Rostocker Dokumentenserver
Dieses Werk wurde Ihnen durch die Universitätsbibliothek Rostock zum Download bereitgestellt.
Für Fragen und Hinweise wenden Sie sich bitte an: digibib.ub@uni-rostock.de

Grundsätze eines neuen Systems der Philosophie, welches nicht wenig mit dem ächten Christenthum übereinstimmt

Frankfurt: Leipzig, 1789

http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119

Druck Freier Zugang

Ec- 3183 1.2.
1a. 14.

Grundsätze
eines
neuen Systems
der
Philosophie,
welches
nicht wenig mit dem ächten Christenthum
übereinstimmet.



Frankfurt und Leipzig.
1789.

Universitäts Bibliothek Rostock
http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0005
DFG

Ex
Bibliotheca
Academicae
Rostochiensis

Universitäts Bibliothek Rostock
http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0006
DFG

Vorbericht.

Bey der Herausgabe der drey ersten Stücke meines Vorhabens fürchtete ich, den Titel zu gebrauchen, den ich nun diesen Blättern gegeben habe, weil ich von vielen Lesern des bloßen Titelblatts, die in dem Wahn stehen, daß die Wissenschaften bisheriger Zeit den Gipfel ihrer Vollkommenheit erreichet hätten, vermuthen muste, daß sie von mir den Bogen zu hoch gespannt achten möchten. Dieses verleitete mich bey

selbigen, diesen Titel zum allgemeinen zu gebrauchen: Prüfung der Wahrheit der bisherigen Grundsätze der vorzüglichsten Wissenschaften ꝛc. Meine Meinung war hier, durch meine angeführte Gründe den Lesern selbst Gelegenheit zu geben, die Wahrheit der bisherigen Grundsätze sowol als meiner eigenen zu prüfen, ob sie Wahrheit wären, oder nicht, welcher Titel aber dunkel, ich gestehe es, und also dem Leser mein eigentlich Vorhaben nicht deutlich vor Augen legt. Dazu kam, daß nicht nach dem Manuscript der Special-Titel der zwey ersten Stücke auf dem Titelblatt unter dem allgemeinen Titel vom Setzer war gesetzet worden, sondern erst nach dem Vorbericht, und der Corrector diesen Fehler nicht corrigiret hatte; welches beydes den verhoften Absatz dieser drey Stücke vermuthlich gehin-

dert

dert hat. Lange Pränumeration auf dies Werk zu suchen, war meiner Absicht entgegen; daher ich auf meine Kosten die drey ersten Stücke drucken ließ, um die Aufnahme derselben zu versuchen, wie ich auch in dem Vorbericht beym ersten Stück gedacht habe. Vorige Ostermesse sind die zwey ersten Stücke, und vorige Michaelismesse das dritte Stück erschienen. Bey vorausgesetztem oben bemerkten allgemeinen Titel des ersten Stückes heisset der Special-Titel: Prüfung der Wahrheit des allgemeinen formellen Grundsatzes aller gewissen Erkenntniß. In diesem Stück suche ich den Satz des zureichenden Grundes auf den Thron als das principium formale universaliſſimum aller gewissen und wahrscheinlichen Erkenntniß Statt des principii contradictionis zu setzen, weil dieses, ob es wohl an sich

richtig ist, eine Wahrheit nicht zur Wahrheit machet, auch keine andere aus demselben hergeleitet werden kann. Die Special-Titel der folgenden zwey Stücke anzuführen, wäre überflüßig, weil solche doch aus diesen Blättern erhellen. Diese 3 Stücke machen zusammen 15 Bogen 8. aus. Der Ladenpreis ist 12 Ggr., und sind bey den Herren Buchhändlern Franzen und Grosse zu Stendal in der Altmark zu haben. Ein kurzer Auszug aus diesen 3 ersten Stücken ist in den 3 ersten Stücken dieser Blätter gegeben. Diese zeigen ferner den Inhalt der fünf folgenden Stücke der Prüfung, davon jedes 5—8 Bogen seyn wird. Auf diese 8 Stücke werden etliche Stücke vom Unterschied des wahren und des natürlichen Christenthums, nemlich dessen, so der Mensch aus göttl. Gnadenkräften, und dessen, so

er

er aus seinen natürlichen Kräften fähig ist, folgen, worinn sich Vernunftgründe finden werden, die das ächte Christenthum ungemein bestärken, und also unserm Kirchensystem völlig gemäß seyn werden, worauf noch andere Abhandlungen von Hauptsachen folgen werden.

Wird der G. L. diese Blätter mit Bedacht prüfen; so wird er erkennen, daß ich mit Grunde selbigen ihren Titel gegeben. Er wird zum Voraus urtheilen können, daß bey Fortsetzung meines Vorhabens Deutlichkeit und Gründlichkeit seyn wird.

Weil nun der Absatz dieser 3 Stücke bisher nicht sonderlich gewesen, bin ich dadurch veranlasset worden, hierdurch mein Vorhaben bekannt zu machen, und den Ab-

satz dieser 3 Stücke und die Fortsetzung zu befördern. Wenn ich mich in diesen Blättern auf ein Stück Prüfung beziehe; so bedeutet es ein Stück von den oben gedachten bereits gedruckten 3 Stücken, oder ein Stück, so diesen folgen wird: stehet aber das Wort Prüfung nicht dabey; so bedeutet es ein vorhergehend Stück in diesen Blättern.

Den 12ten Februar 1789.

Erstes Stück.

Von dem allerersten formellen Grundsatz aller gewissen Erkenntniß. Derselbe heisset: Alles hat seinen metaphysischen zureichenden Grund.

Wenn die eigentliche Philosophie aus den Wissenschaften oder den ausser Zweifel gesetzten Erkenntnissen von den Beschaffenheiten der Dinge bestehen soll; muß sie auf unwiderleglichen metaphysischen Gründen beruhen. Wissenschaften sollen lauter sichere Wahrheiten in sich fassen: und wer soll eine Sache oder einen Satz für wahr halten, von dem er seinen Grund nicht erkennet, und solchen wenigstens nicht für unleugbar hält? Gewiß kein Vernünftiger! Ohne Grund findet bey ihm kein Glaube, keine Meinung, keine Ueberredung Statt, der Grund mag beschaffen, so falsch seyn, als er will; und in diesem Fall ist auch die Sache falsch, so weit sie auf einem solchen Grund beruhet. Soll aber eine Sache Wahrheit seyn; so muß sie auf einem wahren reellen

Grunde beruhen, und aus dem kann nur ihre Wahrheit richtig erkannt werden, und eine Ueberzeugung erwecken. So lange der Erfinder des Satzes des zureichenden Grundes, Herr v. Leibnitz, und sein erster Vertheidiger, Herr v. Wolff, lebten, war niemand, der seine Allgemeinheit anfechten wollte, aber nach ihrem Tode fanden sich einige nach und nach, auch berühmte Männer, die gegen die Allgemeinheit desselben einige Einwürfe und sich einen Anhang machten. Sie hielten sich für Sieger, weil verschiedene Freunde von diesem Satze Beweise von seiner Allgemeinheit gaben, die aber gar nicht, oder doch nicht vollkommen Stich hielten, auch den H. G. nicht deutlich genug waren, wie sie denn aus dem vom seel. Pr. A. G. Baumgarten gegebenen Beweise beweisen wollten, daß der Teufel eine Schwiegermutter habe. Die Allgemeinheit der Erkenntnißgründe leugnen sie nicht, sondern ihre Einwürfe gehen nur gegen metaphysische Gründe. Ich habe nun zu Anfang meines ersten Stücks der Prüfung ꝛc. einen Beweis von der Allgemeinheit dieses Satzes in Ansehung der reellen Gründe gegeben, daß sowol alles Mögliche als Unmögliche, wie alles Würkliche, seinen zureichenden reellen Grund haben müsse, obwol dieses nicht nöthig, sondern hinlänglich gewesen, die Einwürfe der H. G. zu beantworten, welches auch darauf geschehen.

Alle metaphysische Gründe sind zugleich Erkenntnißgründe, aber nicht umgekehrt. Ein Stück Gold hat eine metaphysische Wahrheit, warum es Gold oder die Sache ist, die sie ausser unserer Erkenntniß

Kenntniß seyn soll. Dieses Stück Gold muß nun seinen zureichenden reellen Grund haben, warum es Gold ist, oder was machet, daß es Gold ist. Das machet nun, daß es Gold ist, und kein anderes Metall seyn kann, wenn es 19 mal specifice schwerer als das Wasser ist. Dieses ist eine eigene Eigenschaft des Goldes ausser unserer Erkenntniß. Es ist aber auch ein Erkenntnißgrund, aus dem ich weis, daß es wahres Gold ist. Hingegen ist es ein bloßer Erkenntnißgrund, wenn ich aus dem Quacken der Frösche schliesse, daß das Frühjahr vor der Thür sey. Ein jeder Erkenntnißgrund, der auch wahr, muß doch alle Zeit einen wahren metaphysischen Grund voraussetzen, z. B. warum das warme Wetter die Frösche quacken machet.

Ich will nur hier ein Paar Einwürfe beantworten, die im ersten Stück der Prüfung weiter nebst den übrigen beantwortet worden. Die H. G. machen vornehmlich gegen Gottes Daseyn die Einwendung, daß davon kein reeller zureichender Grund gegeben werden könne, und also kein Ding, das sich auf solches zuletzt gründe, einen völligen zureichenden reellen Grund habe, weil ihm dergestalt der letzte Grund fehle, und also alles in keiner völligen Gewisheit sich befinde. Dieses hätte seine Richtigkeit, wenn jenes wahr wäre. Die H. G. sind aber daher keine Atheisten, weil sie Erkenntnißgründe annehmen, und von der Würklichkeit der Welt auf Gott schliessen, und daher eine Ueberzeugung annehmen; aber da bleibet ihnen dennoch ihr Einwurf selbst entgegen. Der Atheist kann die Welt oder erste Materie für ewig annehmen, und auf

die

die Grillen der alten heydnischen Weisen fallen, und da kommen unsere Philosophen mit den Beweisen von der Contingenz der Welt, oder von der subordinatione causarum &c. nicht fort. Denn hier bleibet man bey dem in sich nothwendigen Wesen stehen, mit dem die H. G. nicht zufrieden sind, sondern von demselben seinen zureichenden reellen Grund noch wissen wollen.

Ich will ihnen denselben hier zeigen. Man verstehet unter Gott ein Ens a se, ein ganz unabhängig Wesen. Ist er dieses; so kann er seinen reellen zureichenden Grund nicht ausser sich in einem andern Wesen haben, und wäre abgeschmackt, diesen ausser ihm selbst suchen wollen; er muß also denselben in seinem Wesen allein haben. Nun kommt es darauf an, daß ihm die Möglichkeit nicht abgeleugnet werden kann, die er in sich allein haben muß. Uns Menschen, als geistischen Wesen, kommt Verstand und Wille zu, in zwar sehr engen Schranken; kann aber jemand leugnen, daß es Wesen gebe, oder nur geben könne, welche diese Kräfte in einem noch einmal so hohen Grade, als wir Menschen, haben, und sofort, bis wir auf ein Wesen kommen, das an diesen Kräften unbeschränkt ist? Wer kann denn leugnen, daß ein solch Wesen möglich ist? Wo soll denn die Unmöglichkeit desselben herkommen? welche die H. G. beweisen, oder der Möglichkeit taugliche Gründe entgegen setzen müsten. Giebt es beschränkte geistische Wesen, müssen wir nothwendig ein Wesen annehmen, das diesen ihre Schranken gesetzet, und also ein unbeschränkt Wesen ist.

ist. Kann nun diese Möglichkeit nicht geleugnet werden; so ist dieses Wesen durch seine Unermeßlichkeit auch unabhängig, und hat durch seine Unabhängigkeit auch zugleich seine Würklichkeit. Wäre dieses nicht; so wäre es nicht unabhängig. Es ist dergestalt absolut nothwendig, und sein Wesen unbeschränkt vollkommen. Kann jemand sich einen bloß möglichen Gott denken? Dies wäre höchst ungereimt. Es ist also unleugbar ein Gott, der den zureichenden reellen Grund von einem Wesen in demselben selbst hat. Können wir Menschen diesen Grund auch nicht begreifen; so ist er doch in sich begreiflich. Wie viele Sachen giebt es nicht, deren Gründe uns unbegreiflich sind, und wir wissen doch, daß die Sachen sind!

Imgleichen nehmen die H. G. die irrige und Gott sehr nachtheilige metaphysische Lehre für unleugbar richtig an, daß das Wesen der Dinge ewig, folglich unabhängig und absolut nothwendig sey, und setzen also selbige der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes entgegen. Nach dieser Lehre war also das Wesen der Dinge von Gott unabhängig, weil es wie Gott ewig seyn sollte. Worinne irreten die alten Weisen aber mehr, als daß sie die Welt oder die erste Materie für ewig hielten, und Gott nichts mehr dabey thun liessen, als daß er sie belebte, und derselben ihre Gestalt gäbe? Daher hielt Aristoteles Gott für formam adsistentem, und die Stoiker für formam informantem derselben, wobey diese ihn dem Fato unterwarfen, von dem sie selbst nicht wusten, worinn dasselbe bestehen sollte. Ich sehe nicht, daß bisher die Phi-

Philosophen in diesem Stücke viel weiter kommen sind. Das Mögliche und Unmögliche muß ohnfehlbar von diesem Fato kommen seyn, welches alles Mögliche und Unmögliche unter einander gewebet, und Gotte bloß übrig gelassen hat, das erste so, wie es auf einander folget, aus der ersten Materie zusammen zu setzen, welche vorher schon mit Gott würklich und ewig war. Gott war also in allem, als ein unbeschränkt Wesen, doch beschränkt: er muste alles so machen, wie ihm das Fatum vorgeschrieben hatte.

Das Wesen, die Möglichkeit aller endlichen Dinge konnte wol weit besser auf folgende Weise seinen Ursprung haben. Ausser Gottes Daseyn konnte nichts möglich, nichts unmöglich, nichts würklich seyn. Alles war nichts. Sogar der leere Raum muste von ihm seinen Ursprung haben, von dem noch nicht ausgemacht ist, ob derselbe Substanz oder Accidens ist. Der unbeschränkt vollkommene Verstand Gottes erzeugte vermöge seiner ewigen unbeschränkten Würksamkeit in sich die Ideen von seinem Wesen oder seine Selbsterkenntniß, und denn die Ideen von allen endlichen Dingen in ihrer besten und vollkommensten Verknüpfung unter einander auf einmal oder ohne alle Succession, also die Idee von seiner eigenen Vollkommenheit, und von der allerbesten und allervollkommensten Welt: denn die unbeschränkt vollkommene Kraft Gottes muste nothwendig einen unbeschränkt vollkommenen Trieb zu würken haben. Welches konnte anders der Gegenstand dieses Triebes seyn, als alle wahre Vollkommenheit, die nur ihre Möglichkeit durch ihre

Ueber-

Uebereinstimmung mit der nothwendig würklichen wesentlichen Vollkommenheit Gottes haben konnte, würklich zu machen? sonst wäre seine Würkung seiner ihm nothwendig unbeschränkt vollkommenen thätigen Kraft nicht gemäß gewesen. Die Ideen von allen endlichen Dingen konnten auch nicht von Aussen, wie bey uns Menschen, in den Verstand Gottes kommen, wie geschehen müssen, wenn ihr Wesen gleich ewig mit Gott und ausser ihm gewesen ꝛc. wie die H. G. wollen. Weil dasselbe aber aus dem Verstand Gottes seinen Ursprung nahm, war es nicht mit Gott gleich ewig, sondern nur von Ewigkeit, da es also einen Anfang hatte, und dennoch keine Zeit war, die erst mit der Schöpfung entstand. Was sich der göttliche Verstand nicht vorstellte, war unmöglich und ohne Wesen, und gehörte nicht mit zu der Welt: denn derselbe konnte sich nichts vorstellen, was der göttlichen Vollkommenheit entgegen: auch konnte keine Idee fehlen, die in die Harmonie der von dem Verstande Gottes in sich erzeugten Ideen gepasset hätte. Beyde Fälle hätten Schwachheiten des göttlichen Verstandes gezeiget. Gesetzt, daß nach der Meinung der H. G. das Wesen der Dinge mit Gott gleich ewig gewesen; so wären doch alle diejenigen Möglichkeiten zu Unmöglichkeiten worden, die nicht in die Harmonie der Ideen Gottes gehört hätten, indem sie in dieser Welt keine Würklichkeit hätten erlangen können. Auf solche Weise hätte doch der Verstand Gottes die Quelle der Wesen aller endlichen Dinge in dieser Welt seyn müssen, oder Gott hätte durch das Fatum müssen bestimmet gewesen seyn, das würklich zu machen, was dasselbe möglich gemacht,

gemacht, ob es ihm gleich entgegen, und ein Uebel gewesen. Wäre aber dergestalt ein Gott und nicht vielmehr derselbe ein Knecht des Fati gewesen? Die andern Einwürfe gegen die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes werden im ersten Stück der Prüfung, wie schon gedacht, auch beantwortet.

Noch ist zu zeigen, daß dieser Satz das principium formale universalissimum sey; das bishero insgemein dafür gehalten worden, ist das principium contradictionis. Wenn ich also zeige, daß die Wahrheit dieses principii die Wahrheit des principii rationis sufficientis zum Grunde setze; so muß dieses für das wahre universalissimum angenommen werden. Kein Beweis ist jemals von dem principio contradictionis gegeben worden, und zwar aus dem Grunde meinet man davon frey zu seyn, weil es der allererste Grundsatz sey, und also keinen andern voraussetze. Es sind aber Juden, Araber und Catholiken, die leugnen, daß es unmöglich sey, daß eine Sache zugleich seyn, und nicht seyn könne. Daher sind die H. Philosophen schuldig, ihren ersten Grundsatz zu beweisen. Im ersten Stück der Prüfung habe ich gesuchet, von beyden Sätzen Beweise zu geben. Wenn es aber wahr wäre, daß der erste Grundsatz in sich unerweislich sey; so müste er an sich unbegreiflich seyn: und da alles Begreifliche nur aus seinen Gründen begreiflich ist; so müste dieser Satz keinen Grund haben, also auf nichts beruhen. Dergestalt beruhete die ganze Philosophie und alle Wissenschaften auf nichts, und wären bloß ein unnützer Zeitverderber,

wie

wie schon ehedem H. C. Agrippa gegen die scholastische Philosophie zu behaupten suchte, auch sahe sie Mahumed dafür an, und verbot seinen Gläubigen, sie zu lehren. Es wäre auch dieses wahr, wenn die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes nicht Wahrheit, und nicht zu erweisen wäre, und die Einwürfe der H. G. dadurch unwiderleglich wären. Auch könnte auf diese Weise das principium contradictionis nicht erwiesen werden. Es wäre alles ungewiß, und der Pyrrhonismus unwiderleglich. Auch wenn es wahr wäre, daß Gott keinen zureichenden reellen Grund in seinem Wesen selbst hätte, und dergestalt von allem kein letzter zureichender reeller Grund vorhanden; so läge dadurch nicht weniger alles in einer Ungewisheit. Der Atheist könnte sich nur hierauf beziehen. Wird diesem ein Beweis nach oben angeführten Gründen gegeben, worgegen er nichts einwenden kann; so ist das principium contradictionis dabey unnütz gewesen, da er durch den Beweis von Gottes Daseyn überführet ist, und sich nicht in Sinn kommen lässet, daß Gott zugleich auch nicht würklich seyn könnte. Hätte derselbe aber doch solche Einfälle, es könnte auch Gott zugleich nicht seyn; so müßte ihm sein Lehrer erst die Richtigkeit des principii contradictionis beweisen, welches nach bisheriger Meinung nicht geschehen könnte, aber nach meinen Gedanken, bey Voraussetzung der Wahrheit der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes, von ihm geschehen müste.

