeit der Seele eine Chimäre sei, welche die Welt auf ewig hintergehen werde. Ich habe wider Ihre Meinung, (er zieht ein Blatt Papier aus der Tasche) hier einige Zweifel aufgeschrieben, und bitte mir darauf einige Antwort aus.

Alexander. Ich bin erfreut, den Herrn Modest kennen zu lernen. Haben Sie die Gewogenheit, sich niederzulassen. Plautus saget: man denke sitzend scharfsinniger, als wenn man stehet.

Dürfte ich aber meine erste Bitte wagen, so würden mein Hochgeehrtester Herr Modest mich unendlich verbinden, wenn Sie Weitläufigkeit vorizt vermeiden wollten, weil ich eben im Begriff stehe, wegen eines Darlehns, um welches ein frommer Mann mich zu bringen suchet, in die Stadt zu reiten, und ich, wie Sie sehen, schon gestiefelt bin. So groß auch meine Begierde ist, Ihren Unterricht anzunehmen, so mag es doch vor heute bei Ihrem Vortrage und meiner überaus kurzen Beantwortung unmaßgeblich bewenden, damit wir nicht in einen Irrgarten von Weitläufigkeiten gerathen, welche in dieser Materie, wenn man nicht auf seiner Huth stehet, fast unvermeidlich.

Modest. Dieses ist, weil ich von Natur lakonisch bin, meiner Absicht vollkommen gemäß, zumal da ich meine Zweifel kurz gefasset, und das Papier halb gebrochen habe, daß ich Dero Antwort, wenn es Ihnen so gefällig, gleich daneben schreiben könnte.

Alexander.



Alexander. O ganz vortreflich, ich schätze Sie nunmehr besonders hoch, und verehere Sie als einen Freund der Wahrheit.

Modest. Wenn Sie nicht glauben, frei zu sein, warum sprechen Sie denn beständig: Ich will?

Alexander. Ich spreche, daß ich wolle, auf eben die Art, als wie ich sage: Die Sonne gehet auf, ohneachtet ich ein Copernikaner bin. Man ist einmal also zu reden gewohnt, und Gewohnheit ist die andere Natur. Zudem will ich ja auch wirklich. Denn ich habe niemals, daß ich wolle, geleugnet, sondern die Frage ist: ob ich nicht das, was ich will, wollen müsse? Doch hiervon ein andermal ein mehreres.

Ihre Meinung aber widerspricht den Sinnen; Sie wärdten ja das Gefühl.

Alexander. Ist nicht das Copernikanische Weltssystem noch weit mehr wider die Sinnen? Ich sehe ja mit meinen Augen die liebe Sonne herumlaufen. Ist wohl die Kälte ein Etwas? Sie sagen Nein. Aber ich fühle sie ja, wenn es kalt ist. Wo bleiben die Sinne? Der Regenbogen soll keine Brücke sein? Wie? will man den Sinnen nicht weiter trauen? Glauben sie ja nicht, daß der Mond ein Klumpen Erde und schwarzer Körper sei. Beileibe nicht! Es widerspricht den Sinnen; ich sehe ja mit diesen meinen Augen, daß er wunderschön leuchtet. Wer wird wider die Sinnen reden! Merken Sie doch folgenden Satz: Wer glaubet, daß man den freien Willen erfahre, verwechset Urtheil mit dem Gefühle.

Modest. Wer seine Sinne leugnet, ist dem allgemeinen Scepticismus nahe.



Alexander. Richtig! Ich aber tödte die Sinne keinesweges, sondern halte sie vielmehr für den einzigen Quell menschlicher Erkenntniß. Denn meine Lehre gründet sich auf nichts anders, als lediglich auf die Erfahrung. Ich verwerfe die Freiheit eben darum, weil solche aller Erfahrung zuwider. So lange die Welt stehet, hat noch niemand unter zwei vorgelegten Uebeln das größte gewählt. Einzig und allein die Sinne lehren mich, daß ich nicht frei bin.

Modest. Ich leugne zwar nicht, daß bei der Freiheit Sätze vorkommen, die sich nicht denken lassen. Allein, ist gleich die in Widerspruch verflochtene Sache nach menschlichen Begriffen unmöglich, so ist sie doch vielleicht begreiflich einem höhern Geiste.

Alexander. Was hilft das? Wir sind nun einmal keine höhern Geister, sondern Menschen. Ich bitte recht sehr, hinkünftig nicht über ein hölzernes Eisen zu lachen. Kann solches nicht etwa einem höhern Geiste eine sehr denkbare Sache sein? Ich meines Orts überlasse das, was höhere Geister denken, lediglich Herrn Schwedenborgem.

Modest. Wären Sie nicht frei, so müßten Sie ja thun was Sie nicht wollten. Nun thun Sie aber, was Sie wollen, folglich sind Sie frei.

Alexander. Man muß den sichtbaren und gewaltsamen Zwang nicht mit dem süßen und unsichtbaren verwechseln. Der gewaltsame Zwang ist unangenehm. Ich rede aber von demjenigen Zwange, der eben deswegen, weil er unsichtbar und unbemerkt, uns angenehm erscheint, und mit dem Ehrentitel der Freiheit belegt zu werden pfleget.

Wenn



Wenn Sie den äußerlichen sichtbaren Zwang im Sinne haben, der von der Peitsche, von Gewalt und durch Drohungen entsethet, da bin ich allerdings frei, nemlich juristisch frei; wir suchen aber eine höhere philosophische Freiheit. Es ist nicht die Frage, ob ich thun kann, was ich will, sondern ob ich wollen kann was ich will. Vielleicht kann ich meine Gedanken deutlicher in Reimen erklären:

Frei und Sklave, wie man will. Endlich hab ich es gefunden:

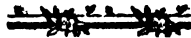
Frei von sichtbarlichem Zwange bin ich unsichtbar gebunden.

Modest. Wenn das Pferd hungrig ist und Hafer siehet, so frist es, und kann nicht anders. Der Mensch aber kann die Speise sehen und doch deren sich enthalten.

Alexander. Hieraus folget, daß der Mensch kein Pferd, nicht aber, daß er frei ist. In der menschlichen Seele sind Gewichte, die nicht im Gehirne des Pferdes sind, nemlich die Vorstellung des Schädlichen. Diese moralischen Gründe sind so gut Gewichte, als die thierischen.

Modest. Der Verstand des Menschen siehet öfters ein, daß eine Handlung böse ist, und thut sie doch, also hänget der Wille nicht vom Verstande ab.

Alexander. Wenn man das erkannte moralische Uebel wählet, so geschiehet es nicht deswegen, weil das Böse uns zu dessen Verübung antreibet, sondern weil das Angenehme der Sünde, als das Sinnliche, jene moralische Häßlichkeit überwieget. Thierische Triebe und moralische Triebe



Triebe sind beides Gewichte, aber die thierischen sind meist mächtiger.

Modest. Sie lehren ein blindes Schicksal.

Alexander. Und Sie ein blindes Ungefähr.

Modest. Die Erfahrung zeigt, daß wir frei sind.

Alexander. Nein, die Erfahrung zeigt vielmehr, daß, so oft man etwas will, Bewegungsgründe vorhanden sein müssen. Es hat mir noch kein Mensch eine Erfahrung angegeben, aus welcher ich hätte schließen können, daß der Wille in unserer Gewalt stehe. Wenn Sie mir von Ihrer Freiheit ein Experiment machen (denn ich habe in meinem Leben noch keines gesehen) so verschaffen Sie einmal in sich den Willen, gebratene Ratten zu speisen, alsdenn will ich glauben, daß der Wille den Vorstellungen entgegen handeln könne.

Modest. Das Ueberlegen einer Sache beweiset die Freiheit.

Alexander. Eben so wenig als die Uebereilung.

Modest. Man setzet doch zuweilen den Entschluß aus, und giebt der Sache Anstand.

Alexander. Anstand geben heißt so viel, als: Ich will mich jetzt noch nicht entschließen. Also ist der Aufschub ein Wille. Was von einem jeden Willen gilt, muß auch von diesem Aufschube gelten. Furchtsame Gemüther überlegen lange, Sanguinei sind gleich fertig. Also kommen die Säfte des Körpers in das Spiel. Ich will die Sache aufschieben, heißt meist nur so viel, als: ich bin faul, oder ich fürchte mich.

Modest.

**Modest.** Wir denken doch gern an angenehme Sachen, also stehet es bei uns, die Gedanken des Unangenehmen zu verlängern.

**Alexander.** Wenn das wahr wäre, so müßte es auch bei uns stehen, die Gedanken des Unangenehmen zu entfernen. Das können wir aber nicht. Themistokles gieng vor einer Schule vorbei, und fragte: was der Sophiste lehrete? Die Kunst des Gedächtnisses, antwortete man ihm. Themistokles lachte. Ich wollte, sagte er, daß man mir die Kunst der Vergessenheit lehrte. Man kann weder das Angenehme noch Unangenehme aus dem Kopfe bringen, wenn es nicht von selbst weicher, und durch andere Bilder verdränget wird.

**Modest.** Wenn der Geist nicht das Vermögen hat unter zwei gleichgültigen Dingen eines ohne Ursache zu wählen, so würde der Esel des Buridans, welcher zwischen zwei gleich schönen Wiesen stehet, aus Mangel des Entschlusses verhungern.

**Alexander.** Ja, wenn beide Wiesen einander vollkommen gleich wären. Aber es giebet nicht zwei gleiche Eier, geschweige denn zwei gleiche Wiesen. Wenigstens müßte eine zur Linken und die andere zur Rechten liegen, und das wäre genug.

**Modest.** Es ist unmöglich, daß zweimal zwei fünf macht. Nun sagen Sie, daß der Satz: Selters wird nicht in Leipzig, sondern in Dresden sterben, eben so unmöglich sei. Aber ich finde zwischen beiden Sätzen einen gar gewaltigen Unterschied.

**Alexander.** Das wir beide Sätze nicht für gleichwidersprechend halten, kommt daher, weil bei dem Einmal



mal Eins der Widerspruch augenblicklich sich hervorthut, jener aber durch mehrere Schlüsse herausgebracht werden muß. Wir wollen es mit einem andern Beispiele erweisen. Der eine unmögliche Satz sei wieder der vorige: Zweimal zwei macht fünf. Der andere Satz: das Quadrat der Hypotenuse ist größer, als die Quadrate der beiden übrigen Schenkel. Sie werden auch glauben, daß zwischen beiden Sätzen, der Klarheit nach, ein Unterschied sei; aber es sind beide gleich unmöglich. Hierzu kommt noch, daß bei dem Satze: Gellert wird in Dresden sterben, uns intellectuallische Möglichkeiten verblenden. Der Dichtungskraft ist vieles möglich.

Modest. Wenn die Seele ein bloß leidendes Ding ist; das muß sie aber sein, weil alle Entschließungen von äußerlichen Dingen des Ortes und der Zeit abhängen sollen, wie kann sie eine That hervorbringen?

Alexander. Die Gedanken erzeugen Thaten auf eben die Art, wie körperliche Dinge Gedanken erzeugen. Jedes leidende Ding ist eben deswegen, weil es leidet, auch thätig. Man schlage mit der Hand auf den Tisch, so wird man den Gegendruck und die Thätigkeit des leidenden Tisches satsam empfinden.

Modest. Es haben doch aber Leute die Marter ausgestanden, und eher die weggebissne Zunge von sich gespieen, als daß sie die Wahrheit bekennet hätten. Hier zeigen sie doch wenigstens ihre Freiheit.

Alexander. Nichts weniger: die Furcht, auf eine schmäbliche Art das Leben zu verlieren; die große Ehre, eine Märtyr-Krone zu erlangen, der ofne Himmel; ein gethaner Eid, außerordentliche Halsstarrigkeit, oder andere  
moralische



moralische Vorstellungen, überwogen die Schmerzen des Leibes und waren stärkere Gegengewichte. Es ist hier die Sache eben so beschaffen, als wenn wir zu unserer Gesundheit bittere Arzneien einnehmen. Dieses thun wir zwar mit Willen, aber doch gezwungen, um dem größern Uebel zu entgehn.

## §. 79.

**Modest.** Wenn derjenige, den das Loos getroffen, tugendhaft zu sein, tugendhaft sein muß; wie kann ich ihn denn loben? Und wenn Laster ein bloßes Unglück, wie kann ich es denn hassen, tadeln, strafen?

**Alexander.** Gott ist nothwendig gut, und doch muß ich ihn loben. Im Gegentheile hasse ich die Kröte, und doch ist sie nothwendig häßlich. Denn wäre sie nicht häßlich, so wäre sie keine Kröte. Gleichwohl aber verabscheue ich selbige, und muß sie verabscheuen. Die arme Kröte! Hat sie was verbrochen, kann man ihr was zurechnen?

**Modest.** Die ganze Moral wird durch das Verhängniß aufgehoben.

**Alexander.** Die Freiheit ist gar kein Gegenstand der Moral, sondern der Metaphysik. Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist dieser: wer tugendhaft lebt, wird glücklich. Dieser Satz bleibt stehen. Ja er ist in der Kette von Ursachen und Wirkungen ein überaus starkes Gewicht; und bei der Lehre vom Schicksale ganz unentbehrlich. Hingegen können Strafen nicht mit dem Ungefähr bestehen.

**Modest.**



Modest. Wenn alles nothwendig erfolgen muß, so sind ja die Handlungen der Menschen gleich gut, und auch die bösen dem Willen Gottes gemäß.

Alexander. Böse Handlungen, so geschehen, sind in so weit dem Willen Gottes gemäß, weil er sie nicht ändern kann, aber nicht an und für sich selbst. Der Donner, in so ferne er Häuser und Menschen erschläget, ist nicht gut; aber überhaupt ist er gut.

Modest. Wozu dienen Gesetze und Strafe?

Alexander. Ohne sie würden unzählige Laster mehr geschehen. Sie sind in der bürgerlichen Welt Hemmketten, welche dem gar zu starken Lauf der Leidenschaften, welche die bürgerliche Welt zu Grunde richten würden, Einhalt thun. Ohne Strafen und Gesetze könnte die bürgerliche Welt nicht bestehen. Aber eine bürgerliche Welt sollte sein, folglich mußten auch Gesetze und Strafen sein.

Modest. Pflicht, Sollen, Müßen, Verbindlichkeit, Strafen, Gesetze, wären ja auf diese Art Worte, so keine Bedeutung hätten.

Alexander. Diese Worte haben bei dem Menschen eben die Bedeutung, welche bei dem Hunde der Prügel hat. Dieser gewöhnet den Thieren Unarten ab. Wenn man ihn schläget, bekümmert man sich nicht darum, ob er frei sei oder nicht, sondern man ist böse und zornig. Was bei dem Hunde der Prügel, das sind bei vernünftigen Menschen Ermahnungen und Gesetze.

Modest. Wie könnte ich mich aber über jemanden erzürnen, wenn ich weiß, daß er seiner Natur nach ein Schurke ist.

Alexander.

Alexander. Auf eben die Art, wie ich böse auf die Mücke werde, welche des Nachts mir um die Ohren sumset, ohnerachtet ich weiß, daß sie ihrer Natur nach sumset. Auf eben die Art erzürne ich mich über einen Verleumbder oder Dieb, wie ich nach einer Fliege schlage. Auf eben die Art, wie ich in Hestigkeit eine Feder zerstampfe, weil sie nicht schreiben will.

Modest. Warum schlägest du einen Kranken nicht, weil er krank ist? Den Dieb aber schlägest du, da er doch eben so nothwendig ein Dieb, als jener nothwendig krank ist.

Alexander. Ich würde den Kranken auch schlagen, wenn ich dadurch seinen Fehler so verbessern könnte, wie ich durch Schmählen den Lasterhaften zu bessern glaube. In Sachsen hat ein Arzt angefangen, auch Kranke, besonders Unsinnige, durch Schläge zu curiren. Auf den Kranken ist man nicht zornig, weil er niemand schadet, auf den Dieb ist man zornig, weil er schadet. Drum schläget man ihn.

Modest. Wie kommt aber der Dieb dazu, daß er gehangen werden soll, da er doch seiner Natur nach ein Dieb ist.

Alexander. Wie kommt der Esel dazu, daß er wegen seiner Dummheit Schläge leidet. Wie kommt der Wolf, wie kommt der arme Floh dazu, daß du ihn tödtest, da sie doch ihrer Natur nach Fleisches begierig sind: Wer uns schadet, den tödten wir. Handelt der wohl ungerecht, der einen tollen Hund erschießet? Was kann aber der Hund vor seine Tollheit? Sie bedauern nur immer den Dieb. Aber was hat denn der verbrochen, der vom Donner erschlagen wird. Ist Gott ungerecht, wenn er

einen Menschen blind geboren werden lassen? Wie kommt der Mensch dazu, daß er unter zehen Tausenden ein Blinder werden müssen? Sic placuit superis, quare plura nefas.

Modest. Ein Mensch ist ja kein Hund, kein Floh, kein Wolf.

Alexander. Das weiß ich. Aber darinnen kommen sie doch überein, daß man dem Floh nichts zurechnen kann. Und doch ist sein Schicksal, ermordet zu werden.

Modest. Aber physikalische Uebel sind ja keine moralischen.

Alexander. Richtig, so wie moralische Uebel keine physikalische sind. Aber was folget nun hieraus? Beides sind gleichwohl Uebel.

Modest. Wenn es auch andern wäre, daß gegen das unendliche Gute der Welt die nothwendigen Uebel für nichts zu rechnen, also Gott in Einrichtung des Ganzen nicht zu tadeln wäre, so ist er doch wenigstens ungerecht in Aufsehung einzelner Personen, welche dieses unglückliche Loos betroffen hat, daß sie lasterhaft sein müssen.

Alexander. Der Spaten meines Gärtners durchsticht vielmals einen Regenwurm, und man zertritt bei dem Spaziergange zuweilen einen Käfer. Man nenne dieses Ungerechtigkeit, wenn man will; aber sollte ich dieses unglückseligen Käfers halber den Gartenbau unterlassen?

Der vom Donner Erschlagene und Blindgebörne ist auch eine einzelne Person.

Modest. - Ich will rechtchaffen gegen sie handeln, und zugeben, daß Nothwendigkeit die Strafen und Gesetze nicht aufhebe, wie ich denn dieses nunmehr wohl begreife; aber



aber auf ihrer Seite werden Sie nunmehr auch so gütig sein, und mir zugestehen, daß zum wenigsten die Imputation wegfalle, und, wenn es ein Schicksal giebet, Gott meine Sünden mir nicht anrechnen könne.

Alexander. Die Vernunft saget mir davon nichts, daß Gott meine Sünden mir zurechne, sondern nur die Offenbarung. Also bekomme ich lediglich mit Christen und Theologen zu thun, diesen aber stelle ich die Erbsünde dar, wo des ersten Weibes unglückseliger Apfelsbiß mir zugerechnet wird, den ich nicht verschuldet. Hier soll Gott nicht, dort soll er ungerecht handeln, da gleichwohl das wahre Laster nur einen oder den andern, der Apfelsbiß aber der ganzen Welt und allen Menschen zugerechnet wird.

Modest. Wenn aber auch Gott nach der Vernunft die Sünden nicht zurechnet, so rechnet sie doch der weltliche Richter zu.

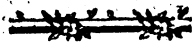
Alexander. Der Richter hat eine verderbte Phantasie. Er handelt nach seiner Idea fixa. Es ist aber sehr gut, daß er darnach handelt. Denn diese festgeheftete Idee erhält die bürgerliche Welt.

Modest. Wie kann ein Fatalist Gewissensbisse haben, die er doch wirklich leidet.

Alexander. Gewissensbisse sind nichts anders, als die Vorstellung unserer Häßlichkeit. Wir hassen aber eine Kröte, wenn wir gleich wissen, daß sie die Häßlichkeit sich nicht selbst gegeben hat.

Modest. Es bleibet den Schlachtopfern des Schicksals kein Trost übrig.

Alexander. O ja! ein großer. Das anscheinende Unglück wird, der Vermuthung nach, ihnen in jener Welt



den Weg zu größern Vortheilen bahnen. Hier sind wir Pilgrimme. Man muß Zeit und Ewigkeit zusammen rechnen, und da wird eintreffen, was täglich von der Kanzel erschallt: daß das Leiden dieser Zeit nicht werth sei dessen, so wir hoffen. Ich erinnere mich eines asiatischen Trauerspiels, wo eine Prinzessin zum Opferpriester spricht:

Du, als ein Priester, weißt, daß man der Götter Schluß, Scheint er gleich noch so hart, als heilig ehren muß.

Modest. Ihre Meinung ist gottlos.

Alexander. Nein, die ibrige ist es! Nicht das Schicksal, sondern die Freiheit vernichtet die Vorsehung Gottes. Alle Prophezeihungen des alten Testaments können nicht anders als durch ein bloßes Ungefähr zugetroffen haben. Mit Einschränkung des Sazes vom zureichenden Grunde, aus welchem wir einzig und allein das Dasein eines Schöpfers erkennen, gerathen wir in ein epikurisches Ohngefähr. Was helfen Drohungen der Gesetze, was helfen Strafen, was helfen Bitten und Vorstellungen, wenn der Mensch ein Vermögen hat, wider die Begriffe zu handeln, und ohne alle Ursache ein Straßenräuber zu werden. Einer Pelagianischen Seele kann die größte Thorheit ohne Ursache einfallen. In der Theologie ist die Freiheit des Menschen wegen der Gnadenwahl höchst gefährlich.

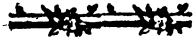
Modest. Wenn Sie von der Wahrheit eines unumgänglichen Verhängnisses, wie Sie vorgeben, wirklich überzeugt sein sollten, wie wäre es möglich, daß Sie gleichwohl im gemeinen Leben nicht allein anders denken, sondern auch gerade ihrer Meinung entgegen ganz anders handeln könnten?

Alexander.

Alexander. Leben nicht auch die Geistlichen gerade dem entgegen, so sie auf der Kanzel vortragen, und wovon sie überzeugt sind? Die Geschwindigkeit der Sinnen ist tausendmal mächtiger, als eine langweilige Schlusskette, wenn gleich letztere eine unumstößliche Gewißheit zeigt. Christian Thomas fürchtete sich des Nachts vor Gespenstern, und die Skeptiker weichen einem beladenen Wagen aus. Vergift nicht der Priester, wenn er im Beichtstuhle das Gewissen schärfet, gänzlich die Lehre von der Gnadenwahl? Also bleibt der Philosoph ein Mensch, er bleibt ein Thier. Ich weiß es mehr als zu wohl, daß, wenn ich den Blitz sehe, die Gefahr vorbei sei, denn der vom Wetter Erschlagene siehet den Blitz nicht, der ihn getroffen. Aber ich fahre nichts desto weniger zusammen, wenn ein ungeheurer Schlag meine Sinnen erschüttert. Herr Most haben die Güte, sich dessen zu erinnern, was ich bereits oben Ihnen zu ergehen die Ehre gehabt. Alle festgeheftete Ideen schlagen die Vernunft nieder. Was der Kraft abgehet, ersetzt die Geschwindigkeit. Die unmittelbare Macht eines scheinbaren Gefühls überfähret die langsame Vernunft, die, wenn die schnellen Flügel des Vorurtheils schon längst das Ziel erreicht, erst eine Stunde darnach uns wieder davon abbringeret. Die scheinbare Empfindung gleichet einem abgeschossnen Pfeile. Wer kann solchen aufhalten!

## §. 80.

Man siehet, neues ist in den Gründen, womit Alexander von Joch den Determinismus verteidiget:



nichts zu finden. Aber es ist lebhaftere, muntre Darstellung des Systems, consequent gedacht; Bascdow ist gut benutzt, aber Bonnet und Hartley nicht; auch Home versichert der Verfasser nicht gelesen zu haben.

Es erschienen nach der ersten Edition zwei Sendschreiben unter dem Namen Alexander von Frey, (man sagt von Herrn Sattler) aber ihr Scherz gefiel weniger, und an Richtigkeit der Darstellung kamen sie dem Bessern, so die Gegner bereits gesagt hatten, auch nicht bei.

Es erschien im folgenden Jahre gleich die zweite Edition von Alexander von Joch, mit einem Anhang, welcher die Bestreitung wichtiger Zweifel enthielt, und vorzüglich gegen Herrn Pastor Rautenberg gerichtet ist. Besonders ist dieser Anhang auch noch wegen großer Belesenheit und gesammelter Stellen aus ältern Schriften, die zur Geschichte dieser Lehre beitragen können, schätzbar.

---

### S. 81. Ferguson.

Es erschienen um diese Zeit in deutscher Uebersetzung Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie, gut durchdachte, wiewohl nicht überall zusammenhängend und etwas unvollständige Aphorismen eines ächten Selbstdenkers, die noch durch die Anmerkungen des Uebersetzers, Herrn Garve, einen grössern Werth erhielten.

Ferguson selbst hat über diese Materie nicht sehr viel, etwan folgendes: Wille ist die Fähigkeit zu freien Bestimmungen, und der Entschluß ist der Actus derselben. Frei aber ist die Bestimmung, wenn sie nach unsern eignen Vorstellungen von dem was gut oder böse ist geschieht.

Die

Die Bewegungsgründe, um deren willen wir wählen, heben unsre Freiheit nicht auf; denn aus Bewegungsgründen, die uns nicht aufgezwungen worden, handeln oder freisein, sind gleichbedeutende Nebenarten. — Die Körperwelt und Geisterwelt haben jede Gesetze, die sie befolgen müssen; aber man nimmt das Wort Gesetz auch in der Bedeutung, daß es eine Erklärung dessen, was gut ist, anzeigt; und in dieser Bedeutung weicht allerdings die Geisterwelt oft von ihren Gesetzen ab, aber auch die Körperwelt zuweilen von den andern, z. E. bei Monstrositäten, bei Abweichungen von den Schönheitsregeln. — Die Klagen der Menschen über physische Uebel sind nicht Zeichen eines absoluten Uebels in der Natur, sondern nur Zeichen einer thätigen Natur in ihm selbst, die an ihrem rechten Orte steht und die gehörigen Aufforderungen hat, ihre Kraft zu äußern. Ein Wesen, das keine Uebel empfindet oder keine Bedürfnisse hätte, könnte auch keine Triebfedern zu Handlungen haben. — Klagen über moralische Uebel sind Zeichen eines zur Vollkommenheit fortschreitenden Wesens. Ein Wesen, das keine moralische Uebel oder keine Unvollkommenheiten in sich gewahr würde, könnte keine Triebfedern zur Verbesserung haben.

## §. 82.

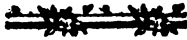
Herr Garve würdigt die letztern Gedanken als das, was sie sind, reichhaltige durchdachte große Wahrheiten, und hebt sie noch durch einige eigne Betrachtungen. Aber noch vortrefflicher ist das, was dieser helle liebenswürdige Philosoph, der alles, was er berührt, verschönert, oder doch durch glückliche Stellung in ein bessres Licht setzt,

zur Ausfüllung der Lücke, die in seinem Autor bei dem Begriffe der Freiheit zu sein scheint, im Anfange seiner Anmerkungen hinzusetzt. Es giebt in wenigen Worten den Schlüssel zu mancher verborgnen Thür der Wahrheit und öffnet eine neue Aussicht, die Herr Tetens vielleicht, ohne seinen Vorgänger zu wissen, verfolgt hat, und die ich selbst bei Ausarbeitung meines Versuches nicht kannte, aber kurz vor dessen Vollendung mit Vergnügen inne ward, gewissermaßen getroffen zu haben.

Hier folget seine Betrachtung in zusammengebrängtem Auszuge:

/ S. 83. Garbe.

Von der Freiheit selbst wüßte ich sehr wenig zu sagen, wenn ich zuvor schon von dem Unterschiede der thierischen und der vernünftigen Begierden geredet hätte. Diese Materie ist von unsern Vorgängern schon erschöpft, oder vielmehr ihre Unergründlichkeit ist erwiesen; sie macht eine von den Gränzen unsers Verstandes aus. Das Einzige wäre vielleicht noch zu thun, daß man dies deutlicher zeigte, in wiefern sie eine solche Gränze ist. Zu dem Ende müßte man die beiden Systeme, die von der Freiheit möglich und herrschend sind, so ehrlich und unpartheyisch als möglich vorstellen; man müßte zeigen, daß in beiden Schwierigkeiten wirklich vorhanden sind, daß diese Schwierigkeiten sich nicht heben lassen, und daß alle Versuche, die man dazu gemacht hat, entweder bloß die Schwierigkeiten verbergen oder sie weiter hinauschieben. Man müßte aber auch zeigen, daß demnachherachtet die Empfindungen des Menschen von Recht und Unrecht unwandelbar und gewiß,



gewiß, und von keinem Systeme abhängig sind, und daß wir mögen die Freiheit des Menschen erklären können oder nicht, wir immer Glück von Verdienst und Lust von Beifall unterscheiden werden.

Die Spur, der ich alsdenn nachgehen würde, möchte ungefähr folgende sein: Alle unsre Theorien sind Entwicklungen der Empfindung. Alle unsre Schwierigkeiten entstehen, wenn die Empfindungen in ihrer Entwicklung mit einander zu streiten scheinen. Welches sind nun die Empfindungen, die bei der Lehre von der Freiheit zum Grunde liegen, und welches die, die Schwierigkeit machen? Wir haben bei den Handlungen des Menschen, außer der Empfindung von Nützlichkeit und Schädlichkeit, noch die Empfindung von Verdienst und Schuld, und zwar letzte bei keinem Dinge außer den Menschen. Was hat also der Mensch eignes, warum er allein gelobt und getadelt werden kann? Den Unterschied zwischen der Maschine und dem lebendigen Wesen, soll in den Schulen das Wort Spontaneität, und den Unterschied zwischen dem Thier und dem Menschen soll das Wort Freiheit ausdrücken. Die Entwicklung — dieser Unterschiede ergiebt so viel: der Mensch wird nur insofern freier sein als das Thier, insofern die Vorstellungen des Verstandes unabhängiger sind als die Empfindungen des Körpers. Sind sie dieses nur wirklich? Die sinnlichen Empfindungen sind unmittelbare Folgen vom Bau des Körpers und den Eigenschaften der Dinge. Die geistigen Vorstellungen sind Folgen eines vorhergegangenen Nachdenkens, dies Nachdenken ist die Folge eines vorhergegangenen Entschlusses, die Sache



zu untersuchen; dieser Entschluß ist die Folge anderer Vorstellungen, und so zurück, scheint es, muß ich zuletzt auf Vorstellungen kommen, die mein Nachdenken nicht hervor gebracht hat, die in der Natur meines Geistes, meines Körpers, oder der Umstände liegen. Die Kette ist also hier lang, an welcher meine gegenwärtige Handlung hängt, sie geht lange innerhalb meiner selbst und meiner eignen Handlungen und Vorstellungen fort; aber endlich endigt sie doch mit einem Gliede, das außer mir liegt, nemlich mit dem Wesen, das meine ursprüngliche Natur gebildet hat, oder mit der Ordnung und Reihe der Dinge, unter die ich gesetzt worden bin.

Das ist nun eben die Schwierigkeit. — Dieser abzuhelfen, hat ein Theil der Philosophen bloß die Empfindung, daß ich nach Vorstellungen handle, angenommen, und die andre, daß ich wahrer Urheber meiner Handlungen sei, als Illusion verworfen; das sind die eigentlichen Fatalisten; ein anderer Theil, hat sich an die letzte Empfindung allein gehalten, und die erste für trügerlich gehalten; dies sind die, welche die Freiheit der Gleichgültigkeit annehmen; ein dritter Theil hat beide Empfindungen zugegeben und ihre Theorien zu vereinigen gesucht. Aber wie ist dies möglich? Sollen unsre Handlungen ganz unabhängig sein, so müssen sie es auch von unsern Vorstellungen sein, denn diese sind selbst zuletzt abhängig. Sollen unsre Handlungen gut sein, so müssen sie nach Gründen geschehn, müssen von den Ideen abhängen, die diese Gründe enthalten. Wenn ich in der Versammlung dieser Parteien eine Stimme hätte, so würde ich zu ihnen sagen: lassen sie uns keine unsrer Empfindungen leugnen, weil wir



wir sie nicht zu erklären wissen; aber vor allen Dingen lassen sie uns keine unsrer Mitbrüder verdammen, weil sie unter zwei Empfindungen, die sich in der Theorie nicht vereinigen lassen, einer andern, als wir, den Vorzug geben. Es giebt einen Punkt der Vereinigung, der gewiß und unschätzbar ist: wir alle glauben das Dasein der Tugend; diesen Glauben zu rechtfertigen haben wir die Systeme erfunden, und die Hefigkeit des Streites selbst ist aus dem Eifer für diejenige Sache entstanden, in welcher alle übereinkommen. — Laßt uns gestehen, daß Tugend und Glück verschieden sei, aber daß wir diese Verschiedenheit nicht vollkommen zu erklären wissen. — Die Untersuchung von der Unabhängigkeit meiner Handlungen dient höchstens zu nichts, als mir die Natur der Tugend zu erklären; aber die Untersuchung der Ursachen meiner Handlung dient dazu, mir zum Besitz der Tugend zu verhelfen. Ich weiß nicht, wie ich frei bin, aber ich weiß, wie ich vollkommen sein soll.

Es ist noch übrig, von einigen Kleinern in diese Materie einschlagenden, um dieselbe Zeit erschienenen Schriften ein paar Worte zu sagen, ehe wir auf drei gründliche Männer, die diese Lehre im ganzen Umfang durchgedacht haben, auf Plattner, Hollmann und Feder kommen, die nächst Bülfinger, Crusius und Darjes vorzüglich gehört zu werden verdienen. Die kleinern Schriften aber sind diese:

§. 84. Sulzer.

Sulzer\*) bemerkte sehr richtig, daß der Mensch nicht nur zuweilen ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern

\*) C. J. G. Sulzers vermischte philosophische Schriften, Leipzig

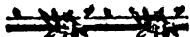


sondern selbst gegen solche handelt; der Schreck zwingt ihn, sich in Gefahr zu stürzen, er will langsam und deutlich reden, müht sich sogar, und doch stammelt und stottert seine Zunge. Auch erklärt er dies Paradoxon sehr gut; wenn er aber auch glaubte, Beispiele aufstellen zu können, daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne, sondern gegen eingesehene Gründe urtheile, durch eine gewisse Kraft sich genöthigt fühle, etwas für wahr anzusehn, wovon er zuverlässig wisse, daß es falsch ist; so hat ihm darin die gelehrte Welt nicht beigegeben. Seine angegebenen Beispiele wenigstens, Leute, die den Tod für Vernichtung halten und sich doch vor Gespenstern fürchten, Epikuräer, die alles dem Zufall zuschreiben und doch an Vorbedeutungen glauben, lassen sich viel zu natürlich auf andere Art erklären, als daß sie zu Belägen eines so widersprechenden Satzes dienen könnten. Sehr gut hingegen führte er die Beantwortung der Frage aus: warum die aus dunkeln Vorstellungen herrührenden Kräfte so oft (er sagt allezeit) die Oberhand über das Bestreben des Willens haben?

### S. 85.

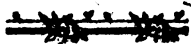
Reichhard Price vier Abhandlungen von der Vorsehung, vom Gebete, von der Vereinigung tugendhafter Menschen in dem himmlischen Zustande, und von der Wichtigkeit des Christenthums. Nach der zweiten vermehrten Ausgabe

Leipzig 1773, deren Ausziehung aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin wir Herrn Garvens Zureden danken haben, sie auch durch eigne Anmerkungen würde bereichert haben, wenn nicht seine damalige schwere Krankheit ihn verhindert hätte.



Ausgabe aus dem Englischen übersezt von J. B. K.  
Leipzig, 1774.

In diesen findet man mit Deutlichkeit und Scharfsinn in angenehmer Kürze alles, was ein tiefsinniger Philosoph von der Vorsehung sagen kann, gründlich vorgetragen. Der erste Abschnitt leget die Beweise aus dem Begriff der göttlichen Vollkommenheiten dar, wobei er zugleich auf die Einwürfe, die man gegen die besondre Vorsehung aus der Hoheit Gottes herzunehmen pflegt, und S. 8 auf den Einwurf, den man gegen die Vorsehung überhaupt von der Freiheit vernünftiger Wesen hernimmt, antwortet. Der zweite Abschnitt führet die Beweise aus den allgemeinen Gesetzen und der Einrichtung der Welt; der dritte handelt von der Art, wie die Vorsehung verwaltet werde. Es geschehe dies nicht durch eine ursprüngliche Einrichtung, sondern durch einen beständigen Einfluß der Gottheit, den wir eben Naturlauf, und wenn er durch ungewöhnliche Umstände sinnlich deutlich gemacht wird, Wunderwerke nennen. Der vierte Abschnitt widerlegt die Einwürfe wider die Vorsehung, wovon man den hauptsächlichsten aus den natürlichen und moralischen Unordnungen, die wir in der Welt erblicken, hernimmt. Wir können von Ordnung oder Unordnung eigentlich gar wenig urtheilen, da wir unsre Begriffe von Ordnung nur aus der Natur nehmen, wovon wir nur den allerkleinsten Theil kennen. Der Anschein der Unregelmäßigkeit kommt entweder von einem Mangel an Weisheit des Schöpfers, oder von der Unergründlichkeit dieser Weisheit her; welcher Vernünftige wird nicht eher das letzte behaupten? Grade da kommt die wichtigste Schwierigkeit vor, wo man sie bei der Schwäche unsrer



unserer Einsichten erwarten muß, in der moralischen Welt, die so sehr auf vergangenen und künftigen Dingen beruht, die durch Jahrhunderte durchläuft. Es ist Thorheit, zu erwarten, daß Gott in jedem einzelnen Falle uns die möglichste Glückseligkeit zutheilen soll; so lange die Summe des Guten das Elend überwiegt, kann man sich nicht über die Güte des Weltregierers beklagen. Alle Einwürfe gegen die Gerechtigkeit Gottes bei dem relativen Zustande der Menschen, hebt die Annehmung eines künftigen Zustandes. Alle Klagen kommen endlich darauf hinaus, warum ist der Mensch nicht vollkommen gemacht worden? eine Frage, die man immer, wenn er auch noch viel höher in der Klasse der Wesen gestellt worden wäre, hätte thun können. Gegen die Behauptung des Optimismus streitet er mit starken Gründen, und antwortet dabei auf den Einwurf, den man aus der Lehre der Religion von einem Zustande benimmt, in welchem der Mensch so stark zum Bösen gereizt wird, und bei dem man hat erwarten müssen, daß alle ihrer Unschuld verlustig und eine große Anzahl ewig verloren gehen würde. Endlich handelt der 5te Abschnitt von dem Nutzen dieser Lehre von der Vorsehung.

---

 §. 86.

Auf einige der stärksten Einwendungen, die der junge Jerusalem gegen die willkürliche Freiheit macht, hat man bereits in dem Versuch zur Theodicee geantwortet. Die Aufsätze dieses unglücklichen jungen Mannes, die Herr Lessing 1776. herausgab, sind immer sehr lesenswerth. Der dritte betrifft diese Materie. Es scheint, als wenn es  
ein

ein ziemlich gemeiner Eigensinn der menschlichen Natur wäre, daß der Sohn so gern das Extrem vom Extrem des Vaters nimmt. Der alte würdige Jerusalem war ein sehr eifriger Vertheidiger der Willensfreiheit. Der Sohn stimmt für Nothwendigkeit, und thut dar, daß diese Lehre keinesweges den Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhebe; (denn Tugend bleibt Bestimmung durch deutliche Vorstellungen, sagt er, Laster Bestimmung durch dunkle; die Vollkommenheit ist also immer auf Seiten jener;) — keinesweges den Einfluß dieses Lebens auf jenes aufhebe; denn die nothwendigen Einflüsse der Begierden und Thaten aufs Gemüth bleiben, und seinen Character und das Maas der hier erreichten persönlichen Vollkommenheit nimmt man mit in jene Welt hinüber. Willkührliche Strafen duldet die Vernunft nach keinem System, und hier am wenigsten, denn in diesem sind nicht zwei Klassen von Wesen, gute und böse, sondern eine ununterbrochne Reihe, gute und minder gute: Endlich taste auch der Determinismus die Heiligkeit Gottes nicht an. Er wird freilich Urheber des Moralisch-Bösen, aber dies ist auch nichts als Einschränkung, Gradation. Warum schuf er Huronen? eben deswegen Böfewichter.

## S. 87.

Lessing urtheilte, dies System mache ruhiger und sei von Seiten der Moralität geborgen. Nur könne die Spekulation noch ganz andre Einwendungen dagegen machen, und zwar solche, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben so befremdliches, System heben ließen.

Was



Was mochten das wohl für Einwendungen sein, und was für ein System, das der selige Mann in Gedanken hatte? Hatte er etwan schon das Buch des Erreurs gelesen, oder war es überhaupt nur hingeworfne Idee, um Denker zu reizen, oder auf etwas, an das er sich zu machen gedachte, zu spannen?

§. 88.

Briefe über die Freiheit der menschlichen Seele,  
Weimar, 1778.

Es sind 15 Abhandlungen, mit vieler Wärme geschrieben, und manches durch den Vortrag sehr gut gehalten, mit einem Anhang, worin einige Stellen der Briefe erklärt werden. Im Ganzen hat der Verfasser sich nicht tief genug in seine Materie hineingedacht, es herrscht Unbestimmtheit und Undeutlichkeit in seinen Gedanken. Seine Absicht scheint zu sein, den Mittelweg zwischen Freiheit, der Gleichgültigkeit und Nothwendigkeit zu behaupten. Er widerlegt jene, und bestreitet den Determinismus, und sucht doch zu vertheidigen, sowohl daß wir wahren Willkühr besitzen, als daß die Handlungen allemal von den Bewegungsgründen abhängen. Er unterscheidet deshalb insonderheit vlererlei Begriffe von Freiheit: die Indifferenz, die er leugnet, die Ausbildung der Bewegungsgründe des Willens durch die Erkenntniß des Verstandes, das Vermögen, sein Urtheil, und mithin die Bestimmung des Willens aufzuschieben, als worin eigentlich die Quelle aller Imputation liege, und das Vermögen mit der Vollziehung des Bewegungsgrundes, der für uns den meisten Reiz habe, inne zu halten. Er entwickelt die Beschränkung  
der

der Freiheit durch die Abhängigkeit vom Erkenntnißvermögen, von der Organisation, und von der Gewohnheit, wodurch die reine Freiheit so begränzt werde, daß sie fast nur in solchen Handlungen anzutreffen sei, welche eine Art der Thätigkeit zuerst eröffnen, wo noch nicht durch mehrmalige Verrichtung eine Fertigkeit entstanden ist. Neug Aufklärungen hat diese Schrift eben nicht geliefert, aber sie hielt die Meditation über diese Materie rege, und insbesondere verdienen die Betrachtungen gelesen zu werden, die sie dem Recensenten in der allgemeinen deutschen Bibliothek \*) an die Hand gab, der auch auf seine Weise und viel zusammenhängender gedacht, eine Vereinigung von Freiheit und Determination versuchte, aus der insbesondere folgende Reflexion ausgehoben zu werden verdient. So sind wir ja aber nicht wirklich frei, wenn wir bloß das sind, was die äußern Umstände wollen? In dem ganzen Inbegriffe unsrer Handlungen freilich nicht; denn kein Mensch wird kühn genug sein, zu behaupten, daß es von ihm abgehange habe, ob er verschwenderisch oder geizig, einfältig oder klug hätte sein wollen. In den einzelnen Entschlüssen aber, aus dem ganzen Zusammenhange herausgenommen, haben wir insofern Freiheit, als die Einwirkung jedes einzelnen Gegenstandes für sich nicht durch ihre Kraft allein den Entschluß jedesmal hervorbringt, sondern auch noch die jedesmalige Denkungsart dazu genommen werden muß. Diese Freiheit nun besteht mit menschlichen Strafen vollkommen, auch mit göttlichen,

\*) Anhang zu dem 25—36 Bande, 2te Abth. S. 981. u. f.



lichen, wenn man darunter die natürlichen Folgen des La-  
sters versteht; was aber willkürlich aufgelegte Strafen  
in der Ewigkeit betrifft, so gesteht Rec. mit den ange-  
sehensten Theologen unsers Jahrhunderts, daß er sie nicht  
nur aus diesem, sondern auch aus andern Gründen als  
etwas ansehe, das sich durchaus nicht vertheidigen lasse.

### §. 89.

Gedanken von dem wahren Grunde des Da-  
seins des Bösen in der Welt, von G. L. v. E.  
Breslau 1779.

Der zu lösende Knote ist: wie stimmt es mit der  
göttlichen Güte überein, daß von den geistigen Wesen so  
manche theils in dieser Welt, theils durch die Strafen in  
jener unglücklich werden? Die Leibnizische Auflösung:  
daß in der besten Welt das Uebel unvermeidlich sei, daß  
dennoch die Summe des Guten die Summe des Bösen  
weit übertreffe, befriedigte den Verfasser nicht. Diese  
Sätze folgten zwar aus der Voraussetzung, daß diese Welt  
die bestmögliche sei; aber abgeseondert von derselben liegen  
sie sich nicht darthun; und a priori zu demonstrieren, daß  
diese Welt die beste sein müsse, und hieraus denn zu  
schließen, daß das Uebel darin unvermeidlich gewesen sein  
müsse, befriedige die Vernunft nicht, die nicht einsehe,  
warum nicht durch Weglassung des Bösen die Welt hätte  
sollen besser geworden sein können.

Um diesen Schwierigkeiten auszuweichen, bemühte  
sich der Verfasser darzuthun, daß Gott keinen einzigen der  
erschaffenen Geister habe im Reiche der Möglichkeit zurück-  
lassen



lassen können. Alle Geister, sagt er, sind einfache Wesen, folglich nicht anders unterscheidbar, als durch ihre Kraft; nun können sie nach dem Grundsatz, daß nicht zwei Dinge völlig einerlei sein können, (principium indiscernibilium) unmöglich einerlei, und folglich müssen sie an Kraft verschieden sein. Diese an einander hängende Reihe verschiedener Grade von Kräften gestattet keine Lücke; auch ist jeder Geist, so unvollkommen er sein mag, eine Realität; ist gut, und folglich konnte Gott von dieser ganzen ununterbrochnen Reihe geistiger Kräfte keine einzige auslassen; er hätte die ganze Reihe müssen ungeschaffen lassen, deren regelmäßige Vollkommenheit eben in diesem stufenweisen Abstände der einzelnen besteht. Ganz aber deshalb die Schöpfung zu lassen, wäre gegen die Vollkommenheit Gottes gewesen, die ihm nothwendig machte, das mögliche Gute in Wirklichkeit zu setzen. Jeder Geist kam aus der Hand Gottes, so vollkommen als er auf seiner Stufe sein konnte, und es stand nur bei ihm, lauter Gutes zu wirken. Seinen Fall also hat er sich selbst zuzuschreiben, und die voraus gesehene Möglichkeit, ja die voraus gesehene Wirklichkeit desselben, konnte die Gottheit nicht abhalten, ihn zu schaffen; denn sein Dasein war doch gut. —

Man fühlt den Scharfsinn und die Neuheit dieser Schrift, aber auch leicht den Cirkel, in welchem sich der getauschte Verfasser, so gut als das System, das er verbessern will, dreht. Die darüber gemachten Ausstellungen in der allgemeinen deutschen Bibliothek\*) sind lesenswerth.

\*) 41. Band, 2. St. S. 486. u. f.

Hat sowohl von spekulativer Seite, als von Seiten der scharfsinnigen Beobachtung, und von letzterer ganz vorzüglich, wie um die ganze Anthropologie, so auch um diese innerste Tiefe der menschlichen Seele große Verdienste. Allein sie bestehen in einzelnen feinen Zügen des Ausdrucks, in der Wendung aller hier eingreifenden Begriffe von Bewußtsein, Ideenassociation, Temperamentsverschiedenheiten, der Benutzung seiner Hypothese von einem zwiefachen Seelenorgan, und treffenden Bemerkungen über die Ideen anderer, und die Geschichte der Lehre. Wir begnügen uns also, den Leser, da die philosophischen Aphorismen überall leicht zu haben sind, auf des I. Theils \*) §. 239. sq. 365. sq. 671. sq. §. 818. und besonders §. 894—934. und des II. Theils §. 352—375. §. 484—559. zu verweisen.

Nach seiner Meinung sind freie Thätigkeiten, welche nicht nothwendige Wirkungen bestimmter Ursachen wären, unmöglich. Zufällig ist das, dessen bloße Möglichkeit in dem allgemeinen Begriffe, im Wesen eines Dinges gegründet ist. Eine Substanz ist um so viel mehr frei, je vielfältiger die Möglichkeiten ihrer zufälligen Thätigkeiten sind, also jemehr sie der ursprünglichen Anlagen und der erworbenen Fertigkeiten hat. Die menschliche Freiheit hat daher viele Stufen. Die Nothwendigkeit wird nicht empfunden, aus welcher meine freie Seelenwirkung entsteht, und daher rührt der Anschein einer völligen Zufälligkeit; denn erstlich ist der größte Theil dieser Nothwendigkeit in Fertig-

\*) Edition von 1782.

Fertigkeiten und Zuständen enthalten, die in die Reihe der dunkeln Vorstellungen gehören; zweitens verwirret die Sprache gar zu leicht Nothwendigkeit und Zwang, und daher gilt, was ohne Zwang geschieht, für frei von Nothwendigkeit; und endlich, durch eine natürliche Form unsrer Ideen von Ursache und Wirkung fassen wir sie als zwei unterschiedene Dinge, und denken daher ein einzelnes nur als Ursache, oder als Wirkung, nicht als beides zugleich. Wenn man sein System zu einer Klasse rechnen soll, so ist es wahrer Determinismus unter dem Schein des Leibnizischen Mittelweges, und bedingte Nothwendigkeit des Schicksals, vom göttlichen Rathschlusse abhängig.

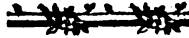
## §. 91.

Was Hollmann sonst über diese und verwandte Materien geschrieben hat, will ich nicht erwähnen, bin auch nicht im Stande, die etwannigen allmäligen Verbesserungen zu bemerken, die dieser Altvater, der so lange der Sache zugehört hatte, in den verschiedenen Ausgaben seiner Pneumatologie mag angebracht haben. Seine reife Meinung, wie sie der würdige 84jährige Greis nicht lange vor seinem Tode in der neuesten Edition gedachten Werkes darlegt, will ich hier verzeichnen.

---

## §. 92. Hollmann.

Die Frage über die menschliche Freiheit ist sehr schwürig, man mag bloß auf den allgemeinen Begriff der Freiheit, oder insonderheit auf das Vorhandensein derselben, was sie auch sei, sehn. Den Begriff der Freiheit hat



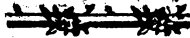
man verschiedentlich erklärt nach Verschiedenheit der vorgefaßten Meinungen, indeß läuft dieser ganze Streit auf den Redegebrauch hinaus. Außer allem Zweifel scheint zu sein, daß niemand frei handelnd genannt werde, außer der selbst Anfänger und Urheber seiner Handlungen ist, der es in seiner Gewalt hat, auch anders handeln, und etwas andres thun zu können, als er wirklich thut, der endlich hinlänglichen Gebrauch seiner Vernunft besitzt, daß er weiß, was er thut, und warum er es vielmehr so, als anders thut. Zum Begriff der wahren Freiheit also wird, außer der Selbstthätigkeit und der Zufälligkeit der That, auch ein hinlänglicher Gebrauch der Vernunft, und mithin Kenntniß und Einsicht der Sache erfordert. Jene Selbstthätigkeit haben auch die Thiere; sie haben wahrscheinlich ein gewisses *αυτεξισιον*, vermöge dessen sie wirkliche Urheber ihrer Handlungen, und eben dadurch von allen, auch den künstlichsten Maschinen, ganz unterschieden sind. Die Zufälligkeit der freien Handlungen muß rein und aufrichtig gefaßt werden; es ist nicht genug, daß das Gegenheil der Handlung an sich möglich sei, es muß auch dem Handelnden unter seinen Umständen gleich möglich sein. Wer sie anders faßt, täuscht sich selbst. Daß aber auch Vernunftgebrauch nach richtigem Redegebrauche erfordert werde, erhellet daraus, weil wir Kindern, Wahnsinnigen und Thieren keine Freiheit ihrer Handlungen zuschreiben, und eben deshalb sagen, daß bei ihnen keine Zurechnung stattfinde.

### §. 93.

Ob nun die menschliche Seele wirklich eine solche Freiheit besitze? ist oft bestritten worden. Selbstthätigkeit

~~§. 4.~~
  
 keit hat sie unleugbar, das sagt jedem seine Empfindung; Vernunft auch, das bezweifelt niemand; auf die Zufälligkeit der Handlungen also scheint der ganze Streit anzukommen. Vielen scheint auch diese schon genugsam daraus zu erhellen, daß uns die Erfahrung sagt, daß wir ein Vermögen haben aus mehrern gleich möglichen Dingen zu erwählen, was uns am meisten gefällt; allein die Zweideutigkeit dieser Worte hat auch diese ein Traumbild für wirklich ergreifen lassen. Unser Wille wird durch vorgängige Vorstellungen der Sinnlichkeit oder Vernunft so determinirt, daß er nicht anders kann, als das unter der Gestalt des Guten Vorgestellte begehren, das unter der Gestalt des Uebeln sich Darstellende verabscheuen. Der Wille also, in sich betrachtet, hat keine Freiheit. Die Empfindungs- und Denkkraft hat auch an sich keine, sondern verhält sich lediglich leidend. Wenn also eine Freiheit in uns sein soll, so scheint doch alles auf die Selbstthätigkeit oder Spontaneität anzukommen, und diese die eigentliche Grundlage jener zu sein.

Wenn wir auf diese unsre Selbstthätigkeit Acht haben, so nehmen wir leicht wahr, daß wir ein Vermögen in uns haben, uns selbst nicht nur zum Denken, sondern auch die oder jene, gegenwärtige oder abwesende Sache zu denken, mit mehr oder minder Aufmerksamkeit und Anstrengung, durch längre oder kürzre Zeit, zu bestimmen; sie bald allein von allem andern getrennt, bald in Beziehung und Verbindung mit andern, mehrern, wofern, unter den oder jenen Umständen von Zeit und Ort uns vorzustellen, und mehrern solche ganz verschiedne Denktactus



nach und nach in sich zu erwecken, fortzusetzen, wiederum in der Mitte abzubrechen, und seinen Sinn anderwärts hinzurichten, jene wieder ganz oder zum Theil zu erwecken, und dergleichen unendliche Verschiedenheiten mehr, die wir unleugbar von selbst in uns erregen können.

Unter diesen unzähligen Verschiedenheiten des Deutens nun, die wir in unster Gewalt haben, kommen auch leichtlich solche vor, wodurch uns eine Sache auf verschiedene Arten, unter der Gestalt des Guten und des Uebeln vorgestellt, und mithin unser Wille auch verschiedentlich bewegt wird, und angenehme oder unangenehme Gefühle den früheren entgegengesetzte, in uns entstehen, durch die wir denn anders, als sonst geschehen wäre, zu handeln bestimmt werden. Und hierin, glaubt Hollmann, bestehe der wahre Begriff der Freiheit, bei dessen deutlicher Einsicht alle sonst unüberwindlich erscheinene Schwierigkeiten leicht verschwinden.

#### §. 94.

Ob solche futura contingentia Gott voraussehen und wie das möglich sei, darüber, glaubt er, könne die Vernunft nichts zuverlässig festsetzen. \*) Daß die Welt, insoweit sie von Gott abgehängt, die bestmöglichste sei, hält er sich überzeugt, \*\*) daß aber selbst das moralische und physische Uebel zu mehrerm Guten beitragen, sei wenigstens anerweislich. \*\*\*) Daß der Mensch irren, und mithin auch sündigen können, ja daß vielmehr alle endliche Geister solchen Fehlritten ausgesetzt sein, sei unvermeidlich,

\*) §. 128.

\*\*) §. 160. 168.

\*\*\*) §. 160.

sich, nach der Natur der Freiheit, \*) daß sie aber wirklich fehlen, sei ihre eigne Schuld, \*\*) und der Gottheit dabei nichts beizumessen, als daß sie solches nicht verhindre; und zwar sei es nicht unmöglich, daß sie es oft wirklich unerkannt verhindre, aber wenn sie es immer thun wollte, so wäre solches eine unaufhörliche Reihe von Büßern gewesen; und warum sie dies nicht gewollt hätte, auch nur durch Vermuthung erforschen zu wollen, hält er für vermessen. \*\*\*)

### §. 95. Feder.

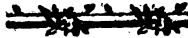
Herr Feder unterscheidet die gemeine psychologische Freiheit, daß man thun kann, was man will, von der Unabhängigkeit unsrer Selbstthätigkeiten, die er metaphysische Freiheit nennt. Er hält den Streit über die letztere nicht für so wichtig, als man glaubt, und vermeidet, so viel er kann, sein Urtheil darüber zu äußern, selbst in seiner Metaphysik, und in der Schrift: Ueber Raum und Causalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie. Wo er es aber nicht umhin gehen kann, in den Untersuchungen über den menschlichen Willen Th. I. §. 6. u. f. erklärt er sich folgendergestalt:

Die Beobachtung allein muß darüber entscheiden, denn die Frage betrifft das, was täglich in uns vorgeht. Diese lehrt 1) daß der Wille sehr wohl im Stande ist, Beweggründen sich zu widersetzen, aber daß immer alsdann ein anderer Beweggrund ist, der diesen Widerstreit bewirkt, wenn auch oft nur eine unentwickelte Empfindung.

Æ 5

2) Daß

\*) §. 164.    \*\*) §. 167.    \*\*\*) §. 169.



- 2) Daß von einem schon gefaßten Entschlusse abzulassen möglich ist, so oft man Lust dazu hat. Aber diese Lust hat allemal ihren Grund in einer neuen Vorstellung.
- 3) Daß der Wille auch allerdings auf die Hervorbringung und Ausbildung der Beweggründe Einfluß hat, aber dieser Wille seinen Grund, seine Absichten, seine antreibenden und abhaltenden Vorstellungen hat. Die Geschichte des menschlichen Geistes fängt, nach allem, was wir wissen, nicht mit dem Wollen, sondern mit dem Empfinden und Erkennen an.
- 4) Daß der Mensch den ganzen Grund seiner Willensäußerungen aufs vollständigste wisse, läßt sich wohl in keinem Falle behaupten. Aber dies kann doch die Meinung nicht rechtfertigen, daß eine Willensäußerung ohne alle bestimmende Empfindung, oder Vorstellung erfolgen könne.

Wenn man sich also nicht begnügen will, für den Menschen überhaupt Freiheit zu behaupten, die darin besteht, daß er mit innerer Kraft Vorstellungen, Beurtheilungen, Entschliefungen und Handlungen nach Wohlgefallen bewirken kann; wenn der Wille frei heißen soll, so kann die Freiheit desselben darin gesetzt werden, daß er nicht an einige wenige Antriebe gefesselt ist, sondern durch unzählig viele bestimmt werden kann. Dies Vermögen zu wählen, obgleich immer nach Gründen, kommt dem Willen unleugbar zu, und eben darauf beruht auch das Vermögen, den Entschluß aufzuschieben, so lange noch keine völlig entscheidende Gründe vorhanden sind. Den Namen der Freiheit geben diesem Vermögen die Moralisten hauptsächlich alsdann, wenn es nach den Vorstellungen der bestmöglichen Erkenntniß sich richtet.



## §. 96.

Eben so innerhalb der Gränzen, die uns Gefühl und frey Beschränktheit und Rücksicht auf practische Nützlichkeit billig vorschreiben sollten, erklärt sich Herr Feder in seinem Lehrbuche über die andern verflochtenen Punkte. Ein Schicksal, das alles, was einem begegnet, vorher bestimmt habe, so daß es erfolge völlig unabhängig von unserm Verhalten, ist eine Ungereimtheit, die wahrscheinlich von keinem Vernünftigen je im Ernste ist behauptet worden. Ganz etwas anders ist es, wenn einer erkennt, daß von dem Verhalten eines jeden allernächst, was ihm begegnet, abhänget, aber dabei glaubt, daß sein Verhalten durch Ursachen, die außer seiner Gewalt liegen, mittelbarer oder unmittelbarerweise genau bestimmt sei. — Es ist nicht die Sache des Menschen, das Verhalten des Schöpfers zu rechtfertigen, und die Zulassung des Uebels in jedwedem einzelnen Falle zu erklären. Auch können wir nicht sagen, daß alles, was geschieht, an sich gut, und den Absichten des Schöpfers gemäß sei. Aber noch weit weniger darf der Mensch unternehmen, das Verhalten seines Schöpfers zu tadeln. — Wenn es dir aber ein Ernst ist, mit deinem Eifer wider das moralische Uebel, so bessere dein Herz, und befördere Wahrheit und Tugend unter deinen Brüdern.

## §. 97.

Von allen aber, die seit dem gründlich erwachten Studium der Psychologie, seit Locke über die menschliche Seele geschrieben haben, scheint mir keiner die Zergliederung ihrer feinsten Fasern, rein an der Hand der scharfsichtigsten

richtigsten Beobachtung weiter getrieben, glücklicher ausgeführt, und mit richtigerem Ausdruck gezeichnet zu haben, als Herr Tetens. Von allen, in Leibnizisch = Wolffischen Geiste versuchten, Entwicklungen der Freiheit, (denn dies ist die einzige Seite des Themas, die er anfaßt, ohne sich um die metaphysisch = theologischen Schwierigkeiten zu mühen,) ist die seinige unstreitig die gründlichste. Man fühlt bei seinem Werke\*), was die Sprache dem Philosophen ist, Organ des Denkens und Zunge zugleich. Kaum läßt sich doch keiner an, philosophische Materien aufzuklären, der nicht der Sprache bis in die feinsten Züge mächtig ist! Heraus gehoben aus seinen anderweitigen Beobachtungen, kann freilich nicht die ganze Fülle und die zarte Nettigkeit seiner Gedanken dargestellt werden; indes soll man, hoff' ich, nichts wesentliches vermissen.

### §. 98. Tetens.

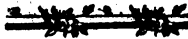
Tetens bemerkt, daß die Freiheit der Seele dem Psychologen und Moralisten mit Recht ein eben so interessanter, aber auch eben so schwer zu bearbeitender Gegenstand sei, als die bürgerliche Freiheit dem Politiker; daß aber der Punkt, der am meisten zwischen dem Deterministen und Indeterministen streitig ist, nur darum die meiste Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen pflege, weil er am verwickeltsten sei, in der That aber wohl nicht so erheblich und fruchtbar an Folgerungen sein möge, als die Streitenden Partheien dafür hielten. Er findet, daß die meiste Schwierig-

\*) Die Tetens philosophische Versuche über die menschliche Natur, 2 Bände, Leipzig 1777. 2r Band.

**Schwierigkeit** von metaphysischen Speculationen herkomme, mit denen man die Erfahrungskennniß zu frühzeitig vermischt hat, und die Verwirrung eigentlich an der Unvollkommenheit der transscendenten Theorien liege. Er legt daher zuerst die Selbstmacht der Seele über sich, wie er es am liebsten nennt, so dar, wie die bloße Beobachtung sie zeigt, und füget dann einige Reflexionen und die Reihe der allgemeinen Begriffe an, worin die metaphysische Speculation darüber enthalten ist.

§. 99.

Es ist nicht genug, daß die Seele etwas über sich selbst vermag, wenn sie in dieser Wirkung auf sich selbst nicht anders wirken kann; wo ihre Thätigkeit als eine freie Thätigkeit wirkt, wo sie wahre Selbstmacht über sich hat, da muß sie auch unthätig, oder auf eine andere Art thätig sein können, als sie es ist. Wenn sie das nicht kann, wenn sie ihre Wirksamkeit nicht in sich selbst zurückhalten, nicht sie, indem sie hervorgeht, in eine andre Richtung, als sie nimmt, bringen kann, so handelt sie nicht mehr frei, als das Wasser, welches aus einem Gefäße heraus springt, an der Stelle, wo ihm eine Oefnung gemacht ist, in der Richtung und mit der Geschwindigkeit, die ihm durch die Umstände beigebracht wird. Die Selbstmacht, über sich, die positive Kraft, wodurch wir uns in unserm Gewalt haben, wenn wir thätig sind, erfordert ein gleichzeitiges innres Vermögen unter denselben Umständen das Gegentheil von demjenigen zu thun, was wir thun. Da dies Vermögen aber bloß Vermögen ist, das nicht angewendet wird, weil die Handlung ihren Weg fortgeht,



fortgeht, wie kann man sich denn überzeugen, daß doch wirklich solches Vermögen in uns sei? Der Reuter, der sein Pferd seinen Pfad fortgehen läßt, zweifelt doch keinesweges, daß es nur auf ihn, auf einen Druck seiner Hand ankomme, es von demselben abzulenken, und, wiewohl er sich hierin auch irren kann, so ist doch nicht zu verkennen, daß er an sich ein Vermögen wirklich besitzt, wovon er doch keinen Gebrauch macht. Wie nun aus Beobachtungen ein solches Vermögen, sich selbst anders zu bestimmen, erweislich sei, und wirklich aus der Erfahrung erwiesen werde, auch woher die Folgen der Empfindung hierbei entstehen können, wird sehr scharfsinnig entwickelt.