Es haben Rüdiger und Crusius zwey principia universalissima angenommen, und eins das formale,

male, und das andere das materiale mit Grund benennet, aber nicht mit Grunde bestimmet, indem sie das principium contradictionis für das materiale erkennen, ob es gleich nicht ein erster Grundsatz v. O. ist, auch nicht für die Grundwahrheit aller Wahrheit erkannt werden kann. Nach meinem Erachten ist das principium rationis suffic. das formale, weil alle Wahrheiten durch ihre wahre Gründe ihr Wesen und die Gestalt der Wahrheit erhalten. Das materiale wird in Folgendem beleuchtet.

Zweytes Stück.

Von dem allerersten materiellen Grundsatz aller gewissen Erkenntniß. Dieser heisset: Gott ist die Grundwahrheit aller Wahrheit.

Das Grundwesen aller Wesen kann nur die Grundwahrheit aller Wahrheit oder das principium materiale universalissimum seyn: denn Gott ist v. O. die Quelle der Möglichkeit und Würklichkeit aller endlichen Dinge. Da Gott unabhängend erkannt und angenommen wird, so müssen alle endliche Dinge, die in allem beschränkt sind, von ihm in allem abhangen, indem nothwendig etwas seyn muß, das ihnen ihre Schranken gesetzet hat; und Gott das einige unabhangende

gende Wesen seyn kann, das ihnen ihre Schranken hat setzen können.

Daß Gott wegen seiner Unabhängenheit auch nothwendig unumschränkt, absolut nothwendig ꝛc. imgleichen unbeschränkt vollkommen, und daher würklich seyn muß, brauche ich hier wol nicht zu beweisen, welches aber im zweyten Stück der Prüfung geschehen. Wegen seiner Würklichkeit muß ihm eine unbeschränkte thätige Kraft zukommen, die ohne Trieb zu würken nicht seyn kann: und weil Gott das unbeschränkt vollkommene Wesen ist; so muß sein Trieb zu würken eine unbeschränkte Vollkommenheit zu seinem Gegenstand haben, der kein anderer seyn kann, als die göttliche wesentliche Vollkommenheit selbst, da eine beschränkte Vollkommenheit ihm unhinlänglich ist. An der göttlichen wesentlichen Vollkommenheit, die ihre Würklichkeit hat, kann nun dieser Trieb nichts würklich machen, sondern nur in allem derselben gemäß würken. Dieser Trieb, da er unmittelbar aus der Kraft Gottes entstehet, und alle anderen göttlichen Triebe in sich fasset, heisset der Grundtrieb Gottes, und sein Gegenstand der Grundzweck Gottes.

Der Grundtrieb Gottes war der reelle Grund von den deutlich ausführlichsten Ideen in Gott, von seiner Selbsterkenntniß, und von den Ideen aller der göttlichen wesentlichen Vollkommenheit gemässen endlichen Dinge, und ihrer besten Verknüpfung unter einander, woher das Wesen dieser Dinge, v. O. seinen Ursprung hat.

In allem, was Gott zukommet, in allen seinen Ideen, Trieben, Würkungen und Werken muß eine unbeschränkte Harmonie und Ordnung seyn, indem er sonst das unbeschränkt vollkommene Wesen nicht seyn könnte. Diese höchste Harmonie und Ordnung erfordert eine Grundregel, welche was unbeschränktes seyn muß, weil diese Harmonie unbeschränkt ist; und derselben eine beschränkte Grundregel geben wollen, wäre sehr ungereimt. Daher die Ehre Gottes von der sittlichen Welt, oder die Glückseligkeit derselben, als beschränkte Dinge, wie auch aus mehrern Gründen erhellet, solche nicht seyn können. Die göttliche Vollkommenheit selbst, alles derselben gemäß einzurichten, konnte dieselbe nur seyn, ja auch als der göttliche Grundzweck muste dieselbe diese Grundregel seyn, da bey jedem geistischen Wesen sein Grundzweck die Grundregel aller seiner Triebe, alles seines Thuns und Lassens ist.

Soll eine endliche Vollkommenheit eine wahre seyn, muß sie mit der göttlichen Vollkommenheit, als der unbeschränkten und nothwendigen, übereinstimmen, ausserdem ist sie nothwendig eine falsche und Scheinvollkommenheit, wie leicht zu urtheilen. Alles wahrhaftig Gute ist es nur durch seine Uebereinstimmung mit der göttlichen Grundregel. Da alles, was möglich und würklich ist, nur durch seine Uebereinstimmung mit der göttlichen Vollkommenheit möglich und würklich seyn kann, v. O. so muß die Welt, und was sie in sich fasset, wahrhaftig gut seyn! Auf solche Weise ist diese Welt die vollkommenste und beste: denn Gott wür-

würket alles, als das unendlich vollkommene Wesen, was er würket, aufs vollkommenste und beste. Die Menschen, weil sie nichts nach der Grundregel Gottes, sondern alles nach ihren falschen Grundregeln urtheilen, können es also nicht dafür erkennen.

Der Grundtrieb Gottes hat alle mögliche wahre Vollkommenheit zu seinem Gegenstand. Durch denselben eignet sich Gott selbst alles dasjenige zu, was ihm, als dem unbeschränkt vollkommenen Wesen zukommt, und erweiset sich also selbst Gerechtigkeit. Er setzet ferner nach seiner Gerechtigkeit durch seinen Grundtrieb, seiner Grundregel gemäß, alle endliche wahre Vollkommenheiten in eine solche Harmonie und Ordnung, und machet sie darinn würklich, daß jede wahre Vollkommenheit zu allen andern am mehrsten beytragen kann, und von allen andern zu ihr am mehrsten beygetragen werden kann, auf welche Weise jedem Dinge in der Welt von der Gerechtigkeit Gottes das Seinige aufs genaueste zugetheilet und abgemessen wird, daß es nach seiner wesentlichen Fähigkeit am vollkommensten ist. Wäre dieses nicht; so könnte die Welt nicht die vollkommenste und beste, auch Gott nicht das unendlich vollkommene Wesen seyn. Wir Menschen können dieses nicht erkennen, denn unsere Einsicht in den Zusammenhang der Dinge ist dazu allzu schwach, und wir urtheilen auch alles nach unsern falschen Grundregeln, aber nichts nach der Grundregel Gottes; daher wir uns so vielen Uebeln unterworfen zu seyn meinen. Ein gerechter Fürst giebt nicht allein seinen Bürgern weise Gesetze, und richtet sie

darnach aufs strengste, sondern er führet auch in allen Fächern seiner Regierung menschmögliche Harmonie und Ordnung ein, daß sich alle vernünftige Bürger unter seiner Regierung glücklich achten, mit der aber schlecht gesinnte Bürger dennoch nicht zufrieden sind.

Nachdem bisherigen allzu engen Begriff ist Gott nur ein bloßer Richter, ein Belohner des Guten, und ein Rächer des Bösen nach menschlichem Sinn. Es haben auch bereits berühmte gründliche Theologen eingesehen, daß die Gerechtigkeit Gottes viel weiter gehe, und eine weit herrlichere Eigenschaft desselben sey, als man sie insgemein erkläre. Er heget nicht allein Gerechtigkeit gegen sich selbst, sondern auch gegen alle Dinge. Auf sehr schlechten Gründen beruhet es, daß die Alten die Gerechtigkeit allein zu einer Tugend gegen andere gemacht. Wie der Mensch Tugend und Pflichten gegen andere nach der Gerechtigkeit zu beobachten hat; so hat er auch Tugenden und Pflichten gegen sich selbst nach der Gerechtigkeit zu beobachten.

Auf dieselbe gründet sich die Weisheit Gottes: denn wenn er den Trieb zur Gerechtigkeit nicht hätte, würde er seine höchste Erkenntniß nicht nach derselben anwenden, und dadurch in allem thöricht und ungerecht handeln. Sie ist das Licht, so ihm bey seiner Gerechtigkeit vorleuchtet, und bestehet in seiner Wissenschaft, seinen Grundtrieb aufs genaueste zu erfüllen. Der rechtschaffene Mann ist nur ein Weiser, aber nicht der große Gelehrte, der seine große Erkenntniß zu Erfüllung seiner blinden und ungerechten Triebe und Laster anwendet.

Die

Die Güte und Barmherzigkeit Gottes gründen sich auf seine Gerechtigkeit, weil sie wahre sind, und aus den weisesten Gründen durch sie den geistischen Geschöpfen Güter mitgetheilet werden. Wenn die Gerechtigkeit Gottes seiner Güte und Barmherzigkeit entgegen wäre, wie viele, besonders die Socinianer, sich nach ihren schlechten Begriffen von Gott einbilden; so würde das Wesen Gottes dadurch aufgehoben seyn, indem unmöglich in demselben ein Streit seyn kann. Nur einer thörichten und falschen Güte und Barmherzigkeit, die auf thörichten und falschen Gründen beruhen, ist die Gerechtigkeit entgegen. Würde der gemeine Mann über den Gelehrten nicht herzlich lachen, der im Ernste von einer gütigen und barmherzigen Gerechtigkeit redete, indem er darunter eine falsche, thörichte, partheyische Gerechtigkeit verstehen würde? Dieses würde aber von ihm nicht geschehen, wenn man von einer gerechten Güte und Barmherzigkeit sagte: er würde darunter eine wahre Güte und Barmherzigkeit verstehen, nemlich die auf vernünftigen Gründen beruheten, und nach solchen abgemessen wären.

So weit die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit alles, alle, auch die geringsten Veränderungen in der Welt von Anfang ihrer Schöpfung an bis in alle Zukunft festgesetzet und bestimmt hat, heisset sie die göttliche Vorsehung. Wenn Gott das Zukünftige nicht eben so ausführlich deutlich sich vorgestellet hätte, als das Gegenwärtige und Vergangene; so würde er dieses beydes, als es noch künftig war, auch nicht erkannt haben, auf welche Weise keine Harmonie und

Ordnung in der Welt Statt haben könnte. Gott könnte dergestalt nicht das unendlich vollkommene Wesen seyn, und sein Verstand müste Schranken haben, mehrerer Gründe hier zu geschweigen. Es ist aber hierbey anzumerken, daß der Wille der geistischen Geschöpfe nicht unter der Regierung Gottes, aber wohl unter seiner ewigen Vorhersehung stehe: denn wenn der Wille des Geschöpfes von Gott bestimmet würde, hätte derselbe keine Freyheit, ohne die doch der Wille nicht seyn kann: auch müßte der sündige Wille Gott zugerechnet werden. Aber die Ausführung desselben, die Handlung stehet unter der göttlichen Regierung. Ist der Wille des sündigen Geschöpfs der allgemeinen Harmonie entgegen; so hindert Gott dessen Ausführung durch seine Vorsehung, und der bloße Wille wird dem Subject zur Sünde gerechnet. Ist die Handlung so beschaffen, daß sie Gott der allgemeinen Harmonie gemäß anwenden kann; so lässet er sie geschehen, doch nicht nach der Absicht des Subjects, auf die demselben die Handlung zur Sünde gerechnet wird, wenn es gleich seine Absicht nicht erreichet. Dergestalt kann die allgemeine Harmonie von dem sündigen Geschöpf nicht gestöret werden.

Auf vorgedachte Weise ist Gott die einige Grundwahrheit aller Wahrheit, und das einige principium materiale universalissimum, wovon weiter im zweyten Stück der Prüfung gehandelt wird.

Drit-

Drittes Stück.

Von den Grundsätzen der wahren Glückseligkeitslehre oder der wahren Moral. Diese sind: mache Gott zum Ruhepunct und letzten Ziel aller deiner Triebe und Handlungen, oder verlange in Gott allein glückselig zu seyn.

Der Vorbericht von dem dritten Stück der Prüfung zeiget dem G. L. wol, was ich durch den Specialtitel desselben sagen will. Es soll nemlich nicht die Grundsätze der moralischen Wissenschaften für die Menschen, sondern für alle erschaffenen, auch die erhabensten geistischen Wesen in sich fassen, nach welchen sie zur wahren, zur göttlichen Glückseligkeit gelangen, der die Menschen von Natur nicht fähig sind, sondern nur durch Christum derselben fähig gemacht werden. Im fünften und folgenden Stücken werden erst insbesondere die Grundsätze der natürlichen Tugend und des Vernunftrechts der Menschen vorgetragen, welches ich hier zu gedenken für nöthig geachtet, auch deswegen den Titel dieses Stücks darnach eingerichtet habe. Der erste Grund aller Glück- und Unglückseligkeit der geistischen Wesen bestehet in ihrem Verlangen, glückselig zu seyn, das dieselben vermöge ih-

rer geistischen Natur nothwendig haben, und das sie belebet. Das Verlangen ist der Grundtrieb, und die Glückseligkeit der Grundzweck des geistischen Wesens.

Wie leicht zu denken, kommt es auf die Beschaffenheit der Triebe eines Geistes an, wenn er glückselig oder unglückselig ist. Im ersten Fall, wenn die Erfüllung seiner Triebe nothwendig ist. Wenn ist dieselbe nothwendig? Wenn sie mit den Trieben der Liebe und des Willens Gottes übereinstimmen: denn so nothwendig die göttlichen Triebe vermöge der Gerechtigkeit, Weisheit und Allmacht Gottes erfüllet werden müssen; so nothwendig müssen auch die Triebe des Geschöpfs erfüllet werden, und seine Glückseligkeit muß eine wahre und göttliche seyn. Wie ist es aber möglich, daß ein erschaffener Geist alle seine Triebe mit den göttlichen in eine Uebereinstimmung setzen kann, das lieben und das wollen, was Gott liebet und will? Er muß den Grundtrieb und Grundzweck Gottes zu seinem Grundtriebe und Grundzwecke haben, denn ist solches nothwendig, wovon weiter im dritten Stück der Prüfung.

Sind aber die Triebe eines Geistes so beschaffen, daß sie der Liebe, dem Willen, der Gerechtigkeit Gottes, der allgemeinen Harmonie entgegen; so ist auch ihre Erfüllung, wie leicht zu denken, schlechterdings unmöglich, und derselbe muß nothwendig unglückselig seyn. Das Weitere und die Beantwortung der Einwürfe dargegen findet man im dritten Stück der Prüfung.

In dem Verlangen eines jeden geistischen Wesens, glückselig zu seyn, bestehet seine Liebe. Weil sie verschiedene Gegenstände hat, wird sie dadurch verschieden. Daher das Verlangen desselben, in seiner eigenen Vollkommenheit allein glückselig zu seyn, die Eigenliebe desselben heisset, die alle andere Liebe von sich ausschliesset.

Das Verlangen eines geistischen Wesens, des Menschen, sowol in seiner eigenen Vollkommenheit, als in der Vollkommenheit anderer, auch aller Menschen glückselig zu seyn, aber in einer mehr, als in der andern, und mehrentheils in der eigenen, heisset im letzten Fall die ungeordnete Selbstliebe, zum Unterschied der Eigenliebe; so weit sie aber die Vollkommenheit anderer, auch aller Menschen zum Gegenstand hat, heisset sie die ungeordnete Liebe gegen andere, auch die ungeordnete allgemeine Menschenliebe.

Das Verlangen eines geistischen Wesens, eines Menschen, in seiner eigenen Vollkommenheit und in eines jeden andern Menschen Vollkommenheit gleich viel glückselig zu seyn, heisset, so weit dasselbe seine eigene Vollkommenheit zum Gegenstande hat, die geordnete oder vernünftige Selbstliebe: so weit dasselbe aber die Vollkommenheit eines jeden andern oder aller Menschen zum Gegenstande hat, heisset dasselbe die vernünftige oder geordnete allgemeine Menschenliebe.

Da alle diese erklärte Liebe eine Creaturvollkommenheit zu ihrem Gegenstande hat, heisset sie eine Creaturliebe.

Das

Das Verlangen eines Geistes oder Christen, in Gott oder seiner Vollkommenheit allein glückselig zu seyn, heisset die wahre Liebe gegen Gott. Alle Liebe ist also entweder eine Liebe gegen Gott, oder eine Creaturliebe.

Der Grund der Liebe ist die Liebenswürdigkeit des Gegenstandes, die in der Glückseligkeit bestehet, welche der Liebhaber in der Vollkommenheit des Gegenstandes zu haben oder zu bekommen erkennet, meinet, auch sich nur einbildet. Die Liebenswürdigkeit eines Gegenstandes ist eine wahre oder falsche, und daher auch die Liebe. Wie im dritten Stück der Prüfung deutlich erwiesen wird, ist Gott allein wahrhaftig liebenswürdig, aber alle Creatur hat eine falsche Liebenswürdigkeit, daher auch die Liebe gegen Gott eine wahre und alle Creaturliebe eine falsche Liebe ist: indem in Gott allein eine wahre Glückseligkeit zu finden, alle Creaturliebe aber die Quelle einer falschen Glückseligkeit, und endlich einer Unglückseligkeit ist. Soll eine Creatur wahrhaftig geliebet werden, muß es in Gott geschehen. Wie? gehöret ins dritte und vierte Stück der Prüfung. Man muß sich hüten, Liebe und Willen zu vermengen, welches von Gelehrten gar zu viel geschiehet.

Man darf sich nicht einbilden, daß die Selbstliebe Gottes eine Eigenliebe sey: denn die Liebenswürdigkeit Gottes ist eine wahre, da sie jedem Geiste eine wahre Glückseligkeit giebet, der sie in derselben verlanget, und Gott selbst in derselben allein unendlich selig ist. Die Liebenswürdigkeit des Eigenliebenden ist hingegen eine falsche, weil sie ihn niemals wahrhaftig

haftig glückselig, aber wol nothwendig endlich unglückselig machet. Gott liebet auch seine Vollkommenheit nicht, weil sie seine eigene ist, wie der Eigenliebende, sondern weil sie allein wahrhaftig liebenswürdig ist.

Will man aus Obigem den Grundsatz der wahren Moral, der wahren Tugendlehre ziehen; so wird er heissen: Richte alle deine Triebe so ein, daß sie nothwendig erfüllet werden müssen. Daraus fließen die oben angezeigten Grundsätze. Obiges wird wol manchem Leser in vielen nicht hinlänglich und deutlich genug gesaget seyn, er kann es aber im dritten Stück der Prüfung finden, wo auch die Gründe aller Unglückseligkeit gezeiget werden.

Viertes Stück.

Von der einigen wahren natürlichen Religion. Der Grundsatz heisset: Gott allein muß deine Glückseligkeit oder dein Grundzweck seyn.

Die einige wahre natürliche Religion bestehet in der wahren Verehrung Gottes, welche ihm von den Himmelsbürgern oder von den von Natur göttlich gesinnten Geschöpfen, die von Natur den göttlichen Grundzweck zu ihrem Grundzweck haben, erwiesen wird. Ob sie auch gleich seine erhabensten Geschöpfe sind, sind sie doch nicht fähig, wegen ihrer Schranken, ihm

ihm eine ihm würdige Ehre zu erweisen, weswegen er auch diese Ehre bey der Schöpfung nicht hätte zur Absicht haben können, wenn auch andere wichtigere Gründe solches nicht gehindert hätten.