#### §. 100.

Wie weit nun erstreckt sich diese Selbstmacht? welches sind ihre Schranken? So viel Arten wirkender Kraftäußerungen man in der Seele unterscheiden kann, das bloß leidende Fühlen etwan abgerechnet, so viel Arten freier Thätigkeiten giebt es auch; es giebt daher sowohl unter unsern Vorstellungen und Denktthätigkeiten solche freie, als unter jenen Kraftäußerungen die neue Modifikationen außer uns oder in uns hervorbringen. Die Freiheit ist also nicht bloß im Willen, sondern auch in der Erkenntnißkraft, nicht bloß in der Aufmerksamkeit, sondern auch in der Abstraction, Reflexion, Comparation, in der Bewegung der Stimmlieder u. s. w. Aber nicht über alle einzelne Momente, in die eine Thätigkeit zerlegt werden kann, erstreckt sich diese Selbstmacht; die freiesten Handlungen sind es nur in Hinsicht ihrer wesentlichsten Punkte, in Ansehung gewisser Absätze

Abfälle der einmahl erregten Thätigkeit, der wieder erweckten Ideenreihen. Und nicht blos von Seiten der Ausdehnung ist diese Selbstmacht beschränkt, sondern auch gar sehr von Seiten der Intension. Oft ist es schwer, von dem Vermögen zum Gegentheil Gebrauch zu machen; wer vermag die Stufen der Schwäche zu unterscheiden, wer den Punkte anzugeben, wo Schwierigkeit in Unmöglichkeit übergeht?

§. 101.

Die Größe der Selbstmacht über sich kann man auf eine zwiefache Art bestimmen, in sensu composito, als Kraft des freihandelnden Wesens, und in sensu diviso, als Selbstgewalt, Beziehungsweise auf das Vermögen zum Gegentheil. In erster Rücksicht ist die absolute Größe der Freiheit, (die innre Größe des freihandelnden Wesens) desto größer, je größer die Summe der beiden entgegengesetzten Kräfte ist. Der Moralist muß bei seiner Schätzung auf diese Summe Rücksicht nehmen. Ein Wesen, welches aus innerer Nothwendigkeit Gutes wirkt, ist vortrefflich; aber diese Naturgüte ist doch keine freie Güte, und ein freies Wesen, das eine gleiche Kraft zum Guten besitzt, hat doch noch mehr innre Güte, weil es mit einer größern innern Kraft wirkt, die auch Böses zu thun das Vermögen hat. Noch aus einem andern Grunde ist die Temperamentsgüte des Menschen von wenigerm Werth, weil sie zum Theil im Körper ihren Sitz hat, zum Theil wahre Schwäche und Ohnmacht ist. Dagegen vermindert auch die Fertigkeit im Guten an sich den moralischen Werth nicht, denn es folget daraus nicht, daß das Vermögen zum Gegentheil schwach sein müsse. Wenn man aber auf die

die relative Größe der Freiheit steht, so ist sie desto größer, je größer das Vermögen zum Gegentheil in Beziehung auf das Vermögen, welches sich wirklich äußert, ist. Die Tugend, welche im Kampfe unterlieget, kann noch mehr werth sein, als die schwache Tugend, die nur da thätig ist, wo das Vermögen zum Bösen geringe ist. Aber stärker und edler ist immer die Kraft, die auch größte Hindernisse besiegen kann. Die Unabhängigkeit ist also zur Freiheit erforderlich, aber sie ist nur eine Beschaffenheit der freien Kraft. Nach der Größe jener kann wohl die Freiheit als Freiheit, aber nicht die ganze Größe der freien Kraft geschätzt werden. Der beschränkte Bürger kann immer noch mehr Kräfte und mannichfaltigere Vermögen besitzen, als der unabhängige Wilde.

§. 102.

Aber worin besteht das Vermögen zu dem Gegentheil, was giebt dieses unthätige todte Vermögen der bei selbigem aber gegen selbiges ausgeübten Handlung für einen Character?

Die Erfahrung lehrt, daß Freiheit mit der Vernunft oder der höhern Denkkraft in Verbindung stehe. In der Wolffschen Seelenlehre ist Freiheit das Vermögen sich nach deutlichen Begriffen zu bestimmen, also Freiheit wesentliche Folge und Wirkung der Vernunft. Aber können nicht die entwickeltsten Vernunftideen eben so überwältigend sein, daß alles Widerstehen unmöglich wird? Die von Wolfen so sorgfältig aufgesuchten Beobachtungen lehren uns eine Verbindung zwischen der Vernunft und Freiheit kennen, die näher betrachtet zu werden verdient.

Erstlich

Erstlich ist es gewiß, daß jede Handlung, zu der unsre Kraft durch deutliche Vorstellungen von der Handlung, von ihrem Object und von dessen Beziehungen auf uns geleitet wird, insoweit eine freie Handlung ist. Es giebe zwar eine Nothwendigkeit, die in der Vernunft ihren Grund hat, und wahre physische Nothwendigkeit ist, wiewohl man sie eine moralische nennt, die aber jenem obigen Erfahrungssatze nicht entgegensteht. Es ist mir z. B. wenn ich wache, und meiner Vernunft mächtig bin, unmöglich, meine Hand willkürlich ins Feuer zu stecken; allein es ist hier nicht die Vernunft, die mich abhält, obwohl die Gegenwart der Vernunft die physische Ursache ist, sondern die die deutliche Vorstellung begleitenden lebendigen Empfindungen des innern Abscheues sind es, die so heftig wirken, daß sie das Unterlassen erzwingen.

Dagegen ist es zweitens nicht allemal nothwendig, daß, um frei zu handeln, eine deutliche Vorstellung der Bewegungsgrund zur Handlung sein müsse; sie kann auch frei sein, wenn gleich undeutliche Vorstellung, eine Empfindung mich bestimmt, wenn nur die bewegende Vorstellung nicht die stärkste über alle andre ist, welche die Seele zu der Zeit in sich aufbieten kann. Um aber eine andere, wäre es auch nur die: ich muß einmal meinen eignen Willen beweisen! in sich aufbieten zu können; ist nothwendig, daß man sich im Stande der Besonnenheit befinde. Die Maximen der Weisheit im Gedächtniß helfen nichts, wenn der Mensch nicht die Kraft hat, sich ihrer zur rechter Zeit zu erinnern, wenn die Sinnlichkeit ihn angreift.

Dritter Theil.

P

Hieraus



Hieraus offenbart sich also die wahre Beziehung der Freiheit auf die Vernunft: die Vernunft ist ein selbstthätiges Vermögen der Seele, das Vorstellungen zu seinen Gegenständen hat, und die Freiheit ist eine erhöhte Selbstthätigkeit in allen Kraftäußerungen der Seele überhaupt. Beide haben eine gemeinschaftliche Quelle, beide fordern Besonnenheit. Das Vermögen, sich anders zu bestimmen, muß ein actives inneres Vermögen sein, und nicht eine bloße Receptivität, anders bestimmt werden zu können, sonst hätte die Wage, die ein stärkeres Gegengewicht wider dießseits herabziehen kann, der Hund, den von der Verfolgung einer Krähe meine drohende Stimme zurückruft, auch Freiheit.

#### §. 103.

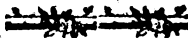
Wegen des zureichenden Grundes, den freie Handlungen haben, ist Letens der Meinung, eben so laut als die Erfahrung für das Gefühl der Selbstmacht spreche, spreche sie auch dafür, daß jedwede, auch die allerfreieste Handlung, theils in der Seele, welche sie bestimmt, theils in den besondern äußern Beziehungen auf das Object, theils in der Beschaffenheit des Objects selbst ihren völlig bestimmenden Grund habe. In unzähligen Fällen erkennen wir den Zustand, der unmittelbar vor der Bestimmung hergeht, so weit, daß wir es deutlich einsehen, daß ein solcher hinreichender Grund vorhanden ist, und zwar am meisten da, wo unsre Action so völlig frei ist, als sie es sein kann. Noch hätten die Indeterministen nicht eine einzige vollständige Beobachtung beigebracht, die davon eine Ausnahme mache. Ohne im mindesten das  
 metaphy-



metaphysische Princip vom zureichenden Grunde hierher zu ziehen, ist es genug, daß kein psychologischer Erfahrungssatz ist, der eine stärkere Induction vor sich habe. Wenn ich mich hinstelle, sagt er, und versuche, was mich denn endlich bestimmen werde, meine Hand auf das eine oder andre Ende eines vor mir liegenden Buches zu legen, so schwebt meine Hand unschlüssig, indem die Vorstellungen von beiden Actionen schnell in mir wechseln; endlich werde ich des Versuchs überdrüssig, noch einige Augenblicke fahre ich vielleicht fort mich zu bedenken, endlich entschliefse ich mich zu entscheiden, für welche! Kurz, endlich nach der Seite, die mir in dem entscheidenden Augenblicke am lebhaftesten in Gedanken war. Dieser Umstand ist freilich nicht der zureichende Grund der ganzen Handlung, aber es ist der Grund, warum ich diese Action vornahm, und nicht die andere. Und oft ist auch so in wichtigeren Angelegenheiten, nachdem lange Ueberlegung uns stumpf gemacht hat — das Erste das Beste.

#### §. 104.

Nachdem der tiefforschende Denker die allgemeinen Verstandesbegriffe von Thun und Leiden, von Action, Vermögen und Kraft, durch Entwicklung einiger Beispiele genauer bestimmt, und insonderheit völlige Selbstthätigkeit aus unabhängiger voller Eigenmacht, und erweckte Selbstthätigkeit, zu deren Aeußerung ein Reiz von außen erfordert wird, von dieser aber noch die Aeußerung, wenn eine Kraft durch ein andres Ding, als durch ihr Instrument wirkt, und dieses also mit verliehener Kraft wirkt, sorgfältig unterschieden hat; so kehret er zur eigentlichen



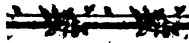
Beobachtung zurück. Wir fühlen es oft, daß Empfindungen, Vorstellungen, Bewegungsgründe uns bestimmen, und fortdrücken; wir fühlen aber auch, daß wir uns nach dergleichen selbst bestimmen; daß wir in solchen Fällen, ehe wir unsre Kraft anwenden, innerlich unbestimmt, zum Thun und Lassen gleich aufgelegt sind, daß nichts hinzu kommt als allein der äußere Umstand, daß die unbestimmte Kraft nun auf diesen, nicht auf einen andern Gegenstand verwendet wird. Das Wasser fließt aus einem Gefäße, warum grade hier? weil grade hier sich eine Oeffnung befindet; die gespannte Feder schnellet die Kugel; warum grade diese Kugel, weil grade diese vor ihr lag, und nicht eine andere. Der Druck des Wassers, die Elasticität der Feder war der Grund der erfolgenden Wirkung, die Action war ganz Wirkung ihrer Eigenmacht, ohne daß jener Druck durch die Oeffnung diese Schnellkraft der Feder durch die Gegenwart der Kugel eine besondere Bestimmung bekommen hätte. Gesezt nun, es sei hiermit der Fall, wenn wir uns zwischen zwei gleichgeltenden Dingen selbst thätig bestimmen, gnugsam erklärt: wie müßte sich es denn in den übrigen verhalten, wo das vorzügliche Gefallen es ist, wornach wir uns bestimmen? Handeln wir da selbst? denn so sagt unser Gefühl; oder werden wir bestimmt? Es scheint so, weil doch das Gefallen, ein von der Sache herrührendes Empfindniß, uns beweget.

Nach Aussage aller Erfahrungen ist das Seelenwesen des Menschen nicht so natürlich selbstthätig, daß es in dem Zustande einer regen beobachtbaren Wirksamkeit sich befinden

bestimmen kann, ohne von dem Einfluß äußerer Dinge gereizt und unterstützt zu sein; wir bedürfen klarer Empfindungen von außen, um wachend zu sein; wenigstens klarer innerer körperlicher Gefühle, um uns im Traum einer willkürlichen Thätigkeit bewußt zu sein. Also ist die rege thätige Seelenkraft, das innere wirkende Princip, wenn sie sich selbst bestimmt, abhängig von andern Dingen, und die Wirksamkeit desselben höchstens nichts mehr, als eine erweckte Selbstthätigkeit. Freilich hätten nun hierüber noch eine Menge weitere Fragen statt.

§. 105.

Wie geht es nun zu, daß mein inneres thätiges Princip zu dieser besondern Art von Wirksamkeit, und auf diese besondern Objecte gelenkt wird? Die erste Erfahrung ist diese: Wenn ich Eindrücke von Gegenständen empfangen, die auf meine Sinnglieder wirken, so mag es sein, daß dies Aufnehmen und dies Fühlen eine Thätigkeit sei, die aus meinem innern Princip hervorgehe, aber es ist gewiß, daß ich zu dieser Aeußerung bestimmt werde. Auf ähnliche Art verhält es sich bei den innern Empfindungen und Empfindnissen; ich werde afficirt von Veränderungen, von Vorstellungen, sie sind mir angenehm oder unangenehm; es kann sein, daß hierbei mein inneres Princip auf gewisse Weise zurück wirkt, aber es wird zu diesen Rückwirkungen leidentlich bestimmt. Die zweite Erfahrung ist diese: Jede Kraftäußerung der Seele, die unmittelbar auf ein solches Gefühl erfolgt, und von der ich keine vorübergehende Vorstellung habe, ist eine solche, zu der die Kraft leidentlich bestimmt wird. Dritte Erfahrung: Es ist öfters



eine Vorstellung von einer Handlung in mir, und doch werde ich leidentlich bestimmt. Ich sehe einen andern Säbner, und dieser Anblick bestimmt mich Mitzugähnen durch Sympathie, und eben so leidentlich, wie den reizbaren Muskel ein Nigen mit der Nadelspitze zum Zusammenziehen erregt. Vierte Erfahrung: Daß Vorstellungen in uns wieder erweckt und gegenwärtig gemacht werden, daß sie dormalen lebhafter sind, daß sie fast bis an die ehemaligen Empfindungen hin sich auswickeln, ist oftmals, nach unserm Selbstgefühl zu urtheilen, eine Leidenschaft; aber oft auch, und besonders in dem Zustande der Besinnung, wenn wir unsrer selbst mächtig sind, eine Selbstthätigkeit und eine Folge unsers eignen Bestrebens. Zuweilen dringet wallendes Blut, Affekt, Fieberhitze und Phantasien auf, zuweilen rufen wir sie durch eignes Bestreben hervor. Aber dennoch lehret die Erfahrung, daß die Abhängigkeit von der innern Seelenkraft mit ihrer Klarheit, Deutlichkeit und Stärke in Beziehung stehe. Je näher solche Einbildungen den Empfindungen kommen, deren zurückgebliebene Spuren sie sind, desto mehr sind sie auch, alles übrige gleich, Leidenheiten, oder desto leichter werden sie es. Je deutlicher sie sind, desto mehr sind sie schon bei ihrem Entstehen Wirkungen selbstthätiger Seelenausgerungen, und desto mehr vermag die Selbstmacht auch bei ihrer Reproduction über sie. In jenem Falle wirken sie leichter, als in diesem nach Art der Empfindungen; je dunkler, je verwirrter, je bestimmter, je vielfassender die Vorstellungen sind, desto eher regieren und lenken sie unsern Willen, oder reizen uns zu instinktartigen neuen Actionen.

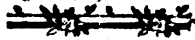
Ein

Ein fünfter Erfahrungssatz ist der: Wenn es uns nach der dritten und vierten Beobachtung begegnet, leidenschaftlich bestimmt zu werden, so finden wir uns auf eben die Art modificirt, als nach der zweiten Erfahrung in solchen Fällen, wo eine Kraftäußerung unmittelbar auf ein Gefühl erfolgt; es geschieht unterbrochen, stoßweise, der Gedanke verfolgt mich, da hingegen bei selbstthätigen Bestimmungen die Action in eins fortgehend ist.

## §. 106.

Da hiernach bei Aufmerksamkeit auf sich selbst der Unterschied zwischen wahren Selbstbestimmungen und zwischen den passiv angenommenen Richtungen unsrer Kraft bemerklich ist, so sind ferner nun die Erfordernisse von jenen freien Selbstbestimmungen aufzusuchen.

Die erste Erfahrung ist diese: Die Selbstbestimmung erfordert, daß die innre Kraft der Seele, mit der ich will und mich zu der Action bestimme, schon in einem Zustande der regen Wirksamkeit befinden. Zweitens, man kann nichts wollen, sich zu nichts selbstthätig bestimmen, wenn nicht eine Vorstellung in uns vorhanden ist, und zwar nicht allein von dem Object, worauf das Wollen geht, sondern auch von derjenigen Kraftäußerung, welche erfolgt, indem man will. Die Vorstellungen von Actionen sind wirkliche Anfänge zu ihnen in unserm Innern; das Wollen selbst, der Entschluß ist dann, so zu sagen, ein neuer Andruck auf die Vorstellung von der Action, wodurch diese mehr und völliger reproducirt wird, denn wir können uns zu keiner Kraftanwendung selbst bestimmen, als nur



zu solchen, von welchen wir Vorstellungen besitzen, und die also schon vorher instinktarig erfolgt sind, ohne sie damals gewollt oder uns selbst dazu bestimmt zu haben; (bis auf die neuen Mischungen einfacher Actionen, versteht sich, die die Dichtkraft auch hier vornimmt.)

**Dritte Beobachtung:** Wo wir uns selbst bestimmen zu einer Action, da ist diejenige Kraftäußerung, welche das Bestimmen ausmacht, ein stärkeres Bestreben auf die Widervorstellung von der Action, wovon die Wirkung ist, daß jene Vorstellung völliger reproducirt und in eine volle Action, wenigstens eine innere, übergeht. Das Wollen also ist eine Tendenz, eine vorhandne Vorstellung von einer Action bis zur Empfindung zu erheben. Niemals ist eine ganze individuelle Kraftanwendung der Seele eine Selbstbestimmung; aber so weit sie solche ist, bestehet sie in einem solchen Ansage die Idee der und der Action bis zur Empfindung zu entwickeln. Dies Bestreben zur Entwicklung der Vorstellung ist eine Selbstthätigkeit, welche nicht unmittelbar auf das Gefallen erfolgt, sondern es kommt zu der durch das Gefallen unmittelbar erregten ersten Spannung der Kraft noch eine neue aus dem Innern unsers Seelenprincips entsproßne Thätigkeit hinzu.

#### §. 107.

**Viertens:** Die gefallende Vorstellung, auf welche sich die thätige Kraft verwendet, indem wir uns selbst bestimmen, ist nichts als ein Object, das dem innerlichen Princip vorgeleget wird, nichts als die Kugel, welche durch die Feder fortgeschnelllet wird, die eben dasselbe that,  
wenn

wenn sie auch gegen die Wand schnellte. Diese gefallende Vorstellung macht also keinen Bestandtheil des innern zureichenden Grundes zur Action aus. Dieser Satz ist nach Letens Meinung der Schlüssel, der unfre Selbstgefühle von den freien Handlungen entziffert. Wir fühlen uns, wenn wir frei handeln, innerlich nicht mehr bestimmt zum Wollen als zum Nichtwollen, zum So oder Anderswollen. Allein die gefallende Vorstellung gab der Action, welche erfolgte, doch ihre eignen Bestimmungen; woher diese? Sie haben keinen zureichenden Grund, antwortet der Indeterminist, und bedürfen keinen. Sie müssen einen haben, antwortet der Gegner, und daher ist es außer Zweifel, daß wir vor der Action nicht so unbestimmt haben sein können, als die Empfindung es uns wohl überreden will.

Wie aber, wenn die Voraussetzung selbst zum Theil irrig ist? wenn in der Action, welche erfolgt, keine besondere Beschaffenheiten vorhanden sind, die sich nicht auch in ihrem Gegentheile finden? Dann bedarf es keinen zureichenden Grund in dem innern Princip, warum sie mehr erfolgt als nicht erfolgt, so und nicht anders; die Verschiedenheiten entstehen alle aus dem Object des thätigen Principis, dem ideellen Gegenstande, mit dem sich die Action verbindet; die Action, als unmittelbare Wirkung der thätigen Kraft betrachtet, ist innerlich dieselbige, wir mögen wollen, oder nicht wollen, so, oder anders wollen. Dieses sucht er aus mannichfaltigen Beobachtungen zu erweisen und deutlich zu machen.

Er entwickelt ferner den Unterschied zwischen Wollen und Thun. Das Wollen ist oft dem Vollbringen so nahe, daß beides in eins zusammenfällt; oft aber ist das Wollen vorhanden, und wenn es zur Sache kommt, fehlt leider das Vermögen, das Gewollte auszurichten; und oft ist von dem ersten Wollen bis zum Vollbringen ein langer Weg, auf dem wir ermüden; zuweilen wollen wir auch etwas für jetzt nicht, sondern erst für die Zukunft; dann ist das Beschließen auch jetzt noch nicht einmal ein eigentlicher Anfang der Thätigkeit, sondern eine gewisse Einrichtung unsrer selbst, die als eine Herrichtung zu der künftigen Handlung erfordert wird, worin wir, wenn es zur wirklichen Ausrichtung kommt, anfangen. Gleichwohl ist jedes Wollen auch schon eine Anwendung der Seelenkraft, und steht mit dem Thun unter dem gemeinschaftlichen Begriff einer thätigen Kraftäußerung. Über ein Vermögen zu einer selbstthätigen Handlung ist weder Wollen noch Bestreben, sondern die bloße Fähigkeit dazu, und dies Vermögen, sich selbst zu bestimmen, macht den Willen aus. Da nun bei Selbstbestimmung zugleich ein Vermögen zum Gegentheil sein soll, was hat dieses bloße Vermögen weniger, als die wirkliche Selbstbestimmung? Die rege Wirksamkeit des thätigen Principis, der innere zureichende Grund zu der möglichen Handlung, darf nicht fehlen; auch muß die Idee davon gleichfalls gegenwärtig sein, die Idee vom Nichtwollen so gut, als die vom Willen, die Idee vom Herrichten so gut, als die vom Unterlassen. Indessen giebt es doch viele Stufen von Klarheit; zuweilen bestimmen wir uns mit deutlicher Rücksicht aufs Gegentheil; zuweilen



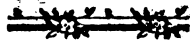
wollen sehen wir auf das Gegentheil wenigstens zurück, obwohl auf eine schwächere Art; zuweilen bestimmen wir uns ohne alle Rücksicht auf dies Gegentheil. Haben wir auch hier noch ein Vermögen gehabt, dasselbe zu wollen? Darin werden verschiedene Stufen von unmittelbaren und mittelbaren Vermögen entwickelt, und, wie sich Schwäche in Ohnmacht verlaufe, gezeigt.

## §. 109.

Eine Hauptfrage ist noch: Kann denn in demselbigen Moment, in welchem wir uns selbst bestimmen, das Vermögen, uns selbst anders zu bestimmen, vorhanden sein? Die Erfahrung lehrt, daß, so oft wir zwischen Wollen und Nichtwollen wanken, auch die Ideen der beiden entgegenstehenden Actionen in uns mit einander abwechseln. Wir sind alsdenn zwar in Einem Augenblick mit einer am meisten und am nächsten beschäftigt, aber es hindert uns dies nicht, daß wir nicht wirklich auch auf andere Ideen in demselbigen Moment thätig sein sollten.

## §. 110.

Aus diesem allen nun zieht Herr Tetens die deutlichere Vorstellung von der Freiheit zusammen, wie er sie aus den Beobachtungen sich abstrahirt. Sie ist nemlich eine Selbstthätigkeit, die dadurch zur Selbstmacht über sich erhöht ist, weil zugleich in demselbigen Momente ein Vermögen in uns vorhanden ist, uns unter ebendenselben Umständen zum Gegentheile zu bestimmen, und zwar ein hinreichendes, das sich der igo bewegenden Ursache, den Empfindungen und Vorstellungen,



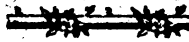
lungen, die uns Afficiren, widersehen, und sie unterdrücken oder schwächen könnte. Soll nicht bloß das Wollen frei sein, sondern auch die Ausführung, so müssen alle Dispositionen und Fähigkeiten in der Seele und im Körper sein, ohne welche das Entgegengesetzte nicht verrichtet werden kann. Je lebhafter und stärker die Vorstellungen sind, die uns zur Handlung genetzt machen, je mehr sie Empfindungen ähnlich sind, und je größer die Fertigkeit der Kraft ist, in solche Actionen auszubrechen, desto mehr gehört dazu, wenn ein Vermögen zu dem Entgegengesetzten statt finden soll; desto stärker muß die in der Seele liegende Vorstellung des Gegentheils sein, desto näher muß sie der Reproductionskraft vorliegen, und desto größer die Fertigkeit sein, auf diese Idee so weit zu wirken, als erfordert wird, sie zu einer Action zu entwickeln. Wenn die Action nicht unmittelbar frei ist, so kann sie es noch mittelbar sein; nicht jede Vorstellung, die in uns vorhanden ist, kann in jedem Zustande unmittelbar reproducirt werden. Die menschliche Freiheit ist in allen Hinsichten endlich und eingeschränkt.

Nachdem er endlich die Folgen der Freiheit in den freien Handlungen selbst entwickelt hat, so macht er sich folgendergestalt an die Vereinigung der allgemeinen Vernunftsätze mit dem aus Beobachtungen abstrahirten Begriffe der Freiheit.

### §. III.

Der Satz, daß jede Wirkung, welche hervorgebracht wird, ihren völlig bestimmenden Grund habe, ist ihm ein festes Axiom; alles, was man diesem durch Einschränkung

schränkung entziehen wolle, räume man dem Zufall ein. Aber wenn die Wirkung mit ihrer zureichenden Ursache verbunden ist, so kann, sagt Tetens, doch diese Verbindung von zweierlei Art sein, eine nothwendige oder zufällige. Wenn die Ursache vorhanden ist, so folget auch die Wirkung, aber doch nur, wenn kein Hinderniß dazwischen tritt. Dies mögliche Hinderniß kann etwas neues von außen dazwischen kommendes sein, es kann auch eine innere unter allen den Umständen schon vorhandene Fähigkeit sein. Letzteres ist der Umstand, der die Wirkungen freier Ursachen zufällig macht. Wegen des Vermögens zum Gegentheil, das dem freihandelnden Wesen zukommt, auch ist, da es so handelt, zukommt, konnte diese Wirkung ausbleiben. Leibniz sagte mit Recht: ohne zureichenden Grund geschieht nichts; aber wer hat die Philosophen berechtigt zu sagen, ohne zureichenden Grund könne nichts geschehen? Wäre nicht, wenn sich das freie Wesen zu dem Entgegengesetzten bestimmt hätte, eben so zureichender Grund hierzu gewesen, als jetzt, da es sich anders bestimmt, dazu ist? Unter die Umstände, die den zureichenden Grund ausmachen, auch den negativen Umstand etwan mit aufzunehmen, daß kein Hinderniß eintrete, möchte angehen, wenn solch Hinderniß von außen kommen müste: aber hier, wo nichts Aeußeres dazu kommen darf, wo bloß das selbstthätige Wesen nach seiner Selbstmacht auch anders sich bestimmen konnte, liegt ja in dieser seiner Selbstthätigkeit zugleich die Zufälligkeit der Handlung. — Die Umstände und die Selbstmacht des freien Wesens zusammen, verdienen ja wohl den Namen des völlig zureichenden Grundes, da daraus alles, was bei der Handlung vorkommt, begreiflich ist.



## §. 112.

Wie war es möglich, daß in den kurz vor diesem Werke angezeigten Schriften sogar keine Rücksicht auf die herrlichen Entwicklungen dieses scharfblickenden Philosophen genommen war? Aber dies ist das Schicksal der Gelehrsamkeit von je her gewesen, und ist es heutzutage mehr, als jemahls. Diejenigen, die über eine Materie zu schreiben gedenken, kennen Theils die Werke, besonders die neuesten, nicht, die ihr Thema schon bearbeitet haben, theils wenn sie von ihrer Existenz auch wissen, haben sie nicht Gelegenheit, Zeit, Forschbegierde genug, sie zu studieren, theils wenn sie sie sogar wirklich studiert haben, ist ihnen die Arbeit des Verfassers, dem sie folgen sollten, zu fremden Geistes, zu verwickelt, als daß sie von ihrem eignen Gedankengange ausbiegen, und auf die Erörterungen der Vorgänger immer die Rücksicht nehmen wollten, die sie billig verdienten.

## §. 113.

Dies war der Fall, als in den Jahren 1781 bis 1785 die Materie von so vielen aufs neue in Ueberlegung genommen ward. Ehlers Schrift über die Freiheit, Kants Critik der Vernunft, Villaume's Werk über Natur und Absicht des Uebels, und mein eigener Versuch zur Theodicee, wenn man es nicht unbescheiden findet, daß ich selbst ihn in diese Klasse setze, waren die wichtigsten Schriften, die in diesen Jahren darüber ans Licht traten, und jede in eigenthümlicher Manier. Das eben so verschrieene als häufig gelesene, und vielleicht eben darum so häufig gelesene Werk: Ueber Wahrheit und Irrthum, einige  
 Aufsätze

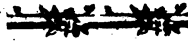
Aufsätze schätzbarer Denker in der Berliner Monatschrift, die Eberhardischen Zusätze zu der von ihm übersehten Schrift des Engländers Balguy, und andere in dem hinten angehängten Verzeichniß aufgeführte Schriften, brachten nicht minder diese Materie in neue Anregung. Ehe wir aber jener erwähnen, verdient eine ausländische Schrift bemerkt zu werden, die nicht so bekannt geworden zu sein scheint, als sie verdient: Dawes Versuch über Verbrechen und Strafen.

#### §. 114. Dawes.

Nicht leicht hat ein strenger Determinist sein der Moralität so nachtheilig scheinendes System zu einer so moralischen Absicht benützt, als Dawes \*), denn die Hauptabsicht seines unten angezeigten Buches gehet dahin, die menschliche Gerechtigkeit mehr von der Ausübung der Strafen ab, und dagegen auf sorgfältigere Vorbeugung für Verbrechen eben deshalb hinzuleiten, weil alle Handlungen unter den Umständen, worin sie geschehen, gegründet, mithin hypothetisch nothwendig, und eben deswegen der Natur nach auch hypothetisch rechtmäßig wären, \*\*) da derjenige, der etwas thue, es in der That für recht halte, und bei seinem gegenwärtigen innern und äußern Zustande, auch nicht anders als es dafür halten könne. Dabei ist indessen seine Meinung gar nicht, daß alles schon zufolge der Schöpfung nothwendig sei; vielmehr leugnet er sogar die göttliche Vorhersehung, als unvereinbar mit der Zufälligkeit

\*) An Essai on Crimes and Punishments, by M. Dawes. Lond. 1782.

\*\*) What ever is is right!



fälligkeit freier Handlungen. Diese Vereinnung von Zufälligkeit und Nothwendigkeit setzt er darin: Bei ihrem Erfolge sein die Handlungen zwar nothwendig, die Ursachen derselben aber sein zufällig, und das Urtheil, die Ueberlegung der Menschen sei allezeit frei. Der Entschluß komme nicht immer bloß auf die Beschaffenheit der Person und das Verhältniß der Umstände gegen sie, an; in welchem Fall er unausbleiblich sein würde; sondern viel und das meiste komme auf zufällige Umstände an, wodurch grade im Moment der Entschließung die Laune bestimmt würde, wodurch grade die Vorstellung von denen beiden, zwischen denen wir wankten, den Ausschlag bekommt. Daß sie ihn aber bekommt, hängt nicht von uns ab, und insofern ist der Erfolg nothwendig. Man sollte also von Seiten der Obrigkeit den Menschen lieber weniger Freiheit lassen, die sie nur zu Müßiggang, Trunk und Bettelei, den Quellen der Verbrechen, verführt, als daß man bloß den Mißbrauch der Freiheit, die Verbrechen straft. —

### §. 115.

Die Aufsätze in der Berliner Monatschrift von Wendelssohn, Eberhard und Selle, sind zwar später als einige der folgenden Schriften, da aber ihre Verfasser ihre Gedanken wohl früher in Ordnung gebracht hatten, und auf die um diese Zeit ans Licht getretenen Reflexionen nicht scheinen Rücksicht genommen zu haben, so mögen solche hier vorangehn.

K. äußert Herr Nicolai sein Bedenken über die Wolfische Lehre von Freiheit, und die Darjessche Spontaneität.

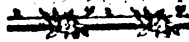
sät, und wie er wohl wünsche, Mendelssohns und Eberhards Gedanken über diese Materie zu wissen, die sich auch darauf folgendergestalt äußern.

§. 116. Berliner Monatschrift.

Mendelssohn erachtet, die Schwierigkeit liege mehr in der Sprache, als in der Sache; die Ausdrücke, nöthigen, wollen, können, verursachten Dunkelheit. Er versucht also, ohne diese vieldeutig gewordene Redensarten die Begriffe ins Reine zu bringen. — Meine Hand schreibt, sagt er, meine Hand dunstet aus; beides nicht ohne zunehmende Ursache; warum nenne ich das Schreiben eine willkührliche, und zum Theil freiwillige, das Ausdünsten aber eine unwillkührliche Handlung?

Jede Veränderung in der Natur, und also auch in dem menschlichen Körper, hat ihre wirkende Ursache und Endursache. Bei einigen sind diese Ursachen verschieden, und ohne unmittelbaren Einfluß auf einander; von dieser Art sind alle unwillkührliche Veränderungen des menschlichen Körpers; sie erfolgen aus wirkenden Ursachen, harmoniren zwar mit einem gewissen System der Endursachen, sind aber keine unmittelbare Wirkung der menschlichen Endursachen und Absichten. So verdaue ich, mache Blut, dünste aus u. s. w. Andere Veränderungen aber folgen entweder unmittelbar aus Endursachen, oder doch aus nächsten wirkenden Ursachen, welche unmittelbare Folgen der Endursachen sind. Das Schreiben z. E. erfolgt zum Theil mittelbar, zum Theil auch unmittelbar aus dem System meiner Absichten, weil ich die Absicht habe, für

Dritter Theil. 3 gut



gut finde, beliebe zu schreiben. Dieses sind willkürliche Handlungen. Willkürlich also ist jede Handlung, jede Veränderung, welche die Wirkung einer Endursache ist, oder bei deren Entstehung die Endursache zur wirkenden Ursache geworden. Sind die Endursachen nicht die einzigen vollständigen wirkenden Ursachen der Veränderung, sondern nur eine Mitursache, wie beim Athemholen, Sähen, Husten, so ist meine Handlung vermischter Natur. Da ich mir meiner Endursachen dunkel, klar oder deutlich bewusst sein kann, so kann ich auch zur Handlung durch Instinkt, Triebfedern, oder Bewegungsgründe angepörrt werden. Im letzten Falle handle ich freiwilllich.

Vorhergesehene Vergeltung wirkt auf das System der Endursachen, und vermittelst derselben auf unsre freiwillige Entschliesung; ich kenne kein System, nach welchem sich der Einfluß der Belohnung und Bestrafung auf den freien Willen, natürlicher oder auch nur natürlich erklären ließ. Wenn keine Wirkung der Bewegungsgründe auf den Willen unausbleiblich ist, woran liegt es denn, daß sie zuweilen wirklich erfolgt? daß sie nicht immer ausbleibt?

„Die Moral wird eine Art Mechanik?“ — Ja, wenn man sich so ausdrücken will, aber mit dem Unterschiede, daß in der moralischen Mechanik die Erkenntnis des Guten und Bösen in ihrem ganzen Umfange das einzige Triebwerk ausmacht, und die erste und letzte Kraft der Maschine ist.

„Man



„Man wird toleranter. Die Tugend verliert zwar nicht ihren Werth, aber allen Stolz.“ Diese Consequenz sehe ich nicht ein. Kann ich nicht auf mein Erkenntniß des Guten und Bösen eben so stolz, eben so intolerant sein, als auf ein bloßes eigensinniges Belieben, welches durch keine meiner guten Eigenschaften veranlaßt wird.

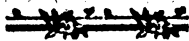
„Der Zorn Gottes über alle Sünde“ läßt sich gar wohl vertheidigen; doch diese Erörterung führt zu bloßen Wortgrübeleien.

Aber rächende Strafen! Genugthuung der beleidigten Gottheit durch Strafen! Böses thun, weil Böses geschah, Böses um des Bösen willen, ewige willkürliche Strafen! — Auf allen Dächern muß wider diese Ungeheuer geprediget werden. Welcher Mißbrauch wäre davon zu fürchten? Mißbrauch, der das Erspriessliche, das Wohlthätige aufwäge, das der Mensch hier in der Wahrheit findet?

Noch ein Wort! sind Narr und Schurke nach dieser Lehre Synonymen? In einem gewissen Verstande. Die Rabbinen sagen: der Mensch sündigt nie, wenn nicht ein Geist der Narrheit in ihn gefahren ist. Aber wie alle Synonymen, sind sie darum nicht völlig einerlei. Jenem fehlt es an Erkenntniß des Wahren, diesem an Erkenntniß des Guten. Jener kann Liebe, kann noch Achtung verdienen — wenn er ein guter Narr ist; bei diesem ist verkehrter Einfluß der Begierden auf Vernunft, Unvollkommenheit, welche Mißbilligung, Mißfallen, Verachtung erregt. Beide haben unser Bedauern, und wenn sie leiden,

3 2

sympathie



sympathisiren wir mit ihnen; aber unsre Erbarmen hat nur der Narr, nicht allezeit der Schurke. Jenes Krankheit sitzt im Erkenntniß des Wahren, und kann nicht durch Leiden kurirt werden. Von dem andern aber sagt uns zuweilen unsre Empfindung, daß er sein Leiden verdiene, und die Vernunft erklärt dies dahin, daß es zu seiner Besserung gereichen könne. So bald aber das Leiden kein Mittel zur Besserung mehr ist, gebührt auch dem letztern unser Erbarmen. Kein Böses geschehe, weil Böses geschah! Die Unordnung, die ein sittliches Uebel in der Welt hervorgebracht, wird durch das physische Uebel nicht aufgehoben, wenn dieses nicht etwas Sittlichgutes zur Folge hat.

#### §. 117.

Eberhard erachtet für nützlich, die einmal in der Sprache vorhandenen Ausdrücke von Nothwendigkeit u. dgl. beizubehalten, und nur deren Bedeutung, wenn sie von freien Handlungen gebraucht werden, genau zu bestimmen. Das Müßen widerspreche keinesweges dem Wollen, der Schläfriggewesene kann gar wohl sagen, ich mußte mich niederlegen, aber er wollte es auch. Der Ausdruck: moralische Nothwendigkeit, der diesen Unterschied recht gut bezeichnet, ist einmal in der deutschen Sprache aufgenommen, und die Idee selbst dadurch bei uns populär geworden, da hingegen die Englischen Deterministen und Indeterministen eben deswegen so sehr zwischen physischer Nothwendigkeit und Ungefähr schwanken mögen, ohne jemals auf das Mittel, die moralische Nothwendigkeit zu treffen, weil der Ausdruck in der moralischen Sprache der Engländer noch nicht aufgenommen zu sein scheint.

Noch

Noch eine Schwierigkeit, die hier vorkommt, ist diese: Die Absicht, welche unsern Willen bestimmt, ist in dem Zusammenhange der Veränderungen auch wieder eine Wirkung unsrer vorhergehenden Vorstellungen. Schon Hobbes hat hieraus schließen wollen, daß alles Wollen zuletzt physisch nothwendig sei. Allein auch hier lassen sich die Urtheile des Gewissens vollkommen rechtfertigen. Es lobt oder tadelt uns, je nachdem die Vorstellungen des Guten frei, oder nicht frei waren. Denn wir sind uns bewußt, daß einige unsrer Vorstellungen von unsrer Willkühr abhängen; wenn die Hervorbringung derselben unsre Absicht war, so hatten sie nur eine sittliche Nothwendigkeit. —

### §. 118.

Selle sagt: Freiheit und Unabhängigkeit sind dem Wortursprunge nach Synonyme; ein freier Wille könnte also eigentlich nichts anders sein, als die Kraftäußerung, durch welche ich eine Handlung zu verrichten strebe, ohne durch irgend eine andere Ursache, als durch eben diesen Willen, oder wenigstens durch Ursachen, die von diesem Willen abhängig sind, dazu bestimmt zu werden. Solcher Wille müßte also eine der Seelensubstanz eigenthümliche Kraft sein, die lediglich sich selbst, ohne Ursachen des Wollens so oder anders bestimmte. Wer den Begriff anders fasse, der mache nur Verwirrung. Ein solcher freier Wille aber habe gar nicht Statt; denn erstlich sei es nicht gedenkbar, wie eine und dieselbe Substanz ohne alles fremde Zuthun etwas eben so gut wollen als nicht wollen könne; zweitens, wo bliebe bei dieser Lehre die Vervollkommungskraft,



krast, und, was wäre uns daher mit solcher Freiheit gebient?

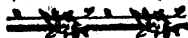
Der Wille hat also seine Ursachen, und sobald die Ursachen zum Wollen da sind, kann dasselbige nicht ausbleiben. Die Ursachen der menschlichen Handlungen können, mit einem Worte — Bedürfnisse genannt werden, und solche sind theils nothwendige Bedürfnisse, oder Instinkte; theils freie Bedürfnisse, oder solche, die mit deutlichen Vorstellungen verknüpft sind. Eben deshalb ist das freie Bedürfnis, welches die Handlung zufällig macht, mit einem verhältnißmäßigen Grade von Bewußtsein der Ursache, und mit Vorstellung von Nutzen und Vergnügen verbunden. Die Freiheit unsrer Handlungen also besteht in ihrer Zufälligkeit; Nothwendigkeit ist in ihnen mit Zufälligkeit verbunden. Wenn die Ursachen da sind, müssen die Handlungen erfolgen, darin besteht ihre Nothwendigkeit; darin aber, daß die Ursachen fehlen können, darin, daß die kleinste Ursache von außenher ein andres System von Ursachen hervorbringen kann, deshalb sind die Handlungen zufällig, und darin besteht die Freiheit des Menschen. Der Unterschied zwischen wirkenden und Endursachen klärt hierin nichts auf, denn insofern die Endursachen etwas hervorbringen sollen, müssen sie ja auch wirkend sein. Es kommt immer darauf an, wem Endursachen wirkend werden, wie verhält sich die Wirkung gegen die Ursache, und wir müssen sagen, sie ist deren nothwendige Folge, aber daß die Ursache vorhanden ist, ist zufällig; es ist etwas sehr mögliches, daß sie in diesem Menschen auch nicht gewesen wäre. Das Begehren, Verlangen, Belieben des Menschen, sind Resultate seiner durch  
äußere

äußere Ursachen bewirkten Kultur, und im Grunde entwickelte Zweige des ursprünglichen Erhaltungstriebes, aber entwickelt durch lauter sehr zufällig zusammengetroffene Umstände, wobei inzwischen wir uns so leidend verhielten, als ein Bassa, der durch eine ganze Menge zusammenwirkender unsichtbarer Triebfedern, die seinen Sultan bestimmen, den Kopf verliert, u. s. w.

§. 119.

Mendelssohn hatte schon in seinen frühern philosophischen Schriften, namentlich in der Abhandlung über die Wahrscheinlichkeit, merkwürdige Gedanken über die Freiheit der menschlichen Handlungen und Gottes Vorherwissen derselben geäußert: Eine wahrscheinliche Erkenntniß derselben sei, wenn deren Natur keine gewisse Vorhererkenntniß gestatte, eben so unmöglich, als eine gewisse Präscienz; hätten hingegen die willkürlichen Entschliessungen zum voraus ihre durch Gründe bestimmte Gewißheit, so könne die Seele nicht anders als nach Beweggründen und Triebfedern wählen. — Diese Abhandlung habe ich in meinem Versuche geprüft und bestritten.

Eben so hatte Eberhard in seiner Theorie des Denkens und Empfindens sich bereits über die Freiheit erklärt, die er nemlich für völlig vereinbar mit dem Satze des zureichenden Grundes halte, und als eine Erscheinung ansehe, die nur daher entstehe, daß wir uns beim Denken thätiger fühlen als bei Empfindungen, wodurch er, wie von mir in jenem Versuche bemerkt worden, sich in der That schon für wahren Determinismus bekannt hatte.



Wir kommen aber nun auf eines der Hauptwerke in dieser Materie.

§. 120. Ehlers. \*)

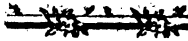
Freiheit bedeutet nach dem Sprachgebrauch die von Zwang, Gewalt und Hinderniß gerettete Natur eines Wesens; ist also eine Eigenschaft, die nicht immer in einerlei Form erscheint, sondern an allen Arten von Kraftgebrauch klebt; also muß man das allgemeine von tausend Handlungen abstrahiren. Der Mensch ist der ungehinderten Wirksamkeit so gewohnt, daß er seine Freiheit nur durch Entbindung von vergangner Einschränkung wahrnimmt. Frei ist eigentlich alles, was in der Thätigkeit der ihm zu Theil gewordenen Kräfte nicht gehindert wird; ungestörter Wuchs, freier Gang einer Maschine, freier Stand. Der Begriff ist also verneinend, das Positive darin ist das Vermögen einer Sache, ihren Kräften gemäß zu wirken. Weil der Mensch mannichfaltiger wirksam ist, so rechnet er die Freiheit anderer Dinge für nichts. Die menschliche Freiheit überhaupt ist demnach das Vermögen des Menschen, den Kräften seiner geistigen und körperlichen Natur gemäß zu wirken, also Freiheit im Stande der Natur, bürgerliche Freiheit, Verstandesfreiheit, Denkfreyheit nach dem ganzem Umfange seiner Kräfte, nach moralischen Pflichten, nach

\*) Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen. Dessau, 1782.

Die Schrift erschien auch 1783 zu Dessau französisch übersetzt, und mit einigen Zusätzen von Herrn Ehlers zur Rechtfertigung seiner Ideen.

nach politischer Rechtmäßigkeit; endlich Willensfreiheit, als Freiheit der menschlichen Thätigkeitskraft, (die Ideen nicht mit inbegriffen,) das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln. Diese letztere wäre ein geringes oder gar kein Gut, wenn sie Thätigkeitsrichtungen entstehen ließe, ohne sicher eine Vollkommenheit dadurch hervorbringen zu können. Weil sie nicht Erkenntnißkraft ist, so kann sie auch selbst nicht irgend eine Absicht haben. Wille, als Wille, muß also ruhen. Aber eben deshalb kommt ihm die Erkenntniß zu Hülfe; es ist eine und dieselbe Substanz, welche Ideen sammelt und welche sich darnach bestimmt. Verstand und Wille also ist die nehmliche Grundkraft aus zwei Gesichtspunkten. Die Unterscheidung ist nur in sofern wichtig, daß wir sehen, daß in der menschlichen Seele ein eigenmächtiges Thätigkeitsprincipium liegt.

Sollen wir nun dies Vermögen wirklich in Thätigkeit denken, so müssen wir das, was in der Natur zusammen ist, uns auch zusammen denken, nehmlich die in der Seelensubstanz liegende Thätigkeitskraft, verbunden mit der Erkenntniß oder Empfindungskraft. Moralische Freiheit ist demnach das Vermögen, jedesmahl nach seinem gegenwärtigen Ideenustande das Beste zu thun. Die ganze Veränderung der Gedanken ist eine fortwährende Thätigkeit der Seele. Wie weit geht nun aber mein Vermögen in der Einrichtung aller meiner Thätigkeiten, sie mögen den Lauf meiner Gedanken, oder die Handlung, oder Enthaltung vom Handeln betreffen? Unmöglich weiter, als meine Erkenntniß in dem Augenblicke geht, und diese bestimmte freilich Naturell, Erziehung, voriges Benehmen,



Lage u. s. w. Ist der Reiz so stark, daß mir etwas wäh-  
 lenswürdig scheint, fällt mir keine nachtheilige Seite, kein  
 Grundsatz ein, der mich eine Täuschung fürchten läßt, —  
 so ist es ja natürlich, daß ich diesem Reize gemäß wähle.  
 Das Gleichniß einer Wage paßt nicht; man setze lieber  
 zwei Menschen, deren einer denkt, der andre diesem blind-  
 lings folgt.

### §. 121.

Beantwortung der Einwürfe: „Video meliora“ —  
 Damals nicht, oder nicht hell genug. „Ich kann doch  
 überlegen,“ — Ich bringe aber keine Ideen durch mei-  
 nen Willen hervor, sonst müßt ich die Idee eher haben,  
 eh ich sie habe. „Über ich ziehe doch in mir schlummernde  
 Gedanken hervor.“ Das heißt eigentlich, ich habe eine  
 Idee von einer Gattung von Gedanken, und ich weiß es,  
 wenn ich bei einem davon verweile, daß dann sich von selbst  
 meinem Verstande mehrere darstellen und entwickeln werden.

### §. 122.

Um seinem Geiste diese Richtung zu geben, daß die  
 Vorstellungen, die die Vernunft verlangt, vorzüglich in  
 ihm bei Vorfällenheiten erwachen, dienen folgende Regeln:

1.) Bestrebe dich über die zum gemeinen Leben, zu  
 deinem Amt und Stande gehörige Dinge und Verhältnisse  
 möglichst gewisse Kenntnisse zu erwerben; müsse dazu jede  
 eigne Erfahrung, Rath und Lehre.

2.) Sieh dem einzuprägenden Gedanken bildliche  
 Einkleidung, Leben und Reiz der Anmuth.

3.) Denke lebhaft an die möglichen Versuchungen  
 und Hindernisse.

4.) Bedenke





4.) Bedenke in ruhigen Stunden die Uebel des Leichtsinns, der Leidenschaften u. s. w.

5.) Stelle die Vortrefflichkeit des wahren Seelenabels dir täglich lebendig vor.

6.) Verhüte alle Unordnungen in den körperlichen Trieben und der ganzen thierischen Oekonomie.

7.) Verbinde dich durch vertraute Freundschaft mit deinem Schöpfer.

8.) Gehe dir bestimmte Zeiten zu solchen Erwägungen, Morgen und Abend, die Sonntage.

### §. 123.

Nach einer Digression über die hier zu erreichende Glückseligkeit kommt der Verfasser auf die Vergleichung mit dem Sage des zureichenden Grundes. Diese hat nun in dem System des Determinismus keine Schwierigkeit; es wird also hier die Meinung derjenigen Indeterministen widerlegt, die da glaubten gründlich zu handeln, wenn sie dessen Allgemeinheit leugneten, wenn sie vorgaben, es könnte eine Ursache in derselben Lage mannichfaltige Wirkungen hervorbringen. Dadurch nun, daß das System der moralischen Nothwendigkeit behauptet, wenn die Ursache unsrer Handlung da ist, müsse dieselbe erfolgen, glauben einige in Verlegenheit in Absicht der Freiheit zu kommen. Wie hier die Sache vorgetragen ist, findet sich diese Schwierigkeit nicht. Warum meinen sie zur Freiheit erfordern zu müssen, daß der Mensch seine Handlungen auch unter den Umständen, darin er ist, anders einrichten könne! Sie glauben, sonst herrsche Nothwendigkeit —

Zeit — sonst finde weder Schuld noch Zurechnung statt. Nothwendigkeit ist hier freilich, aber nicht blinde Nothwendigkeit; es leitet mich nicht eine Kette außer mir liegender Kräfte, sondern ich hänge von meinem eignen Ideengange, von dem ungehinderten Gebrauch meiner Kräfte ab. Diese moralische Nothwendigkeit ist kein Uebel, sondern ein Gut. Man beruft sich auf ein unentwickeltes falsches Gefühl von Unabhängigkeit. — Der Umstand, daß mir das nicht einfiel, was mich anders bestimmt haben würde, ist der Hauptumstand. Auch die Lehre von der Vorsehung erhält dadurch Licht. — Man kann aber allerdings von Gottes höchster Güte und Macht nicht mehr erwarten, als man von seinen Kräften erlangen kann. „Über die Zurechnung! Also ist auch jede böse Handlung bedingt nothwendig?“ Das ist auch gegründet; aber eben darin besteht die Schuld, daß der Mensch damals in einer mangelhaften Erkenntnißlage war. Freilich erscheint hier der Mensch etwas weniger böse, als man sich ihn sonst vorstellt; aber desto besser!

#### §. 124. Balguy.

Die göttliche Güte gerechtfertiget und gegen die Einwürfe alter und neuer Zweifler vertheidiget, von Thomas Balguy. In einer deutschen Uebersetzung mit einer vorläufigen Abhandlung und einigen Zusätzen und Anmerkungen herausgegeben von J. A. Eberhard. Leipzig, 1782.

Ein Werk, welches in der That die Frucht eines reifen Nachdenkens ist, und den Hauptsatz, daß nemlich das Uebel in den Theilen die Vollkommenheit des Ganzen befördere,

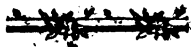
besördre, recht gut ausführt, wenn es gleich für den Mann von Belesenheit eben nichts neues enthält. Balguy sucht vorzüglich den Nutzen vieler scheinbaren Uebel in der Erfahrung zu zeigen. Die Absicht, Gutes hervorzubringen, ist sichtbar, wenn die Sache, die man als Uebel betrachtet, nicht ohne großen Verlust wegbleiben kann, so lange alles andre bleibt, denn wollen wir mehr zugleich geändert haben, so träumen wir uns in Möglichkeiten hinein, deren Ende und Wahrheit wir nicht absehen können. Der Herrausgeber fand es dessen ohngeachtet, eben wegen jener guten Auseinandersetzung, der weitem Ausbreitung werth, weil das Meiste, was über die Zulassung des Bösen bis dahin in Deutschland geschrieben worden, in einer solchen Art des Vortrages verfaßt sei, die nicht für jedermann die leichteste Evidenz zur Beruhigung mit sich führe.

Herrn Eberhards Anmerkungen sind besonders wegen der Reflexionen über die bisherige Behandlung dieser Materie lehrreich und schätzbar.

§. 125.

Prüfung wichtiger Lehren theologischen und philosophischen Inhalts, von M. E. J. C. Walter, Berlin, 1782.

1) Verhältniß der menschlichen Natur zur natürlichen Religion. Jene ist verdorben, und das Verderben zu heben diese unfähig. 2) Verhältniß der geoffenbarten Religion zur Seligkeit derer, die zu ihrer Kenntniß nicht gelangen können. Gott wird ihnen dies nicht zurechnen, sondern sie so belohnen oder bestrafen, wie er nach der scientia



scientia media voraus sieht, daß sie bei möglich gewesener Kenntniß derselben gehandelt haben würden. 3) Ist der Zweck der künftigen Strafen Besserung? Nein, sondern eine durch anhaltenden Kummer verursachte Schwächung und endliche Destruction des Geistes bis zum völligen Mangel des Bewusstseins, ohne alle Hoffnung, wieder zur Glückseligkeit zu gelangen. 4) Hat der Mensch eine determinirte oder indeterminirte Freiheit? Nach des Verfassers Meinung, kommt diese Frage immer auf diese hinaus: ob zwischen Beweggründen und Handlungen eine solche Verknüpfung, als zwischen Ursachen und Wirkungen in der Körperwelt statt habe? Und dies sucht er zu widerlegen: Nach dem Stoß eines Körpers folge die Bewegung alsbald unausbleiblich, nach der Reizung der Motiven der Entschluß oft spät, oft gar nicht; dort sei Stoß und Bewegung eins, nur zwiefach gedacht, als Ursach und Wirkung; hier werde der Beweggrund durch die Seele selbst geformt und bearbeitet, und die Kraft, die die Seele darauf wendet, falle nicht mit der Selbstbestimmung zum Entschlusse zusammen. Auch würde keine Reue Statt haben, wenn man überzeugt sei, daß man unter den gegebenen Umständen nicht anders habe handeln können.

#### §. 126. Messing.\*)

Man hat von Alters her behauptet, das Uebel sei nothwendig in der Welt, man ist aber, meint Herr Messing, nicht

\*) Verfäucher Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels bei fühlenden und vernünftigen Geschöpfen. Dessau und Leipzig, 1783.

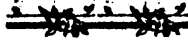


nicht tief genug in dessen Natur eingedrungen, sondern zu sehr in abstracto geblieben. Dies sucht er nun zu leisten, und insonderheit zu zeigen, daß Schmerz vom Vergnügen unzertrennlich sei. Vollkommene Glückseligkeit würde einen einzigen unverändert sich gleichen Zustand erfordern, ohne Veränderung aber sei kein Gefühl möglich, denn Empfindung drücke eben das Verhältniß zweier verschiedener Zustände aus; ohne Gefühl kein Bewußtsein, ohne Bewußtsein keine Vernunft, keine Tugend, keine Thätigkeit. Sobald wir also zugeben, daß Vernunft und Tugend der höchste Schmuck der Welt und die oberste Stufe von Glückseligkeit sei, daß überhaupt nur empfindende Wesen der Glückseligkeit fähig sein, so setzen wir eben damit das wirkliche Dasein von Schmerz eben sowohl als von Vergnügen voraus. Ferner, der Contrast erhöht das Vergnügen; ja die Kenntniß des Unangenehmen macht erst das Gefühl des Angenehmen möglich. Lactanz antwortete den Epikuräern mit Recht: nisi prius malum agnoverimus nec bonum poterimus agnoscere.

§. 127.

Es sei vergönnt, die Gedanken über die Freiheit aus einem Werke hier aufzuführen, welches als theosophische Schwärmerei übel berüchtigt ist: aus dem Werke Des Erreurs; denn eben dieses Werk ist von einer beträchtlichen Klasse nachdenkender Personen mit größter Begierde gelesen, ja, was wenig Schriften wiederfährt, eigentlich studirt worden, und wird es noch; es verbreitet folglich seine Art, die Sache zu sehn, auf viele Tausende, und vielleicht auf eben so viele unsrer Zeitgenossen, als immermehr das Kantische System. Es war zwar schon 1775

in



in Paris erschienen, in unsern Gegenden aber ward es erst durch die neuveranstaltete Edition von 1781, und durch die im folgenden Jahr ans Licht getretene Claudius'sche Uebersetzung recht bekannt. Es ist hier nicht der Ort, über dieses verschrieene Buch ein Urtheil zu fällen, das, wenn es von den gewöhnlichen Gesichtspunkten abweiche, eine weit ausschweifende Rechtfertigung bedürfen würde. Genug, die Gedanken des Verfassers über diese Materie sind so lesenswerth, als andere, und das Buch hat Beifall gefunden; dem unpartheiischen Geschichtschreiber der menschlichen Meinungen ist der Beifall von Officieren, Landbesitzern und Damen eben so erheblich, als der Beifall der philosophischen Lehrstühle, und dem prüfenden Weltweisen gilt einer so wenig als der andere für Autorität. Der Verfasser ist bekanntlich der Meister einer geheimen Gesellschaft, die sich Phikalethen nennt, und die man bei der gegenwärtigen Geschichte Frankreichs, im Vorbeigehen gesagt, weniger, als sie wohl verdient, in Betrachtung gezogen hat, Herr St. Martin.

#### §. 128. St. Martin.

Die Quelle unsrer Irrthümer ist nicht, daß keine Wahrheit sei, sondern daß wir ihre Natur verkennen. Die mehresten Verwirrung entsteht aus der bemerkten beständigen Vermischung von Gutem und Bösem, von Licht und Finsterniß, von Harmonie und Unordnung. Diese Vermischung mußte vernünftigerweise die Menschen auf die Idee zweier entgegengesetzter Grundwesen bringen, deren Natur man aber oft unrichtig gefaßt hat. Bald machte man sie gleich alt, gleich mächtig und gleich groß; bald ordnete

ordnete man zwar der Wahrheit gemäß das Böse dem Guten unter, aber man widersprach sich, wenn man über die Natur und den Ursprung dieses Bösen nähern Aufschluß geben wollte; bald scheute man sich sogar nicht, das Gute und das Böse in ein und dasselbe Principium zu legen, in der Meinung, es dadurch zu ehren, wenn man es zum Urheber von allem ohne Ausnahme machte, so daß es Vater und Tyrann zugleich wäre, und zur Aufrechthaltung seiner eignen Gerechtigkeit sich selbst strafen müsse. Endlich haben einige, auf diesem Meer der Ungewißheit ver- schlagen, die Partei ergriffen, beide zu leugnen.

Wenn der Mensch nach muthigem Widerstande endlich so weit kommt, daß er alles, was seinem Wesen zuwider ist, überwindet, so hat er Friede mit sich selbst, und sogleich auch mit der ganzen Natur. Verstattet er aber aus Nachlässigkeit, oder des Kampfens müde dem Kleinsten Funken eines ihm fremden Feuers den Zugang, so leidet er und schwachtet, so lange bis er wieder gänzlich davon befreit werde. Solchergestalt ist der Mensch noch auf eine viel innigere Weise inne geworden, daß es zwei verschiedene Principien gebe, und da er in dem einem Seligkeit und Frieden findet, indeß daß andere allezeit mit Qual und Wehe umgeben ist, so hat er sie unter dem Namen des guten und bösen Principii unterschieden. Wir sagen also, das Gute sei für jedwedes Wesen die Erfüllung seines eignen Gesetzes, das Böse sei, was sich dieser Erfüllung widersetzt; und da sich alle Dinge zuletzt an ein einiges allgemeines Gesetz halten, so muß das Gute, oder die Erfüllung dieses höchsten Gesetzes auch nur eins, und

Dritter Theil, A a allein



allein ausschließend wahr sein; ob es gleich die Unendlichkeit der Wesen umfaßt. Das Böse hingegen kann mit diesem gar keine Uebereinkunft haben, da es dasselbe bestreitet; es ist nicht mehr in der Einheit begriffen, es ist unwahr und nichtig, und hat durch sich selbst keine Kraft noch Gewalt. Hierdurch ist zugleich bewiesen, daß das Böse niemals die geringste Verwandtschaft mit dem Guten gehabt hat, niemals in ihm begriffen gewesen, und daß das Gute, so mächtig es auch ist, auf keine Weise zur Entstehung des Bösen hat beitragen können. Dennoch ist es; wir sehen rund um uns her seine gräßlichen Spuren; wie hat es denn entstehen können?

Wenn der Mensch sich zum Guten erhebt, sich ganz und immerdar an dasselbe hält, so hat er nicht einmal einen Begriff vom Bösen; er spürt dessen schädliche Einflüsse nur in so weit als er sich vom Guten entfernt. Man muß also aus dieser Bestrafung schließen, er thue alsdenn eine freie Handlung; denn wie könnte ein nicht freies Wesen sich durch sich selbst von dem ihm aufgelegten Gesetze entfernen? Wenn endlich die Macht und alle Kraft der Tugend das Wesen des guten Principii ausmacht, so ist klar, daß Weisheit und Gerechtigkeit seine Regel sind, und daß folglich, wenn der Mensch leidet, er in seiner Macht gehabt haben müsse, nicht zu leiden. Unsrer Strafen also sind ein offener Beweis unsrer Freiheit.

Dasselbe nun vom Urquell des Bösen. Da sein Streben offenbar gegen das Einheitsgesetz der Wesen im Innern und Aeußern wirkt, so muß es sich in einer verwirrten Lage befinden; wenn es allenthalben Jammer hinbringt,

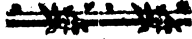
so



so muß es selbst der Qual und den Schrecknissen preis gegeben sein. Diese Leiden können nichts anders sein, als eine Bestrafung seiner Entfernung vom guten Principio, es muß sich also freiwillig von diesem entfernt haben und dadurch böse und elend geworden sein.

## §. 129.

Wenn ohne allen Nutzen so viel über die Freiheit gefragt, und so oft ins weite Blaue damit geendigt worden ist, der Mensch sei keiner Freiheit fähig; so hat die Schuld daran gelegen, daß man das Verhältniß dieser Fähigkeit zu dem Willen nicht beachtet hat. Man hat nicht eingesehen, daß dieser Wille das einzige Agens sei, das die Freiheit erhalten oder vernichten könne, man hat in der Freiheit eine unveränderliche Fähigkeit gesucht, die sich in uns allgemein, unaufhörlich und auf die nehmliche Weise äußere, die nicht abnehmen noch zunehmen könne, und die wir, welchen Gebrauch wir auch von ihr gemacht hätten, allezeit wieder zu unserm Gebot bereit fänden. Wie läßt sich aber eine Fähigkeit denken, die des Menschen sei, und gleichwohl unabhängig von seinem Willen sei, da dieser Wille das Hauptstück seines Wesens ausmacht? Wenn aber diese Fähigkeit nicht so beschaffen ist und sein kann, wie die Beobachter sie sich vorstellen, wenn ihre Kraft sich jeden Augenblick abändere, wenn sie durch Unthätigkeit so wie durch stete Wiederholung der nehmlichen Acte, ganz verschwinden und Nichts werden kann, alsdann kann man nicht leugnen, daß sie unser und in uns sei, und daß wir folglich in unsrer Gewalt haben sie zu stärken oder zu schwächen, und das allein vermöge der



Hohheit unsrer Natur, und Kraft des Vorrechtes eines Willens, den wir haben, das ist, nach dem guten oder schlimmen Gebrauch, den wir freiwillig von den Gesetzen machen, die uns durch unsre Natur aufgelegt sind.

Noch ein anderer Irrthum der Beobachter besteht darin, daß sie sich gern die Freiheit durch die daher entspringende Handlung selbst beweisen möchten, so daß um sie zu befriedigen ein Act zugleich müßte sein und nicht sein können. Weil dies nun unmöglich ist, so haben sie geschlossen, daß alles was geschieht auch nothwendig habe geschehen müssen, und es keine Freiheit gebe. Sie hätten aber bedenken sollen, daß der Act und der Wille, der ihn empfangen hat, unmöglich anders als übereinstimmen können, daß eine Kraft, die ihren Act hervorgebracht hat, die Wirkung davon nicht hemmen könne, daß endlich die Freiheit, selbst in dem gemeinen Sinne genommen, nicht darin bestehe, das für und wider zugleich, sondern wechselseitig das eine und das andre thun zu können. Bestände nur hierinn die ganze Freiheit, so bewiese der Mensch sie nur allzusehr; denn er thut sichtlich genug das für und wider in seinen verschiedenen Handlungen, und ist das einzige Wesen in der Natur, das nicht immer die gleiche Bahn betreten mag. Dies wäre aber eine sehr irrige Idee von der Freiheit, denn dieser Widerspruch in den Handlungen eines Wesens beweist wohl, daß in seinen Fähigkeiten Unordnung sei, aber nicht daß es frei sei, weil noch immer die Frage bleibt, ob es sich frei oder nicht frei sowohl dem Bösen als dem Guten hingebe.