Einen ehren heisset, der Vollkommenheit desselben, vornehmlich der moralischen, gemäß handeln; wie einen verunehren heisset, dessen Unvollkommenheit, vornehmlich der moralischen, gemäß handeln, wie auch dessen moralischer Vollkommenheit entgegen handeln. Die Selbstehre gehet der Ehre von andern alle Zeit vor. Dergestalt ehret sich der Rechtschaffene selbst durch seine weise Handlungen, wie sich der Lasterhafte durch seine thörichte Handlungen selbst verunehret. Gott hat sich also nur selbst allein durch seine Werke, da er alles aufs vollkommenste und beste hervorgebracht hat, würdig ehren können, welches von dem größten Engel durch seine erhabensten Tugenden nicht so vollkommen geschehen können. Doch ehren ihn die Heiligen nach allen ihren Kräften auf eine göttliche Weise durch ihre wahre Gerechtigkeit, ihre wahre Liebe gegen ihn, durch ihre Anbetung ꝛc. Keine größere Ehre kann einer dem andern erweisen, als wenn er sich in dessen Vollkommenheit glückselig erkennet, oder ihn liebet, wovon weiter im vierten Stück der Prüfung.

Der Grundunterschied unter der wahren natürlichen Religion und allen falschen natürlichen Religionen bestehet darinne, daß alle von Natur göttlich gesinnte Geschöpfe Gott oder seine Vollkommenheit zu ihrem Grundzweck und zu ihrer Grundregel der Moralität haben,

haben, also demselben in allen ihren Trieben, Absichten und Handlungen gemäß leben, wie schon gründliche Theologen eingesehen haben, hingegen daß alle ungöttlich gesinnte Geschöpfe, die natürlichen Menschen, die Vollkommenheit einer Creatur zu ihrem Grundzweck und Grundregel in allen ihren Trieben, Absichten und Handlungen haben, aber auf Gott nicht weiter sehen, als sie ihn für ein Mittel erkennen, durch welches sie ihren Grundzweck zu erreichen, und die Hinderniße der Erreichung desselben abzuwenden, meinen. Die Absicht und vielmehr der Grundzweck eines geistischen Wesens hat bey ihm unleugbar große Vorzüge vor dem Mittel. Dieses hat nur bey ihm seinen Werth wegen seines Beytrags zur Erreichung der Absicht, ausser dem hat es bey ihm keine Achtung. Dergestalt wird Gott bey allen falschen Religionen weit unter die Creatur gesetzet, und diese göttlich verehret. Die Religion der mehresten hat ihre Hoffnung zum Himmel und ihre Furcht vor der Hölle zum Grunde. Wären diese nicht bey ihnen, würden sie Gottes spotten.

Auch unterscheidet sich die wahre natürliche Religion von allen falschen, daß jene von der Seligkeit begleitet wird, diese aber zur natürlichen nothwendigen Folge die Unseligkeit der Subjecte hat: denn Gott hat alles in der Welt bis in alle Zukunft nach seinem Grundzweck eingerichtet, u. nicht das Geringste nach den Grundzwecken der ungöttlich gesinnten Geschöpfe, nicht allein, weil sie falsche sind, sondern auch selbst einander widersprechen, daß, wenn auch Gott eines seinen Grundzweck hätte erfüllen wollen können, er seinen eigenen

Grund-

Grundzweck, auch aller andern ihre Grundzwecke nicht hätte erfüllen können. Es ist dergestalt der ganze Zusammenhang der Dinge nicht allein ihrer Glückseligkeit entgegen, sondern auch vielmehr eine Ursache ihrer Unglückseligkeit.

Wenn die wahre natürliche Religion hier weiter nebst den wahren Tugenden gegen Gott hätten erkläret werden können, wie Theils im vierten Stück der Prüfung, und Theils und weiter in der Folge, wenn ich auf das ächte Christenthum kommen werde, geschehen wird; so würde daraus sich gezeiget haben, daß man die Falschheit aller andern, sowol natürlichen als angeblich geoffenbarten falschen Religionen, wie nicht weniger die Wahrheit des ächten Christenthums, als der wahren geoffenbarten Religion, das zu jener, der wahren natürlichen, nachdem der wahre Christ in die Ewigkeit übergangen, eigentlich die Thür öffnet, viel weiter würde haben gründlich erkennen und davon urtheilen können, und daß sie Gründe in sich fasse, die Wahrheit des ächten Christenthums zu bestärken, auch die falschen natürlichen Religionspartheyen von ihrem Irrthum zu überzeugen. Die Grundsätze dieser natürlichen Religion kommen mit den Grundsätzen der wahren Glückseligkeitslehre im vorhergehenden Stück überein.

Fünftes Stück.

Von der natürlichen Tugend der Menschen. Der Grundsatz heisset: Richte alle deine Triebe und Handlungen dem gemeinen Wohl der menschlichen Gesellschaft übereinstimmend ein, oder liebe jeder jeden Nebenmenschen als sich selbst.

Tugend will allezeit was Vortrefliches und Vorzügliches andeuten, besonders wenn sie moralisch seyn soll. Weil hier nun die Rede von der natürlichen moralischen Tugend einiger Menschen ist, bedeutet sie die Erhabenheit des Gemüths oder der Gesinnung einiger natürlichen Menschen über die Gemüthsbeschaffenheit aller andern natürlichen Menschen, vermöge welcher sie von Natur den herrschenden Trieb haben, alles ihnen in der menschlichen Gesellschaft vorkommendes möglich Vollkommene und Gute dem gemeinen Wohl derselben gemäß nach ihren Kräften würklich zu machen.

Da diese Tugend in der erhabensten Gesinnung natürlicher Menschen bestehet, muß sie die erhabenste Vollkommenheit zu ihrem Grundzweck haben, die ein natürlicher Mensch haben kann. Es kann also keine andere Vollkommenheit seyn, als das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft, welches ihr eige-

nes und aller Nebenmenschen, welche sich in ihrem Würkungsbezirk befinden, Wohl in sich fasset. Die göttliche Gesinnung kann es nicht seyn, welche in dem göttlichen Grundtriebe bestehet, und den göttlichen Grundzweck zu ihrem Grundzweck hat. Wo ist der Mensch von Natur, dessen Glückseligkeit Gott allein ist? Alle Menschen von Natur sind durchaus Sünder, ungöttlich gesinnte Geschöpfe. Auch eben so wenig kann es die wahre christliche Gesinnung seyn: denn diese ist wahre Tugend, der der Mensch von Natur nicht fähig ist. Die Eigenliebe, sowol die sogenannte wahre als falsche, sind zur Tugend viel zu niedrige Triebe. Das Vieh hat dieselbe mit vielen Menschen gemein. Weiter kann ich hier davon nicht reden, aber im dritten und vierten Stück der Prüfung ist von derselben hinlänglich geredet worden. Die ungeordnete Selbstliebe hat zwar Vorzüge vor der Eigenliebe, allein mit derselben kann nicht viel mehr, als mit dieser in der menschlichen Gesellschaft Harmonie und Ordnung, welche der Grund von dem gemeinen Wohl der Gesellschaft ist, bestehen.

Nur in der geordneten Selbst- und allgemeinen Menschenliebe kann unstreitig diese Tugend angenommen werden. Würde diese Liebe alle Menschen beleben, so würde in ihrer Gesellschaft Harmonie und Ordnung ohne Regentenschaft herrschen, und dadurch der gemeine Grundzweck, das gemeine Wohl der Gesellschaft vollkommen erhalten werden. Da aber die Eigenliebenden den größten Haufen ausmachen, und jeder nur für sich sorget, und einer dem andern entge-

gen

gen ist; so ist unter ihnen Harmonie und Ordnung, und dadurch ein gemeines Wohl, unmöglich. Würde jemand leugnen, daß es Menschen gebe, die mit der geordneten Selbstliebe und allgemeinen Menschenliebe, oder der beschriebenen Tugend von der Natur begabet, weil er solche nicht bey sich empfinde, auch dieselbe nicht bey andern bemerke; so würde er damit leugnen, daß rechtschaffene Leute in der Welt wären, und damit die berühmten Gelehrten für Thoren erklären, welche von Tugend, Rechtschaffenheit reden, lehren und predigen, auch die dieselbe heucheln. Das letzte wäre daher abgeschmackt, sich etwas anmassen wollen, dessen doch kein Mensch fähig sey, oder sich mit Gehirndingen schmücken wollen.

Die geordnete Liebe des Tugendhaften ist sein Grundtrieb und das gemeine Wohl aller Menschen sein Grundzweck, auch seine Grundregel, nach der er die Moralität aller Gegenstände urtheilet. Beyde, der Grundtrieb und der Grundzweck desselben, haben unmittelbar ihren Grund in seiner geistischen Natur. Dergestalt können sie ohne Aenderung seiner geistischen Natur nicht geändert werden. Dieses kann nur von Gott geschehen. Die Tugend kann also weder durch Lehre, Erziehung noch Selbstzwang erworben werden, es wäre sonst auch der gewöhnliche Unterschied der Philosophen unter Liebes- und vollkommenen Pflichten abgeschmackt: indem alle Pflichten zu vollkommenen gemacht, und die Liebe erzwungen werden könnten. Der Tugend- und Lasterhafte werden geboren, und gehen mit ihrer Gesinnung auch wieder aus der Welt, wo

Gott durch Christum sie nicht begnadiget. Es irren sich also diejenigen, die durch Lehre und Erziehung die Menschen tugendhaft machen wollen. Heuchler können wol gemacht werden. Die Tugend bestehet auch nicht in vortreflich scheinenden Handlungen, sondern in den vortreflichen Trieben ihrer Subjecten, die sie nicht allemal, auch wol nur selten erfüllen können. Jene können oft von der politischen Tugend, von der Heucheley, auch vom groben Laster verrichtet werden.

Man hat bisher insgemein die Tugend durch die Fertigkeit des Willens erkläret, seine Handlungen nach dem Naturgesetz einzurichten.

a) Wäre sie eine erworbene Fertigkeit, so könnte sie auch wieder abgeleget werden, aber der Eigenliebende kann so wenig seine Eigenliebe, als der Menschenfreund seine Menschenliebe ablegen, v. O. Hingegen der Heuchler der Tugend kann seine Heucheley wieder ablegen, wie er sie angenommen hat.

b) Man redet insgemein von Naturgesetzen, und will sie zu Regeln der Tugend machen. Sie sind aber sowol Regeln des Lasters als der Tugend. Bey dem Menschenfreund ist seine geordnete Selbstliebe und allgemeine Menschenliebe sowol sein Naturgesetz, als bey dem Eigenliebenden seine Eigenliebe sein Naturgesetz ist. Bey jenem fließen seine Tugenden sämmtlich aus seinem Naturgesetz, wie bey diesem alle seine gesellschaftliche Laster aus seinem Naturgesetz fliessen. Müßte man hier nicht mit Grunde von dieser Benennung abweichen, und dafür bey jenem Vernunftgesetze brauchen? Beyde Liebe ist eine Creaturliebe, aber keine

von

von Gott den Menschen eingepflanzte Liebe: sie stammen beyde von dem Fall der ersten Menschen ab. Gott hat ohnfehlbar alle geistische Wesen mit der göttlichen Gesinnung erschaffen; die aber selbige nicht mehr haben, haben solche ohne Zweifel durch ihre Schuld verloren. Es ist ein großer Unterschied unter gedachter natürlichen Tugendliebe und der wahren christlichen Selbst- und allgemeinen Menschenliebe, wie unter der natürlichen und der wahren christlichen Tugend. Man muß sich wundern, wenn so viele Gelehrte die Naturgesetze der Menschen zu göttlichen machen wollen, da sie doch nur Gesetze der verderbten Natur derselben sind. Wären die ersten Menschen mit der Gesinnung aus der Hand Gottes kommen, als wir, ihre Nachkommen haben; so würde dieses klägliche Folgen für uns haben, worauf ich mich hier nicht einlassen kann, welches aber geschehen wird, wenn ich auf das Christenthum kommen werde.

c) Die Tugend bestehet nicht in den Handlungen, die nach den Natur-, besser nach den Vernunftgesetzen eingerichtet werden, sondern in den Trieben der geordneten Selbst- und allgemeinen Menschenliebe, aus welchen die Tugendhandlungen entstehen, sonst müßte man den Heuchlern, die ihre Handlungen nach jenen Gesetzen, aber aus falschen und Lastergründen einrichten, auch die Tugend beylegen.

d) Wollte man die Naturgesetze für göttliche Gesetze erkennen; so würde daraus folgen, daß die natürlichen Tugenden der Menschen wahre und christliche Tugenden wären, welches aber auch weit gefehlet.

Die Grundsätze der natürlichen Tugend der Menschen sind schon oben angezeiget. Man kann hieraus urtheilen, daß bey diesen Tugenden ganz andere Gründe zum Grunde liegen, als wenn man sie auf die sogenannte wahre Eigenliebe gründet, wie das fünfte Stück der Prüfung zeigen wird.

Sechstes Stück.

Von dem Vernunftrecht der Menschen in ihrem natürlichen Zustande. Der Grundsatz heisset: Thue alles, was das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft erfordert.

Alles Recht kommt unstreitig von Gerechtigkeit her, und heisset dasjenige, was der Gerechtigkeit gemäß ist. Im zweyten Stück der Prüfung habe ich die Gerechtigkeit Gottes weiter als oben geschehen, erkläret, welche die göttlich gesinnten Geschöpfe, zu welchen die paradisischen Menschen auch gehörten, beobachten, so weit es ihnen ihre Schranken zulassen. Diese Gerechtigkeit hat eine unbeschreibliche Menge Regeln oder Gesetze, nach welchen sie alle ihre Triebe, Absichten und Handlungen einrichten, und dadurch der von Gott durch seine Gerechtigkeit gestifteten allgemeinen höchsten Harmonie und Ordnung gemäß leben, auch

auch ihr Mögliches dazu beytragen. Der Inbegrif aller dieser Gesetze heisset das Recht Gottes, welches diese Geschöpfe aus ihrer wahren Freyheit oder eigenen Trieben erfüllen, wovon weiter in der Folge, wenn ich von dem Rechte wahrer Christen handeln werde.

Nachdem nun die ersten Menschen das göttliche Ebenbild und damit den göttlichen Grundtrieb und Grundzweck verloren hatten, waren sie untüchtig worden, nach dem göttlichen Rechte leben zu können. Es entstand aber bey ihnen eine andere Gerechtigkeit, welche ich die natürliche, und das daher entstandene Recht das Vernunftrecht zum Unterschiede des göttlichen nennen will: denn es war eine Harmonie und Ordnung noch in der menschlichen Gesellschaft möglich, nach welcher die Menschen einer zeitlichen Glückseligkeit fähig werden können. Wenn alle Menschen mit der vorhin beschriebenen natürlichen Tugend der geordneten Selbst- und allgemeinen Menschenliebe wären begabet gewesen, würden sie von Natur durch ihre Tugendtriebe angetrieben worden seyn, diese Gerechtigkeit und dieses Recht, welches sie auch ihre Vernunft gelehret hätte, unter sich zu beobachten, und sich in eine Gesellschaft zusammen zu setzen, um mit vereinigten Kräften ihre gemeine Glückseligkeit sich zu wege zu bringen, da denn das Grundgesetz der natürlichen Tugend ihr Grundgesetz gewesen seyn würde. Allein weil fast alle Menschen mit der Eigenliebe und ungeordneten Selbstliebe belebet waren, und wenige Tugendhafte sich unter ihnen zerstreuet fanden, muste jene die Noth und ihre schwache Vernunft lehren, sich

in Gesellschaft zu begeben, ihr gemeines aber schlechtes Wohl zu erhalten. Die Noth war darinn ihre Lehrerinn: denn unter den Lasterhaften waren viele, die aus Geiz, aus Ehrgeiz getrieben, und sich auf ihre Leibesstärke und Arglistigkeit verlassend, andern das Ihrige raubten, sie zu ihren Knechten machten ꝛc., woher eine gemeine Unsicherheit des Lebens, der Freyheit, des Vermögens unter ihnen entstand, da denn die Noth die mehrsten lehrte, sich zu ihrer größern Sicherheit mit mehrern zu vereinigen, und neben einander zu wohnen. Sollte ihre Gesellschaft eine Dauer haben, musten sie selbst zu ihrer Verträglichkeit unter einander die Triebe ihrer Eigenliebe einschränken. Die Vernunft lehrete sie auch, daß sie weit mehr Bequemlichkeit zu leben in einer Gesellschaft, als in der Einsamkeit, z. B. in Ansehung einer wechselseitigen Hülfleistung hätten, welches den zweyten Grund zu den Anarchien gab, die stets mehr anwuchsen. Allein die Gerechtigkeit, die sich unter ihnen fand, erstreckte sich doch mehrentheils nicht weiter, als es die Noth erforderte, ausserdem liessen sie ihren Lastertrieben den Zügel.

Aus vorgedachten zwey Gründen entstanden wol Anarchien, und aus diesen Staaten, aber keine allgemeine Gesellschaft unter allen Menschen, wie man bey den Systemen des Naturrechts bisher insgemein angenommen, in welcher Gesellschaft nach einem gemeinen Rechte und Gesetzen, welche die Natur jeden gelehret, man gelebet: denn jede Anarchie und jeder Staat machten sich eigene Gesetze nach ihrem besten Erachten, und jede Anarchie und jeder Staat lebten

für

für sich als besondere Gesellschaften. Man kann sich aber die Entstehung einer allgemeinen Gesellschaft unter den Menschen, eines allgemeinen Rechts unter ihnen auf folgende Weise vorstellen. Wie oben berühret, waren die Menschen untüchtig worden, nach der wahren Gerechtigkeit und dem Rechte Gottes zu leben, dennoch war ihnen als nach ihrer Vernunft lebenden Wesen übrig geblieben, eine zwar unvollkommene Gerechtigkeit unter sich zu beobachten, nach welcher sie in einer zeitlichen Glückseligkeit neben einander leben konnten: denn jeder Mensch hatte nothwendig von Natur ein Verlangen, glückselig zu seyn, auf welche Weise seine Glückseligkeit sein Grundzweck war, wovon Oben im dritten Stück. Seine Vernunft lehrte ihn leicht, daß er durch seine Kräfte allein sein Verlangen nicht erfüllen könnte, sondern daß er zu Erfüllung desselben alle Menschen nöthig hätte, die dazu was beytragen könnten. Dieses verpflichtete alle vernünftige natürliche Menschen, welche nehmlich nach ihrer Vernunft lebten, zu ihrer eigenen Glückseligkeit die allgemeine menschliche Glückseligkeit zu ihrem Grundzweck anzunehmen, indem sie erkannten, daß sie in der allgemeinen Glückseligkeit ihre eigene am besten erlangten. Dergestalt hatten alle diese Menschen einen gemeinen Grundzweck, und dadurch befanden sie sich in einer allgemeinen Gesellschaft.

Die natürlich Tugendhaften hatten von Natur durch ihre geordnete Selbst- u. allgemeine Menschenliebe diesen Grundzweck, vermöge fünften Stücks, und lebten der gemeinen Glückseligkeit aus eigenem Triebe, aus ihrer Freyheit, und keiner Verpflichtung, gemäß.

Diejenigen aber, die von der Eigenliebe und ungeordneten Selbstliebe belebt waren, hatten diesen Grundzweck als Vernünftige, ihren Naturtrieben entgegen, durch gedachte Verpflichtung angenommen. Ob ihnen zwar unmöglich war, ihre Eigen- und Selbstliebe abzulegen, und die geordnete Selbst- und allgemeine Menschenliebe anzunehmen, konnten sie doch äusserlich dieser gemäß leben, und eine äusserliche Gerechtigkeit beobachten.

Diejenigen Menschen aber, die aus Mangel der Vernunft oder als Knechte ihrer Leidenschaften diesen Grundzweck nicht annahmen, und demselben entgegen handelten, waren als Unvernünftige oder als Thiere zu betrachten.