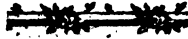
## §. 130.

Die wahre Freiheit eines Wesens besteht vielmehr darin, daß es sich in dem ihm vorgeschriebnen Gesetze durch sich selbst erhalten, und seine Unabhängigkeit durch einen freiwilligen Widerstand gegen alles, was ihm diesem Gesetze gemäß zu handeln im Wege steht, behaupten könne. \*) Dies setzt nothwendig die Fähigkeit voraus, auch unterliegen zu können, denn dazu brauchts nur, daß man aufhöre Widerstand thun zu wollen. Fühlen wir nicht, daß die mindeste Nachlässigkeit, die wir uns zu Schulden kommen lassen, uns gleich den Kampf erschwere? Nichten wir denn ferner den Blick auf den Menschen überhaupt, so wird uns einleuchtend werden, daß wie der Mensch jeden Augenblick seine Freiheit schwächen kann, so auch das menschliche Geschlecht jetzt weniger frei ist, als in seinen ersten Tagen. Wenn wir also heutzutage so wenig reine Handlungen der Freiheit finden, so laßt uns nicht schließen, daß sie nie zu unsern Rechten gehört habe. Die Ketten eines Sklaven beweisen freilich, daß er nicht mehr nach dem ganzen Umfange seiner natürlichen Kräfte handeln könne, aber nicht, daß er es nie gekonnt habe; vielmehr zeigen sie an, daß er es noch könnte, wenn er nicht verdient hätte in Sklaverei zu sein. Auch kann man daraus, daß der Mensch ist nur so unmerklich, und so

A a 3

selten

\*) Rousseau sagt: La nature commande a tout animal et la bete obeit. L'homme eprouve la meme impression, mais il se reconnoit libre d'acquiescer ou de resister, et c'est surtout dans la conscience de cette libreté que se montre la spiritualité de son ame.



selten frei ist, nicht schließen, daß seine Handlungen indifferent wären, und daß er nicht verbunden sei, das Maas des ihm obliegenden Guten zu erfüllen selbst in diesem Stande der Knechtschaft; denn die Privation seiner Freiheit besteht darin, daß er nicht durch seine eigne Kräfte des vollen Genusses des ihm bestimmten Guten theilhaft werden kann, aber nicht darin, daß er sich dem Bösen ferner nähern könne, ohne sich noch strafbarer zu machen.

§. 131.

Der Fehler steckt also darin, daß man sich von dem, was der Wille sei, gar keine rechte Idee gemacht hat. Man hat sich nicht einfallen lassen, daß sein Principium in ihm selbst sein müßte, und so suchte man es in fremden Ursachen; indem man vor Augen sahe, daß der Wille hienieden so oft durch Schein oder wirkliche Gründe beherrscht wird, schloß man, er agire gar nicht aus sich selbst, und müsse allezeit eine Ursache haben um sich zu bestimmen. Wenn aber dem so wäre, könnten wir wohl sagen, daß wir einen Willen hätten? Die Menge von Beweggründen, die uns bestimmen, beweist also nicht, daß wir ohne sie nicht wollen könnten, sondern blos daß sie die Herrschaft über unsern Willen gewinnen und ihn fortreißen können, wenn wir uns nicht dawider setzen. Was die Art und Weise anlangt, wie unabhängig von Beweggründen sich der Wille bestimmen könne, so wird zwar die Wahrheit davon jedem, der in sich hineinblickt, erleuchten, aber die Erklärung davon ist ein Abgrund, der für den Menschen und für jedes andre Wesen unergründlich ist, weil man, um diese Erklärung zu geben, das Unkörperliche müßte

körper-

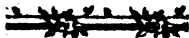
Körperlich machen. Der Weise läßt sein Geschäft sein, die Ursache von Dingen zu suchen, die eine Ursache haben, aber er ist zu erleuchtet für diejenigen eine zu suchen, die keine haben, und von der Art ist der dem Menschen angebohrne Wille, denn er ist selbst eine Ursache.

Nach seinem Falle nun ist der Mensch ein verständiges und sinnliches Wesen zugleich. Die guten Gedanken kommen ihm vom guten, die bösen vom bösen Princip. Er kann nicht verhüten, die bösen sowohl als die guten Eindrücke zu empfangen, aber der Wille ist ihm geblieben, und er hat von seiner Wahl Rechenschaft abzulegen.

---

§. 132.

Man sieht, die in der Schule der Theosophen herkommliche, bei Poiret oben bemerkte Idee von absoluter Selbstbestimmung einer freien Willkühr, macht die Grundlage dieser Vorstellungsart aus, deren Darstellung rein und schön ist. Nun trifft dieses System bekanntlich keine Schwierigkeit stärker, als wie mit solcher gänzlicher Zufälligkeit das Vorherwissen der Handlungen von dem obersten Wesen und dessen Regierung der Weltereignisse bestehen könne? Allein im System des Martinisten, wenn er rein metaphysisch denkt, ist diese Schwierigkeit von wenig Belange. Ich sage, wenn er rein metaphysisch denkt; damit will ich sagen, im gemeinen Denken außer dem System hält er sich wie jeder gottesfürchtige Mann an den Glauben einer göttlichen Vorsehung, ohne darüber weiter zu grübeln; er hofft, alles was ihn trifft, werde



von Gott so gelenkt werden, daß es zum wahren Wohl seines innern Geistesmenschen, so weit als er selbst sich dieses Wohls empfänglich macht, gereichen werde. Wenn er aber in sein System theosophischer Metaphysik eindringt, so sind alle diese Ereignisse in der materiellen Welt nichts als Darstellungen innerer Actionen und Reactionen der Principien, so wie die Körper selbst nichts als Phänomene, nichts als dargestellte Hüllen der Principien sind. Ein Gott, der sich um diese einzelnen Begebenheiten bekümmere, ist ihm etwas viel zu menschlich gemachtes, anthropomorphistisches. Das höchste unaussprechliche Wesen wirkt nach seiner Natur immerdar auf alle von ihm erzeugte Wesen, aber dieses sind Universalwesen, die eine zweite Klasse von niedern Wesen (*Etres secondaires*) erzeugen. Was das höchste Wesen wirkt, ist allgemeine Ausstrahlung von Leben: es ist der erste und allgemeine Bewegter der Natur, aber nicht der einzige. Eine verständige selbstthätige Ursache von göttlicher Würde wirkt unter ihm und in Kraft seiner und leitet die Welt. Diese Welt ist geworden und wird durch Reaction des bösen Principis, aber diese Reaction erstreckt sich keinesweges auf das höchste Wesen, sondern es treibt nur in der Zeitlichkeit sein Spiel. Die verständige Ursache, die die Welt regiert, dirigiret demnach die zwiefachen Actionen, Wirkung und Gegenwirkung, durch welche alles Leben sich äußert. Ihr Zweck ist Bekämpfung des Bösen und Zurückbringung aller Dinge zur Einheit. Von den Weltbegebenheiten also nimmt nur die Weltregierende Ursach Notiz, und auch diese nicht von den sichtbaren Begebenheiten so weit sie äußerlich, sondern von den innern Veränderungen, so weit sie immateriell sind.

Der

Der Leser klage nicht den Epitomator wegen der Dunkelheiten an, die er in alle dem fühlen muß. Theils liegt der Grund davon in der Verwickelung dieses ganz eignen transcendentalen Systems, theils an der unsystematischen und mysteriösen Darstellung, theils an der Natur solcher aus Speculation und Dichtung entsprossener Begriffe. Das Wesentliche, welches hier unser Thema interessirt, ist das: Der Martinist statuirt in den vernunftbegabten Wesen Freiheit der Willkühr, und sieht das Böse in der Welt als Wirkung eines durch Mißbrauch dieser Freiheit böse gewordenen, aber dadurch eben auch aller Substantialität verlustig gegangenen Principis an; er denkt an kein Vorherwissen, kein Vorherbestimmtein aller einzelnen Handlungen, sondern sieht in diesen Handlungen nur ein Spiel der innern Thätigkeiten der Wesen, und hält diese Thätigkeiten nur insofern für reell, als sie auf intellectuelle Veredlung der Wesen Bezug haben. Dem Menschen insonderheit gesteht er eine beschränkte Freiheit zu, nach welcher derselbe den Einflüssen des Guten wie des Bösen offen, sich zu einem oder dem andern hinneigen und hierdurch jene Freiheit entweder stärken oder immer mehr verlieren kann.

Unverkennbar ist meines Erachtens, daß die zwei Lieblingschriftsteller der Franzosen, Rousseau und Bayle, auch wenn dieser Autor sie nie gelesen hätte, schon durch ihren Einfluß auf den Geist seiner Nation, an seinem System von zwei Principien und von Freiheit großen Antheil haben; ja es würde nicht schwer sein, dem Kenner aller drei, im Ton und in Bezug auf Einwendungen, die

U a 5

Spuren



Spuren dieses Einflusses nachzuweisen. Nur daß freilich der jenen fremde Geist von Theosophie, von Allegorie und von Zahlen-Emblem diesem Werke einen ganz eigenthümlichen Anstrich giebt, der aus einerlei Ursachen dem einen Theil der Lesewelt heiliges Dunkel, dem andern baarer Unsinn scheinen muß.

\* \* \*

Ob ich gleich gegenwärtige Schrift als einen dritten Theil meines Versuchs zur Theodicee angesehen wissen möchte, und also meine eigene Urtheile über diese Doctrin übergehen könnte, so muß ich doch vermuthen, daß sie, da sie als ein eignes Werk erscheint, in die Hände manches Lesers kommen möchte, dem es nicht eben um genaue Prüfung der verschiedenen Meinungen, sondern vielmehr um eine succincte Uebersicht derselben zu thun ist, und diese würden die Lücke anstößig finden, wenn der Verfasser nicht der kurzen Darstellung seiner eignen Meinung ein paar Seiten vergönnte.

### §. 133. Berdermanns Theodicee.

Es giebt nur zwei richtig zusammenhängende Systeme: Das eine: Alles was geschieht hat seine entscheidenden Gründe in der Beschaffenheit des Handelnden und den gesammten Umständen, so daß, beides zusammengesetzt, es nicht anders ausfallen kann. Diese ganze Reihe hat den letzten Grund ihrer Wirklichkeit in dem Willen des Schöpfers, und also entweder darin, daß es ihm willkürlich beliebte, eben diese Reihe zu wählen, da er irgend eine andre eben so gut hätte vorziehen können. Es ist also Zufall, daß er just diese wählte, die Weltreihe selbst aber geht



geht nach einem Fatum, das solchergestalt durch Gottes Willen festgestellt ist. Oder der Grund der Wirklichkeit liegt nicht in einem Absolutismus des göttlichen Willens, sondern darin, daß diese Weltreihe die beste mögliche oder einzige mögliche war. Beides ist eins, beides Nothwendigkeit, die ihren metaphysischen Grund entweder in sich selbst oder in Gott, als der Quelle sogar aller Möglichkeit hat. Beides ist auch Fatum, aber ein von der göttlichen Freiheit unabhängiges Fatum, von dem sich denn weiter kein Grund angeben läßt.

Das andre System ist das: Die Umstände sind bloß Veranlassungen, bei denen eben dies Subject, so beschaffen wie es war, sich selbstthätig auch anders bestimmen konnte. Daß es also just so handelte, ist Zufall. Daß die Gottheit dergleichen Wesen in die Welt verwebte, ist entweder wieder zufälliges Belieben derselben, oder nothwendig als das einzigmögliche oder beste. Hier ist kein Fatum, wenn auch Gewißheit, wenn auch Präscienz wäre. Ein drittes System durch Vereinbarung von unabhängiger Willkühr und Bestimmung nach zureichenden Ursachen unter dem Namen einer moralischen Nothwendigkeit, so künstlich es auf mancherlei Art versucht worden ist, hält der Verfasser für zweiähselnde Kusflucht, deren Angrund sowohl als den Ursprung der Täuschung er überzeugend auseinandergesetzt zu haben, sich schmeichelt.

#### §. 134.

Was jene beide Systeme des Determinismus und der willkührlichen Freiheit anbetrifft, hat er die Gründe  
und



und Gegen Gründe für jedes genau und ohne Partheilichkeit geprüft, und glaubt, daß für keines entschieden werden könne, weder durch Erfahrung noch durch Principia. Der menschliche Verstand beruhigt sich zwar williger bei einer letzten absoluten Nothwendigkeit, er kann aber auch bei Zufall stehen bleiben, denn beides ist ohne weitem Grund, eben weil einer der letzte sein muß.

§. 135.

Die Fragen, deren Auflösung man eigentlich sucht, sind: 1) giebt es wahres Böses in der Welt, woher ist es und wie kann der Allgütige es zulassen? Die Antwort ist immer: nach unsrer Vorstellungsart Böses giebt es allerdings, und das zu vermeiden ist für uns Princip zum Handeln. In der Wahrheit aber ist Böses bloß durch Relation vorhanden, und alles was geschieht im Universo wirklich gut. Denn — entweder hat es ein Gott voll Weisheit und Güte geordnet — oder er hat es doch zugelassen; und warum zugelassen, als weil es besser dennoch war, es zuzulassen als es zu hindern? Und dies ist Princip zum Beruhigen, kann aber nicht Regel sein zum Handeln, weil es alle Thätigkeit ausschloße. Woher das scheinbar Böse? Entweder nothwendige Folge der Begrenzung, oder zufällige Anwendung freier Selbstthätigkeit. Wie kann Gott es zulassen? Weil es entweder zuletzt reell gut, besser als dessen Unterbleiben ist, oder weil er's nicht hindern konnte, nicht durfte.

§. 136.

Die zweite Frage ist: Könnte Gott alles Künftige, auch die freien Handlungen vorher wissen? — Wenn

180

ke im Grunde nothwendig waren, offenbar; — wenn es Zufall giebt, so konnte er des Geschehenden Möglichkeit wissen, die Wirklichkeit vermuten, und da es doch ewig gewiß war, daß geschehen werde was geschieht, obwohl diese Gewißheit keinen als bloß ideellen Zusammenhang mit dem Geschehenden hat, so konnte er's auch wohl gewiß wissen. Uns bleibt das unbegreiflich, aber berechtigte sind wir nicht, das zu Wissen Mögliche unterhalb das Wahre auf Erkennbarkeit aus Gründen zu beschränken. Der Beruhigung aber liegt wenig an alle dem; denn wenn auch etwas geschehe, ohne daß es die Gottheit voraus wissen könnte, so kann sie es doch leiten und selbst das an sich Böse zufällig gut machen.

## §. 137.

Diesemnach hält der Verfasser beide Systeme für bloß verschiedene Vorstellungsweisen einer Wirkungsart, die eigentlich keiner kennt noch kennen kann, und glaubt, daß die vermeinten gefährlichen Folgen, die man einander wechselseitig schuld giebt, theils nur aus Mißverständnis fließen, theils so gefährlich nicht sind, als sie außer dem richtigen Zusammenhange ihres Systemes scheinen. Ehe wir handeln, ist, was geschehen werde, entweder Zufall oder Nothwendigkeit nicht gekannt und also immer als Zufall zu handeln; — wenn es geschehen ist, — sei es Zufall, so ist es doch zugelassen von einem Gott voll Liebe und seiner fernern Leitung unterwürfig, — oder war es Nothwendigkeit, so ist es so verordnet. Auf beide Fälle ist es dereinst gut; ich aber kann nicht anders als es nach meiner Einsicht für vorzig gut oder übel halten, und also mich



nich darüber freuen oder betrüben, und diesen Empfindungen zufolge handeln. Ist die That noch künftig, so wird entweder die Frage aufgeworfen: was soll der Mensch thun? oder was wird er thun? Bei ersterer gilt er immer für willkürlich frei. Dies drückt eben das Sollen aus, daß die Vernunft allein seine Handlung leiten könne, aber nicht nothwendig müsse. Wenn die Frage ist: was wird jemand in seiner Lage thun? so kommt diese Willkühr nicht in Betrachtung, sondern der Mensch wird angesehen als durch seinen Character und die Umstände unvermeidlich bestimmt; dem aus genauer Kenntniß des Characteres und der Situation, nach Welt- und Menschenkenntniß suchen wir die Frage zu beantworten. Hingegen ist die That geschehen, so wollen wir den Thäter entweder anklagen oder entschuldigen; im ersten Fall ziehen wir mehr seine Freiheit, im andern mehr die Bestimmung des Begehrens durch Ursachen in Betrachtung.

### §. 138.

In diesen Ideen schmeichelt sich der Verfasser vorurtheilfreie treffende Blicke gethan zu haben, und seine Prüfungen, die ihn zu diesen Resultaten leiteten, enthalten zugleich die vollständige Critik aller Systeme seiner Vorgänger in der Lehre von Freiheit und Schicksal. Die übrigen Bruchstücke, worin er seine psychologischen und transcendenden Vorstellungen zu entwickeln versucht hat, und die den meisten Widerspruch erregt haben, laufen hauptsächlich auf Folgendes hinaus:

Was wir den menschlichen Körper nennen, ist ein Aggregat unzähliger, verschiedenartiger, theils sicht- theils unsicht-

ansichtbarer Theile, und besteht aus Elementartheilen, die kein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung sind. Jeder dieser Theile ist ein thätiges Vermögen auf coexistirende Dinge zu wirken, und zugleich ein leidendes Vermögen von ihnen wechselseitig afficirt zu werden; in Hinsicht des ersten ist er immaterielles Wirkksamkeitsprincipium; in Hinsicht des andern ein materielles Wesen; von jener Seite selbstthätig, von dieser als körperlich physischen Gesetzen unterworfen. Mehrere solcher monadischen Theile vereinigt, haben Kräfte, bringen Wirkungen hervor, die sie einzeln nicht haben, die sie nur als Eins betrachtet, durch ihre Organisation hervorbringen. Um aber wirklich höhere Kraft zu sein, eins zu sein, müssen ihre immateriellen Principien wieder unter einem etwas höheren Lebensprincipio stehen, welches sie einigt. Ueber alle diese mittlere Glieder von Lebenskraft herrscht und waltet ein Lebensprincip höherer Ordnung, welches den ersten Stoff aufregte, und nach innern Gesetzen organisirend ausbildete, welches sie alle belebt, nährt und zur Thätigkeit erregt, wo ihre eigene zertheilte Wirkksamkeit zum Erfolge nicht geschäftig sein würde. Dies ist die Seele, die in jenen allen ihr Dasein hat. Diese Seele war nicht immer was sie im Kinde ist, bleibt nicht bloß Lebensprincip des Körpers. Durch das Unabhängigwerden bei der Geburt durch das Einathmen der Luft erleidet sie eine innere große Veränderung; Licht und tausend Einwirkungen der Dinge umher strömen ihr Modificationen zu, die ihr Individuum, das in stetem Flusse ist, verwandeln, sie wird gleichsam mit einem höheren Geiste tingirt oder belebt, und erlangt nun Sprache, Selbstbewusstsein, und eben dadurch wird

feine



feine automatische Selbstthätigkeit zu freier Selbstmacht erhöht. Insofern sie mit dieser thätig ist, ist sie Geist: aber oft wirkt diese Seele auch noch automatisch, ja sogar oft ohne Bewußtsein. Manche innere und äußere Veränderungen des Menschen also, sind bloß nach mechanischen, chymischen und andern physischen Gesetzen nothwendig; manche nach den psychologischen Gesetzen der erweckten Selbstthätigkeit automatisch hervorgebracht; andre aber wirkt der Geist zufällig und frei bei Veranlassungen, deren Dasein ihm auch zu einer andern Aeußerung seiner Selbstthätigkeit Möglichkeit ließ. Diese Herrschaft über sich selbst begränzen Umstände, Gewohnheiten, innere Beschaffenheit und Verbindung der untergeordneten Theile; aber dennoch ist sie innerhalb' dieser Gränzen noch freige-  
 genug, besonders bei dem Aufmerken, Reflectiren und Abstrahiren. Inzwischen lassen jene Begränzungen vermuthen, daß die Anwendungen dieser Grundkraft unter einer solchen göttlichen Zulassung stehen mögen, daß nichts in Universo Böses dadurch verursacht werden kann. Alles was die Freiheit des Menschen scheint Böses thun zu können, ist daß er sich in eine niedrigre Klasse von Glück und Vollkommenheit herabwürdigen kann. Die Wahl scheint bei ihm zu stehen, ob er auf- oder absteigen wolle auf der Leiter der Wesen, ob er zu dem Ziele der von dem Schöpfer intendirten Harmonie durch freiwillige Anstrengungen und Ueberwindungen oder durch tausend Abwege voll Jammer und Reue hinangelangen wolle? ob durch Zuneigung zum Guten, oder durch Kampf des Bösen untereinander?

## §. 139.

Uebrigens aber glaubt der Verfasser, daß diese Freiheit des Menschen noch vereinbar ist mit einer innern Abhänglichkeit seines Geistes von dem Willen eines die Menschheit leitenden höhern Geistes, nur daß er in dieser Rücksicht aufhört ein eignes absonderliches Wesen zu sein, sondern Glied eines geistigen Körpers ist. Wenn nemlich der menschliche Geist ein unabhängiges Vermögen hat, seine innern Actionen zu thun und zu lassen, durch welche Unabhängigkeit er eine eigne Quelle von Thätigkeiten in seiner Sphäre wird — so hat zugleich dieses Vermögen sein pnevmatisches Gesetz, das er befolgen soll, und das er auch befolgen muß, wenn er Realität hervorbringen will, weil es ihm unter der Bedingung vorgeschrieben ist, anders nicht reelle Effecte bewirken zu können. Ein solches ihm Bedingungsweise vorgeschriebnes Gesetz kann er übertreten: das Nothwendige \*) in demselben, das er nicht verletzen kann, ist die Bedingung der nur auf eine Art zu bewirkenden Realität. Läßt er sich dies sein Gesetz leiten, so wirkt er auf Vollkommenheit hin, und durch ihn wirkt die Urquelle aller wahren Kraft, nach dem ihm von ihr vorgezeichneten Wege. Entzieht er sich diesem Gesetze, so vermag er nichts in dem Reiche der Wahrheit Reelles zu bewirken; seine scheinbare Wirkung hat eine Richtigkeit, die mit Unwohlsein und Leerheit begleitet ist. Thierisch kann er sich dabei einen Augenblick wohl befinden, denn die Triebe der Sinnlichkeit, denen er sich überläßt, haben ihr eignes Gesetz und ihre Befolgung, ihr eignes Wohlsein

bet

\*) I. Buch. §. 21. am Ende. Plato.  
Dritter Theil. B b



bei sich. Wenn nun solche Anwendungen der Selbsthätigkeit das geistige Gesetz nicht leitet, so sind sie auch nicht in dem Urquell gegründet, sondern bloß in dem Eigenthümlichen des Menschen, welches nichts ist als die Möglichkeit sich von jener zu entfernen, hat aber auch in sofern keine Realität. Weil jedoch auch die Gesetze niedrer Kräfte zuletzt von Gott abhängen, so ist begreiflich, daß selbst, wenn ein Mensch sich ein subalterneres Gesetz der Zeitlichkeit beherrschen läßt und eine gesetzwidrige That begeht, dennoch durch dies Neustre seiner That immer der Wille des Höchsten in der materiellen Classe nicht verletzet, sondern vielmehr durch die Sünde selbst erfüllet werde.

---

§. 140.

Dieses sind die Grundzüge eines, vielen freilich be fremdlichen und unverständlichen, andern aber gar nicht fremden, obwohl bis ißt noch nicht ganz ins Reine gebrachten Systems, von dem ich, selbst nach Ueberlegung der mir gemachten Zweifel, noch immer glaube, daß es das einzige sei, worin sich Heraklit und Plato, Spinoza und Leibniz, Kant und St. Martin vereinigen lasse, wie doch zwischen scharfsinnigen Denkern, die alle nur eine Quelle ihrer Einsichten, Erfahrung, und einerlei Kräfte zur Verarbeitung haben, Verstand und Vernunft, sich endlich Eintracht hoffen läßt, nicht durch Vereinnigung dessen, was eingebildet oder grundlos oder unwesentlich in den verschiedenen Systemen ist, sondern durch Auswickelung des Wahren und Wesentlichen, welches jedem in Luftgestalt vorschwebte, und in mehr oder minder treuen Zeichnungen dargestellt



dargestellt ward. Wem dieser Abriß einer genauern Erkundigung nicht unwerth scheint, der sehe das dritte Hauptstück des angezeigten Versuches zur Theodicee selbst nach.

---

§. 141.

Der zweite Theil des gedachten Werkes behandelt die Lehre von der Moralität der menschlichen Handlungen unabhängig von allen Hypothesen über die Freiheit, oder wo dies nicht thunlich ist, nach beiden entgegengesetzten Meinungen. Zuförderst die Begriffe von Recht und Unrecht, und die angeblichen Criteria sie zu unterscheiden, oder die Grundlage von Naturrecht und Moral; denn im 2ten Abschnitt die Moralität im allgemeinen, als Beziehung einer That auf die ganze geistige Beschaffenheit des Handelnden; und in den folgenden die Moralität insonderheit nach Eigenschaften des Verstandes, des Wohlwollens und der Kraft. Woraus denn über Sünd- und Tugend-Heroismus verschiedene Corollarien und endlich in der Lehre von Strafen Einiges berichtet wird.

---

§. 142.

Diese meine Schrift war zwar das Erste, womit ich dem Publikum unter die Augen zu treten wagte, indesß kann ich wohl sagen, sie war das Resultat oftmaligen Nachdenkens und Gesprächs über diese Materien; Darjes, Crusius, Leibniz, Premontval und das Buch über Irrthümer und Wahrheit schwebten dem Verfasser damahls am frischesten im Sinn, als er es ausarbeitete, und auf die während der Ausfeilung ihm zuhanden gekommene



Schriften, von denen keine so sehr als Tetens und Kant ihm genugthuend scheinen, wollte er mit Vorbedacht keinen Bezug nehmen, um ungestört den Leser seinen eignen Weg zu führen. Sonst aber war es, das kann er mit Zuversicht sagen, ein reiflich durchdachter und durch vieles Ausfeilen ins Reine gebrachter Versuch, der denn auch das Glück hatte, mehreren Richtern in diesem Fache zu gefallen, und so vortheilhafte Urtheile zu erhalten, als die in Herrn Lössius Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur, 3tes Stück, und die in der Züricher Bibliothek der neuesten theologischen, philosophischen und schönen Litteratur, 2ten Bandes, 2tes Stück. Er würde eben so ehrlich die nachtheiligen Recensionen anführen, wenn ihm welche zu Gesicht gekommen wären; denn persönliche Feindschaft konnte keiner der Beurtheiler gegen den Autor hegen; verachtet haben wird seine Bemühungen sicher keiner, der Geschmack an Metaphysik hatte, und Verschiedenheit der Meinungen hat für ihn nie etwas Beleidigendes gehabt. Man habe daher die Güte es für keine Eitelkeit auszuliegen, daß nur jener Recensionen erwähnt und auf ihre gemachten Gegenbemerkungen geantwortet wird.

#### §. 143.

Herr Lössius bestätigt des Verfassers Gedanken über Willkühr im Geiste gegen Phantasie der Seele durch eine lesenswerthe psychologische Bemerkung, tadelt einige Ausdrücke, die theils verbessert, theils gerechtfertiget werden könnten, und mißbilliget eigentlich nichts, als daß der Verfasser behauptet, das Uebel des Einzelnen sei ein nothwendiges Opfer fürs Beste des Ganzen, weil hierin kein  
Trost



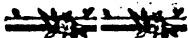
Trost für den Leidenden sei. Man giebt gern zu, daß darin Trost zu sehen kaum die edelsten Herzen in einigen enthuſtaſtiſchen Augenblicken Höheit genug haben. Aber es war hier auch nicht um Trost, sondern um kalte Vertheidigung unsers Vertrauens zu der unbefleckbaren Heiligkeit Gottes vor dem Richterſtuhle der Vernunft gegen die Einwürfe des Zweifels zu thun. Fergusons Gedanken, den Loffius für trostreicher achtet, unterschreibe ich von ganzer Seele, nur ist immer weiter die Frage, wozu mußten denn solche unvollkommene Geschöpfe sein, die des Gefühls moralischer Uebel zur Triebfeder der Verbesserung bedurften? und eben darüber, meine ich, liegt in den Gedanken jenes Werkes der Aufschluß.

§. 144.

Der Züricher Recensent machet viel mehrere Einwürfe. Fürs erste erklärt er sich für vollkommenen Deterministen, und hierüber habe ich nichts weiter zu sagen, als daß ich einen künftigen Bearbeiter dieser Materie auf dessen lesenswerthe Gedanken verweise. — Die Vorstellungen des Verfassers über, Leib, Seel und Geist achtet er für sehr willkürliche Hypothesen, die nichts aufklären. Ich gestehe, daß mein System hierüber noch nicht feststeht, daß ich aber noch immer hoffe, über das Ganze unsrer Physik und Pneumatologie einige Aufschlüsse zu geben, die unsre philosophische Sprache, denn hierum dreht sich alle unser Erklären und Begreifen — zu verbessern, und dadurch die Kluft zwischen Physik und Metaphysik auszufüllen diensam sein möchten. — Die Gedanken von Gutem, das aus dem Bösen entstehe, und zwar so, daß es ohne

Böses nicht habe sein können, wollen dem K. auch nicht gefallen, aber ungeacht der lebhaftesten Darstellung seiner Bedenken, muß ich doch immer sagen, daß ich mich davon völlig überzeugt halte, und daß ich gar nicht einsehe, \*) wie man Geduld oder Großmuth ausüben solle, wenn uns niemand beleidigt, oder wie man jene Tugenden besitzen könne, ohne jemahls Gelegenheit gehabt zu haben, selbige zu üben; nicht einsehe, wie man moralisch keusch sein könne, ohne alle Regungen der Wollust, die doch an sich schon eine Verunreinigung sind; wie man gerecht sein könne, wenn jeder uneigennützig gütig, oder gütig, wenn jeder gerecht wäre? Was muß der Recensent erst zu dem folgenden Werke sagen, auf welches ich zur Rechtfertigung jener Gedanken verweisen muß. So viel ist gewiß, daß Urtheil dieses scharfsichtigen Mannes hat manches in jener Schrift wiederholt zu prüfen und anders zu würdigen mir Gelegenheit gegeben, wofür ich verbunden bin, und jene fleißig ausgearbeitete Prüfung ist jedem, der diese Materie studiren wird, nach der W. . . schen Theodicee zum Durchdenken zu empfehlen; wie ich denn hierbei ein für allemahl erwähnen muß, daß jedem, der künftig sich an diese Lehren machen sollte, nichts mehr zu empfehlen ist, als zuvörderst die Litteratur derselben fleißig zu studiren, um nicht, was schon hundertmahl gesagt ist, aufs neue und vielleicht schlechter zu sagen, sodann auf die Einwürfe der Partheien und ihre Gegenreden vollständig Rücksicht zu nehmen, und zu diesem Ende die oben angezeigten Werke im Original nachzulesen, und deshalb auch endlich auf die Recensionen derselben in unsern gelehrten Journalen, in welchen

\*) Vgl. B. I. §. 28. Chrysiipp.



welchen eine große Menge scharfsinniger Bemerkungen verborgen liegt.

§. 145. Billaume.

Dieser fleißige und helldenkende Mann gab in eben diesem und den folgenden Jahren in drei Bänden eine Theodicee, unter dem Titel: Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels, heraus. Man kann Bündigkeit und metaphysische Schärfe darin vermissen, aber sie empfiehlt sich durch Popularität, helle Reflexionen und Freimüthigkeit.

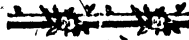
Der erste Band beschäftigt sich mit Erklärung und Schätzung des Uebels, und untersucht dessen Ursprung. Erst werden die falschen Begriffe vom Uebel beiseite geräumt, die aus Weichlichkeit, Kurzsichtigkeit und Unmaßlichkeit entspringen, die manches für Uebel halten lassen, was es nicht ist. Besonders hält man auch manches für moralisches Uebel, so es nicht ist. Nach angegebenen Unterschieden vom physischem und moralischen, positiven und negativen Uebel schreitet der Verfasser zur Schätzung des Uebels, und zwar erstlich des negativen, der körperlichen Gebrechen, der Armut, des Wittwen- und Waisenstandes, der Geisteschwäche; dann des positiven Uebels, der Krankheiten, Sorgen und anderer Seelenleiden, und endlich des Todes. Ueberall wird auf die Punkte aufmerksam gemacht, die diese Uebel geringer machen als sie anfangs scheinen,\*) und hieraus und aus den falschen Schrecken,

B b 4

die

\*) Philotas zur Beruhigung für Leidende, und Festes Wort über den Nutzen der Leiden sind nicht minder hierüber zu empfehlen.

Dr.

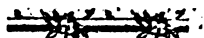


die dieselben vergrößern, gezeigt, daß es nicht so viel Uebel in der Welt gebe, als man gemeinlich dafür hält, und daß man das wahre Uebel oft für größer halte als es wirklich sei. Hierauf wendet er sich zur Untersuchung des Ursprungs des Uebels, und nachdem er der Meinung von höheren bösen Wesen widersprochen, und Leibnizens Lehre als unzureichend, Plessings Gedanken, als vieler Berichtigung in den Vorderfällen bedürftig, gerüget hat, zeigt er aus Betrachtung der wohlthätigen Kräfte in der Natur, in Thieren und Menschen, und sonderlich der Leibesstärke, Behendigkeit, Schönheit und Größe, der Verstandeskräfte, der Triebe, der Schwachheit, der Empfindsamkeit, der Selbstliebe, des Mitgefühls u. s. w. ferner aus Betrachtung der Folgen des gesellschaftlichen Zustandes, — daß eben diese wohlthätigen Kräfte und Einrichtungen vieler Uebel Quelle sind, indem jede Kraft schädlich wird, wenn sie auf einen unrichten Gegenstand wirkt, und zweitens, wenn der Gegenstand derselben ihrer Einwirkung bis zum Uebermaß empfänglich ist, oder die Kraft übermäßig verstärkt wird. Da es inzwischen scheinen könnte, als ob dies zwar eine der möglichen Ursachen, aber nicht die einzige sei, so sucht er weiter zu beweisen, daß alles Uebel die Wirkung wohlthätiger Kräfte sei. Er geht demnach eine Menge der erheblichsten Uebel durch: Mißwachs, Schwäche der Kindheit, Vulkanen, Uberschwemmungen, Krankheiten, Seuchen, frühen Tod, schädliche Thiere, Mangel an Verstand, an Trieben, Blödigkeit, Wahnsinn, Laune, Argwohn, Langeweile, und die schädlichen Triebe der Eigenliebe, Grausamkeit, Schadenfreude, Verwegenheit, Verführung, Schwachhaftigkeit, und selbst die Verbrechen, insonder-

insonderheit Unkeuschheit und Kindermord, ferner die Uebel in der Gesellschaft, Armuth, Tyrannei, Krieg, und die moralischen Fehler der Kinder, Vergessenheit, Auffahren, Eigensinn und Muthwillen. Aus Betrachtung ihrer Entstehungsart und Ursachen zieht er dann nach Induction den Schluß: daß das Uebel aus keiner bösen Quelle fließe, sondern eine Wirkung der heilsamen Kräfte sei, und zwar der Irrung und des Uebermaßes derselben, so daß diejenige Kraft, die am wirksamsten ist Gutes zu erzeugen, auch das mehreste Uebel erzeugen kann. Es kann zwar unmöglich alles Uebel durchgegangen und von allem dasselbe nachgewiesen werden, indefs kommen zwei Entscheidungsgründe hinzu, jenen Satz allgemein zu machen, nemlich: Gott hat es so eingerichtet! und: Alles was ich deutlich und im Zusammenhang kenne, ist obnerachtet des ersten widrigen Anscheins gut, also kann ich dies mit Wahrscheinlichkeit auch von dem vermuthen, was ich nicht kenne. Einige Einwendungen dieser Lehre werden widerlegt und der Nutzen dieser Einsicht gezeigt.

#### §. 146.

Im zweiten Bande wird die Nothwendigkeit des Uebels dargethan; erstlich des physischen, wozu auch die Leiden des moralischen Gefühls gerechnet werden, und zwar die Nothwendigkeit seiner Möglichkeit, und die Unmöglichkeit seiner gänzlichen Verhinderung, wiewohl Kräfte genug im Menschen sind, theils es zu ertragen, theils es zu verhindern. Und hierbei werden Leibnizens Begriffe berichtigt, der noch annahm, daß das Uebel durch Gottes Allmacht hätte können vermieden werden, nur meinte, daß



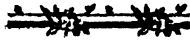
seine Weisheit es nicht gestattet haben müsse. Dagegen scheint dem Verfasser ohne Uebel eine Welt gar nicht denkbar. Hierauf macht sich Herr Villaume daran, die Nothwendigkeit auch des moralischen Uebels zu zeigen. Er untersucht dessen Bestandtheile: unsre Handlungen würden nur durch ihre Folgen zum Uebel; das Gefühl von Recht und Unrecht mache die Moralität der Thaten aus; in Ansehung der Folgen sei das moralische Uebel durch eben die Gründe, wie das physische gerechtfertiget; die Kraft zu schaden sei im Menschen ein unvermeidliches Uebel. Aber daß die schädliche Handlung geschieht? Die Schwäche der Triebe und ihre Mangelhaftigkeit ist unvermeidlich. Dem Irrthum, der Vergessenheit, der Unwissenheit ist unmöglich ganz abzuheifen. Der Leidenschaften können wir nicht entbehren. Und daß alle Triebe einander immer das Gleichgewicht halten könnten, daß einer die Ausschweifungen des andern verhindere, ist nicht möglich. Bei Entwicklung dieser Sätze sucht der Verfasser darzuthun, daß höhere Eingebungen, die den Irrthum tilgen sollten, schwerlich möglich, und vielmehr schädlich wären; daß Instinkte der höhern Entwicklung hinderlich wäre, und Geschöpfe, welche so beschaffen sind, daß sie zu höheren Kräften gelangen können, nach Maaßgabe ihrer Fähigkeiten weniger Instinkt haben müssen. Die Vernunft nun kann zwar oft die Leidenschaft bändigen, aber die Erfahrung zeigt, daß sie sie nicht vollkommen regieren könne. Um die Ursache davon einzusehen, untersucht Villaume die Wirkungsart des Verstandes und kommt auf das vermuthliche Resultat: daß nicht nur das Vermögen, sich etwas vorzustellen, eine passive Fähigkeit, sondern auch die Aufmerksamkeit



samkeit ebenfalls passiv sei, indem der Gegenstand den Blick auf sich ziehen und fesseln müsse; und aus fernerer Betrachtung leitet er her, daß der Verstand den thätigen Willen nicht erzeugt, sondern nur insofern bestimmt, daß er ihm den Gegenstand zeigt, den der Wille, der Trieb oder die Leidenschaft sucht; daß der Mensch, wenn er seine Kräfte fortschreitend entwickeln sollte, nicht ein bloß vernünftiges Wesen sein konnte, und daß er jederzeit in jedem Augenblicke seines Lebens durch seine Lage bestimmt werde, so daß sein Wollen und Denken nie von seiner Willkühr, sondern von den Umständen abhängt.

Hierbei kommt er auf die Lehre von der Freiheit, die er aber nur im Vorbeigehen berührt, weil er einsieht, daß sie zur Rechtfertigung des Schöpfers wegen des Bösen in der Welt nichts beitrage, denn endlich frei oder nicht frei, der Mensch ist fehlerhaft, und Gott hat ihn gemacht, nicht er sich selbst. Er verwirft alle willkürliche Freiheit und vertheidigt das System des Mechanismus gegen die Consequenzen, die die Gegenpartei demselben aufbürdet. Durch abermalige Zusammenstellung des obigen und Untersuchung der Nothwendigkeit der Triebe und Leidenschaften und ihrer Stärke, glaubt Herr Villamae nun bewiesen zu haben, daß das moralische Uebel in keiner undenkbaren Reihe der Dinge vermieden werden konnte.

(Diesem Bande ist dann ein Anhang beigefügt, der einige wichtig erachtete Stellen aus andern Schriften; eine Betrachtung über die Lehre vom Teufel, und eine Abhandlung über den Sündenfall Adams enthält.)



## §. 147.

Im dritten Bande endlich zeigt der Verfasser den Nutzen des Uebels. Es ist Gottes Werk, folglich muß es gut sein. Durch das Uebel lernt man das Wohlsein fühlen, es erhöht das Gefühl von diesem, erhöht den Genuß und unsre Kräfte. Auch hat wirklich der Mensch mehr Mangel als andre Geschöpfe. Die positiven Leiden haben physischen und moralischen Nutzen. Auch das moralische Uebel hat großen Nutzen, die Tugend beruhet sogar einzig auf dem moralischen Verderben. Aber nicht genug, daß das Uebel allemahl seinen Nutzen hat, und überwiegenden Nutzen, es entsteht sogar alles Gute aus dem Uebel, und zur Bildung des Menschen ist es durchaus notwendig.

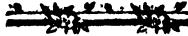
## §. 148.

Man sieht, aufrichtiger und seinem System getreuer kann sich kein Determinist über die Verwebung des Uebels in die Welt erklären. Es scheint also nun, alles obige zusammengenommen, die Materie abermals auf einen Punkt von Deutlichkeit, Vollständigkeit und gegenseitigem Einverständnis gekommen zu sein, über den sie durch derzeitige philosophische Einsichten sich nicht heben konnte. Man konnte kaum ungewiß sein, zu welcher Parthei man sich schlagen sollte, wenn sich auch einer nach seiner Denkart zu dieser, der andre zu jener schlug, und welche man auch erwählte, so hatte man ein reines vollständiges System, oder ließ man sich den Mittelweg gefallen, so war auch dieser gebahnt genug. Indes, wahre Vereinbarung beider Systeme

Systeme war hier nicht, es war mehr Ausweg zwischen beiden. Mein Versuch näherte sich einer solchen Vereinbarung noch am meisten; der Kantischen Critik konnte ich nicht viel zuschreiben, denn ich lernte sie durch eine sonderbare Lage meiner Bekanntschaft und Geschäfte erst gegen das Ende meiner Arbeit kennen, jedoch Kants frühern Schriften hatte ich viel von meinen Ideen zu danken. Kant aber machte durch seine Revision unsrer ganzen Philosophie, auch in dieser Lehre eine neue Epoche. Um aber den Werth seines Systems fühlbar zu machen, muß in eine frühere Zeit hinauf gegangen, und zuvörderst die Gestalt des Humischen Scepticismus genauer vor Augen gebracht werden; denn wer sich nicht erst die Binde vor die Augen legen läßt, den wird der Genuß des Lichtes minder erfreuen.

### §. 149. Hume.

Wir erkennen schlechterdings nichts als unsre eigne Vorstellungen. Diese sind theils innre, theils äusre Wahrnehmungen, die stärkern unter diesen nennen wir Eindrücke, die schwächern Begriffe, und diese letztern haben ihre Realität bloß von den erstern, deren Abdrücke sie sind. Von Gegenständen also, sofern sie etwas von unsern Vorstellungen verschiednes sein sollen, können wir gar nichts wissen; der ganze Begriff eines Objects ist etwas chimärisches und hat bloß in der Einbildung seinen Grund. Was also Verknüpfung der Gegenstände, innrer Zusammenhang zwischen ihnen zu sein scheint, ist eigentlich nichts als eine Beschaffenheit unsrer Vorstellungen, und was wir für allgemeine notwendige Verknüpfung halten, ist nichts als eine in uns



fern Gedanken vorhandne und subjective Nothwendigkeit, die durch die Gewohnheit entstanden ist, so daß wir die beständig associirt gewesene Vorstellungen nicht mehr trennen können. Alle Begriffe demnach von Ursache und Wirkung sind Chimärisch; es läßt sich nie begreifen, wie etwas Ursache von etwas ganz anderm solle sein können, es läßt sich nie zeigen, daß von etwas, das man für einer gewissen Ursache Wirkung hält, nicht auch irgend etwas der Grund sollte sein können, und der ganze Begriff von Causalität ist vielmehr eine bloße Einbildung; woraus immer die Vorstellung von etwas anderm gefolgt ist, das halten wir für die Ursache von diesem. Wir können also mit unsern Begriffen nie einen Schritt über die Erfahrung hinausgehen, und was wir nicht anschauen können, ist gar kein Gegenstand unsrer Erkenntniß. Wenn man nun unter Vernunft ein Vermögen versteht, die Dinge selbst zu begreifen, und nach den Gesetzen, nach denen sie wirklich verbunden sein, zu verknüpfen, auch wohl a priori zu wissen, wie sie verknüpft sein müssen, so ist die Vernunft selbst die größte aller Chimären. Was wir Vernunft nennen, ist nichts anders als ein wunderbarer Instinkt, die Eindrücke, die wir ehemals gehabt haben, in ihren zurückgebliebenen Abdrücken zu wiederholen, und diejenigen Vorstellungen, die oft beisammen gewesen sind, wieder zusammen vorzustellen. Dieser Instinkt hat seine Grundregeln, die wir durch Beobachtung uns abstrahiren und hernach für unabänderliche Grundsätze halten. Da nun auch die Sinne uns keine Gewißheit von wirklichen Gegenständen verschaffen können, so ist das Resultat aller echten Philosophie, das ist, alles Nachdenkens über die Natur

Natur unsrer Erkenntnißkräfte, das, daß wir einsehen, wie uns weder Vernunft noch Sinne das Mindeste von den Dingen lehre, daß Urtheilen und Schließen nichts als eine besondre Art gewohnter Ideen-Association sei, und daß die wahre Weisheit des Menschen eigentlich darin besteht, daß er über nichts urtheile, sondern alles in Zweifel lasse. Die wahre Philosophie also fängt nicht wie die Cartesianische mit dem Zweifel an, sondern hört damit auf. Dagegen aber hat die Natur dem Menschen, den sie nicht zum Spekuliren, sondern zum Handeln bildete, ein ganz andres Principium eingeprägt, welches jenen *λογος ἀεργος* der Vernunft größtentheils vernichtet, nemlich eben jene allmächtige Gewohnheit, nach welcher er glaubt, wo er nach der Vernunft nicht glauben dürfte, nach welcher er im Leben höchst selten zweifelt, da er nach der Vernunft immer zweifeln müßte, und durch deren instinktmäßige Leitung die Natur alle ihre Zwecke erreicht.

### §. 150.

Von dem alles zermalmenden Hume kommen wir auf Kant, den sie auch den zermalmenden nennen, wiewohl er grade das aufzubauen trachtet, was er als zertrümmert von jenem ansieht, ein haltbares Gebäude der Menschenvernunft. Es ist unmöglich, die Gedanken dieses neuen Aristoteles, herausgerissen aus seinem System, zu verstehen, und das ist es eben, was den Namen Kant den Zeitgenossen, die ihn bloß aus Recensionen und Aeußerungen anderer kennen und nicht Muth haben, aus seinen eignen Schriften ihn kennen zu lernen, so furchtbar macht. Man wird sich also schon entschließen müssen, nachstehenden

Auszug

Auszug seines Systems in Beziehung auf unsre vorliegende Materie durchzudenken, und vielleicht wird mancher Leser finden, daß die Gedanken dieses lichte hellen Geistes nicht halb so kraus und dunkel sind, als die Labyrinth, die sie bisher durchwandert haben.

### §. 151. Kant.

Die beiden Urquellen unsrer Erkenntnisse sind die Sinnlichkeit und der Verstand. Vermitteltst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, indem sie uns auf irgend eine Weise afficiren, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei gradezu oder indirecte, zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andre Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

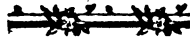
Wenn irgend ein Gegenstand empfunden wird, so ist das, was zu meiner Vorstellung gelangt, die Erscheinung, Phänomenon; und zwar nenne ich das in ihr, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird, die Form der Erscheinung. Die Materie aller Erscheinung wird uns durch die Empfindung gegeben; die Form aber, als welche solche Empfindung erst möglich macht, kann nicht wieder Empfindung sein, sondern muß eine Vorstellung a priori sein, die zu ihnen insgesammt im Gemüthe selbst bereit lieget.

Solcher

Solcher angebohrnen Formen unsrer Sinnlichkeit sind zwei, Raum und Zeit. Vermöge einer gewissen Eigenschaft unsers Gemüths, die wir äußern Sinn nennen, stellen wir uns Dinge als außer uns vor, und diese insgesamte im Raume. Und vermöge einer andern Eigenschaft unsers Gemüthes, die wir innern Sinn nennen, haben wir das Bewußtsein unsrer innern Vorstellungen, und die Bedingung, an die sie gebunden sind, ist die Form der Zeit, die mithin, da auch die Vorstellungen von äußern Dingen in uns sind, die Form nicht bloß der eigentlichen innern Empfindungen, sondern alles Bewußtseins ist.

Wir haben also durch die Sinne Vorstellungen, die in uns als Bilder äußerer Gegenstände vorhanden sind; aber was berechtigt uns denn nun von diesen unsern Vorstellungen auf Gegenstände derselben, als wirklich außer uns vorhanden zu schließen? Es sind mancherlei Umstände, wodurch sich die Vorstellungen, die uns für Wirkungen wirklicher Außendinge gelten, von andern, deren Ursache bloß in uns ist, unterscheiden. Inzwischen, auch was wir wirkliche Dinge nennen, sind für uns nur Vorstellungen; nur unterscheiden wir eben die eine Klasse von Vorstellungen, die sich uns immer als solche auf etwas außer uns hinweisende Bilder darstellen, von andern, wo das nicht ist, durch den Ausdruck, wirkliche Dinge. In dem wir nun die Vorstellung in uns, die wir als das Bild des Gegenstandes außer uns ansehen, billig von diesem Gegenstande unterscheiden müssen, so nennen wir jene die Erscheinung, Phänomenon, und supponiren außer ihr das Ding an sich selbst. Was aber irgend ein Ding an sich

i. Dritter Theil. C c selbst



selbst außerhalb unsrer Vorstellung sein mag, bleibt uns eben deshalb gänzlich verborgen, weil wir es offenbar immer bloß mit dem zu thun haben, was unsrer Vorstellung vorschwebt. Dies unbekanntes Etwas, das der Erscheinung zum Grunde liegen mag, ist wie die unbekanntes Größe in der Mathematik = X.

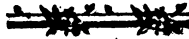
Wenn also jemand sagt: es giebt keine wirkliche Dinge, sondern alles ist bloß Vorstellung, so ist dies übertriebener Idealismus. Der Kantische Idealismus sagt nur: wir erkennen die Dinge nicht unmittelbar, was sie an und für sich sind, sondern bloß in unsrer Vorstellung. Er sagt: es giebt wirkliche Substanzen; aber dies, es giebt, hat keinen andern Sinn und kann weiter keinen haben, als, wir sind genöthiget Subjecte der Beschaffenheiten, transcendente Gegenstände der Erscheinungen zu supponiren. Was nicht anders als so gedacht werden kann, das ist: keine andre Bedeutung kann das Wort Ist jemals haben, denn über die menschliche Denkungsweise kann ein Mensch hinauszugethn nicht verlangen.

### §. 152.

Die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen, aber sie würden blind und gedankenlos sein, wenn nicht der Verstand sie dächte, das ist, das Mannichfaltige in denselben in Begriffe zusammenfaßt und darüber urtheilt. So wie es nun Formen der Sinnlichkeit giebt, so muß es auch Formen des Denkens geben, die es möglich machen, daß wir das Mannichfaltige unsrer Vorstellungen, sie sein Anschauungen oder Begriffe, in gewissen bestimmten Verhältnissen



nissen geordnet denken können. Diese ursprüngliche Denkformen können nun nicht Anschauungen sein, denn der Verstand kann eben so wenig anschauen, als die Sinne denken können; also sind sie Begriffe, und da durch sie erst alles Denken möglich wird, so müssen es nothwendige Begriffe sein, folglich nichts von der Erfahrung Erborgtes haben; sondern als reine Begriffe a priori im Verstande allem Denken zum Grunde liegen. Er zeigt hierauf, daß dies keine andre oder mehrere sein können, als: Einheit, Vielheit und Allheit; Realität, Negation und Limitation; Substanz, Ursache und Gemeinschaft; endlich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Da indessen dieselben die bloße Form des Denkens betreffen, so haben sie an sich keinen Inhalt, keine Beziehung auf irgend einen Gegenstand, und können kein Erkenntniß liefern, als insofern sie auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Was berechtigt uns denn aber, dieselben, da sie nur in uns sind, auf wirkliche Gegenstände anzuwenden? Eben das, daß alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt Vorstellungen in mir, Bestimmungen meines selbst sind, drückt schon eine durchgängige Einheit derselben in einem und demselben Bewußtsein als nothwendig aus. Von dem also, was die Dinge an sich selbst sind, kann uns der Verstand eben so wenig als die Sinnlichkeit lehren; und so wenig wir sagen können, daß die Dinge selbst im Raume oder in der Zeit sind, obwohl die Erscheinungen sich nicht anders als unter diesen Formen darstellen, eben so wenig können wir von den Dingen an sich selbst sagen, daß sie Substanzen sein, daß sie Ursache sein oder eine Veränderung leiden, daß sie entstehen oder vergehn.



vergeht, indem solche Verstandesbegriffe nur auf Erscheinungen Anwendung leiden.

§. 153.

Alle unsre Erkenntniß fängt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über die nichts Höbers in uns angetroffen wird. Der Verstand beschäftigt sich mit Erfahrungen und giebt ihnen Einheit vermittelst der Regeln. Die Vernunft geht niemals zunächst auf Erfahrungen oder auf irgend einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und beschäftigt sich bloß den Regeln desselben und seinen mannichfaltigen Erkenntnissen Einheit zu geben, vermittelst der Principien, das ist, aus bloßen Begriffen. Aus Erwägung der Schlüsse in der Logik läßt sich zeigen, daß der Grundsatz der Vernunft bloß dahin geht, zu dem immer bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Das oberste Princip der reinen Vernunft also würde so lauten: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin das Unbedingte gegeben. Nun ist aber das schlechthin Unbedingte kein Gegenstand möglicher Erfahrung, also führt uns die Vernunft auf ein Feld von Begriffen und Sätzen, deren Gegenstände alle außer dem Gebiete möglicher Erfahrung liegen, und von denen der Verstand nichts weiß. Diese reinen Vernunftbegriffe nennt Kant — Ideen, und zeigt, daß deren drei sind, nemlich 1) die Idee von dem Subjecte, dem alle Prädikate zuletzt inhäriren, vom Substantialen, sowohl der Körper, als auch vorzüglich unsrer Seele; 2) die Idee des Weltalls;

Weltalls; 3) die Idee des Wesens aller Wesen, als der obersten Bedingung aller Möglichkeit überhaupt. Da nun diese Ideen dadurch, daß ein nothwendiger Vernunftschluß uns darauf bringet, subjective Realität haben, wir aber gleichwohl von dem Objecte, das ihnen correspondire, keine Kenntniß haben können, so entstehet daraus der bisher in der ganzen Psychologie, Cosmologie und Theologie herrschende unvermeidliche Schein, dessen Täuschungen aufzudecken die eigentliche Absicht der Critik der reinen Vernunft ist.

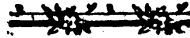
§. 154.

Zusonderheit hat es nun, um unserm Thema näher zu kommen, mit den Cosmologischen Ideen, als: Anfang und Umfang der Welt, Theilbarkeit der Materie, Freiheit und Nothwendigkeit, und Abhängigkeit der Welt von einem Urheber, eine ganz eigne Bewandniß. Es führt nemlich jede von ihnen auf zwei entgegengesetzte Schlüsse von gleicher Bündigkeit, so daß Satz und Gegensatz sich gleich strenge beweisen lassen. Hier zeigt sich also das sonderbare Phänomen, daß unsre Vernunft mit sich selbst in Widerstreit geräth, und zwar von selber auf eine ganz natürliche und unvermeidliche Art, ohne diesen Widerstreit durch vorsätzliche Sophistereien zu erkünsteln. Hier interessirt uns nun bloß die dritte Antinomie, wegen der Freiheit.

§. 155.

Der eine Satz also lautet so:

Es geschieht in der Welt nicht alles nach Naturgesetzen, sondern es giebt auch eine Causalität, durch Freiheit.



### Beweis.

Dann man nehme an: es geschehe alles in der Welt nach Naturgesetzen, so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Dieser vorige Zustand aber ist auch etwas Geschehenes, weil, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch die Folge immer gewesen sein müßte; mithin setzt derselbe wieder einen noch ältern Zustand voraus, u. s. w. Also gäbe es keine erste Ursache, mithin keine Vollständigkeit der Reihe auf Seiten der von einander abstammenden Ursachen. Dieses aber widerspricht dem Gesetz der Natur, das wir annehmen, daß ohne hinreichend bestimmte Ursache nichts geschehe. Also muß es eine Causalität geben, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursach davon noch weiter durch eine andre vorhergehende Ursache bestimmte sei, das ist, es muß eine absolute Spontanität geben, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin Freiheit.

### Gegensatz.

Es giebt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen.

### Beweis.

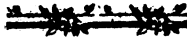
Denn man setze, es gäbe ein Vermögen, einen Zustand und eine Reihe von Folgen schlechtthin von selbst anzufangen; so setzt solcher erste Anfang der Handlung einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, mit dem er gar keinen Zusammenhang hat; dieses aber widerspricht dem Gesetze der Causalität selbst, und hebt alle  
Möglich

Möglichkeit der Erfahrung auf. Freiheit oder Unabhängigkeit von Naturgesetzen ist also eine völlige Gesetzmäßigkeit, bei deren Annahme alle Möglichkeit einer durchgängig zusammenhängenden Erfahrung aufgehoben würde.

## S. 156.

Was ist an jedem dieser Beweise an sich anzusehen? und doch führet jede Behauptung auf Nonsens. Denn nehme man an: es geschieht alles nach Naturgesetzen, so ist der Rückgang von Ursach zu Ursach für unsern Verstand offenbar zu groß. Geschieht dagegen hin und wieder etwas durch Freiheit, so fragt der Verstand hier noch immer von neuem nach einem Warum? und der Regreß ist für unsern Begriff jederzeit zu klein. Es fragt sich also, worin dies Blendwerk bestehe, und wie dieser seltsame Widerstreit aufzulösen sei?

Das Blendwerk beruht darauf: die Vernunft nimmt an, wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben. Dieses gilt aber bloß, wenn sowohl das Bedingte als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind. Sind es aber bloße Erscheinungen, so läßt sich das nicht behaupten, denn da sie erst durch Wahrnehmung gegeben werden, so sind hier noch gar nicht durch das Bedingte die Bedingungen mitgegeben, sondern es wird nur bloß der successive Regreß aufgegeben, das ist, die Vernunft gebietet, in der Reihe der Bedingungen beständig fortzugehen, ohne jemahls in der Reihe der Erscheinungen bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben, sie gebietet, keine empirische Gränze für eine absolute Gränze gelten zu lassen.



Indessen ist hierdurch der Streit selbst noch nicht geendiget; denn es scheint doch nichts klärer zu sein, als daß von zweien, davon einer behauptet, es giebt Freiheit, und der andre, es giebt keine, doch einer Recht haben müsse, wenn gleich die Beweise beiderseits fehlerhaft wären. Diese Auflösung giebt Kant auf folgende Art:

§. 157.

Die Nothwendigkeit nach Naturgesetzen beruht auf dem allgemeinen Grundsatz des Verstandes: alles, was geschieht, d. i. anfängt zu sein, ist Wirkung einer Ursache, d. i. setzt etwas voraus, worauf es nothwendig folgt. Allein aus den Gründen dieses Verstandesgesetzes erhellet zugleich, daß es sich bloß auf Erscheinungen und deren Verknüpfung in der Zeitfolge bezieht, und daher eigentlich nur so viel bedeutet: Jede Erscheinung hat ihre Ursache, deren Handlung selbst eine Erscheinung ist, welche entsteht, mithin kann keine Handlung, sofern sie Erscheinung ist, ursprünglich die erste sein, und von selbst anfangen, sondern steht jederzeit unter Nothwendigkeit nach Naturgesetzen. Also ist es ein unwandelbarer Grundsatz des Verstandes, daß in der Reihe der Erscheinungen keine Handlung statt findet, die man frei nennen könnte, mithin ist Freiheit eine bloße Idee, oder ein reiner Vernunftbegriff, der so wenig aus der Erfahrung geschöpft ist, daß sein Gegenstand vielmehr in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Allein da die Ursache mit der Wirkung nicht gleichartig zu sein braucht, so kann eben dieselbe Begebenheit, die einerseits als Erscheinung bloße Naturwirkung ist, vielleicht andererseits doch

doch Wirkung aus Freiheit sein. Denn man setze, ein thätiges Subject habe an sich selbst ein Vermögen, das nicht Erscheinung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann; auf diese Art würde dasselbe zwar Wirkungen hervorbringen können, die Erscheinungen wären, aber keine Handlung, als eines Dinges an sich selbst, würde nicht unter die Erscheinungen gehören, folglich auch nicht jenem Naturgesetze unterworfen sein; also würde man von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen von selbst anfangt, ohne daß die Handlung in ihm selber anfängt, indem es in sich selbst nicht unter Zeitbedingungen steht.

## §. 158.

Der Mensch gehört mit zur Sinnenwelt, folglich auch zu den sinnlichen Naturursachen, und daher stehen seine sinnlichen Handlungen insgesamt unter der Nothwendigkeit der Naturgesetze. Allein er hat auch ein Vermögen, das er gar nicht zu den sinnlichen Kräften zählen kann, indem er insofern sich ein bloß intelligibler Gegenstand ist, die Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt. Daß diese Vernunft nur Causalität habe, wenigstens wir uns vergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allen practischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit aus, die sonst in der Natur nirgends vorkommt. Wir können nicht fragen, was in der Natur geschehen soll, sondern was geschieht und geschehen muß, so wenig wir fragen, was ein Cirkel für Eigenschaften haben soll. Durch

dies Sollen aber erklärt die Vernunft Handlungen für nöthwendig, die vielleicht nie geschehen. Sie folgt also hier gar nicht der Ordnung der Dinge, sondern macht sich eine eigne Ordnung nach Ideen, in welche sie die sinnlichen Bedingungen hinein paßt. Da nun die Nothwendigkeit jederzeit die Möglichkeit in sich schließt, so setzt das praktische Sollen offenbar voraus, daß die Vernunft im Stande sei Handlungen zu verrichten, die ihre Wirkung in der Sinnenwelt äußern, und die gleichwohl keine Erscheinung, sondern einen bloßen Vernunftbegriff zur Ursache haben. Nun setze man, daß die Vernunft wirklich ein solches Vermögen sei, als man sie bei diesem Sollen denkt, so ist sie als ein solches gar nicht Erscheinung, sondern ein Ding an sich selbst, mithin auch nicht den Naturgesetzen unterworfen, indem Gründe der Vernunft die Handlungen ganz allgemein aus Principien ohne Einfluß der Umstände des Orts oder der Zeit bestimmen. Sie wird also durch ihre Handlungen eine Reihe von Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen können, ohne daß man von ihrer Handlung selbst sagen könne, sie fange an, und ohne daß sie durch irgend eine andere Ursach als sich selbst, nemlich durch ihre eigene Begriffe bestimmt würde. Der Mensch würde also als ein vernünftiges Wesen im eigentlichen Sinne frei handeln; da er indessen zugleich ein sinnliches Wesen ist, und die Wirkung, worin sich seine freie Actinen äußern, Erscheinung sind, so sind diese Naturgesetze gänzlich unterworfen, und setzen sinnliche Ursachen voraus, aus denen sie sich völlig erklären lassen, so daß, wenn wir alle sinnliche Antriebe des Menschen bis auf den Grund erforschen könnten, es keine menschliche Handlung



lung geben würde, die wir nicht mit Gewißheit vorher-  
 sagen könnten; d. i. der Mensch kann nach seinem intelli-  
 gibeln Character frei handeln, obgleich alle seine Hand-  
 lungen nach seinem empirischen Character völlig bestimmt  
 sind. Man kann sich dies durch folgendes Beispiel erläu-  
 tern. Wann jemand eine schändliche Handlung verübt  
 hat, so suchen wir die Ursachen derselben in seinem Cha-  
 racter auf und gehen demselben bis zu seinen Quellen nach.  
 Man sucht diese in der schlechten Erziehung, in übler Ge-  
 sellschaft, in der Bösarigkeit seines Naturells, im Leicht-  
 sinn und Unbesonnenheit, in den veranlassenden Gelegen-  
 heitsursachen, und verfährt in allem diesem eilig so,  
 wie man überhaupt bei Auffuchung der bestimmenden Ur-  
 sachen zu einer jeden Naturwirkung verfährt. Allein nach-  
 dem man nun durch diese sinnlichen Ursachen die Handlung  
 des Menschen völlig bestimmt zu haben gläuber, so fordert  
 man doch, daß er sie nicht hätte thun sollen, und tadelt  
 ihn, nicht wegen der schlechten Beschaffenheit seines empi-  
 rischen Characters, sondern diese setzt man beim Tadel ganz  
 beiseite; man mißt die Handlung bloß seinem intelligiblen  
 Character bei, und sieht seine Vernunft als eine vollstän-  
 dige Ursache an, die ohngeachtet aller sinnlichen bestimm-  
 enden Ursachen die Handlung dennoch hätte unterlassen können  
 und sollen. Man setzt also offenbar bei diesem Tadel vor-  
 aus, daß die Vernunft durch die Sinnlichkeit gar nicht  
 afficiret werde, sondern sie vielmehr von selbst das Stim-  
 mliche zu bestimmen im Stande sei. Daher man auch nicht  
 fragen kann: Warum hat die Vernunft sich nicht anders  
 bestimmt? sondern nur: Warum hat sie durch ihre Hand-  
 lung die erscheinenden Wirkungen nicht anders bestimmt?  
 auf

auf welche Frage so wenig als auf jene: Warum die Objecte unserer äußeren Anschauung grade nur eine Anschauung im Raume geben, eine Antwort möglich ist. Man kann nur überhaupt sagen, daß ein anderer intelligibler Character auch einen andern empirischen gegeben haben würde.