Allen Gliedern dieser Gesellschaft, da sie einen gemeinen Grundzweck angenommen, kam eine Gerechtigkeit zu, indem sie unter sich nach diesem Grundzweck, als der Grundregel einer allgemeinen Harmonie und Ordnung, lebten. Diese Gerechtigkeit und folglich diese Harmonie hatten ihre Regeln oder Gesetze, nach welchen sie von den Menschen in ihren Handlungen beobachtet und befolget wurden. Der Inbegriff aller dieser Gesetze heisset: das Recht der Vernunft der Menschen, weil sie diese die Gesetze lehret: und die Freyheit oder das moralische Vermögen, so diese Gesetze jedem, auf diese oder jene Weise zu handeln, geben, heisset eine moralische Befugniß, oder ein Recht der Person.

Der Grundsatz des Vernunftrechts sollte heissen: Richte alle deine Triebe, Absichten und Handlungen dem

dem gemeinen Wohl der Menschen gemäß ein. Weil aber die Nichttugendhaften die geordnete Selbst- und allgemeine Menschenliebe sich nicht geben, und nur dem Vernunftrecht äusserlich gemäß handeln können; kann derselbe vollständig so heissen: Thue alles dasjenige, was das gemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft von dir erfordert, und unterlaß alles, was demselben entgegen. Aus diesem Grundsatze fließen folgende Hauptgesetze unmittelbar: 1) Trage jeder zu des andern Wohl sein Mögliches bey. 2) Jeder sey jedem in seinen dem gemeinen Wohl gemässen Absichten, so weit er solches nöthig hat, und es ohne seinen Schaden geschehen kann, behülflich. 3) Eigne jedem das Seinige zu. Das Seinige heisset hier, was einer ohne Beleidigung eines andern, oder was er nach dem Recht der Vernunft besitzet. 4) Beleidige keiner den andern. 5) Niemand suche sich mit dem Schaden des andern zu bereichern ꝛc. Ich nenne dieses Recht nicht Naturrecht, weil die Menschen zweyerley geistische Naturen haben: einige eine der Vernunft gemässe, das sind die Menschenfreunde, die Tugendhaften, die andern haben eine der Vernunft widrige Natur. Das sind die Eigenliebenden und ungeordnete Selbstliebenden. Es ist aber nur eine Vernunft, also auch nur ein Vernunftrecht. Aus dem der Vernunft widrigen Naturrecht lassen sich viele Laster rechtfertigen, wie einige Systemen zeigen; daher ich vornehmlich von dieser Benennung abweiche. Man unterscheidet die Vernunftgesetze und Pflichten, auch das Vernunftrecht, in unvollkommene und vollkommene. Die unvollkommenen sind, die keinem Zwange unterwor-

worfen, entweder weil bey selbigen der Zwang unmöglich, oder wenn der Zwang wol möglich, aber in der Gesellschaft mehr böses als gutes anrichten würde: vollkommen heissen sie, wenn sie den Zwang verstatten. Tugend und Pflicht sind so unterschieden, daß jene aus eignem Triebe, aus Freyheit, nach ihren wahren Gründen ausgeübet wird, und auf keinen Verbindungen beruhet, diese aber Verbindungen voraussetzet. Auf die Gründe kann bey diesen nicht gesehen werden, wenn sie nur äusserlich beobachtet werden. Daher gehören die Tugenden in die Ethic, die Pflichten aber zum Vernunftrecht: auch wird der Tugend eine innere, der Beobachtung der Pflichten nur eine äusserliche Gerechtigkeit beygeleget.

Diejenigen Menschen, die dem vollkommenen Vernunftrecht entgegen leben, können nicht anders, als unvernünftige Wesen angesehen werden, die menschliche Gestalt haben: und die gar die Gesellschaft in Unsicherheit setzen, müssen als reissende Thiere getödtet, und die Gesellschaft von ihnen befreyet werden. Es kann dieses nicht allein von denen geschehen, die sie anfallen, und die dabey leiden, sondern auch von jedem Gliede der Gesellschaft, da die Beleidigung, die einem Gliede zugefüget wird, angesehen werden kann und muß, als wenn sie der Gesellschaft geschehen, diese aber niemandem die Gewalt besonders aufgetragen hat, das gemeine Wohl zu besorgen, also jedem Gliede das Recht zustehet, Beleidigungen der Gesellschaft an den Beleidigern, wenn sie in ihre Gewalt fallen, zu strafen; so hat jeder das Recht, kundbare Räuber ꝛc. zu

tödten,

tödten, und die Gesellschaft in Sicherheit zu setzen. Strafen kann zwar nur der Obere seine Unterthanen: da nun hier jedem Glied das Recht zukommt, einen gedachten Beleidiger unter seiner Gewalt zu bringen; so wird er dadurch mit Recht sein Oberer, wenn er denselben bezwinget. Auch weil nach diesem Recht ein jedes Glied der Gesellschaft das andere als sich selbst anzusehen hat; so ist es auch verpflichtet, den Beleidiger desselben als seinen Beleidiger anzusehen —

Wir haben auch nicht einmal nöthig, beym Vernunftrecht die Menschen in einer allgemeinen Gesellschaft anzunehmen, sie können nur als neben einander lebend betrachtet werden, indem ihnen doch Rechte und Pflichten in Ansehung einander nach der Vernunft zu kommen. Obgleich die Sünder vom Recht Gottes nicht wissen, oder solches nicht anerkennen; so werden sie dennoch nach demselben von der göttlichen Gerechtigkeit gerichtet, einer Seeligkeit unwürdig erkannt: also auch der Räuber, der Dieb, wenn sie auch von dem Vernunftrecht nichts wissen, werden sie dennoch rechtmäßig von demselben als Ruhe- und Sicherheitstörer in der menschlichen Gesellschaft zum Tode verurtheilet, daß sie jeder mit Recht tödten und aus dem Wege schaffen kann. Man kann sich die Vernunft als eine Person vorstellen, welche so viel als möglich die Menschen zeitlich glückselig machen will. Sie nimmt ihre gemeine Glückseligkeit zu ihrer Grundregel an, nach welcher sie alle neben einander lebende Menschen in einer gemeinen Harmonie und Ordnung betrachtet. Wenn diese erhalten werden soll, müssen

von

von den Menschen eine Menge Regeln beobachtet werden. In diesen Regeln bestehen die Gesetze der Vernunft, nach welchen sie die Handlungen der Menschen beurtheilet, ob sie recht oder unrechtmäßig, nehmlich ihren Gesetzen, gedachter Harmonie gemäß oder entgegen, was den Handelnden nach der Gerechtigkeit zukommt, wenn die allgemeine Glückseligkeit bestehen soll. So weit die Menschen nach diesen Gesetzen leben, sind und heissen sie vernünftige Menschen: so weit sie aber selbigen entgegen leben; sind sie mit Grund unvernünftige zu nennen, und dafür zu achten. Diesem Rechte oder diesen Gesetzen sind alle Menschen, Staaten und Völker unterworfen. Die Abhandlung dieses Rechts im 6. 7. und 8. Stücken der Prüfung wird dem Leser das Weitere vor Augen legen, man kann inzwischen aus diesem Wenigen urtheilen, daß man mit Grunde von den bisherigen Systemen des Naturrechts, wo man dasselbe auf die Eigenliebe bauet, in vielen abweichet, und daß das System des Vernunftrechts gründlicher seyn wird.

Siebentes Stück.

Von dem Vernunftrecht der Staaten. Der Grundsatz heisset: Die Verfassung eines rechtmässigen Staats muß dem gemeinen Wohl desselben so gemäß seyn, als dieselbe dem Vernunftrecht der Völker oder der mensch-

menschlichen Gesellschaft nicht entgegen seyn darf.

Nachdem die Anarchien angewachsen waren, aber ihre Sicherheit nach ihrem Wunsch nicht gänzlich fanden, auch sich ofte aus Uneinigkeit in sich selbst aufrieben; so erkannten die Menschen, daß sie ihre Absicht besser erreichen würden, wenn sich viele Anarchien und Familien unter einem gemeinen Oberhaupt, dem sie auf eine bestimmte Weise die höchste Gewalt über sich auftrügen, vereinigen würden, auf welche Art Staaten entstanden. Diese blieben also doch Theile von der menschlichen Gesellschaft, und konnten nicht anders rechtmäßig seyn, als wenn sie dem Vernunftrechte der Menschen gemäß waren, oder ihr gemein Wohl mit dem gemeinen Wohl der ganzen menschlichen Gesellschaft übereinstimmete. War ein Staat diesem Recht entgegen; so hatte die Gesellschaft der Menschen, oder alle andere Staaten das Recht, denselben nicht zu dulden, wenn er z. B. ein Räuberstaat gewesen. Auch konnten despotische Staaten entstehen durch Unterdrückung, die aber unrechtmäßig waren.

Achtes Stück.

Von dem Vernunftrecht der Völker.

Der Grundsatz heisset: Alles, was ein Volk

Volk in Ansehung eines andern thut, muß dem Vernunftrecht der allgemeinen Gesellschaft der Menschen, oder aller Völker gemäß seyn.

Ein jedes Volk ist ein Glied von der Gesellschaft aller Völker, wie jeder Mensch ein Glied der menschlichen Gesellschaft ist. Das Vernunftrecht der Völker bestehet daher in der Anwendung des Vernunftrechts der Menschen auf die Gesellschaft der Völker. Dieses Recht ist also auch ein voll- und unvollkommenes, ferner ein nothwendiges, welches das gedachte Recht ist, und ein willkührliches, wenn zwey oder mehrere Völker in einer Sache, die nach dem nothwendigen Recht nicht bestimmet, aber doch demselben nicht entgegen, auch oft schon eine unvollkommene Pflicht ist, übereinkommen, wodurch diese Sache unter ihnen ein vollkommen Recht und Pflicht wird, welches auch in der Gesellschaft der Menschen Statt hatte: imgleichen ein Gewohnheitsrecht, das ebenfalls in der Gesellschaft der Menschen Statt hatte. Weil bey den Völkern der Zwang insgemein in dem Krieg bestehet; so ist dieser nur rechtmäßig, wenn er wahrscheinlich in der Gesellschaft der Völker mehr Gutes als Uebel schaft, anders ist derselbe unrechtmäßig, wenn er auch sonst rechtmäßig gewesen wäre. Ein Mehreres bey Abhandlung des achten Stücks der Prüfung.

Prüfung der Wahrheit

der bisherigen

Ersten Grundsätze

der

vorzüglichsten Wissenschaften,

auch anderer

Hauptbegriffe und Lehrsätze

in selbigen.



Erstes Stück.

Frankfurt und Leipzig,

1788.

Universitäts Bibliothek Rostock

http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0053

DFG

Vorbericht.

Eine lange Vorrede vor einer Schrift von ein Paar Bogen würde dieselbe nur verunstalten, da ich auch nicht gesonnen, mein Vorhaben dem gelehrten Publico anzupreisen, sondern vielmehr dessen Aufnahme von demselben zu erwarten. Meine Absicht erhellet genugsam aus dem Titel dieser

ser Blätter. Ob mich rechtschaffene und einsichtsvolle Gotteslehrer und Philosophen zur Ausführung derselben fähig achten möchten, dazu werde ich in drey Stücken ihnen die Probe vorlegen. Würden diese von ihnen beyfällig aufgenommen werden; so werde ich damit fortfahren.

Ich fange in diesen Blättern mit dem formellen principio universalissimo an, das nach meinem Erachten der Satz des zureichenden Grundes ist. Man hat bishero insgemein den Grund des Widerspruchs für den einigen allgemeinsten Grundsatz angenommen, den aber einige gar, die zwey erste allgemeine Grundsätze mit Grund erfordern, zum materiellen machen, obgleich offenbar aus demselben keine Wahrheiten abgeleitet werden können, und derselbe keine mehr in sich

fas-

fasset, als die er im Munde führet, da doch aus dem ächten materiellen alle Wahrheiten müssen hergeleitet werden können, ob es uns Menschen gleich wegen der sehr engen Schranken unserer Vernunft nicht möglich seyn kann.

Ich denke in diesem Stück 1) die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes von §. 1—11. gründlich gezeiget, 2) die bisher dagegen gemachten Einwürfe von §. 12—21. hinlänglich beantwortet zu haben: 3) habe ich §. 22. die wahre Beschaffenheit des Grundes des Widerspruches angezeiget, welche schon längst von andern zum Theil eingesehen worden, und §. 23. dargethan, daß dieser Grundsatz seine Wahrheit erst aus der Wahrheit der Allgemeinheit des Satzes des reellen zureichen-

den Grundes erhalte, und 4) wird in den übrigen §§. vor Augen geleget, daß dieser Grundsatz das ächte primo primum principium formale sey. In dem zweyten Stück werde ich das ächte materielle, welches, wie leicht zu urtheilen, nur die Wahrheit Gottes seyn kann, erforderlich abhandeln. In dem dritten Stück werde ich den ächten ersten Grundsatz aller moralischen Wissenschaften gründlich erhärten, und dann auf die ersten Grundsätze der besondern Wissenschaften fortgehen. Ich muß nur noch gedenken, daß mein System dem evangelischen Christenthum der A. C. und dem gesellschaftlichen Wohl genau angemessen seyn wird.

Ich gebe von allen Worten Erklärungen, wo es nöthig ist, besonders wo ein

Mis-

Misverstand und Vieldeutigkeit Statt hat, und bezeichne allezeit den §., auf den sich ein Begrif oder Satz im Vorhergehenden gründet. Man suchet heute zu Tage mehrentheils nicht mehr zu überzeugen, sondern nur zu überreden. Jenes siehet man nun für Schulfüchserey an. Man stellet dem Leser frey, ein gebrauchtes Wort zu nehmen, wie er will, und, wenn man veranlasset wird, einen angeführten Grund nachzusehen, muß man die ganze Schrift durchblättern, und man findet denselben doch wol nicht, welches einen, nachzuschlagen, verdrüßlich machet, weswegen man es endlich gar unterlässet. Es sind auch dieses Kunstgriffe bey einem gelehrten Geschwätz, bey dem man dieses nöthig hat.

Die Fortsetzung wird erfolgen, wie es meine Umstände mir erlauben. Die folgenden Stücke werden einen oder zwey Bogen theils mehr betragen, als dieses. Uebrigens wird es zur Sache nichts thun, daß ich unbekannt zu bleiben wünsche, wenn nur meine Arbeit von einigem Nutzen seyn wird.

Den 22. December 1787.

Erstes Stück.

Prüfung der Wahrheit des allgemeinen formellen Grundsatzes aller gewissen Erkänntnis.

Abhandlung.

§. 1.

Die Wahrheit jedes Dinges bestehet in der Uebereinstimmung alles dessen, das machet, daß es ausser unserer und aller Erkänntnis das Ding ist, das es ist, und das es seyn soll, und sie heisset die **metaphysische Wahrheit** dieses Dinges. Eine Materie ist dadurch metaphysice wahrhaftiges Gold, daß sie 19 mal specifice schwerer ist als Wasser. Metaphysisch falsch oder unwahr würde eine Materie oder Metall Gold seyn, wenn es gedachte

Schwere nicht hätte, oder gedachter Grund bey demselben nicht vorhanden wäre, der dasselbe zu Gold machte. Der Satz ist metaphysisch wahr: Gott ist unbeschränkt vollkommen: denn er hat seine unleugbare Wahrheit ausser unserer Vorstellung und Erkänntnis. Seine Wahrheit ist nothwendig aus ihren Gründen.

Wenn unsere Gedanken, Vorstellungen, Urtheile ꝛc. mit der metaphysischen Wahrheit einer Sache übereinstimmen, wird selbigen eine **logische Wahrheit** beygeleget. Es wird dergestalt bey aller logischen Wahrheit die metaphysische vorausgesetzet. So weit gedachte Uebereinstimmung fehlet, sind unsere Gedanken ꝛc. logisch falsch und irrig.

§. 2. Worauf eine Last, ein Bau ruhet, oder feste stehet, daß er nicht sinken kann, heisset sein Grund oder Fundament. Daher heisset auch das der Meeres-Grund, auf welchem das Wasser des Meeres stehen muß. Figürlich heisset also dasjenige der Grund einer Wahrheit, der Würklichkeit, Möglichkeit, der Unmöglichkeit, der Nothwendigkeit einer Sache, worauf dieselbe beruhet, daher entstehet, und woher solche begreiflich wird.

Man unterscheidet vornemlich die Gründe in Sach- und Erkänntnis-Gründe. Die ersten heissen auch reelle, metaphysische, synthetische Gründe, diese aber ideelle, logische Gründe. Z. B. wenn die Schwalben wegziehen, so urtheilet man daher das Ende des Sommers, welches Wegziehen aber diesem kein Ende machet. Daher ist dieses nur ein

Er-

Erkänntnis-Grund. Der reelle Grund davon ist, daß die Schwalben keine Nahrung mehr bey uns finden; daß aber der Herbst erfolget, davon ist der reelle Grund, daß die Sonne in die Waage trit.

Was ehedem principium und causſa hieſſen, heiſſen nun bey den Neuern auch ratio, und dieſe hat alſo gleiche Abtheilungen mit jener. Ratio ſcheinet aber allgemeiner zu ſeyn als causſa, indem ratio mehr dem Möglichen und Unmöglichen zukommt, und das bedeutet, woraus etwas begreiflich iſt; causſa aber mehr das bedeutet, was eine Würkung oder ein Werk hervorbringet. Dergeſtalt hat Gott keine causſam, aber wohl rationem realem und ſufficientem, wie §. 17. erhellen wird.

Der reelle Grund einer Sache iſt zwar allezeit ein ideeller Grund von derſelben, aber nicht umgekehrt: denn es ſetzet jeder ideeller nothwendig einen reellen Grund der Sache voraus, ob wir gleich ſolchen nicht allezeit erkennen, ſonſt könnte die Sache keine metaphyſiſche Wahrheit haben, welches die Herren Gegner der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes nicht durchaus eingeſtehen.

§. 3. **Jede metaphyſiche Wahrheit beruhet auf ihrem reellen Grunde:** denn dasjenige, was machet, daß ein Ding das Ding iſt, was es iſt, iſt der reelle Grund deſſelben. Hätte es einen ſolchen nicht, könnte es dieſes Ding nicht ſeyn, oder es müßte von Nichts herrühren, welches ungereimt. Ein wahrhaftig Gold muß ſeine Urſache haben, ob wir ſie gleich nicht einſehen können, die ihm die weſent-

sentliche Schwere des Goldes giebet, §. 1., und wodurch es nicht ein Stein oder ein anderes Metall hat werden können, dergestalt muß jede metaphysische Wahrheit ihre reellen Gründe haben.

§. 4. **Würklich** oder existent heisset eine Sache, welche thätig ist, und insgemein auch die Fähigkeit zu leiden hat, wie auch, wenn sie in sich und in andern Dingen Veränderungen erwecken kann. Gott ist existent, da er von allen endlichen Dingen und von allen ihren Veränderungen den ersten oder letzten zureichenden reellen Grund in sich hat, ob er wohl in sich unveränderlich und keinem Leiden unterworfen ist, wie aus Folgendem erhellen wird. Die Würklichkeit eines Dinges kann ferner in die Zusammenstimmung dessen gesetzet werden, was machet, daß dasselbe Veränderungen in sich und andern Dingen hervorbringen kann. Wenn man die Würklichkeit eines Dinges das Complement der Möglichkeit desselben nennet, hat man keinen deutlichen Begrif von derselben: man kann nur das definitum daraus rathen.

Alles Würkliche hat seine metaphysische Wahrheit, §. 3., aber es kann bey ihm an der logischen Wahrheit fehlen, so weit dasselbe unsern Sinnen und unserer Vernunft verborgen ist, oder diese dem Irrthum unterworfen sind.

§. 5. Die Möglichkeit eines jeden möglichen Dinges bestehet in der Zusammenstimmung alles dessen, was erfordert wird, daß es existent werden kann, oder daß es ein Wesen hat. Man machet

einen

einen Unterscheid unter dem Möglichen, das schon existiret, und das noch nicht existiret. Im ersten Fall muß das Würkliche nothwendig möglich seyn, sonst hätte es nicht würklich seyn, und werden können: Im andern Fall, da ein solch Ding noch nicht da ist, heisset es ein nihilum privativum, aber auch ein existens in potentia, da eine Zusammenstimmung bey ihm von allem dem, was sein Wesen, sein Seyn ausmachet, daß es einmal, auch ausser unserm Denken und Wissen, würklich werden kann, vorhanden ist, in welchem Verstand es hier und im Folgenden genommen wird.

Erkläret man das Mögliche dadurch, was keinen Widerspruch in sich fasset, und das Unmögliche durch das, was einen Widerspruch involviret; so ist die Erklärung zu enge. Der Mangel an etwas, das die Möglichkeit einer Sache erfordert, kann vorhanden seyn, und dieser kann die Sache unmöglich machen, obgleich derselbe in keinem Widerspruch bestehet. Mein Wille kann zu Ausführung einer Absicht des andern nöthig seyn, aber fehlen, wodurch dieselbe unmöglich wird. Mein Wille kann hier, bey der Absicht des andern, gleichgültig seyn, also nicht widersprechen, auch nicht harmoniren.

§. 6. Die Unmöglichkeit eines Dinges bestehet daher auch in der Zusammenstimmung dessen, was machet, daß es kein Seyn, kein Wesen oder Würklichkeit erlangen kann. Es ist dasselbe entweder bedingt oder unbedingt unmöglich: im ersten Fall, so weit unter gewissen Umständen desselben gedachte Zusam-

sammenstimmung vorhanden ist, und im andern Fall, wenn eine solche Zusammenstimmung unter allen seinen Umständen vorhanden ist, wodurch es niemals würklich werden kann. Dieser Unterschied hat auch bey dem Möglichen Statt, daß es bedingt oder unbedingt (hypothetice oder absolute) möglich ist.

§. 7. Daß alles endlich Würkliche seine Ursache haben, und diese zu ihrem Effect hinreichend seyn müsse, leugnet niemand von den Herren Gegnern der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes. Daher überflüßig seyn würde, sich hiebey aufzuhalten. Allein, sie leugnen doch, daß das Wesen Gottes, seine Würklichkeit einen reellen zureichenden Grund habe, und damit leugnen sie, daß die Würklichkeit der endlichen würklichen Dinge einen letzten und zureichenden reellen Grund habe, ob sie wohl Gott als die einige Ursache der Welt annehmen, wovon die Widerlegung §. 17. 18. der Sache eine Aufklärung geben wird.

Da dergestalt alle endliche würkliche Dinge, auf Bezug auf §§. cit., ihre letzte und zureichende Ursache oder reellen Grund haben; sind sie sämtlich metaphysische Wahrheiten.

§. 8. Bey allen würklichen endlichen Dingen und ihren Ursachen, durch die sie haben würklich werden können, muß ihre Möglichkeit vorhanden gewesen seyn, sonst hätten sie nicht würklich werden, und diese Ursachen sie nicht haben würklich machen können, §. 5. Das Würkliche in potentia proxima, oder das möglich Würkliche muß seinen reellen Grund

in

in der Möglichkeit seiner würkenden Ursache, diese in der Möglichkeit ihrer würkenden Ursache, auch ausser unserer Erkänntnis, haben. Ich mußte also meine Möglichkeit in der Möglichkeit meiner Eltern, oder mein Wesen in dem Wesen meiner Eltern, diese ihr Wesen in dem Wesen ihrer Eltern haben, und so fort, daß alle meine Vorfahren ihre Möglichkeit oder Wesen in der Möglichkeit oder dem Wesen der ersten Menschen haben mußten: dergestalt lieget von jeder Möglichkeit der reelle Grund in einer andern Möglichkeit, und diese Kette aller Möglichkeiten in der Welt gehet bis auf Gott, der der letzte reelle Grund aller Möglichkeiten in der Welt ist, wie unleugbar aus §. 16. 18. erhellen wird.

Alles Mögliche hat als möglich dergestalt seine metaphysische Wahrheit, §. 3., aber es fehlet sehr oft bey uns die logische Wahrheit wegen der engen Schranken unserer Vernunft, daß wir für möglich halten, was unmöglich, und umgekehrt.

§. 9. Man nennet insgemein möglich, was würklich werden kann, und unmöglich, was niemals existiren kann, und da erkläret man blos diese Worte, aber nicht die Sache, woher das Mögliche und Unmögliche entstehet, und worinne es bestehet. Es wird aber die Sache durch die Zusammenstimmung, wie §. 5. 6. geschehen, erkläret. Wer also die Gründe dieser Zusammenstimmung deutlich einsiehet, der kann von der Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Sache richtig urtheilen. Wir stellen uns oft Dinge als in sich möglich vor, die doch in Ansehung

Got-

Gottes unmöglich sind, weil sie seiner Grundregel widersprechen, wovon im Folgenden. Alles Mögliche und Unmögliche ist allezeit nach seinen reellen Gründen möglich und unmöglich, aber nach unserer Erkänntnis kann einer mit Gewisheit, der andere mit einer Wahrscheinlichkeit, und der dritte kann davon gar nicht urtheilen, nachdem er davon die reellen Gründe kennet, oder solche ihm verborgen sind.

Das Unmögliche ist dadurch sowol unmöglich, da es keinen reellen Grund hat, wodurch es möglich seyn könnte, als da bey ihm eine Zusammenstimmung von dem vorhanden, welches hindert, daß es nicht würklich werden kann. Daß H. Blanchard eine Reise in seinem Luftschiffe nach dem Mond thun könne, ist unmöglich, da das Luftschif nicht höher von der äussern Luft sich heben lässet, so bald die im Luftball eingeschlossene Luft an Schwere der äussern gleich wird, mehrerer Gründe zu geschweigen.

Der Regressus in infinitum ist daher unmöglich, da bey demselben kein zureichender letzter Grund vorhanden, und also alles bey demselben eigentlich ohne Grund seyn muß, auch weil alle Dinge, die er in sich fasset, beschränkt sind, und doch nichts da ist, das ihnen Schranken gesetzet hat. Er hat also zureichende Gründe, durch die er nicht möglich und würklich seyn kann, und daher absurd ist. Eine ewige erste Materie, die also aus Nichts sich erzeuget, und ohne würkende Ursache würklich seyn soll, hat keinen reellen zureichenden Grund ihrer Möglichkeit, und ist dadurch unmöglich. Es wird sich dieses bey Beantwortung der Einwürfe mehr aufklären.

Alles

Alles Unmögliche, weil es seine zureichenden reellen Gründe haben muß, ist eine metaphysische Wahrheit, z. B. Es ist unmöglich, daß Gott ungerecht seyn kann, ein vierwinklichter Triangel ist unmöglich, sind unleugbare metaphysische Wahrheiten, da sie ausser aller Erkänntniß Wahrheiten sind, obgleich ihre Unmöglichkeit aus der Vernunft leicht erkannt werden kann.

§. 10. Da nun alles Würkliche, §. 7., alles Mögliche, §. 8., alles Unmögliche, §. 9., seinen zureichenden reellen Grund haben muß; **so muß also alles seinen zureichenden reellen Grund haben**, auf welche Weise dieser Satz unleugbar allgemein, und ohne alle Ausnahme wahr seyn muß. Daß Gott, wie schon gedacht, den zureichenden reellen letzten Grund von seiner Würklichkeit in seinem Wesen habe, wird §. 17. unleugbar werden.

Die Herren Gegner nehmen Erkänntnisgründe bey allem an: denn woher könnten sie sonst etwas für wahr und wahrscheinlich achten? Da nun jedes, was logisch wahr ist, metaphysisch wahr seyn muß, §. 3. und solches unsere Erkänntnis-Gründe, die nicht zugleich reelle Gründe sind, nicht metaphysisch wahr machen können, §. 2.; so muß seine Wahrheit allezeit auf reellen zureichenden Gründen beruhen, §. 3., ob wir solche gleich nicht einsehen können, und nur aus Erkänntnis-Gründen dieses schließen; man müßte denn annehmen, es könne dieses und jenes aus Nichts kommen seyn: was ist aber mehr absurd?

§. 11. Man nennet **nothwendig**, dessen Gegentheil aus seinen Gründen unmöglich ist, und zufällig, wovon wir keinen Grund der Möglichkeit oder Würklichkeit erkennen. Daß eine Sache nothwendig, möglich oder würklich ist, beruhet auf ihren Gründen, die sie möglich oder würklich, und ihr Gegentheil durch seine Gründe unmöglich machen, §. pr., daher ist bey allen endlichen Dingen eine bedungene Nothwendigkeit durch ihre zureichenden reellen Gründe.

Wir halten es für zufällig, ob es morgen regnen werde, oder nicht, so weit wir keine Gründe von beyden einsehen; ein Wetterverständiger hält aber eins von beyden nach seinen Gründen für gewiß oder wahrscheinlich, und das Gegentheil für gewiß oder wahrscheinlich unmöglich, also keins zufällig. Es ist dergestalt das Zufällige der Sache nach an sich ein Nichts, und beruhet auf der Unwissenheit der Sache. Es wird auch im Folgenden, besonders bey Erklärung der göttlichen Vorsehung, wieder klar werden, daß das Geringste nicht zufällig ist: denn wenn alles seinen zureichenden Grund hat, ist alles Endliche bedungen nothwendig durch solchen. So weit die H. G. die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes bestreiten wollen, geschiehets durch ihre Zufälligkeiten, die sie aus Nichts schaffen wollen.

So weit der reelle Grund der Möglichkeit oder Würklichkeit einer Sache in ihrer wesentlichen Zusammenstimmung lieget, heisset er ein **innerer**, so weit derselbe aber ausser dieser Zusammenstimmung in andern

dern Dingen lieget, heisset er ein **äusserlicher.** Wenn nun bey einem Wesen der reelle Grund seiner Möglichkeit und Würklichkeit blos ein innerer ist, heisset seine daher entstehende **Nothwendigkeit eine unbedungene** (necessitas absoluta): wenn aber der reelle Grund eines Wesens auch ein äusserlicher ist; so entstehet daher bey ihm blos eine bedingte Nothwendigkeit (necessitas hypothetica). Jene findet sich allein bey Gott.

§. 12. Wir wollen nun die Gründe eines sowohl berühmten als strengen Gegners und seiner Herren Collegen nach ihrer Schwere beleuchten, aus welchen sie die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes leugnen, nachdem dieselbe im Obigen vor Augen geleget worden. Sie leugnen dessen Allgemeinheit nach den Erkänntnis-Gründen nicht, sondern bekanntlich nur den reellen Grund von allem Möglichen, von dem Wesen aller Dinge, den reellen letzten Grund von Gottes Daseyn, wie nicht weniger von einigen würklichen Dingen, als bey den freyen Handlungen der geistischen Wesen, bey dem leeren Raum, den anziehenden Kräften.

Der Hr. G. will erstlich behaupten, daß der reelle Grund einer Sache allemal eher als dieselbe gesetzet werden müsse. Daher auch dasjenige, was einen solchen Grund in sich fasse, nicht allein ehe gedacht werden könne, als sein Gegründetes, sondern auch ohne Bezug auf unsere Erkänntniß ehe als dieses gesetzet werden müsse.

Wenn auch dieses allezeit wahr wäre; so trägt es nicht allein nichts zur Widerlegung der Allgemeinheit jenes Satzes bey: denn zu dessen Allgemeinheit wird nicht erfordert, daß das Gegründete mit seinem reellen Grunde zugleich, oder ehe als derselbe da seyn müsse, sondern die gegnerische Angabe ist auch nicht allemal wahr, z. B. in dem Augenblick, da ein Licht in die Stube bey der Nacht gebracht wird, in dem Augenblick werden die Gegenstände in derselben sichtbar; sobald der Wind auf die Segel eines Schiffs stösset, gehet dasselbe fort. Die Möglichkeit einer Sache, die morgen würklich wird, ist nicht früher vorhanden, als die Möglichkeit einer andern daraus folgenden Sache, die über 1000 Jahr würklich werden wird §. 15, a), deswegen bleibet doch die Allgemeinheit dieses Satzes immer Wahrheit. Also erhielten alle Dinge, die in der Welt würklich werden sollten, ihre Möglichkeit auf einmal von Ewigkeit in dem Verstande Gottes, indem er sich solche vorstellte. Wie aber der Effect allezeit seine Ursache, wenn derselbe auch zugleich mit ihr entstehet, voraussetzet; so setzet auch eine Möglichkeit eine andere Möglichkeit, worinn ihr reeller Grund lieget, voraus.

§. 13. Dieses als wahr von ihm vorausgesetzet, daß die Ursache allezeit ehe, als ihr Effect, sey, saget er: „Die Ursache von einem Dinge ist entweder sein „constituirend Wesen selbst, oder etwas, das ausser „dem Wesen dem Dinge zukommet. Was jenes anlanget; so kann das Wesen eines Dinges kein reelles „prius zulassen, weil das Wesen das Erste ist, was „von ihm angenommen werden kann. Er fraget nun,

„was

„was also für ein reelles prius angegeben werden „könne, warum ein Ding sein Wesen habe? warum „z. B. der Mensch das Wesen habe? Hierauf könne „keine andere Antwort gegeben werden, als: weil „der Mensch ein Mensch sey. Dieses sey aber kein „reeller Grund."

Man antwortet hierauf: Das Wesen eines Dinges, oder seine Möglichkeit, ist zwar das Erste, was sich von ihm denken lässet, und woher alles Uebrige, was ihm zukommt, wenigstens der Möglichkeit nach, fließet. Kann ich aber nicht mit Grunde fragen: woher kommt denn das Wesen, die Möglichkeit eines Dinges? Warum ist es so, und nicht anders möglich? Es muß doch etwas seyn, wodurch das Ding seine Möglichkeit oder sein Wesen hat, sonst wäre das Wesen desselben zugleich Unmöglichkeit, §. 9. Der H. G. verstösset sich, daß er das Wesen eines Dinges von seinem Grunde, der zum Wesen nicht gehöret, nicht unterscheidet. Ich will es erst an einer sehr einfachen Sache zeigen. Das Wesen eines Triangels bestehet in seinen drey Linien, die einen Raum einschliessen. Wenn also kein Raum oder keine Linien möglich; so wäre kein Triangel möglich; also gründet sich das Wesen eines Triangels auf die Möglichkeit dieser. Das Wesen eines Triangels bestehet weder in 3 Linien, noch in einem Raum, noch in dessen Einschliessung, sondern in allen diesen zugleich, und dieses ist dadurch das Erste, so sich von dem Triangel gedenken lässet, aber dennoch setzet es die Möglichkeit gedachter Stücke voraus. Das Wesen des Menschen bestehet in der Vereinigung einer

vernünftigen Seele mit einem irrdischen ihrer Vollkommenheit gemäßen Leibe. Was den Leib anlanget, bestehet derselbe aus solchen Elementen und Atomen, aus deren Zusammensetzung Fleisch, Blut, Bein ꝛc. entstehen, und aus deren Zusammensetzung ein menschlicher Leib von Gott hat gebildet und hervorgebracht werden können. Wären dergleichen Elemente nicht möglich gewesen, sondern nur solche, woraus Metalle bestehen, wäre kein menschlicher Leib möglich gewesen. Das Wesen des menschlichen Leibes hat also seinen reellen Grund in der Möglichkeit seiner Bestandtheile, und deren möglichen Zusammensetzung, wie die Würklichkeit des menschlichen Leibes ihren reellen Grund oder ihre Ursache in der Würklichkeit gedachter Bestandtheile und deren Zusammensetzung hat. Die Würklichkeit des menschlichen Leibes hätte ohne vorausgesetzte Möglichkeit desselben, und die Würklichkeit der Bestandtheile hätte ohne deren Möglichkeit oder Wesen nicht Statt haben können, §. 8. Von allem diesen liegt der reelle letzte Grund in Gott. §. 15. Bestehet das Wesen der menschlichen Seele in etwas Immateriellem, wovon wir uns keinen Begrif machen können, das solche Kräfte hat, wie wir solche an unserm Gemüthe erkennen; so kann nur ihre Möglichkeit und Würklichkeit ihren reellen Grund unmittelbar in Gott haben. §. 15. Bestünde aber die Natur der Seele in einer gewissen feinen Materie; so würde auch diese ihre Bestandtheile haben, und man würde auf ähnliche Art von ihrem Wesen, wie von dem Wesen des menschlichen Leibes, urtheilen müssen.

Hätte

Hätte endlich keine Vereinigung beyder Substanzen Statt haben können, wäre wieder kein Mensch möglich gewesen. Also gehöret auch diese Möglichkeit zu dem Wesen des Menschen. Auf solche Weise hat das Wesen aller endlichen Dinge seinen reellen Grund, und muß solchen haben, ohne welchen sie nicht existiren könnten, und unmöglich gewesen seyn würden. §. 9.

Hieraus werden sich doch nun wol die H. G. überzeugen können, daß, obwol das Wesen der Dinge das Erste ist, das sich von ihnen denken lässet, dennoch dasselbe seinen reellen Grund haben müsse.

§. 14. Der H. G. sagt weiter: „Sollte das „constituirende Wesen einen reellen Grund haben kön„nen; so muß solcher ein innerlicher oder ein äusserli„cher seyn. §. 11. Jener, der in dem Dinge, wel„ches das Wesen hat, selbst liegen muß, muß entwe„der in den nothwendigen oder in den zufälligen in„nerlichen Bestimmungen desselben liegen. Das Letzte „kann nicht seyn, weil unleugbar das Veränderliche „eines Dinges nicht den Grund des Unveränderlichen „desselben in sich haben kann. Sollte das Erste „seyn; so müste der Grund Theils in den constitui„renden wesentlichen Bestimmungen oder in den noth„wendigen Eigenschaften des Subjects liegen. Keins „von beyden kann Statt haben; denn die Eigen„schaften fließen aus dem Wesen nothwendig, und „machen nicht, daß das Wesen eines Dinges so, und „nicht anders ist, sie sind nur ein Erkänntnisgrund „desselben, die wesentlichen constituirenden Merkmale

„sind eben so wenig ein reeller Grund von dem con„stituirenden Wesen, weil dieses eben so viel wäre, „als ob man sagte: das Ding hat das Wesen, weil „es das Wesen hat, dieses soll ihm überzeugend seyn, „daß kein innerer reeller Grund von dem Wesen eines „Dinges anzunehmen sey."

Man antwortet: das Wesen eines Dinges bestehet in der Zusammenstimmung dessen, wodurch das Ding dasjenige ist, das es ist §. 5, und eben diese Zusammenstimmung giebet ihm die metaphysische Wahrheit, und machet, daß es dieses Ding ist, und ist dadurch der innere reelle Grund seines Wesens.

Das Wesen eines Triangels bestehet in drey Linien und einem Raum, den sie einschliessen, und diese Zusammenstimmung machet, und ist daher der innere Grund, daß der Triangel ein Triangel und keine andere Figur ist. Betrachte ich aber die wesentlichen Stücke ausser ihrer Zusammenstimmung, doch daß sie zum Wesen des Triangels beytragen; so sind sie zu dem äusserlichen Grund desselben zu rechnen. §. pr., wovon deutlicher §. 17. 18.