### §. 159.

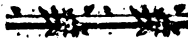
Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind; und Freiheit würde diejenige Eigenschaft der Causalität sein, da sie unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, wirkend sein kann. Der Begriff einer Causalität führt immer den von Gesetzen bei sich, nach welchen durch etwas, etwas anderes als dessen Folge gesetzt werden muß, also muß auch Freiheit, wenn sie nicht ganz und gar ein Unding sein soll, eine Causalität nach unwandebaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; was kann sie also anders sein als die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein, Autonomie? also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. Es ist nicht genug, daß wir unsern Willen Freiheit zuschreiben, es sei aus welchem Grund es wolle, wenn wir nicht hinreichenden Grund haben, dieselbe allen vernünftigen Wesen beizulegen; denn Stetlichkeit gilt für alle vernünftige Wesen und wird doch bloß von Freiheit abgeleitet, also muß auch Freiheit als eine Eigenschaft aller vernünftigen Wesen bewiesen werden. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für ihn alle Gesetze, die mit der Freiheit

Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als wenn sein Wille auch, an sich selbst und in der Theorie, gültig für frei erklärt würde.

Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eignen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, sondern sie muß sich unumgänglich selbst als Urheberin ihrer Principien, von fremden Einflüssen unabhängig, ansehen. Dieser Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt anzunehmen, befreit uns von der Last, die die Theorie drückt, ist zur Gründung der Moraltheorie hinreichend, und erspart uns den Beweis der Freiheit, deren Wirklichkeit wir bloß voraussetzen, indem wir uns ein vernünftiges und mit Bewußtsein seiner Causalität handelndes, das ist, mit einem Willen begabtes Wesen denken. Es zeigt sich hier eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Eine Auskunft aber bleibt uns noch übrig, nemlich zu suchen, ob wir nicht, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, einen andern Standpunkt einnehmen, als wenn wir unsere Handlungen als Wirkung vor unsern Augen sehen.

§. 160.

Alle Vorstellungen, die uns ohne Willkühr kommen, wie die der Sinne, geben uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen, als sie uns afficiren, wobei uns unbekannt bleibt,

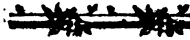


bleibt, was sie an sich selbst sein mögen. Daraus folgt, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anders, was nicht Erscheinung ist, nemlich die Dinge an sich selbst einräumen und annehmen müsse, ob wir uns gleich von selbst bescheiden, daß wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses giebt eine ob zwar rohe Unterscheidung einer Verstandeswelt von der Sinnenwelt. Sogar sich selbst darf der Mensch sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er ist, sondern nur wie er sich empfindet; indeß muß er doch ein allen diesen Gefühlen und Erscheinungen zum Grunde liegendes Etwas, nemlich sein Ich annehmen, und sich also in Absicht dessen zur intellectuellen Welt zählen, die er nicht kennt, indem er sich in Absicht der bloßen Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt rechnet. Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, nemlich die Vernunft. Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz, nicht als zur Sinnen- sondern zur Verstandeswelt gehörig ansehen, mithin hat es zwei Standpuncte, aus denen es sich betrachten kann. Als ein vernünftiges mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Caussalität seines eignen Willens niemals anders denken, als unter der Idee der Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist der Gedanke, sich selbst Gesetz zu sein, unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit. Es macht also die Vernunft mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen

lungen dem Gesetze der Vernunft jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen. Der Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt diese Deduction. Es ist niemand selbst der ärgste Bösewicht, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens vorlegt, wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweiset hierdurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetzt, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit.

### §. 161.

Dadurch, daß die practische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Gränzen. - Wohl aber wenn sie sich hineinschauen, hinein empfinden wollte, denn sie hat davon zwar eine Idee, die ihren guten Grund hat, aber nicht die mindeste Kenntnis. Daß also die Idee der Freiheit allen seinen Handlungen von einem vernünftigen Wesen als Bedingung unteraelegt werde, daß es sich derselben zufolge als seiner eignen Gesetzgebung unterwürfig betrachten und sich genöthigt erkennen müsse, seine Maximen jederzeit so zu wählen, daß er dieselbe zugleich als allgemeine Gesetze billigen und wollen könne; das ist das einzige solide Fundament einer reinen Moral.



Moral. Wie aber Freiheit möglich sei, oder welches einerlei ist, wie reine Vernunft practisch sein könne, wie der Mensch an moralischen Gesetzen ein wirkliches Interesse nehmen könne, ist uns zu begreifen und zu erklären eine absolute Unmöglichkeit: denn wo Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und bleibt nichts übrig als Vertheidigung, das ist, Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreußt vor unmöglich erklären. Gleichwohl bei aller dieser Unbegreiflichkeit ist es der subtilsten Philosophie wie der gemeinen Menschenvernunft unmöglich, dies Gefühl von Freiheit wegzunünfteln; gleichwohl nehmen wir wirklich ein Interesse an den sittlichen Gesetzen, wozu die Grundlage in uns das moralische Gefühl genannt wird, welches fälschlich für das Richtmaaß unster sittlichen Beurtheilung ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung angesehen werden muß, die das Gesetz auf den Willen ausübt, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

---

§. 162.

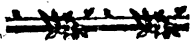
Alle bisherige Vereinigung von Nothwendigkeit und Willkühr hatte immer zwei contradictoria: Anderskönnen und Nichtkönnen, in einem Begriffe vereinigen wollen zu moralischer Nothwendigkeit. Dazu hatte man verschiedne Wendungen versucht. Anfangs bestand man bloß auf dem Unterschied von Necessitäten und Determiniren, — Leibniß und Wolf. — Denn als die Unzulänglichkeit dessen zu sichtbar ward, hatte man den Gedanken

von

von unentscheidenden Ursachen ergriffen; A bringt den Effect B hervor, aber es konnte auch ihn nicht, oder konnte C hervorbringen. — Bülfinger, Hoffmann. — Als dieser Widerspruch zu sichtbar ward, hatte man sich an die Unterscheidung der Wirkung in Action und Effect gehalten, und bemerkt: Jeder Effect, als das Wollen und Handeln, müsse zwar einen zureichenden Grund haben; die Action aber bedürfe, wenn sie eine erste freie Action wäre, zur Wirklichkeit weiter keinen Grund, als die Möglichkeit solche zu thun, in der Substanz und die willkürliche Anwendung dieses Vermögens — Crusius und Daries, Spontaneität. Aetens endlich meinte noch tiefer einzudringen: Die innre Action der Seele ist in beiden Selbstbestimmungen dieselbe; ihr Unterschied entsteht nur durch den zufälligen Umstand, was ihr eben vorliegt, darauf sie sich verwende.

Dies waren bisher die Versuche der Vereinigung. Kant durch seine festgehaltne Unterscheidung, des Dinges an sich — und der Erscheinung, die allein wir kennen, fand eine ganz andre Vereinigung, nemlich: aus dem Gesichtspunkte als Erscheinung betrachtet gilt der Mensch für gebunden an bestimmende Ursachen; als Ding an sich für frei von diesen Bestimmungen. Wenn er nicht beides zugleich sein kann, so kann er doch beides zugleich scheinen, nach dieser zwiefachen Rücksicht.

Wenn man also unter Freiheit diese völlige bestimmungslose Selbstthätigkeit versteht, und fragt: Lehrt eine solche die Erfahrung? so sagten die, welche sonst eine Vereinbarung für thunlich hielten, mit den Indere  
 e. Dritter Theil. D d ministern:



ministern: Ja, oder allenfalls, man könne sie durch Schlüsse herausbringen; Kant sagt mit den Deterministen: Nein. Wenn man fragt: aber woher rührt der Schein solcher Selbstmacht? So sagte Home und andre Deterministen: Es ist eine täuschende Einbildung, aber eine Einbildung, die nöthig war, um uns den Gedanken von zufälligen Dingen, zu geben, durch den wir fähig würden, die Thätigkeit, zu der wir bestimmt waren, zu äußern; — Kant aber: Es wird nur Täuschung, wenn wir es ethisch behaupten, sonst eigentlich ist es nur eine Supposition, indem ein vernünftiges Wesen nur unter der Idee von Freiheit seine Vernunft als practisch ansehen kann.

Wenn man weiter fragt: Ist denn aber als Ding an sich, der menschliche Geist, an nothwendige Gesetze seiner Wirksamkeit gebunden? so ist die Antwort des Deterministen: ja; die Antwort des Indeterministen: nein; und die derer den Mittelweg Einschlagenden, bald ja, bald nein, wie sie eben brauchen; Kants Antwort aber: von dem Geist, als Ding an sich, haben wir keine Kenntniß, sondern nur eine Idee, und diese greift in eine intelligible Welt hinüber, wo die Verstandesbegriffe von Anfang und Entstehen, von Ursach und Wirkung keine Anwendung finden; die Art von Causalität aber, die in der Vernunft statt hat, ist ohne Rücksicht auf Zeitverhältniß, und sagt bloß: jene Wahrheit folgt aus dieser.

---

### §. 163.

Alle, die die Dunkelheit der bisherigen Metaphysik empfunden und durch das Licht der kritischen Philosophie sich



Ich dieselbe aufgekläret haben, haben auch diese Auflösung anerkannt, und wie auch hier und da in Recensionen über ihre Darstellungsweise geurtheilt worden sein mag, so scheint mir doch Reinhold, Jacob und Schmid, ganz übereinstimmend hierin mit Kant zu denken, wiewohl jeder seine eigne Manier hat. Dieses Eigenthümliche läßt sich nicht wohl herausgerissen, sondern nur in eines jeden Vortragsmannier darstellen, und ihre Auseinandersetzungen hier überzutragen, kann ich nicht gut bei der Geduld der Leser verantworten, da so seine Arbeit, wenn sie zu lange anhält, leicht Augenweh und Kopfschmerz verursacht. Ich begnüge mich also einige Züge anzugeben, die das weitre Verdienst jener Männer um fernere Entwicklung der Materie bezeichnen können.

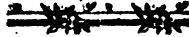
#### §. 164. Jacob.

Die Vorstellung der Sinnenwelt als eines Inbegriffs von Erscheinungen, sagt Herr Jacob, \*) führt unvermeidlich auf etwas, das den Grund davon enthalte, intelligible Gegenstände, deren Inbegriff die Verstandeswelt heißt. In diesen muß, da sie der Grund der Erscheinungen sind, ebenfalls eine Kauffalität stattfinden, die jedoch von der Kauffalität der Sinnenwelt ganz verschieden ist, und diese hieße Kauffalität aus Freiheit, bloß weil sie als frei von den Gesetzen der Erscheinung gedacht wird. Diese intelligibeln Wesen würden aber doch, sofern sie sich als Erscheinung offenbaren, allen Gesetzen der Erscheinungen unterworfen sein müssen, ja da in ihnen selbst der Grund

D d 2

dieser

\*) Kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik, Halle 1788, S. 325.



dieser Gesetze liegen muß, so würden sie sich selbst widersprechen, wenn sie irgend eine Erscheinung diesen durch sie selbst möglich gewordenen Gesetzen entziehen wolten. So wie nun der Gesetzgeber immer frei bleibt, ob er sich gleich selbst seinen eignen Gesetzen unterwirft, so würden auch diese intelligibeln Wesen immer an sich frei bleiben, ob sie gleich als Erscheinungen sich selbst unter die Gesetze der Erscheinungen begäben. Sie möchten nun an sich absolut frei, oder wiederum durch fremde jedoch nicht sinnliche Gesetze gebunden sein, so könnten sie doch ganz wohl eine Reihe von Erscheinungen anfangen, die nach Erscheinungsgesetzen fortgienge; ihre Wirkungen würden also einerseits nach den Gesetzen der Sinnenwelt erklärt werden, und doch auch andererseits als Wirkung eines freien Wesens betrachtet werden können, und solchergestalt wäre Freiheit und Nothwendigkeit allerdings vereinbar und ihr Widerspruch nur scheinbar.

### §. 165. Schmid.

Herr Schmid \*) erklärt sich so: Wenn nach dem Naturgesetze eine Handlung nothwendig und durch Zeitumstände auf gewisse Weise bestimmt ist — nach Aussage der speculativen Vernunft; und gleichwohl auch das Gegentheil von eben dieser Handlung moralisch nothwendig, und folglich auch aller Zeitverhältnisse obngeachtet möglich sein soll — nach Aussage der practischen Vernunft; so kann dieser scheinbare Widerspruch nur dann gehoben werden, wenn sich zeigen läßt: 1) das Prädikat der Unabhängigkeit

\*) Versuch einer Moralphilosophie, Jena 1790. S. 238. und ff.

hängigkeit habe ein andres logisches Subject als das Prädikat der nothwendigen Abhängigkeit; nun bin in beiden Fällen ich selbst das Subject; es müßte also dieses Ich in den beiden Fällen eine verschiedne Bedeutung haben. 2) wenn sich zeigen läßt, man könne in jeder Handlung etwas unterscheiden, das von Zeitverhältnissen abhängt, und etwas, das nicht davon abhängt.

## §. 166.

Die erste Unterscheidung legt er nun eben so an, wie Kant: Ich, als Gegenstand der Erfahrung, — und Ich, als Ding an sich. Die ganze Reihe der erscheinenden Handlungen hängt zwar unter sich als sinnlich erkennbare Ursache und Wirkung zusammen; allein auf dieses intelligible Ich bezogen, ist dieses der Bestimmungsgrund der ganzen Reihe, und dadurch auch jedes einzelnen Gliedes in derselben. Ich bestimme alles und jedes, bin der Grund der ganzen Reihe und jeder einzelnen Handlung; ich selbst aber werde nicht zu Hervorbringung des einen Gliedes dieser Kette, durch ein vorhergehendes Glied bestimmt, als welches ebenfalls in die durch mich selbst ja bestimmte Reihe gehört. Absolute Freiheit ist also nicht widersprechend, und kann sogar etwas wirkliches sein, wenn man sie nur als ein nicht unmittelbar in der Erfahrung gegebenes Vermögen, als ein transcendentes Vermögen vorstellt. Diese absolute Freiheit hat an sich keine Grade, weil Gradunterschied nur unser Bedingung der Zeit möglich ist; aber die moralische Freiheit, das ist, die Bestimmbarkeit des Begehrens durch reine Vernunft, hat Grade, und die höhern Grade derselben sind größere Erscheinungen der absoluten Freiheit.

## §. 167.

Die zweite Unterscheidung, die er zur Vereinbarung jener Entgegengesetzten benützt, ist die zwischen dem Abhängigen und Unabhängigen in der Handlung, oder zwischen deren Materie und Form; Materie, die äußern Eindrücke, sinnlichen Gefühle, Vorstellungen, Begierden, alles was wir haben; Form, die Art und Weise, wie wir diesen Stoff behandeln, alles was zu unserm Sein gehört. Der innere Stoff gehört zu meinem wahrnehmbaren Ich, der äußere nur in sofern er mir innern Stoff giebt. Beides hängt nicht von meiner Selbstthätigkeit, sondern von Zeitumständen ab, und bestimmt die Sphäre, worin ich moralisch handeln kann. Die Form aber, die Art und Weise, die Regel, wornach ich diesen Stoff behandle, wird mir nicht durch die Gegenstände vorgeschrieben, sondern von mir selbst bestimmt, und diese ist eigentlich das Moralische der Handlung, was mir selbst zugehört.

## §. 168.

Die Vernunft ist das gesetzgebende Vermögen des Menschen, daher bestimmt sie auch ihr Urtheil über die Handlungen diesem Gesetze gemäß. Daß sie die Handlungen des Menschen sich zurechnet, obgleich die unmoralischen nicht von ihrer Wirksamkeit, sondern von der Thätigkeit andrer nicht vernünftiger Kräfte herrühren, kommt daher 1.) weil das Bewußtsein der Persönlichkeit von der Vernunft abhängt, und in dies Bewußtsein alles aufgenommen wird, was die Person that, wenn es auch nicht durch Vernunft, sondern durch andre Kräfte geschah; 2.) daher, weil die Vernunft

Vernunft sich des Vermögens bewusst war, statt jener niedern Kräfte sich selbstthätig zu äußern; und sich also zwar nicht dasjenige, was durch jene gewürkt worden ist, positiv, aber doch daß es gewürkt worden ist, negativ, nemlich die Unterlassung eines höhern Grades von Selbstthätigkeit zuschreibt. Die Hindernisse dieser Selbstthätigkeit, um derenwillen sie schwächer war, kennt sie nicht, kann sie auch nicht in Anschlag bringen.

Die Sinnlichkeit nemlich selbst, so wie sie sinnlich vorgestellt und erkannt wird, kann die Vernunft an sich nicht einschränken; aber daraus folgt keinesweges, daß dasjenige, was den sinnlichen Erscheinungen zum Grunde liegt, unvermögend sei, die Wirkungen der Vernunft in der Erscheinung einzuschränken. Und diesen problematischen Gedanken müssen wir assertorisch denken, weil wir sonst sagen müßten, es sei gar kein Grund gewesen, warum die Vernunft bei einer immoralischen Handlung nicht besser wirksam gewesen. Die Vernunft ist also frei in Absicht auf alles, was sie wirklich thut, aber eingeschränkt in Absicht auf das, was sie nicht thut. Sie konnte für diesen Fall nicht wirken. Kurz, wenn wir keinen Zufall einräumen wollen, so bleibt nichts übrig als Nothwendigkeit; denn es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beiden. Aber ein solcher intelligibler Fatalismus kann kein Princip der Unthätigkeit abgeben, weil nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluß haben kann, was wir kennen; die Gränzen aber, welche die Wirksamkeit der Vernunft einschränken, für uns schlechterdings unbestimmbar sind. Zur Moralität ist's genug zu wissen oder zu



glauben, daß alles, was wir kennen, alle Zeitumstände uns nicht zwingen können, unvernünftig zu handeln, mithin uns auch nicht von der Verbindlichkeit loszählen, das moralische Gesetz überall zur Richtschnur unsrer Handlungen zu machen, ob es gleich, theoretisch betrachtet, nicht überall die wirklich bestimmende Regel für die Handlungen sein kann. Die Ausnahmen finden sich von selbst und hängen nicht von unserm Willen ab, weil sie in etwas gegründet sind, das über die Gränzen unsrer möglichen Erkenntniß hinaus liegt.

#### §. 169.

Hier wünschte ich die scharfsinnigen Bemerkungen über diese scheinbare Ausbiegung eines der würdigsten Schüler Kants dem Leser mitzutheilen, die ich mich entsinne in der Recension der allgemeinen Litteraturzeitung von diesem Werke gelesen zu haben. Da ich inzwischen dieselbe nicht zur Hand habe, und zweifle, daß es dem größten Theile meiner Leser möchte deutlich werden, worin der Recensent, der Autor und Kant selbst divergiren, so begnüge ich mich den tiefer Forschenden auf diese Recension zu verweisen.

#### §. 170.

Herr Abel hat in seinem Plan einer systematischen Metaphysik einige Schritte gethan, die Kantischen Gedanken übereinstimmender mit unsrer gewöhnlichen Betrachtungsart vorzutragen, vorzüglich dadurch, daß er darauf fußt, es muß etwas in den Dingen an sich selbst sein, das in Verhältniß gegen unsre Organisation und die innre Form unsers Anschauungsvermögens die Apparenz von Raum und

und Zeit macht, und eben so etwas in den Dingen, welches die Anwendung der Kategorien zu allgemeinen Verhältnißbegriffen begründet. So sucht er auch zu zeigen, daß das Princip der Sittlichkeit eben dasselbe als das der Glückseligkeit sei.

§. 171.

Herrn Ulrichs Eleutheriologie sucht das Unübereinstimmende der künstlichen Kantischen Theorie von der Freiheit zu zeigen, und den reinen Determinismus allein zu vertheidigen. Dieses Buch ist das vollkommenste Compendium über diese ganze Lehre, und übertrifft an gründlicher Kürze und Vollständigkeit zugleich alles, was wir in dieser Art bisher hatten.

§. 172.

Herrn Flatts Beiträge zur Bestimmung des Begriffs der Causalität sind sehr wichtig zur nähern Prüfung dieser Grundidee, indem er die verschiedenen Begriffe von Ursachen auseinandersetzt, die Arten, wie man ihre Deduction versucht habe, historisch zeigt, seine eigene Art, den Satz des zureichenden Grundes aus einem nothwendigen Gesetz der Seele und dessen steter Anwendung im Felde der Erfahrung zusammen herzuleiten, vorträgt, und die transcendente Realität des Begriffs von Veränderung zu erweisen sucht.

§. 173.

Es ist nicht der Ort, hier Einwendungen der Gegner gegen die Kantische Theorie, oder die kleinen Nuancen, worin seine Anhänger von ihm und einander



abweichen, zu prüfen. Ohne sich vollständig über die Natur unsers Vorstellungsvermögens auszubreiten, und die ganze kritische Philosophie zu beleuchten, ist solche Prüfung nicht möglich. Es sei genug, auf diese neue sobald noch nicht ins Reine kommende Wendung der Materie aufmerksam gemacht zu haben. Wenn Herr von S., der diesen Gegenstand nach Kantischen Grundsätzen abhandeln zu wollen angekündigt hat, die Leibnizische und Spinozistische Philosophie gründlich kennt, auf die sämmtlichen Wege der neuern Kantischen Freunde und Gegner gebührend vollständige Rücksicht nimmt, und die Sprache genug in seiner Gewalt hat, um, wie Reinhold oder Rehberg, sich deutlich zu machen, so sind für die Materie gewiß neue Fortschritte zu hoffen.

Vor allen Dingen aber gehört zum Beschluß der Geschichte aller bisherigen Bemühungen der Philosophen sowohl als zur Grundlage aller künftigen, folgende höchst merkwürdige Kantische Critic aller Theodiceen, welche zwar einige andere Meditationen über diese Materie in der Berliner und deutschen Monatschrift erweckt hat, aber zur Zeit noch niemand gefunden hat, der es gewagt hätte, sie zu bestreiten.

#### §. 174. Kant.

Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. \*)

Zur Rechtfertigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweck-

\*) Berliner Monatschrift, 1791. September.



Zweckwidrigen in der Welt gegen dieselbe erhebt, wird erfordert, daß der vermeintliche Sachwälder Gottes

entweder beweise: daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei;

oder, daß wenn es auch dergleichen wäre, es doch ganz nicht als Factum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse;

oder endlich: daß es wenigstens nicht als Factum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloß der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, (der Menschen, oder allenfalls auch höherer geistiger, guter oder böser, Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein: daß dieser Rechtsbandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde, und macht sich anheischig, den angeklagten Theil als Sachwälder durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf legtern also während des Rechtsganges nicht durch einen Nachspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft abweisen, darf also nicht die Beschwerden des Gegners durch ein ihm auferlegtes Zugeständniß der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, so sich dagegen regen möchten, für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muß sich auf die Einwürfe einlassen, und wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig sich einzulassen, nemlich: daß er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung

zung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiermit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil dazu Allwissenheit erforderlich wäre.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

1) Das schlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt werden kann.

2) Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentlich Böse, die Sünde; das zweite, das physische Zweckwidrige, das Uebel, der Schmerz. Nun giebt es aber noch eine Zweckmäßigkeit, in dem Verhältniß der Uebel zum moralischen Bösen, wenn das letztre einmahl da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte, nemlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen. Auch von dieser Zweckmäßigkeit fragt es sich, ob jedem in der Welt hierin sein Recht wiederfährt? Folglich muß auch noch eine

3te Art des Zweckwidrigen gedacht werden können, nemlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

a) Die

a) die Heiligkeit desselben als Gesetzgebers (Schöpfers) im Gegensatz mit dem moralischen Bösen in der Welt.

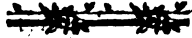
b) Die Gültigkeit desselben als Regierers (Erhalters) im Kontraste mit den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

c) Die Gerechtigkeit desselben, als Richters, in Vergleichung mit dem Mißverhältnisse zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen, welches sich in der Welt zu zeigen scheint.

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf obgedachte dreifache Art geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches sein Werk verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) daß es ein solches schlechterdings Zweckwidrige, als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unsrer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern daß es nur Verstöße wider die menschliche Weisheit sein, daß die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile. Man würde sagen, daß das, was wir beziehungsweise auf unsre practische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht grade das schicklichste Mittel sowohl für unser besonderes Wohl als das Weltbeste überhaupt sein möge, daß die Wege des Höchsten nicht unsre Wege sein, (*sunt superis. sua jura*) und wird  
darin



darin irren, wenn wir, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, schlechtthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unsrer Betrachtung der Dinge aus einem niedrigen Standpunkte als Zweckwidrig erscheint, dafür auch aus dem höchsten Standpunkte betrachtet halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung, und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich gewesen, weil es sich auf die Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden, und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören, es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung wäre: Gesezt auch es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, so muß doch Gott keine beigemessen werden, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen bloß zugelassen, keinesweges aber für sich gebilligt, und gewollt oder veranstaltet hat. — Diese läuft, (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will) doch mit

mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nemlich, daß, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu hindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Uebels, (denn so mußte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nemlich den notwendigen Schranken der Menschheit, als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Güte aus den Uebeln, nemlich den Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: daß in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Lebensgenuß fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das letztere beschließen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum letztern thöricht genug sind, auch alsdann bloß in den Zustand der Nichtempfindung übergehn, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophistery sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt, und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur



(nur nicht etwa einer Feen- sondern dieser unsrer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung: daß nemlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden; — würde man erwiedern: daß, wenn dem also ist, sich eine andre Frage einfinde, warum nemlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist?

c) Die dritte Auflösung des Knotens soll diese sein: daß uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, daß aber vor jener zu hoffenden überschwenglichen Seligkeit durchaus ein Müß- und Trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. — Allein daß diese Prüfungszeit, (der die Meisten unterliegen und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst von uns zu genießenden Freuden sein müsse, und daß es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen, welches doch die Theodicee zu thun sich anheischig machte.

III. Auf

III. Auf die letzte Anklage, nemlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters, wird geantwortet:

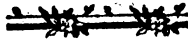
a) daß das Vorgeben von der Strafflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen seiner Natur gemäß schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Mißverständnis. Der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharacter, nemlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm mißbilliget, bestraft. Allein, wo diese Denkart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen, und der Lasterhafte, wenn er nur der äußern Züchtigung entschlüpfen kann, lacht über die Ungestimmtheit des Redlichen, sich mit eigenen Verweisen innerlich zu plagen. Die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, woran allein er Geschmac findet, reichlich vergütet. Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: daß zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwischen Schuld und Strafen in der Welt, daß dieses aber eine in der Natur liegende und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Mißthelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeit zu

Dritter Theil.

E e

ringen,



ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leidet, mit gehört) und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in den herrlichsten sittlichen Wohl laut aufgelöst werde, — so steht dieser Auflösung entgegen, daß, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wehstein der Tugend vor ihr vorübergehn oder sie begleiten, zwar als mit ihr in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens noch das Ende des Lebens die Tugend krönt, das Laster straft; daß aber, wenn selbst das Ende des Lebens widersinnig ausfällt, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele giebt, dann das Leiden dem Tugendhaften zugefallen zu sein scheine, nicht damit seine Tugend rein sei, sondern weil sie es gewesen ist, dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war; welches denn gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft, daß das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge; so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist bloß ein Nachspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses dadurch versucht werden will, daß man sagt: In dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel bloß als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen nach Gesetzen der Natur proportionirt, ihrer angewandten

Geschick-



Geschicklichkeit und Klugheit, und zugleich den Umständen, darein sie zufälligerweise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun, und jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkürlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen, diesem ihrem Interesse gemäß einen Wachspruch thut, nach bloßen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden, daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsre Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung anders zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie gleich sich zur Hoffnung eines künftig bessern verweisen ließe, wie kann sie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise ist, er nach eben demselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise sein würde? Es bleibt also die Vermuthung, daß die Uebereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort wie hier zu erwarten sei.

§. 175.

Der Ausgang dieses Rechts Handels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist diesemnach: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft reicht, auch das Gegentheil nicht erweisen können. Dieserhalb nun als Kantische



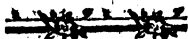
Critik der sämtlichen oben aufgestellten Gedanken der Weltweisen, konnten wir nicht umhin diesen höchst merkwürdigen Aufsatz bis daher, so vollständig als nöthig war aufzunehmen. Da aber nun hierbei noch immer unentschieden bleibt, ob nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe erfunden werden können, die angeklagte Weisheit gänzlich, nicht bloß wie bisher ab instantia zu absolviren, so sucht Herr Kant ferner darzuthun, daß unsre Vernunft schlechterdings unvermögend sei zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, um dadurch diesen Proceß für immer zu endigen.

Wir haben nemlich einen Begriff von Kunstweisheit in der Einrichtung der Welt, dem es nicht an Realität mangelt. Wir haben auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unsrer eignen practischen Vernunft. Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung dieser beiden haben wir keinen Begriff, können auch nie hoffen, dazu zu gelangen. Denn ein Geschöpf zu sein, und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen, welches seinen vom äußern Einfluß unabhängigen Willen hat, der Zurechnung fähig zu sein; seine That als seine eigne That, und doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Wesens anzusehen, ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammen denken müssen, die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniß der übersinnlichen Welt durchbringt, und die  
Art

Art einsteht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt, eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

§. 176.

Ob nun hiermit der Streit geendigt sein wird, oder was sich auf diese Kantischen Gedanken repliciren lasse, das gehört zur fernern Behandlung des Themas, und nicht zur Geschichte der bisherigen Verhandlungen; weshalb auch wegen der letzten Deduction der Unmöglichkeit einer tiefern Einsicht, der Leser, welcher weiter in die Materie einzudringen strebt, jenen Aufsatz selbst zur Hand nehmen muß. Mir deucht, die Vernunft sollte doch wohl die Knoten, die sie selbst schürzt, auflösen können? Kant wird sagen — wenigstens in ihrer subjectiven Natur die Ursache der Unauflöslichkeit nachweisen müssen. Ich räume ein, daß auch das befriedigend sei, ich lasse dahin gestellt, ob in dieser Materie die Unauflöslichkeit klar dargethan sei, aber ich werde auch bei erwiesener Unauflöslichkeit es für eine erlaubte und nöthige Maxime der spekulativen Vernunft halten, diese Auflösung sich dennoch insgeheim zutrauen, und immerfort zu versuchen, weil einmal für die rastlose Thätigkeit des Menschen kein Stillstand möglich ist, und diese etwann auf andre äußre Thätigkeiten im Gebiete der Erfahrung beschränken und von dem transcendenten abziehen zu wollen, zwar Wunsch oder Rath des Weisen, aber nie allgemeine Bescheidenheit der denkenden Geister sein kann, denen nun schon das Gesetz aufgelegt ist, sich auch an das Unmögliche zu wagen. Ich glaube daher, diese Untersuchungen über Freiheit und Nothwendigkeit, über Vollkommenheit des Schöpfers und Uebel des Geschöpfes,



schöpfs, werden ferner und ewig ein Thema der Philosophen bleiben, nur ist zu wünschen, daß künftige Bearbeiter die Fortschritte und die Fehltritte ihrer Vorgänger sich zu Nutze machen.

So viel können künftige Bearbeiter als entschieden ansehen, daß mit Versuchen in populärem Geschmacke hier nichts als der Widerwille der Denker zu verdienen ist, denn man wende sich wie man wolle, so wird die Materie, wenn sie gründlich behandelt sein soll, dunkel, wenn sie faßlich für Ungeübte bleiben soll, oberflächlich; ferner daß die Spekulation hierüber nur durch Mißverständnis mit religiösen und moralischen Sätzen verflochten werde. Die Gottesfurcht, wenn sie sonst rechter Art ist, hat dabei nichts zu gewinnen noch zu verlieren. Demüthigung vor dem Allerheiligsten, und strenge Forderung an uns selbst, können aus jedem Systeme abgeleitet werden. Die Moral ist insofern von aller Schwierigkeit, die hier in den Grundbegriffen bleiben mag, befreit, weil, wie die eine Parthei sich ausdrückt, die gemeine psychologische Freiheit zur Gründung der Moral genug, und diese unbezweifelt ist, oder wie die andere sich ausdrückt, wir nicht umhin können, jedem vernünftigen Wesen die Idee der Freiheit zu leihen.