§. 15. Nun wird, fähret der H. G. fort, ein äusserlicher reeller Grund angenommen werden müssen. Er führet davon drey Meinungen an:

a) Die Meinung des Poiret und Malebranche, daß der göttliche Verstand alle Dinge nach ihrem Wesen sich vorgestellet habe. Wer also den göttlichen Verstand durchsehen könnte, würde darinne das Wesen aller Dinge erkennen können. Er saget gegen diese Mei-

Meinung, daß ein solcher Grund nur ein Erkänntnis-Grund sey, mit Recht.

Diese Lehrer haben über dieses die Sache schlecht erkläret. Ich stelle sie mir so vor: **Ausser Gottes Daseyn wäre nichts möglich, nichts unmöglich, nichts würklich, es wäre gar nichts gewesen.** Allein, wenn ich der menschlichen Vorstellung halber so sagen soll, in dem Moment, da Gott da war, erzeugte und formirte sein unbeschränkt vollkommener Verstand in sich auf einmal, ohne alle Succession, die Ideen von allen endlichen Dingen, die gewesen sind, noch sind, und in alle Zukunft seyn werden, **wodurch alle diese Dinge ihr Wesen und Möglichkeit erhielten.** Was sich aber der göttliche Verstand nicht vorstellte, oder wovon er keine Idee hatte, war unmöglich, und ohne Wesen. Dem höchst vollkommenen göttlichen Verstande ist nothwendig, daß er in sich nur solche Ideen formiret und erzeuget, die seiner höchsten Vollkommenheit gemäß sind, die also würklich werden können und müssen. Das beweiset die Schwachheit des menschlichen Verstandes, daß er sich mit unmöglichen Vorstellungen beschäftiget. Je mehr dieses von einem Menschen geschiehet; je größer urtheilet man daher die Schwachheit seines Verstandes. Dergestalt wäre es ein unleugbar Merkmal der Unvollkommenheit und Beschränktheit des göttlichen Verstandes gewesen, wenn er eine Idee von einem Dinge in sich erzeuget, die seiner unbeschränkten Vollkommenheit entgegen gewesen, oder eine Idee von einem Dinge in sich nicht erzeuget hätte, die doch seiner unbeschränkten Vollkommenheit gemäß

gewesen wäre. Auf solche Weise entstand die Möglichkeit und das Wesen aller endlichen Dinge, die in der Welt einmal existent werden müssen. Was sich aber der göttliche Verstand nicht vorstellte, oder wovon er sich keine Idee machte, ist in dieser Welt unmöglich.

Ist Gott ein unbeschränkt vollkommener Geist, und besitzet er also einen unbeschränkt vollkommenen Verstand; so kann unmöglich ein Streit unter seinen Ideen Statt haben, sondern alle Ideen in seinem Verstande, keine ausgenommen, müssen vielmehr in der allergenauesten Harmonie mit einander stehen. Alle Ideen eines beschränkten Verstandes, welche in dieser Harmonie der göttlichen Ideen nicht vorhanden, und also mit dieser nicht passen, sind Gehirngespinste; denn es ist unmöglich, daß in dem göttlichen Verstande, als in dem unbeschränkt vollkommnen, dergleichen Ideen seyn konnten. In der genauesten Harmonie der Ideen Gottes unter einander lieget also wieder der erste und letzte reelle Grund des Wesens, der Möglichkeit aller endlichen Dinge, die würklich gewesen sind, annoch sind, und in alle Zukunft seyn werden: denn was sich Gott nicht vorstellte, und in die Harmonie seiner Ideen nicht gehörte, ist schlechterdings unmöglich, und unmögliche Dinge können kein Wesen haben. Gesetzt, daß nach dem Concept der H. G. das Wesen, die Möglichkeit der endlichen Dinge ausser Gott Statt gefunden, da dennoch ausser seiner Existenz nichts möglich und unmöglich seyn konnte; so hätten doch alle diejenigen Möglichkeiten und Wesen der Dinge ihr Wesen verloren, und wären

ren Unmöglichkeiten worden, die nicht in die Harmonie seiner Ideen gepasset hätten. Sie hätten niemals existent werden können, und wären daher in alle Ewigkeit Unmöglichkeiten geblieben, und wären ohne Wesen gewesen.

Diese Harmonie der göttlichen Ideen muste eine Grundregel haben, ohne welche keine Vollkommenheit und Harmonie seyn kann. Diese Grundregel muste die allervollkommenste seyn, weil Gott in Ansehung seines Wesens und aller seiner Eigenschaften eine unbeschränkte Vollkommenheit besitzet. Keine beschränkte Vollkommenheit konnte die Regel der unbeschränkten Harmonie aller göttlichen Ideen und Triebe ꝛc. seyn, wie leicht zu urtheilen, sondern es ward hierzu eine unbeschränkte Vollkommenheit erfordert, die nur seine wesentliche Vollkommenheit seyn konnte, da sonst keine unbeschränkte Vollkommenheit vorhanden. Die Absicht auf die Ehre Gottes von der sittlichen Welt, die man ihm insgemein bey Hervorbringung der Welt zugeschrieben hat, kann diese nicht seyn, weil diese Ehre nur beschränkt seyn kann, die ihm von einer Creatur, die nothwendig beschränkt, erwiesen werden kann, wie leicht zu urtheilen, auch ihm aus mehrern Gründen nicht beygeleget werden kann, wovon in Folgendem. Auch aus eben diesem Grunde konnte die Glückseeligkeit der sittlichen Welt nicht diese Regel seyn, welche ihm einige dazu machen wollen. Es musten dergestalt alle göttliche Ideen und deren Verbindung unter einander mit dieser Grundregel aufs genaueste übereinstimmen. Hieraus ist wieder unleugbar, daß der Verstand Gottes die Quelle und der Ursprung

aller

aller endlichen Wesen und ihrer besten Verknüpfung unter einander sey, und sie in demselben ihren letzten reellen Grund haben müssen. Gesetzt, der unbeschränkte Verstand Gottes habe eine Idee in sich nicht erzeuget, die doch seiner Grundregel gemäß gewesen; so hätte hier derselbe Schranken haben müssen: oder er hätte sich von etwas eine Idee formiret, das doch seiner Grundregel entgegen gewesen; so hätte dieses wieder eine offenbare Schwachheit und Schranken desselben dargethan. Weil aber der Verstand Gottes nothwendig unbeschränkt vollkommen seyn muß; so sind beyde Fälle unleugbar abgeschmackt. Auf solche Weise haben alle endliche Dinge, von denen sich der Verstand Gottes Ideen formiret, seiner Grundregel die gemäßesten seyn, und dadurch erst ihre Möglichkeit, und dann ihre Existenz in der Ordnung ihrer Verknüpfung unter einander erhalten müssen. Es hat auch jedes der göttlichen Grundregel gemäßes Ding, sowol an sich, als in seiner Verknüpfung mit allen andern seine möglich größte Vollkommenheit haben, als auch mit der göttlichen Gerechtigkeit, Weisheit und Güte übereinstimmen müssen, weswegen er solches auch durch seine Allmacht, die Gott niemals anders, als gedachten seinen Eigenschaften gemäß, anwenden kann, nach seinem Plan würklich gemacht. Es wäre also höchst absurd, sagen wollen: wenn die Idee von einem viereckigten Triangel unter den im göttlichen Verstande vorhandenen Ideen sich befunden, hätte derselbe dadurch Wesen und Möglichkeit gehabt. Denn eine solche Idee, wie leicht zu urtheilen, muste der Harmonie

der

der Ideen im göttlichen Verstande nothwendig widersprechen, wie §. 22. deutlich erhellen wird.

Nach der Lehre in der bisherigen Metaphysik sind die Wesen der Dinge ewig, haben also keinen Anfang, können von Nichts abhängen, und daher müssen sie, wie das göttliche Wesen, ihren reellen Grund allein in sich selbst haben, welches aber nach Obigem falsch ist. Durch eben diesen für wahr angenommenen Hauptirrthum haben sich die Gegner verleiten lassen, in Ansehung der Wesen der Dinge, die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes zu bestreiten, ohne zu überlegen, ob auch diese Lehre Grund habe, oder nicht, und zwar aus dem Vorurtheil des Ansehens ihrer Lehrer.

Gott allein ist ewig, und hänget so wenig seiner Möglichkeit als seiner Würklichkeit nach von einem andern Dinge ab, **aber die Wesen der endlichen Dinge, v. O., haben ihren Ursprung aus Gott: weil sie diesen haben, sind sie nicht ewig, aber wol von Ewigkeit**, weil zwischen der Ewigkeit Gottes und ihrer Entstehung im göttlichen Verstande keine Zeit war, die erst von der Schöpfung an ihren Anfang nahm. Das Wesen der endlichen Dinge war nicht ewig, weil es dergestalt einen Ursprung und Anfang hatte, welche aber was Ewiges nicht haben kann. Es dependiret also von Gott, nach jener Lehre aber war es so unabhängend, als Gott selbst. Wollte er Dinge würklich machen, so band ihn ihre Möglichkeit, ihr Wesen, sie so zu machen, wie sie möglich waren. Wie verkleinerlich ist dieser Begrif der Hoheit und Heiligkeit Gottes!

Es haben sich daher der Hr. v. Leibnitz und Hr. v. Wolff bey ihrer Lehre von der besten Welt nicht wenig geirret, da sie sich eine unendliche Anzahl Welten vorgestellet, aus denen durch geschehene Ueberlegung und Vergleichung derselben gegen einander Gott diese würkliche, als die beste, gewehlet habe; denn wegen der unbeschränkten Vollkommenheit seines Verstandes war es nothwendig, daß er sich keine andere, als diese, die beste, vorstellen konnte, wie es ihm aus eben dem Grunde unmöglich war, sich weniger vollkommene vorstellen zu können, welches eine noch nicht unbeschränkte Vollkommenheit seines Verstandes angezeiget haben würde. Auch kann in Gott keine Succession angenommen werden, die doch bey einer Ueberlegung und Vergleichung vieler Dinge gegen einander nothwendig ist, die unbeschränkte Vollkommenheit des göttlichen Verstandes macht vielmehr nothwendig, daß er uno actu die harmonirendsten Ideen mit seiner wesentlichen Vollkommenheit, und deren besten Harmonie unter einander zugleich in sich erzeugte. Nehmen wir verschiedene Menschen an, denen, eine Maschine zu einer gewissen Absicht zu erfinden, aufgegeben wird; so wird dessen Verstand bey dieser Aufgabe stille stehen, der sich niemals um die Mechanik bekümmert hat; der andere, der etwas mit der Mechanik bekannt, wird zwar seinen Verstand zu dieser Erfindung anstrengen, aber solche nicht machen können; der dritte, der mehr in dieser Wissenschaft bewandert, wird durch vieles Ueberlegen die Beschaffenheit dieser Maschine finden; der vierte, der ein Meister in der Mechanik ist, wird sogleich, als

ihm

ihm diese Aufgabe vorgeleget wird, sagen: so und so muß diese Maschine beschaffen seyn. Welchem unter diesen wird man die größte mechanische Erkänntniß beylegen?

b) Die zweyte Meinung ist die des Cartesii, der das Wesen der Dinge in dem göttlichen Willen gründen wollte, dergestalt, daß, wenn Gott gewollt, daß 3 4 seyn sollen, 3 nicht 3, sondern 4 gewesen. Diese Meinung ist von allem Grunde entblößet. Der göttliche Wille gründet sich erstlich auf die göttlichen Ideen. Da aber der göttliche Verstand unmöglich 3 Ideen sich für 4 vorstellen konnte; so war es auch unmöglich, daß der göttliche höchst vollkommene Wille dieses hätte wollen können. Zweytens, wie die Ideen im göttlichen Verstande sich, v. O., in der genauesten Harmonie befinden; so ist auch, vermöge der höchsten Vollkommenheit im göttlichen Willen, die genaueste Harmonie in allen Trieben oder Neigungen desselben nach seiner Grundregel nothwendig, welche keinen so abgeschmackten Trieb hätte zulassen können.

c) Die dritte Meinung, welche der H. G. mit Grunde widerleget, ist die, nach der die Allmacht Gottes den reellen Grund der Wesen der Dinge in sich haben soll. Wie nun die Allmacht Gottes, welche in seiner Kraft bestehet, seinen Willen in allem auszuführen, den göttlichen Willen voraussetzet, und dieser der reelle Grund der Wesen der endlichen Dinge nicht ist b); so kann die Allmacht Gottes noch weniger diesen Grund in sich haben. Auch macht die Allmacht Gottes nichts möglich, sondern macht nur mögliche Dinge würklich.

Es hat also der H. G. die Sache wenig widerleget, daß das Wesen der Dinge weder einen innern noch äusserlich reellen Grund habe.

§. 16. „Aus den abgehandelten Sätzen erhellet, fähret der H. G. fort, daß nicht alles seinen zureichenden Grund habe. Wer das Gegentheil vertheidigen würde, der würde endlich eingestehen müssen, daß gar nichts einen reellen zureichenden Grund habe; denn auf solche Weise würde man bey keiner Sache auf einen reellen letzten Grund kommen. Wo aber kein letzter Grund ist, da ist kein völlig zureichender Grund; folglich bekomme ich keinen wahrhaftig hinreichenden Grund ꝛc."

Antw. Wenn auch kein reeller zurcichender Grund von der Würklichkeit und dem Wesen Gottes vorhanden wäre, genug, daß im Obigen hinlänglich dargethan worden, daß das Wesen und die Würklichkeit aller endlichen Dinge ihren reellen letzten Grund in Gott haben. Was haben wir den Ursache, zu grübleu, worinne das Wesen Gottes seinen reellen Grund habe? Und wenn wir dieses über unsere Einsicht erkennen, folget daher, daß dieser reelle Grund nicht vorhanden sey? Welcher Mensch erkennet das Wesen seiner Seele? Folget daher, daß kein reeller Grund von derselben vorhanden?

Die Gegner setzen auf diese Weise in der That Gott, den Regressum in infinitum und die erste Materie in einen Rang. Die beyden letzten haben offenbar keinen reellen Grund, und ihre Mgl chkeit und Würklichkeit beruhen daher auf nichts. §. 8. 9. Dieses

ses behaupten sie auch von Gott. Wer dieses annimmt, dem ist also gleich viel, was er von diesen Dreyen für wahr halten will. Wenn es auch wahr wäre, daß man von Gottes Würklichkeit keinen reellen Grund darthun könnte; so könnte doch dessen Nichtdaseyn aus Vernunftgründen nicht dargethan werden, wie von dem Regressu in infinitum und der ersten Materie geschehen kann: denn bey diesen sind nicht allein unverwerfliche Gründe vorhanden, daß sie nicht möglich sind, sondern auch, daß sie unmöglich sind, und dieses machet doch einen großen Unterschied unter Gott und dem Regressu in infinitum und der ersten Materie.

Weil es aber gleich viel nach der gegnerischen Meinung ist, was wir hier von diesen Dreyen annehmen; so wollen wir den Regressum in infinitum oder auch die ewige erste Materie setzen, und wie Epicur annehmen, aus der ersten Materie wäre die Welt durch eine zufällige Bewegung der Atomen entstanden, es wären also keine geistische Wesen. Der Mensch wäre dergestalt materiell, und die Theile desselben dienten daher nach seiner Verwesung zur Erzeugung oder zum Wachsthum der Kräuter, Bäume, Thiere und anderer Menschen; würden wol die verweseten Fürsten und rechtschaffensten Leute zur Erzeugung und Wachsthum anderer Prinzen und großen Menschen nur gereichen? Sie würden sonder Zweifel kein ander Schicksal haben, weil doch nach dieser Meinung alles zufällig zugehet, als die allerschlechtesten Menschen, als die auf Rädern liegenden groben Missethäter. Der verehrungswürdigste

Monarch würde nach seinem Tode in 20, 30 Jahren in Schlangen, in Löwen sowol als Ratten, in Bettlern und Erzbösewichtern zertheilet leben, wie hingegen die an Galgen und auf Rädern vertrockneten Diebe und Straßenräuber sich in Personen höchsten Standes befinden würden. Nach vielen Millionen Jahren könnte es sich vielleicht zutragen, daß die Theile eines jezt lebenden großen Monarchen, oder des größten heutigen Philosophen wieder in einem Menschen sich vereinigten, und der erste als ein Stallknecht und der andere als ein Narr auf dem Schauplatz der Welt ihre Rolle spielten. Wollten wir geistische Wesen in der Welt annehmen, wohin die menschlichen Seelen gehörten; so könnte entweder eine Seelenwanderung Statt haben, oder die Seelen der Verstorbenen könnten in die Gesellschaft anderer Seelen und geistischen Wesen kommen. Im ersten Fall könnte die Seele eines großen Herrn, eines großen Gelehrten und Helden in den Leib eines Käfers, einer Raupe, eines Bettlers ꝛc. fahren oder verstoßen werden; wie hingegen die Seele eines verstorbenen Büttels in den Leib eines großen Herrn, die Seele eines Narren in den Leib eines großen Philosophen fahren könnten. Das Glück und Unglück eines jeden würde von dem Ungefehr abhangen. Würden die Seelen der Verstorbenen in die Gesellschaft anderer Geister kommen, und unter ihnen alle Laster, wie in der Welt herrschen, als Ehrgeitz, Hochmuth, Herrschbegierde; so würden da nicht weniger Uebel, wo nicht noch weit mehr, als in dieser Welt vorhanden seyn: und würde einer heute herrschen, so würde er

dabey

dabey nicht sicher seyn, ob er nicht morgen eines andern Sclav seyn möchte. Es würden sich da ohnfehlbar eine Menge uns ganz unbekannter Uebel finden. Ein jeder würde seine Unsterblichkeit verfluchen.

Wenn aber der gesunde Menschenverstand den Weltbau im Großen, die regulaire Bewegung der Himmelskörper ꝛc. sowol, als in seinen kleinsten Theilen, nemlich des menschlichen Leibes, ja eines Ungeziefers, die Harmonie und Ordnung darinne mit einiger Aufmerksamkeit und Ueberlegung betrachtet; so muß derselbe über die Weisheit und Allmacht des Baumeisters erstaunen, ob er wol bey seinen engen Schranken das Wenigste davon einsehen kann. Er erkennet dessen ungeachtet, wie dabey die weisesten und gütigsten Absichten des Baumeisters zum Grunde liegen, und muß urtheilen, daß es unmöglich sey, daß von einer ungefehren Bewegung der Atomen, wie die Epicurer sich einbilden, diese höchst harmonische Einrichtung bey diesem Bau entstehen können, wenn auch dazu eine unaussprechliche Anzahl Jahre, eine Ewigkeit, angenommen würden, da doch von diesem Ungefehr eben sowol und so leicht die größte Unordnung und Disharmonie in der Welt entstehen können. Wollte man auch nach Platonis Meinung annehmen, daß eine Gottheit aus der rohen ewigen Materie alles in der Welt nach ihren Absichten eingerichtet habe; so würde man derselben dadurch Schranken setzen, weil man der ersten Materie eine Ewigkeit beylegend sie von der Gottheit unabhängig machte. Soll aber Gott ein unbeschränkt

und unabhängig Wesen seyn; so muß er vielmehr als die Ursache dieser Materie, und daß er solche aus Nichts hervorgebracht habe, obgleich dieses dem Menschen-Verstand unbegreiflich ist, angenommen werden. Es ist also der gesunden Vernunft so gemäß, den letzten zureichenden reellen Grund aller endlichen Dinge in einen Gott zu setzen, ob wir gleich den reellen Grund von seinem Wesen nicht einsehen können, als es derselben entgegen, einen Regressum in infinitum, oder eine ewige Materie anzunehmen.

Unleugbar ist der Mensch unter allen lebenden sichtbaren Wesen auf unserm Planeten das vollkommenste, und man hält alle andere mit Grunde stufenweis bis auf den Polyp für weniger vollkommen. Soll man aber mit einigem Grunde die Meinung haben können, daß Gott keine weit vollkommenere geistische Wesen, als die Menschen, deren Geisteskräfte doch gar enge Schranken haben, erschaffen habe? Wir müssen wol mit Grunde annehmen, daß das menschliche Geschlecht eine von der niedrigsten Ordnung der geistischen Geschöpfe sey, und daß eine große Zahl stufenweis an Vollkommenheit höhere Ordnungen derselben vorhanden, und die nach Maasgabe der Erhabenheit ihrer Vollkommenheit in einem von allem Uebel freyen Zustande, oder einer wahren Glückseligkeit sich befinden, zu welcher auch die Seelen der Menschen nach der Trennung von ihren Leibern nach und nach gelangen können: ganz andere Aussichten für die Menschenseelen, als wenn ein Regressus in infinitum oder eine ewige Materie

rie angenommen wird! Es wird in der Folge dargethan werden, daß, wenn kein Gott wäre, eine wahre Glückseligkeit für alle geistische Wesen schlechterdings unmöglich sey.

Muß der gesunde Menschen-Verstand ferner annehmen, daß Gott bey Einrichtung der Welt alles aus den weisesten und gütigsten Absichten hervorgebracht habe; so muß derselbe auch annehmen, daß Gott alles in der Welt nach seinen gedachten Absichten regiere, und alle Begebenheiten und Veränderungen in derselben von seiner weisen Vorsehung abhangen. Was daher von dem Schicksal der Menschenseelen und Leiber nach ihrer Trennung beym Regressu in infinitum gedacht worden, erhält hier ebenfalls eine ganz andere Beschaffenheit, da alles, auch das Geringste in der Welt, unter der höchst weisen Vorsehung Gottes stehet, und die moralische Welt, wohin der Mensch gehöret, der vorzüglichste Gegenstand der göttlichen Regierung ist. Hier betrachtet die von ihrem Leibe abgeschiedene Seele des Menschen ihren verlassenen Leib nicht anders, als ein Mensch sein abgenutztes und abgelegtes Kleid: es mag nun solches tragen, wer da will, und endlich als Lumpen zu einem verächtlichen Gebrauch angewendet werden, darum bekümmert er sich nicht mehr, wiewohl nach der Offenbarung die Menschen der Auferstehung und Wiedervereinigung ihrer Seelen mit ihren alsdenn verklärten Leibern versichert werden.

Es ist auch hier wieder zu bemerken, daß alle Erkänntnis-Gründe von jeder Sache reelle zureichen-

de Gründe voraussetzen, §. 2. 3, wodurch jede Sache eben metaphysisch wahr ist. Es folget daher, wenn bey Gott und allen andern Dingen kein zureichender reeller Grund Statt haben sollte, daß alles ungewiß und zweifelhaft seyn würde: denn auf die Empfindung kann man nicht allezeit bauen, §. 22. Sie sind auch nur Erkänntnis-Gründe. Folget nicht daher der Pyrrhonismus?

§. 17. Nachdem ich nun in dem Vorhergehenden die Einwürfe der H. G. der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes in Ansehung der Wesen der endlichen Dinge und des letzten zureichenden Grundes derselben beantwortet, muß ich ihnen noch zeigen, wie Gott den reellen zureichenden Grund von seinem Wesen, also den allerletzten reellen Grund von allen Wesen, allein in demselben selbst habe, wodurch er sich von allen endlichen Dingen, die den reellen Grund ihres Wesens nicht allein in demselben selbst, sondern auch in andern Dingen haben, unterscheidet.

Wenn wir einen Gott annehmen; so nehmen wir ein Wesen an, das alle geistische Vollkommenheiten, die neben einander bestehen können, unbeschränkt besitzet, das also von allen Dingen unabhangend, und von dem hingegen alles Endliche abhangend ist: das daher unbedingt nothwendig, §. 11., ewig, unveränderlich ist ꝛc. Wer dieses bey Gott nicht annimmt, der nimmt keinen Gott an, sondern einen Regressum in infinitum, oder die ewige Materie, oder meinet gar, ein Bürger im Schlaraffenland zu seyn, wo

man

man von keinem reellen zureichenden Grund was weis, und wo keiner vorhanden.

Der reelle zureichende Grund von dem Wesen Gottes ist dasjenige, das machet, daß er das Wesen ist, das er ist, nemlich Gott, wodurch er eine metaphysische Wahrheit hat, §. 1. 3: das machet, daß er nicht allein möglich, sondern zugleich auch würklich ist, §. 7. 8.

Gott hat den reellen Grund seines Wesens in der Zusammenstimmung aller seiner Vollkommenheiten in das, daß er dadurch Gott ist, in sich selbst. So weit haben auch alle endliche Dinge den Grund ihres Wesens in sich selbst, aber nicht allein, sondern sie haben auch solchen ausser sich, §. 14. 15. a) Er liegt auch in der gänzlichen Unabhangenheit Gottes selbst, indem ihn diese nicht allein nothwendig möglich, sondern auch nothwendig existent machet. Seine Unabhangenheit fasset beydes in sich, dergestalt, daß diese Nothwendigkeit aus ihr unmittelbar begreiflich ist. Er wäre absurd, zu sagen: Gott sey gänzlich unabhangend, und dependire doch in Ansehung seiner Möglichkeit und Würklichkeit von etwas anderem, das ihm diese erst geben können, oder müssen. Es bestehet das Wesen Gottes nicht allein in seiner Möglichkeit, wie bey den endlichen Dingen, sondern zugleich in seiner Würklichkeit. Seine Möglichkeit ist also nicht allein das Erste, so sich von ihm denken lässet, sondern auch seine Würklichkeit.

Auch die Unabhängigkeit Gottes machet ihn zugleich unbedingt nothwendig, indem durch dieselbe

das Gegentheil unmöglich ist, daß er nicht möglich und nicht würklich seyn könne.

In dieser unbedingten Nothwendigkeit Gottes lieget nicht weniger ein reeller zureichender Grund seines Wesens und Würklichkeit, wie aus Vorstehendem klar ist.

Ferner macht ihn seine Unabhängigkeit, auch seine unbedingte Nothwendigkeit ewig, nemlich, daß er keinen Anfang und Ursprung, auch kein Ende haben kann, weil er von sich selbst allein abhanget. Hätte er einen Anfang; so müßte er von einem andern Wesen abhangen, das ihm den Anfang gegeben.

Soll Gott das unbeschränkt vollkommene Wesen seyn; so kann nichts ausser ihm seyn, von dem er seine Möglichkeit und Würklichkeit hätte: denn wäre so etwas; so wäre er von diesem abhängig, also nicht unbeschränkt, und noch weniger unbeschränkt vollkommen.

Soll Gott unbeschränkt vollkommen seyn, so muß er alle vorzügliche Vollkommenheiten unbeschränkt zugleich besitzen, die neben einander bestehen können: denn sonst wäre er nicht unbeschränkt vollkommen und unabhangend. Auch daher folget, daß er nothwendig existent seyn muß: denn sonst fehlete ihm die Vollkommenheit, wodurch ihm alle seine andere Vollkommenheiten nicht zukommen könnten. Er wäre nicht das vollkommenste Wesen, sondern nur ein möglicher Gott, welches abgeschmackt.

Die Existenz der Welt beweiset die Existenz Gottes aus einem Erkänntnis-Grund; und wenn der

Re-

Regressus in infinitum oder die ewige Materie angenommen wird; so würde die Existenz der Welt ein gleiches beweisen, nemlich den Regressum oder die ewige Materie. Also ist jener Beweisgrund von keinem Werth, wo nicht die Würklichkeit Gottes bewiesen ist, und diese widerleget sind.

Beym Regressu in infinitum finden wir keine Unabhangenheit, sondern alles in demselben von einander abhangend. Keins ist das Erste, und daher ist kein letzter reeller Grund bey demselben vorhanden. Eine angenommene Ewigkeit zwar, aber keine unbedingte Nothwendigkeit ist da, da keins in solchem das Erste ist, sondern immer eins von dem andern abhanget: keine höchste Vollkommenheit, denn alles in solchem ist beschränkt und von andern abhangend: keine Unveränderlichkeit findet bey demselben Statt, sondern alles in solchem ist veränderlich ꝛc. Dergleichen absurda finden sich auch bey der ersten Materie.

Kann nun ein selbstdenkender Leser nicht deutlich genug erkennen, daß der allerletzte reelle zureichende Grund von dem Daseyn Gottes und dem Wesen aller endlichen Dinge in der Zusammenstimmung aller seiner göttlichen unbeschränkten Vollkommenheiten, besonders in seiner Unabhangenheit von allen Dingen, ohne welche Gott sich nicht denken lässet, also nur allein in ihm selbst lieget? Wer von Gott sonst einen reellen zureichenden Grund suchen wollte, würde keinen finden, und wer sich überredet, daß er keinen habe, setzet ihn mit dem Regressu in infinitum und

der ewigen Materie in einen Rang, wie aus Obigem erhellet.

Es befremdet mich daher nicht wenig von den H. G., daß sie keinen reellen zureichenden Grund vom göttlichen Wesen haben finden können, weswegen sie auf dessen Leugnung gar verfallen sind, da er doch jedem vor Augen liegen sollte.

§. 18. Hat nun das göttliche Wesen seinen zureichenden reellen Grund; so haben solchen auch alle endlichen Dinge, welches den H. G. unbegreiflich war §. pr. Das Wesen derselben hat seinen nächsten reellen Grund in der Uebereinstimmung alles dessen, was ihr Wesen ausmachet: denn wären diese nicht, sondern ein Mangel eines oder einiger Stücke, oder gar ein Widerspruch unter selbigen vorhanden; so könnte unmöglich das Ding dasjenige seyn, was es seyn soll; z. B. eine Uhr soll die Zeit von einem Mittag bis zu dem folgenden in 24 gleichen Theilen oder Stunden anzeigen. Dergestalt muß ihr Trieb und Räderwerk unter einander in einer solchen Uebereinstimmung möglich seyn, daß sie den gedachten Effect leisten kann. In dieser Zusammenstimmung der Theile der Uhr zu gedachtem Zweck bestehet ihr Wesen, ihre Möglichkeit in sich selbst, und dadurch hat sie ihren reellen innern Grund. So weit aber hart Holz, Eisen, Messing dazu erfordert werden, hat sie den reellen Grund ihres Wesens ausser sich. Wären dergleichen Materien und ein Uhrmacher nicht vorhanden; so wäre sie dennoch nicht möglich. Das Wesen eines Luftschiffes erfordert 1) einen solchen leich-

leichten und flüßigen Körper, als die Luft ist, 2) einen leichten und doch fest zusammenhangenden, und dichten Körper, der durch die Luft nicht trennbar, auch nicht von derselben durchdringlich ist, 3) daß dieser Körper geschmeidig ist, und daher in eine solche Form gebracht werden kann, daß er einen gewissen Raum einschließet, 4) daß Mittel vorhanden, durch welche die in diesen Ball eingeschlossene Luft also verdünnet werden kann, daß dieser Ball viel leichter als die ihn umgebende äussere Luft wird. Dergestalt muß dieser Ball in der äussern Luft so hoch steigen, bis die Schwere der äussern Luft seiner Schwere gleich wird, und dann muß er in derselben stehen bleiben. Wenn ein Stück von gedachten fehlen würde, würde ein Luftschif unmöglich seyn. So weit die Zusammenstimmung dieser Erfordernisse vorhanden ist, hat sie den reellen innern Grund des Luftschifs in sich. So weit aber die erforderlichen Stücke dazu ihr eigen Wesen haben, auch noch ein Baumeister desselben erfordert wird; so lieget auch der reelle Grund des Luftschifs ausser ihm in diesen Stücken und dem Baumeister, welcher daher der äusserliche Grund desselben heisset. Wenn bey der Welt der Regressus in infinitum Statt hätte, oder dieselbe aus der zufälligen Bewegung der Atomen der ewigen Materie entstanden wäre; so könnte man sagen, das Wesen einer Uhr, eines Luftschifs sey ewig, aber doch nicht behaupten, daß solches einen reellen zureichenden Grund habe, da der ganze Regressus keinen letzten reellen Grund hat. Muß aber die gesunde Menschen-Vernunft einen Gott annehmen,

§. 16;

§. 16; so haben Uhr und Luftschif, wie alle endliche Dinge, den reellen letzten zureichenden Grund ihres Wesens in den göttlichen Ideen, und in ihrer Gemäsheit mit der göttlichen Grundregel, aber nur von Ewigkeit, weil es einen Ursprung und Anfang hat, aber daher nicht ewig ist, wie sich die H. G. das Gegentheil einbilden, §. 15.

Gott kann man sich als den äusserlichen letzten zureichenden reellen Grund von dem Wesen der Uhr und des Luftschiffs vorstellen, wenn man ihn sich ausser der Zusammenstimmung ihres wesentlichen vorstellet. Wenn man aber denket, daß ausser den göttlichen Ideen und ausser der Gemäßheit mit der Grundregel Gottes diese Dinge, und also auch die gedachte Zusammenstimmung derselben unmöglich gewesen; so gehöret dieses mit zu der Zusammenstimmung ihrer wesentlichen Stücke, und machet das Hauptstück ihres Wesens aus, und ist der reelle letzte zureichende innere Grund von ihrem Wesen. So bedenke man alle endliche Dinge; so wird man die Idee Gottes von ihnen für den ersten zureichenden reellen Grund ihres Wesens erkennen müssen.

§. 19. Unter die Dinge, die keinen reellen Grund haben sollen, rechnet man auch den leeren Raum. Von diesem machet man sich verschiedene, und zum Theil absurde Begriffe. Er soll nach einigen was bloß Eingebildetes, nach andern nichts von den Körpern, die ihn einnehmen, verschiedenes, nach andern Gott selbst seyn ꝛc. So lange man keinen sichern Begriff von demselben hat, läßet sich nichts

von

von seinem reellen Grunde sagen. Ich bin der Meinung, daß vor der Schöpfung der materiellen Welt kein Raum vorhanden gewesen, sondern daß Gott solchen mit der materiellen Welt hervorgebracht habe. Kein Körper konnte ohne einen Raum existiren, und keine Bewegung konnte ohne solchen Statt haben. Es ist also derselbe was würkliches. Woher sollte er ausser Gott kommen? Wäre er etwas, das mit Gott ewig wäre; so wäre er von Gott nicht abhängig, welches dem Begriff von Gott entgegen. Nehmen wir also an, daß er von Gott gemacht worden; so hat er seinen reellen zureichenden Grund in demselben. §. 15, 18. Die verschiedenen Meinungen von demselben hier zu untersuchen, würde eine zu weitläuftige Sache seyn.

§. 20. Auch will man in Ansehung der anziehenden Kräfte den Sachgrund leugnen. Beruhen diese auf nichts, warum ziehen aber Kiesel und Sandsteine und andere Körper einander nicht an? Warum thun es nur der Magnet, das Siegellack ꝛc. und zwar nur bey gewissen Körpern? Daß ein reeller Grund davon da seyn müsse, ist für unleugbar zu achten, ob wir solchen gleich nicht einsehen, weil wir die Natur dieser Körper nicht kennen. Dennoch werden in der Naturlehre wahrscheinliche Gründe davon gegeben.

§. 21. Man pfleget mit mehrerem Schein der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes entgegen zu setzen, daß der Mensch, wenn in zwey oder mehrern seiner freyen Handlungen die moralischen

Gründe

Gründe gleich wichtig wären, sich zu keiner entschliessen könne, und man führet das von Bayle gebrauchte Beyspiel von Buridans Esel an, der auf einer gleich fetten Weide nicht anbeissen könne, weil er das Gras von allen Seiten gleich gut erkenne, und also sich nicht bestimmen könne, wo er anbeissen wolle, und daher auf der gleich fetten Wiese verhungern würde. Ich sage, wenn dieser Esel sowol ein natürlicher als übernatürlicher, nemlich ein mit Menschenverstand begabter Esel wäre; so würde er bey gedachten Umständen das vor ihm stehende Gras so fort anbeissen, wenn er Hunger hätte, und würde keinen leiden. Eine Mutter schmieret ihren drey Kindern gleich große fette Butterfladen, und saget zu dem bey ihr stehenden: da nimm dir einen davon, einer ist so gut, als der andere. Das Kind nimmt einen, ohne alle Untersuchung, ob er etwa kleiner oder weniger fett, als die andern, auf das Wort der Mutter. Das zweyte gehet auch nach dem Tisch, aber es stellet eine lange Untersuchung an, ob ein Fladen auch besser sey, als der andere, bis das dritte kommt, und der Untersuchung ein Ende machet. Beweiset hier das erste Kind nicht so viel mehr Verstand, als das zweyte wenig, da es den Worten der Mutter nicht trauet, und meinet, ein Fladen möchte besser, als der andere seyn? Wenn es aber geglaubet hätte, einer wäre so gut, als der andere, würde es, wie das erste, gethan haben. Dieses ist mehrentheils der Grund, der die Wahl unter zwey einander gleich groß seyn sollenden Gütern aufhält, der aber nicht der ist, den die H. G. jenem Grundsatz entgegen setzen. Sie nehmen zwey Güter

an,

an, an deren gleichem Werth nicht mehr gezweifelt wird, und sagen, wenn der Wille allezeit auf Bewegungsgründen beruhe, könne er hier sich zu keiner Wahl entschliessen, indem die Gründe bey beyden gleich wichtig wären. Allein, hier findet sich bey einem Vernünftigen unter andern der Grund: da er nur von beyden eins haben kann, daß er, sobald er beyde von gleichem Werth erkennt, sich gleich zu einem bestimmt, und dadurch von demselben Herr wird; denn so lange er sich zu keinem bestimmt, ist er auch von keinem Herr. Das erste Kind im angeführten Beyspiel greifet gleich zu, ohne Bedenken, ob ein Fladen besser, als der andere, oder nicht, wegen seines Appetits, da das andere durch sein Zaudern über die Wahl sich nur Unlust machet, indem sich sein Hunger, ohne solchen zu stillen, vergrößert. Auch weis ein Vernünftiger in einem solchen Falle wohl, daß ihm sein langes Bedenken nichts helfen kann, und er sich nur bey andern dadurch lächerlich machen würde, da hingegen der Einfältige mit Gemüthsunruhe einen Grund suchet, der auf einer Seite das Uebergewicht geben soll, obgleich durch einen solchen Grund die moralische Güte des Gegenstandes nicht vermehret wird, auf den er fället. Ich will es durch ein Paar Beyspiele erläutern. Ein Vater leget seinen drey Söhnen drey völlig ähnliche und gleich wichtige Dukaten auf den Tisch, und saget zu ihnen: Nehme jeder einen davon, einer ist so gut, als der andere, ich will sie euch schenken. Der erste nimmt einen davon ohne Bedenken auf das Wort des Vaters weg. Der zweyte stellet aber eine lange Untersuchung

der

der noch zwey vorhandenen an. Er betrachtet jeden auf jeder Seite wol zehnmal, kann aber doch zu keinem Entschluß kommen, welchen er nehmen will. Der längern Untersuchung müde, kommt er auf den Einfall, beyde Dukaten in einen Beutel zu thun, und den, der ihm in die Hand kommt, für sich zu behalten. Der dritte kommt auch, und zanket mit seinen Brüdern, daß sie in seiner Abwesenheit die besten genommen, und für ihn den schlechtesten liegen lassen, ob ihm gleich der Vater auch saget, daß einer so gut, als der andere, sey. Weil er aber doch nicht zufrieden seyn will, thut der erste den Vorschlag, alle drey Dukaten in einen Beutel zu thun, da denn der Zänker zuerst greifen soll, und er will den letzten behalten. Noch eins. Ein Fürst will seinen Minister mit einem Rittergut beschenken, und giebt ihm dabey die Wahl, unter zweyen, wovon das eine Sodom und das andere Gomorra heisset, die gleich einträglich sind, und beysammen in einer gleich schönen und fruchtbaren Gegend liegen, eins zu nehmen. Der Minister weis es, daß diese Güter von gleichem Werth sind, und von jedermann am Hofe dafür gehalten werden. Der Fürst giebt ihm dazu ein Paar Tage Bedenkzeit. Ungeachtet, daß er weis, daß diese Güter von ganz gleichem Werth sind, hat er in dieser Bedenkfrist Tag und Nacht keine Ruhe und Rast. Glücklich findet er noch einen Grund, da gedachte Frist zu Ende ist, der darinne bestehet: weil Sodom des frommen Loths Wohnort gewesen, soll auch das Gut Sodom sein Wohnort werden. Da er seinem Herrn die Wahl eröffnet, mag er dabey seinen Grund derselben nicht ver-

verschweigen, worüber der Fürst sich des lauten Lachens nicht enthalten kann, und, die Wichtigkeit des über diese Sache lange geführten Streits der Gelehrten einzusehen, dabey die Gelegenheit hat. Ist wol der Wahlgrund dieses Ministers wichtiger, obgleich ein Rittergut kein Butterfladen oder ein Dukaten ist, als die Wahlgründe jener unzufriedenen Kinder in angeführten Beyspielen? Denn dergleichen Gründe vergrößern die Güte des durch sie gewählten Gegenstandes nicht, und sind daher thöricht. Deswegen bestimmen sich Vernünftige ohne Bedenken gleich zu einem, da sie doch nur eins haben können. Wenn ich mich vom Sitzen oder Stehen zum Gehen wenden will, bedenke ich mich nicht, mit welchem Fuß ich antreten will. Dennoch lieget in meinem Mechanismo ein Grund, warum ich mit diesem und nicht dem andern Fuße antrete, und so sind Ursachen und Gründe allezeit bey den geringsten Handlungen der Menschen vorhanden. Aus der Folge wird noch deutlicher erhellen, daß metaphysische Zufälligkeiten Gehirndinge sind.