Hingegen wo allerdings noch reiche Nachlese zu hoffen ist, das scheinen mir folgende Punkte zu sein: — Genauere Beobachtungen über die Stufenverschiedenheiten der menschlichen Freiheit; — Maximen, wie die willkürliche Selbstmacht der Seele zu verstärken; — Psychologische Vortheile um der Vernunftseinsicht Uebergewicht über die Sinnlichkeit zu verschaffen, in sich, in andern. — Genauere Erörterung der Bedenklichkeiten aus dem Gesichtspuncte

puncte eines Predigers, (wie soll er seine Lehre hierüber fassen, welchen Vorurtheilen soll er entgegen arbeiten, wie soll er den Zweifeln des gemeinen Mannes begegnen, wie seine Bußtagspredigt mit den Tröstungen am Krankenbette, wie die Tröstung der Eltern, denen ein Kind ermordet worden, mit der Todeszubereitung des Mörders in solcher Einstimmung erhalten, daß beides in einer Vernunft verträglich sei?) — Tieferes Eindringen, wo möglich, in die Frage: wie kann der Mensch frei und doch von Gott abhängig sein? Alle psychologische Beobachtungen helfen dem Nachdenkenden hier nichts, der Mensch muß schlechterdings nicht, außer Beziehung auf Gott betrachtet werden, und dies ist nicht Stoff für die Beobachtung, sondern für die Spekulation. — Die Handlungen sollen, um gut zu sein, von Vernunftgründen abhängen, die zuletzt nicht unser eigenes Werk sind, und um Lob zu verdienen von uns ganz allein; oder wie ehemals die Kirche fragte: Macht die Gnade würdig, oder wird sie den Würdigen gegeben? Damit verpflichtet sich bald die Frage: wird die Glückseligkeit durch tugendhafte Handlungen bewirkt, oder fließt sie aus tugendhaftem Charakter?

Welchen Punct aber auch zu hellerer Beleuchtung oder tieferm Nachforschen ein künftiger Bearbeiter wählen mag, so wolle er glauben, daß er der gelehrten Welt wenig Befriedigung geben würde, wenn er nicht durch eine gründliche Kenntniß der Litteratur dieser Doctrin ausgerüstet ist, und auf die Wendungen Bedacht nimmt, die die kritische Philosophie dieser Lehre gegeben hat. Um sich aber zu prüfen, wie fest und hell er die verschiedenen Meinungen gefaßt habe, mache er den Versuch, die ihm bekannt gewordenen Philosophen in einer Uebersicht darzustellen, und jeden auf folgende sechs Fragen Ja oder Nein antworten zu lassen.

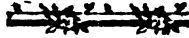
Bestimmt sich alles nach Naturgesetzen?

Giebt es Caussalität aus Freiheit?

Kann beides beisammen bestehn?

Giebt es kein wahres Uebel im Universum?

III



Ist das Uebel unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge?

Hat es seinen Grund in dem höchsten Urheber der Dinge?

Wenn durch gegenwärtige Schrift diese Uebersicht für künftige Meditirende erleichtert worden ist; wenn forschbegierige Leser die verschiedenen Meinungen der Nachdenkenden über diese interessante Thema's hier zusammengedrängt, und doch möglichst in jedes eigenthümlicher Manier dargestellt erblicken, so ist der Wunsch des Verfassers zur Hälfte erreicht. Besonders aber wünscht er, daß seine Arbeit etwas dazu beitrage, die Labyrinth der spekulirenden Vernunft in ihren dunkeln Krümmungen anschaulich zu machen. Man kann sie unberührt lassen, wenn man sich auf der Bahn des thätigen Lebens ruhig an das hält, was Gewissen, Gottesfurcht und redliche Nächstenliebe uns jedesmal lehrt; aber man kann keinen Schritt zu Vereinbarung unsrer Vernunftgrundsätze thun, ohne sich über kurz oder lang in dies Labyrinth verwickelt zu sehn, das besser als irgend ein andres der tausend Räthsel des menschlichen Geistes uns die Schwächlichkeit unsrer Vernunft zeigt. Wir leben aber der Hoffnung, daß einst ein reinerer Strahl des unerschaffenen Lichtes unsre Finsternisse aufhellen werde, und möchte es doch inzwischen einem seiner Geweihten gelingen, uns ein Vorbild dessen aufzustellen, wornach die Menschheit strebt, ein Lehrgebäude der Religion nach den drei Stufen, des Wissens, Meinens und Glaubens.

Was ist allgemein anerkannte Wahrheit für jeden reinen Menschensinn? Was für Fragen nöthigen hierbei den menschlichen Geist zu tieferm Forschen, und wie meint die Vernunft die Auflösung zu geben? Und wie giebt sie die offenbarte Religion dem Glauben?

## Verzeichniß

der neuern philosophischen Schriften,

die diese Materie beleuchten, oder darein vorzüglich  
einschlagen.

*Des Cartes* Principia philosophiae Amst. 1644. u. Epistolae.

*Spinosae* Opera posthuma 1677. Amst. übers. Gera 1787.

*Poiret* Cogitationum de deo, anima et malo L. IV. 1677.  
beste Ed. 1715.

*Cudworth* Systema intellectuale huius universi. Lond. 1678.

Die beste Edition mit Mosheims erläuternden Abhandlungen und hinterlassenen Zusätzen Lugd. Bat. 1773. Auch liegt noch sehr vieles von ihm im Manuscript, besonders eine ausführliche Abhandl. vom Guten und Bösen; von der Freyheit und Nothwendigkeit.

*Hugo Grotius*: Philosophorum sententiae de fato. Paris 1648.

*Hobbes* Letter about liberty and necessity 1646. im M. S. edirt 1654. und Questions touchant la liberté, la nécessité et le hazard éclaircies et débattues entre le Dr. Bramhall Eveque de Derry et Thomas Hobbes. 1656. Leibniz geht in einem Anhang seiner Theodicee sie Schritt vor Schritt kritisch durch und bemerkt, was in beider Meinungen den seinigen widersprechend sei.

*Sam. Parker* Disputationes de deo et provid. divina. Lond. 1678. Oxf. 1704.

*Bernier*: Traité du libre et du volontaire, (gegen die Fatalisten) Amst. 1685.

*Des Card. Sfondrat* obangezeigter Nodus praedest. solutus und die dadurch veranlaßten Schriften. 1697.

*Mallebranche* de la Recherche de la Verité, und Traité de la nature et de la grace. Eclaircissement du Traité de la nat. et de la gr. Reponse a la dissertation.



*Arnauld* Reflexions philosophiques et theologiques sur le nouveau systeme de la nature et de la grace.

bgl. des vraies et fausses idées.

Le renversement de la morale par les erreurs des Calvinistes touchant la justification. 1672. &c.

*Fenelon*: Lettre sur la liberté de Dieu de creer ou de ne creer pas. Oeuvres Philos. T. II. p. 137.

*Locke* Essay on the human Understanding.

*Bayle*: Reponse aux questions d'un Provincial, bes. Tom. 2. 3. 4. 5.

und im Dictionnaire Critique des Artistes: Buridan, Chryssippe, Epicure, Iansenius, Manicheens, Manionites, Origene, Pauliciens, Rorarius und andre.

*Sherlock*: a discourse concerning the divine providence. Lond. 1694.

*Po. Christoph Sturm*: de idolo naturae Apologia dissertationis de idolo nat. dissertatio

in den Actis Erud. Lips. anni 1699. p. 208. sqq.

De origine mali auctore *Gul. King*. Lond. 1702. auch 1704. zu Bremen, und 1732. ins engl. übersetzt, s. unten.

*Bertholdi Holzfuß* Tr. de praedestinatione, electione et reprobatione hominum. Frcf. 1702. s. oben.

*Eorbesti* Considerationes, bei vorigem Buche angeführt.

*Strimeßi* Einigkeit des Glaubens u. s. oben.

*Sam. Clarke*: Demonstration of the being and attributes of God — wherein the notion of liberty is stated and the possibility and certainty of it proved. Lond. 1704.

*Faquelot*: Conformité de la foi avec la raison (gegen Bayle)

dabey etne diss. de l'ame et de la liberté.

Examen theologiae Bailii.

*Leipnitz*: Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst. 1710. am besten 1747.

*Shaftesbury*: Characteristics of Men, Manners and Opinions 3. Bände 1711. u. hernach oft.

*Dippels*



*Dippels. Fatum fatuum.*

*Arpe: Theatrum fati. Rotterd. 1712.*

Vertrauter Briefwechsel vom Wesen der Seele. Leipz. 1713.

*Croufaz Systeme de reflexions ou nouvel Essai de Logique, Amst. 1712. hat 9 Editionen erfordert; die beste Lauffanne. 1741.*

Auch s. dessen Examen du Pyrrhonisme, bes. Sect. VII.

*Collins Philosophical enquiry concerning human liberty 1715. 1718.*

zur Widerlegung: Joh. Eberh. Rösleri 2 dissertat. de libertate hominis. 1722.

A Collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr Clarke in the years 1715 and 1716. im 4ten Bande von Clarkes Werken, bekannter in folgender Ausgabe:

Recueil de diverses pieces par Mr. Leibnitz, Newton, Clarke et autres auteurs celebres. Lond. 1717. 1719. franzzöf. von Maizeaux 1720. dabey auch Collins vorige Schrift.

An Enquiry into the cause and origin of Evil. by John Clarke. Lond. 1720.

An inquiry into the cause and origin of moral Evil by John Clarke. Lond. 1721.

Matth. Camariotae orationes II in Plethonem de fato. edita 1721. zu Leyden S. H. Reimarus. mit latein. Uebersetzung.

*Ridiger de sensu veri et falsi. Leipz. 1724. Verstand und Wille zwey Wesen.*

*Bulfinger de origine et permissione mali, Tüb. 1714. 1743.*

*Bulfinger Dilucidationes de deo, anima et mundo. Opt. Ed. 1725. Tübingae.*

Observationes elenchicae in controversiam Wolfianam. 1724.

*Buffier: Traité des premieres verités et de la source de nos jugements. Paris 1724.*

*Weismann Schediasmata academica. 1725.*

*Bulfinger.*

- Bulfinger*: commentatio hypothetica de harmonia praestabilita. 1726.
- Hollmann* tractat. de deo, mundo, homine et fato. 1726.
- Hutcheson* Enquiry into the notions of beauty and virtue. Lond. 1726. deutsch Frankfurt, 1762.  
Dgl. dessen Abhandl. über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und über das moralische Gefühl. Lond. 1728. deutsch 1760.
- Bilfingers* und *Hollmanns*: Epistolae de harmonia praestabilita. 1728.
- Sam. Francourt*: an Essay concerning liberty grace and prescience. Lond. 1729.  
gegen ihn: *Normann*: Gods Foreknowledge of contingent events vindicated. *Bliss*: Vindication of Gods prescience of contingencies upon the principles of reason; und ein ungenannter Verfasser: The divine prescience of free contingent events vindicated and proved. nebst andern Streitschriften.
- Frid. Wagners*: Versuch einer gründlichen Untersuchung welches der wahre Begriff von der Freyheit des Willens sey. Berlin 1730.
- Boulainvilliers* Refutation de Spinoza. Brüssel, aber eigentl. Amsterd. 1731. mehr Bestätigung als Widerlegung.
- Edm. Law* übersetzt King de origine mali ins Engl. 1732. und antwortet auf Leibnizens und Bayles Einwürfe.
- Croufaz*: Examen du Pyrrhonisme. 1733.
- Wolf*: Psychologia rationalis. 1734.
- Gunnerus* de libertate.
- Reusch*: Systema metaphysicum. Jenae 1735.
- Popens* Versuch über den Menschen, der die Verherrlichung Gottes durch das Uebel in der Welt, so vortreflich darstellt. (Engl. lat. frz. ital. u. deutsch. Strasburg 1772.)
- The principles of the Philosophy of the expansive and contractive forces. by *Robert Greene*. Cambridge 1737. das 6te Cap.
- Reinbecks* Erörterung von der sogenannten harmon. praestab. 1737.

**Eusebii Ulmigenae** Sendschreiben vom Wolfischen Fato.  
Bremen. 1737.

**Croufaz:** Examen de l'Essai de Mr. Pope sur l'homme.  
Lausanne 1737.

**An Enquiry into the Nature of the human soul.** (Baxter).  
Lond. 2te Ed. 1737. 3te und beste Ed. 1745.

**Hollmann:** cogitationes posteriores de harm. praestab.  
Gottingen 1738.

**Pensées libres sur la religion traduites de l'anglois du Dr.  
B. M. par, van Effen.** Amsterd. 1738. T. I. Ch. 6. **Der  
Wille ist nicht frey.** — Die Lehre von freyem Willen  
hebt die Schwierigkeit wegen des Uebels in der Welt nicht.

**A. Baumgartens** Metaphysica. 1739.

**Rangius** de providentia divina.

**Canz** de philosophiae Leibnit. et Wolfianae usu in theologia.

**Baumeisters:** historia doctrinae recentius controversae de  
mundo optimo. Görlitz 1741.

**Hollmann:** Institutiones Pnevmatologiae. 1741.

Neueste verbesserte Edit:

**Istoria** theologica delle doctrine e delle opinioni corse ne 5  
primi secoli della Chiesa in proposito della divina grazia  
del libero arbitrio e della Predestinazione. (da Sap.  
Maffei) Trident 1742.

**Bilfinger:** comm. philos. de orig. et permiff. mali. 1743.

**Darjes:** Elementa metaphysices. Ienae 1743. 1753. &c.

**Crufti** diss. philos. de usu et limitibus principii rationis,  
determinantis, vulgo sufficientis. 1743.

s. auch dessen Entwurf der nothwendigen Vernunftwahr-  
heiten. 2p. 1753. besonders S 449.

Erstes auch deutsch mit guten Anmerkungen.

**Nouvelles libertés de penser.** Amsterd. 1743. die 3te Ab-  
handlung.

**Histoire naturelle de l'ame.** a la Haye. 1745.

**Leonh. Eulers** Opuscula. 3 Tomi 1746. 50. u. 51. beson-  
ders die V. Abhandl. T. I.

*Böldicke:*



- Böldicke:** Versuch einer neuen Theodicee. Berlin 1746.  
Nachricht davon und von den dadurch veranlaßten Schrif-  
ten, s. in Wintheims Philos. Bibliothek, 4ter Band.
- Ej.** Fortsetzung von der Freyheit u. Gerechtigkeit Gottes. 1746.
- L'homme machine.** Leiden 1747. von la Mettrie.
- Darjes** Philosophische Nebenstunden, 1ste Sammlung 1747.  
s. die 4te Abhandl.
- Meiers** Beurtheilung eines abermaligen Versuchs einer Theos-  
dicee. 1748.
- Böldickens:** Auflösung neun wichtiger Zweifelsknoten. Ber-  
lin 1748.
- David Hume:** Philosophical Essays concerning human  
Understanding. Lond. 1748.
- Lettre d'un anonyme** pour servir de critique au livre  
intitulé l'homme machine. 1748.
- Franzens** Widerlegung des L'homme machine.
- Plouquets** Widerlegung des l'homme machine. 1751.
- Sig. Jac. Baumgarten** diff. theol. vindiciae omniscientiae  
in Deo. 1752.
- D. Hume:** Inquiry concerning the principles of Moral  
Lond. 1752. so er für sein bestes Buch hielt.
- D. Hume** Essays and Treatises on several Subjects. Lond.  
1753. 4 Bände enthalten obige seine Werke mit.
- Meiers:** Gedanken von Glück und Unglück. 1753.
- Jormey's** Gedanken von der Freyheit. s. dessen Melanges  
philosophiques.
- Reinhardt** über Fatalität. 1753.
- vgl.** in Reinhardts Briefwechsel über wichtige Sachen aus  
der heutigen Gelehrsamkeit ist ein Verzeichniß der damals  
neuen Schriften zu suchen, worin der richtige Begriff  
von der Willensfreiheit vertheidiget werde.
- Reimarus** von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen  
Religion. 1754. 1766.  
s. besonders die 9te Abhandl.

- The philosophical Works of Lord *Belingbrocke*. Lond. 1754. und von Widerlegungen besonders: a view of Lord Bol. Philosophy. Lond. 1755.
- Premontval*: Pensées sur la liberté. Berlin 1754.
- Ebendesselben*: Le hazard sous l'empire de la Providence.
- J. G. *Zeiske* Programmata de Nemesi. Bautzen, 1754.
- Preischriften der Berliner Akademie über die beste Welt. Berlin, 1755.
- Paradoxes metaphysiques sur le principe des actions humaines. Eleuth. 1754.
- Astruc* Dissertation sur la liberté. Paris, 1755.
- Pope*, ein Metaphysiker, von *Mendelssohn* und *Lessing*. Danzig, 1755. neuerlich zu Bern, 1787.
- Bonnet*: Essai de Psychologie. 1755.
- Essai philosophique sur l'ame des bêtes on l'on trouve diverses Reflexions sur la liberté &c. von *Boullier*.
- Imm. Kant*: Nova dilucidatio principiorum metaphysicorum. 1755.
- A free enquiry into the nature and origin of evil. in six letters. Lond. 1757.
- Hutchesons*: System of Moral Philosophy. Lond. 1756. und eod. ad. deutsch. Sittenlehre der Vernunft; bes. I. Buch, Abschn. 9.
- Hennings* de notione libertatis divinæ per viam eminentiæ investiganda. 1757.
- Helvetius* de l'Esprit. Paris, 1758.
- Oeuvres du Philosophe de Sanssouci*.
- Plouquet*: Dissertatio Antibayliana qua evincitur cum idea bonitatis absolutæ malum cum suis effectibus non pugnare. 1758.
- Basedow*: Practische Philosophie für alle Stände. Kopenhagen, 1758.
- Boeck*: Theoria nexus rerum a fato et casu vindicati. Tübingen, 1758.



Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt. Rostock, 1759.

Kant: Betrachtungen über den Optimismus. 1759.

Meiers Gedanken von dem Einflusse der göttlichen Vorsehung in die freyen Handlungen der Menschen. Halle, 1760.

*Voltaire's* *Candide* ou l'Optimisme.

Discours sur la liberté, par Mr. de *Voltaire*.

Le temoignage du Sens intime et de l'experience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes. 5 Vol. vom Abbé *Lignac*. Paris, 1760.

Moses Mendelssohns philosophische Schriften, 1761. bes. die Abhandl. von der Wahrscheinlichkeit.

*Prémontval* Vues philosophiques. Berlin, 1761.

*Bonnet*: Essai analytique sur les facultés de l'ame. Copenhag. 1760.

*Rousseau*: *Emile*. 1. Th. 4. Buch. bes. p. 21. der Ed. von 1762.

*Reinhardt*: Reflexions sur la liberté. Berlin, 1762.

*Schuberts* Gedanken von der Freyheit der menschlichen Seele. 1763.

A philosophical survey of nature concerning human liberty. Lond. 1763.

*Home*, Grundsätze der Critic, übersetzt, Leipz. 1763.

*Treewil*, Fore Knowledge, and Fate by *Edward Search*. Lond. 1763.

*Basedows* Philalethie. Altona, 1764. bes. S. 208.

*Basedows* theoretisches System der gesunden Vernunft. Altona, 1765.

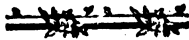
Auch s. dessen Elementarbuch. 1774. IV. Buch, 3. St.

*v. Dillette* Unterredungen über die Glückseligkeit des künftigen Lebens, a. d. frz. übersetzt. Berlin, 1766.

Jeders erster Grundriß der philosophischen Wissenschaften. Coburg, 1767. Metaphys. S. 24 — 26.

*Crusius*

- Crusius** Erläuterung des Briefes an die Römer. 1767.
- Jerusalem's** Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschweig, 1768. insonderheit die 9te Abhandl.
- Some** Versuch über die ersten Gründe der Eitlichkeit und der natürlichen Religion, übersetzt, mit Anmerkungen vom Pastor Kautenberg. Brschw. 1768.
- Senders** Logie und Metaphysic. 1ste Edition, Göttingen, 1769. dann 71. 72. 74. bes. Metaphys. S. 51.
- Preisschriften** über die Neigungen. Berlin, 1769. von Cocnius, Garve und Eberhard.
- Versuch** eines philosophischen Beweises für die Freyheit Gottes. Halle, 1769.
- Search** Licht der Natur. Aus dem Engl. übers. Göttingen, 1771. 72. II. Th.
- Kant**: dissertatio de mundi sensibilis forma et principiis. Königsb. 1770.
- Markus Herz** Betrachtungen aus der spekulativen Philosophie über vorstehende Kantische Disputation. 1771.
- Alexander von Joch** (Hommel) von Belohnungen und Bestrafungen nach türkischen Gesetzen. Bayreuth und Leipz. 1770. 2te Ed. 1772.
- Erstes** Sendschreiben an Alexander von Joch, von Alexander von Frey. (Sattler,) 1771. Zweites Sendschreiben.
- v. Irwing** Untersuchungen und Erfahrungen über den Menschen. Berlin, 1772. Zweite Edition 1777.
- Fergusons** Moralphilosophie, übersetzt, mit Anmerkungen von Garve. 1772.
- Crusius** kurzer Begriff der Moralthologie. Leipzig, 1772. I Theil, Cap. 2. S. 29.
- Hartleys** Betrachtungen über den Menschen. Kistock und Leipz. 1772. 73. 2 Bände, mit Zusätzen von Putorius.
- Die beste Welt**, von Gleim und Jacobi. Halberst. 1772.
- Sulkers** vermischte philosophische Schriften. 1773.
- Lie** Systeme de la nature; und Hollands widerlegende Anmerkungen.
- Dritter Theil** 8 f Bonnetts



Bonnets psychologischer Versuch, übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von Dohm. Lemgo 1773.

Richard Prices Abhandlungen, 1ste Abth. von der Vorsehung. Leipz. 1774.

Helvetius de l'homme et de ses facultés intellectuelles. 1774.

J. E. Kennings kritisch-historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Leipz. 1774. S. 35.

Kennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere. 1774.

Psychotheologiae specimina, von Pezold. Lpz. 1774.

Des Erreurs et de la verité. Paris 1775. par un Philos. Inconnu (Sr. Martin.) die rechte Bekannntwerdung in unsern Gegenden erfolgte erst durch die Edition von 1781. und die Claudius'sche Uebersetzung.

Versuche über die Geschichte des Menschen, von J. Home, aus d. Engl. übers. 2 Th. 1774 75. S. 2ten Th. S. 143. u. fg.

Des jungen Jerusalems philosophische Aufsätze, herausgegeben von Lessing. 1776. Nr. 3.

Gerard vom Genie, übersetzt von Garve. 1776. enthält über die Ideenassociation vortreffl. Beobachtungen.

Eberhards Theorie des Denkens und Empfindens. 1776. eine gekrönte Preisschrift.

Recherches sur la faculté de sentir et celle de connoitre. 1776. so das Accessit erhalten.

Meiers Betrachtungen über die natürliche Anlage zu Tugend und Laster. Halle. 1776.

Bequelins Abhandlung: wie sich die moralischen Begriffe nach den psychologischen Systemen ändern; in den Memoires de l'Academie R. des Sc. et des B. L. von Berlin, im Jahr 1774.

Kennings Anthropologische Aphorismen. Halle 1777. Nicht aus Verstand und Vernunft entspringt Freyheit, sondern aus der Freyheit jene.

Unters



Untersuchungen über den Menschen, von Tiedemann. 2 Theile.  
Leipzig 1777. sammelt besonders die psychologischen Bemerkungen aus den Schriften der Ausländer.

Tetens Philosophische Versuche über die menschliche Natur.  
2 Bände. Leipzig 1777. •

Briese über die Freyheit der menschlichen Seele. Weimar 1778.

Gedanken von dem wahren Grunde des Daseyns des Bösen  
in der Welt, von S. T. v. L. Breslau 1779.

Jeders Untersuchungen über den menschlichen Willen. Lemgo.  
1 Theil. 1779. S. 1 — 14.

Hollmanni Pnevmatologia, neueste Edition. Göt. 1780.

Des Erreurs neue Ed. 1781. übersetzt von Claudius. Dres-  
lau 1782.

Kants Critic der reinen Vernunft. Riga 1781.

Versuche über die Strafen der Verdammten, und deren Dauer.

Zusätze zu den Versuchen eines Ungenannten über die Stra-  
fen der Verdammten. Leipz. 1781.

Platners philosophische Aphorismen. 2 Theile. Leipzig 1782.

Prüfung wichtiger Lehren theologischen und philosophischen  
Inhalts von M. E. J. E. Walter, Berlin 1782.

An Essay on Crimes and Punishments by M. Daves.  
Lond. 1782.

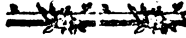
Die göttliche Güte, gerechtfertiget gegen die Einwürfe der  
Zweifler, von Balguy; aus dem Engl. übers. mit Anmerk-  
ungen und Zusätzen von Eberhard. Leipzig 1782.

Jeders Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens  
und der natürlichen Gesetze; oder dessen practische Philo-  
sophie umgearbeitet. Göttingen 1782.

Eblers über die Lehre von der menschl. Freyheit. Dessau 1782.

Kants Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysic, die als  
Wissenschaft wird. auftreten können. 1783.

Schulz Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der  
Religion. 4 Th. Cicero von den Pflichten, übersetzt von  
Garve, mit eignen Abhandlungen des Uebersetzers. 1783.



**Plessing von der Natur und Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen bey fühlenden und vernünftigen Geschöpfen. 1783.**

**Auch Fragmente. 1783.** Diese Schrift, die nicht in dem Buchhandel kam, sondern von dem Verf. einzelnen Personen zugeschickt ward, wofür auch ich dem gütigen Unbekannten meinen Dank schuldig bin, sucht die metaphysischen Zweifel über die Natur Gottes und die Vermischung des Bösen in den Weltlauf, durch ein ganz eignes System zu heben: Es ist nemlich die Gottheit zwar das allerhöchste Wesen, und wird es in alle Ewigkeit bleiben, ist es aber nicht von jeher gewesen, sondern hat sich durch Bervollkommerung, die es sich selbst erworben, dazu erhoben; alle Wesen sind, als einfache Substanzen betrachtet, selbstständig und ewig, wie Gott; er machte sich zwar die Urstoffe der Materie unterwürdig und baute daraus die Welt, die geistigen aber des Bewusstseyns fähigen Substanzen konnte er nicht so beherrschen, daß er sie ohne und wider ihren Willen vollkommener und glücklich machte; sie sinken und erheben sich, nach der Freyheit ihres Willens; die Gottheit sieht das Künftige voraus, aber nicht jede Zufälligkeit, so unerheblich sie seyn möchte; genug, sie strebet immerfort die ganze Welt der Wesen unaufhörlich zu bessern, und ist ihrer Macht und der Allgewalt des Guten genugsam versichert, um durch die Hindernisse und Verzögerungen der untern Wesen keine Zerströrung ihres Planes fürchten zu dürfen.

**Feders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1ster Theil. 1784. und fg.**

Freiheit blos aus organischen Trieben, und alle Humanität zuletzt hauptsächlich aus der aufrechten Stellung. Reich an hellen Blicken ins Innerste der Menschennatur.

**Titels Erläuterungen der theoretischen und practischen Philosophie nach Feders Ordnung. 2ter Theil. Metaphysik. 1784. besonders S. 234—341.**

**Millers Pfingstprogramm 1784. quo inquiritur in locum gravissimum de universali animorum humanorum perfectitate. Dargethan mit ausgesuchten Stellen der griechischen und römischen Philosophen, mit Uebergang der eben so weitläufigen als verwickelten pelagianischen Streitigkeiten,**

igkeiten, bloß nach Religion und Geschichte das natürliche moralische Verderben psychologisch erörtert.

J. C. G. Werdermanns Neuer Versuch zur Theodicee. Dessau 1784. Jetzt Leipzig, bey Crusius.

Ueber die Harmonie der göttlichen Präsciencz mit den freyen Handlungen der Menschen. 1784.

Versuch über die Kenntniß des Menschen. Lpz. 1784. cf. die Recension in der Allg. Deutschen Biblioth, 65 Band. I St. S. 152. und fg.

Schulz Erklärung über Herrn Kants Critic der reinen Vernunft. Königsberg 1784. Die Recension desselben in der Allg. Deutschen Biblioth, 66 Band, I St. S. 109. und fg. ist insonderheit lesenswerth wegen der Bemerkungen gegen Kants Freiheits-Theorie.

Les causes finales et la direction du mal. Poëme philosophique en 4 Chants par Mr. Salzli, Pasteur d'une Eglise allemande a Berne. Bern 1784. als Gedicht zu trocken, die Gedanken aber gut, auch treffende neue Bemerkungen.

Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels, von Vils laume. Leipz. I Band 1784. 2 B. 85. 3 B. 87.

Kants Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten. 1785.

Ueber Raum und Caussalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie. Göttingen 1787.

Neue verbesserte Edition von Kants Critic der R. V. 1787.

Kants Critic der practischen Vernunft. 1788.

Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffes und Grundsatzes der Caussalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie, von Flatt. Lpz. 1788.

Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik, von Jacob. Halle 1788.

Apologie des Misvergnügens und Uebels, von Adam Weis haupt, 3 Gespräche. Frkf. und Lpz. 1787.

J. Ehr. Schwab über die Preisaufgabe der Curatoren des Stolpischen Legats zu Leiden: Wie die göttliche Präsciencz unfehlbar und der Freiheit der menschlichen Handlungen nicht entgegen sey. Ulm 1788. (ganz deterministisch.)

Plan



**Plan einer systematischen Metaphysik**, von Abel. Stuttgart 1787. (nach Kantischen Grundrissen, aber freyern Gange, der sich in Absicht — des Ursprungs unsrer reinen Anschauungen und Verstandesbegriffe sowohl, als in Absicht der Vereinbarkeit des Moralprinzips der Glückseligkeit mit Autonomie der Vernunft — der bisher gewöhnlichern Denkungsart mehr nähert.

**Metetheriologie**, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Zum Gebrauch der Vorlesungen von J. A. Ulrich. Jena 1788. Vortreffliche Darstellung der ganzen streitigen Lehre und Vertheidigung des reinen Determinismus, selbst gegen die Kantischen Verwickelungen.

**Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäfte** 2c. von Abicht. Frankfurt 1788.

**Ueber den Geist unsrer Theodiceen**, ein Beytraq zur kritischen Philosophie. Epz. 1788. eigentlich Vorbereitung zu einer Kritik, die noch folgen soll.

**Grundlegung einer subjektivischen Tugendlehre**, ein Versuch von J. E. K. Frankf. 1788.

**Ueber Determinismus und moralische Freyheit**. Offenbach 1789.

**Natur und Gott**, nach Spinoza, von E. H. Seydenreich. 1ster B. Leipzig 1789.

**Menon**, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus Kants Critic der praktischen Vernunft zu erläutern, von F. W. D. Snell. Mannheim 1789.

**Versuch einer Moralphilosophie**, von M. C. E. Schmid. Jena 1790.



## Druckfehler.

- Seite 3. l. 13. sahen statt sehen.  
 — 13. l. ult. Bardilis st. Bardiles.  
 — 66. l. 17. Gesichten st. Geschichten.  
 — 41. l. 6. gesetzlos st. Gesehtes.  
 — 113. In der Anmerkung, ist gratia excitans und adiuuans  
 unter das Glied vel ratione eius quod antecedit zu  
 distinguien.  
 — 129. l. 15. *caussa* st. *caussa*.  
 — 173. l. 20. *Savonaruta* st. Savonarute.  
 — 220. l. 10. Dalla st. Galla.  
 — 235. l. 14. jedoch st. indes.  
 — 239. l. 10. nach vernünftigen l. Gründe.  
 — 239. l. ult. war immer : P. u. W. lehren.  
 — 240. l. 18. hätte st. hatten.  
 — 252. l. 15. Begriffe l. enthielte.  
 — 312. l. 5. Das Comma vor vielleicht.  
 — 313. l. 24. nun st. nur.  
 — 316. l. 20. Richard st. Reichhard.  
 — 327. l. ult. mehrere st. mehrern.  
 — 380. l. penult. Konnte st. Könnte.  
 — 381. l. 23. zu behandeln st. zu handeln.  
 — 385. l. 3. Abhängigkeit st. Abhänglichkeit.  
 — 386. l. 18. Aristoteles st. Heraklit.  
 — 387. l. 17. lies Corollarien gezogen,  
 — 411. l. 12. völlig st. eilig.  
 — 416. l. penult. dann st. denn.  
 — 417. l. 12. Tetens st. Aetens.
-