So wenig durch diesen Einwurf die Allgemeinheit mehrgedachten Grundsatzes leidet, leidet auch die Wahrheit des principii indiscernibilium. Wo einer bey zwey und mehrern Gegenständen keine Unterscheidungsmerkmale erkennet, erkennet solche ein anderer von stärkerem Gesicht. Da Gott aber alle Dinge aufs genaueste erkennet, können ihm nicht zwey Dinge vorkommen, die einander völlig ähnlich und gleich (absolute eadem) sind.

Man hat sonst auch die Sünde der Allgemeinheit dieses Grundsatzes entgegen setzen wollen, deren aber der H. G. nicht gedenket, ohne Zweifel, weil man die Untauglichkeit dieses Einwurfes eingesehn hat. Man hat gemeinet, die Sünde sey eine unmöglich moralische Sache, und könne daher keinen reellen Grund haben. Es erhellet aber aus §. 9. das Gegentheil. Der reelle Grund derselben ist die Thorheit und das Laster der Menschen, die Gott nicht hindern konnte, wo er nicht die Menschen vertilgen wollte, wovon in der Folge.

§. 22. Man hat schon längst eingesehen, daß alle Wahrheit aus einer allgemeinen Wahrheit müsse können hergeleitet werden, und hat solche, oder einen dergleichen Satz das primo primum oder universalissimum principium genennet. Man hat verschiedene Sätze dafür angenommen, als die Aristoteliker diesen: Es ist unmöglich, daß eine Sache zugleich seyn und nicht seyn könne, welchen Satz man den Grund des Widerspruchs genennet.

Nicht besser ist das sogenannte principium identitatis der Scotisten: Das Ding ist das Ding. Es ist gleich viel, ob ich sage, dieser Hund ist dieser Hund, oder dieser Hund kann nicht zugleich dieser Hund, und ein anderer seyn. Einige, die den Satz angenommen haben: idem sibimet ipsi est idem, meinen es besser getroffen zu haben, ob er gleich nicht mehr als die vorgedachten saget, wie leicht zu urtheilen. Die Neuern haben wohl eingesehen, daß der Aristotelische Grundsatz so viel als die gedachten

und

und dergleichen mehrere im Munde führen, und doch der deutlichste sey, weswegen sie insgemein solchen beybehalten haben.

Der Grund des Widerspruchs kann aber nicht mit Grunde für den ersten Grundsatz aller Wahrheit angenommen werden, weil alle Wahrheiten ihn nicht anders voraussetzen, als so weit er ihnen die Gewisheit giebt, daß ihr Gegentheil nicht zugleich Wahrheit seyn kann, aber aus ihm doch keine andere und neue Wahrheiten fließen, wie von dem ersten Grundsatz geschehen soll: er giebet auch nicht die Gewisheit, welches unter zwey einander entgegen gesetzten wahr oder falsch ist; z. B. Jeder siehet sich die Sonne um die Erde bewegen. Hier muß jeder nach seiner Empfindung und nach dem Grund des Widerspruchs urtheilen: es ist unmöglich, daß sich die Erde um die Sonne bewegen könne. Urtheilet aber einer aus astronomischen Gründen; so urtheilet er gerade das Gegentheil, und seiner Empfindung entgegen. Wie gemein ist nicht der optische Betrug! Imgleichen würde der Fieberhafte nach seiner Empfindung und nach dem Grund des Widerspruchs im heißen Sommer falsch urtheilen, wenn er wegen seiner Empfindung des Frostes die Witterung winterhaft urtheilte, und sich wunderte, wenn er sähe, daß andern der Schweiß im Gesichte stünde.

§. 23. Die Wahrheit des Grundes des Widerspruches kann zwar mit Grunde von niemand geleugnet werden, weswegen man denselben für den ersten Grundsatz aller gewissen Erkänntniß fast ins-

gemein angenommen hat: allein er wird dennoch von den Pyrrhonisten nicht angenommen, die alle Wahrheit leugnen, oder doch alle Gewisheit in Zweifel ziehen, auch von den Arabern und Juden wird derselbe verworfen, weil sie sich überreden, es könne wol eine Sache zugleich seyn, auch nicht, oder anders seyn. Selbst von den Catholicken geschiehet dieses, wenn ihre Kirche von ihnen fordert, daß sie das, was sie, die Kirche, lehret, für wahr annehmen sollen, wovon ihnen ihre Sinne und Vernunft doch das Gegentheil zeigen, z. B. daß eine Sache schwarz sey, die sie doch nach ihren gesunden Augen für weiß erkennen. Sie sollen glauben, der Pabst sey untrüglich; was er ausspreche, müsse allezeit wahr seyn, ob es gleich aller Erfahrung und der gesunden Vernunft entgegen; daß durch die Einsegnung bey der Messe Brodt und Wein in den Leib und Blut Christi verwandelt würden, ob beydes gleich nach dem Augenschein dasselbe Brodt und Wein bleibet.

Alle diese können mit Grunde fragen: warum, oder aus welchem Grunde ist es nothwendig unmöglich, daß eine Sache zugleich möglich, und nicht möglich, zugleich würklich und nicht würklich seyn kann? Sie fragen, was die Wahrheit dieses Satzes nothwendig mache, also nach dem zureichenden reellen Grunde derselben. Dieser ist, wie ich glaube, §. 10. gegeben worden. Alles begreifet alles Unmögliche, alles Mögliche und alles Würkliche in sich, und von allen diesen ist der zureichende reelle Grund in §§. 7, 8, 9. gezeiget worden; denn wäre hiervon kein

zurei-

zureichender reeller Grund vorhanden; so wäre nichts vorhanden, was machte, daß eine Sache unmöglich wäre, und sie wäre dadurch möglich: und wäre kein zureichender reeller Grund vorhanden, der die Würklichkeit einer nicht würklichen Sache hinderte, oder unmöglich machte; so wäre oder könnte sie würklich seyn. **Es kann dergestalt eine Sache zugleich möglich und nicht möglich, zugleich würklich und nicht würklich seyn.** Ein Triangel hat einen zureichenden reellen Grund seiner Möglichkeit und Würklichkeit dadurch, daß sich durch 3 Linien ein Raum einschliessen lässet, wie ein Viereck einen reellen zureichenden Grund seiner Möglichkeit und Würklichkeit dadurch hat, daß sich auch ein Raum durch 4 Linien einschliessen lässet. Weil nun der reelle zureichende Grund des einen nicht der reelle zureichende Grund des andern ist; so wird dadurch unmöglich, oder es hat keinen Grund der Möglichkeit und der Würklichkeit, daß 3 Linien den Raum eines Vierecks einschliessen können, und umgekehrt, daß also ein Dreyeck nicht zugleich ein Viereck, und umgekehrt seyn können. In den Bestandtheilen und der Art der Zusammensetzung derselben des Holtzes bestehet der reelle Grund, warum Holz Holz ist, und in den Bestandtheilen des Eisens und der Art ihrer Zusammensetzung bestehet der reelle Grund von der Möglichkeit des Eisens, oder warum Eisen Eisen ist. Weil nun aber der reelle Grund von einem nicht der reelle Grund von dem andern seyn kann; so ist daher unmöglich, daß das Holz zugleich Eisen seyn kann, folglich auch, daß Eisen zugleich Eisen und Holz

seyn kann. Dergestalt beruhet ein hölzern Bügeleisen auf nichts, und ist ein Gehirnding.

Die H. G. möchten hier sagen: ich setzte doch den Grund des Widerspruches zum Grund des Satzes des zureichenden Grundes, weil ich den Schluß machte: weil nun der reelle Grund des einen, nemlich des Triangels oder des Holzes, nicht der zureichende reelle Grund des andern, als des Viereckes oder des Eisens, seyn kann; so ist unmöglich ꝛc. Denn ich setzte hier ja doch voraus, daß bey dem reellen Grund des einen unmöglich sey, den reellen Grund des andern zugleich anzunehmen.

Ich antworte: daß diese Voraussetzung gar nicht vorhanden sey, sondern, daß ich bloß voraussetze, wenn kein zureichender reeller Grund angenommen würde; so wäre es möglich, daß ein Triangel zugleich ein Triangel und kein Triangel, nemlich ein Viereck wäre: denn da nichts ist, das macht, daß ein Triangel ein Triangel ist; so ist ja möglich, daß derselbe zugleich kein Triangel, sondern ein Viereck ist.

So weit also die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Sache auf keinem zureichenden Grunde beruhen, wie die H. G. wollen, kann der Teufel eine Großmutter haben, und zugleich auch nicht haben; denn ist kein zureichender Grund vorhanden, warum sie nicht seyn kann; so ist nichts, das ihre Möglichkeit und Würklichkeit hindern könnte; sie ist also möglich, und kann würklich seyn. Ist aber kein Grund von ihrer Möglichkeit vorhanden; so beruhet diese auf nichts, und sie kann auch zugleich unmöglich

lich seyn. §. 8. 9. So weit der Teufel eine Großmutter hat, welche die alten Weiber in Sachsen die Madame Rolle nennen, kann dieselbe eine ehrbare Matrone seyn, wenn man keinen zureichenden Grund annimmt: denn ist ein solcher nicht vorhanden, der unmöglich macht, daß die Frau Rolle eine ehrbare Matrone seyn kann; so ist es ja möglich, daß sie eine ist. Daher solchergestalt diejenigen, die die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes leugnen, eingestehen müssen, daß der Teufel eine Großmutter haben, und dieselbe eine ehrbare Matrone seyn kann.

So weit also kein zureichender Grund angenommen wird, kann eine Sache zugleich möglich und unmöglich, oder zufällig seyn: denn es ist nichts vorhanden, was sie möglich und unmöglich machet. Ist keine Ursache vorhanden, warum eine Sache würklich, kann sie nicht würklich seyn; und ist keine Ursache vorhanden, welche ihre Würklichkeit hindert, und unmöglich machet, kann sie zugleich würklich seyn. Es ist hier allezeit zu verstehen, daß dieses ausser unserer Vorstellung und Erkänntniß Statt habe. Hieraus ist klar, daß die H. G. zugeben müssen, daß nach ihrer Meinung, wo eine Sache keinen Grund haben soll, dieselbe zugleich möglich und unmöglich sey.

Alle Zufälligkeiten, welche die Herren G. annehmen, haben keinen Grund, §. 11, und sind daher zugleich möglich und unmöglich. Es kann also morgen zugleich regnen und nicht regnen. Ja, mö-

gen sie sagen: wenn es morgen regnet; so regnet es, und das Gegentheil hat nicht zugleich Statt nach dem Grund des Widerspruchs. Ist es so, antworte ich; so hat das Regnen seinen Grund, und ist dadurch nicht zufällig. Wollten sie den Grund leugnen, den sie doch nicht leugnen können, der den Regen nothwendig machet; so müssen sie wider ihre Empfindung des Regens eingestehen, daß es zugleich nicht regne. So weit man metaphysische Zufälligkeiten in der Welt annimmt, leugnet man nothwendig die göttliche Vorsehung, die alle Veränderungen in der Welt bestimmet hat, und man würde also Gott zu einem epicurischen Gott machen, oder sein Wesen gar leugnen. Wer metaphysische Zufälligkeiten annimmt, muß auch annehmen, wenigstens zugestehen, daß der Regressus in infinitum, und die ewige Materie metaphysische Zufälligkeiten sind. Die logischen Zufälligkeiten bey uns Menschen sind nicht zu leugnen, die aber ihren Grund in unserer Unwissenheit haben, §. 11. als oft bey unsern freyen Handlungen. §. 21.

Es ist nach Obigem unleugbar, daß der Satz des zureichenden Grundes der erste Grundsatz aller gewissen Erkänntniß sey, und daß der Grund des Widerspruchs seine Wahrheit nur aus dessen Wahrheit habe, und haben könne. Würden die H. G. durch ihre Einwürfe dessen Allgemeinheit haben ungewiß machen können; so hätten sie dadurch auch die Allgemeinheit des Grundes des Widerspruches so weit ungewiß gemacht.

Die

Die Wahrheit des Grundes des Widerspruches urtheilet man insgemein aus seiner sinnlichen Erkänntniß: allein diese ist auch oft betrüglich, wovon Beispiele §. pr. gegeben sind, weswegen die erste Akademie ihre Gewisheit leugnete. Will ich aber gewiß nach der Vernunft seyn, daß eine Sache nicht zugleich seyn, und nicht seyn könne; so muß ich es aus sichern Gründen erkennen. Die zweyte Akademie leugnete auch hier die Gewisheit, so weit sie die Gründe der Dinge nicht einsehen konnte. Carneades aber, der Urheber der dritten Akademie, lehrte, daß jede Sache ihre Wahrheit und Gewisheit habe, ob man solche gleich nicht aus ihren Gründen einsehen könnte, und leugnete also nur die Gewisheit unserer Erkänntniß, so weit wir eine Wahrheit aus ihren Gründen nicht einsehen könnten.

§. 24. Aus §. 22. ist klar, daß der Grund des Widerspruches nicht für den ersten Grundsatz angenommen werden kann, wozu auch noch hauptsächlich kommt, daß solcher erst seine Wahrheit aus der Wahrheit des zureichenden Grundes erhält, woher dieser vielmehr dafür anzunehmen. §. 23.

Man nahm es anfänglich nicht so genau, daß man dabey auch bloße Erkänntnisgründe gelten ließ; aber da dessen Allgemeinheit in Ansehung der allein reellen oder metaphysischen Gründe angefochten wurde, hat man bisher aus unrichtigen und unzulänglichen Beweisen dessen Wahrheit behaupten wollen, wodurch aber nur die H. G. in ihrer irrigen Meinung desto mehr gestärket worden, daß sie die Wahrheit

für sich hätten, wovon sie nun von §. 12—21. das Gegentheil ohne Zweifel erkennen werden.

Dieser Grundsatz heißet nun wol: Alles hat seinen reellen oder metaphysischen Grund, und fasset folgende Sätze in sich.

1) Alles Mögliche hat seinen metaphysischen Grund, warum und wodurch es möglich.

2) Alles Unmögliche hat seinen metaphysischen Grund, warum und wodurch es unmöglich ist.

3) Alles Würkliche hat seinen metaphysischen Grund, oder seine Ursache, warum und wodurch es würklich ist.

4) Alle metaphysische Wahrheit hat ihren metaphysischen Grund, warum und wodurch sie metaphysische Wahrheit ist.

5) Alle metaphysische Unwahrheit hat ihren metaphysischen Grund, warum und wodurch sie metaphysische Unwahrheit ist.

6) Alle logische Wahrheit hat ihren metaphysischen Grund, warum und wodurch sie metaphysische Wahrheit ist §. 2. ꝛc.

Jeder hält seine gefaßte Idee von einer Sache für wahr, und nach dem Grund des Widerspruchs alle entgegengesetzte für falsch, da doch seine Idee falsch ist, wenn er sie nicht aus ihren wahren Gründen sich formiret hat, wie auch gar ofte von vielen Gelehrten geschiehet.

Dieses

Dieses hat bey Urtheilen und Sätzen, bey Schlüssen und Beweisen Statt. Es werden solche oft von mehrern, ja zuweilen vom gelehrten Publico, für richtig angenommen, bis manchmal lange hernach die Wahrheit richtig dargethan wird. So lange der Hr. v. Wolf lebte, ward an der Wahrheit gedachten seines Grundsatzes nicht gezweifelt: aber nach seinem Tode fanden sich sogar von seinen Verehrern, die dessen Allgemeinheit bestreiten wollten. Man gab Beweise dargegen, die aber nicht taugten, oder doch unhinlänglich waren, wie vorhin gedacht, wodurch nur die Gegner in ihrem Wahn mehr bestärket wurden. Z. B. der berühmte Hr. A. G. Baumgarten gab einen solchen Beweis, den man mit dem Beyspiel des Teufels Großmutter lächerlich machte, welches mir Gelegenheit gegeben, solches §. pr. gegen die H. G. anzuwenden.

§. 25. Man hat die Meinung, der erste allgemeine Grundsatz könne nicht erwiesen werden, weil er, als ein solcher, keinen andern Satz voraussetzen könne. Dieses ist nicht zu leugnen. Wenn aber derselbe auf keinem zureichenden Grunde, den er in sich selbst fasset, beruhete; so beruhete er auf nichts, und könnte daher keine Wahrheit aus ihm abgeleitet werden, auch könnte derselbe selbst keine Wahrheit seyn, §. 23., was wäre denn ungereimter? da doch alles seinen zureichenden reellen Grund haben muß, §. 10. 24. Der erste Grundsatz erfordert aber nur deutliche Begriffe von den Worten, die er in sich fasset, in welchen der zureichende Grund desselben

selben lieget, wenn nur diese Worte die natürliche Beschaffenheit der Sache selbst, und ihre Verbindung mit einander, in welchen ihre metaphysische Wahrheit und ihr metaphysischer Grund lieget, richtig bezeichnen. Wenn auf solche Weise einer bey dem Grundsatz des zureichenden Grundes richtige und deutliche Begriffe hat, worinn das Mögliche, das Unmögliche, das Würkliche bestehet, §. 4, 5, 6, woher es entstehet, §. 7, 8, 9, was ein reeller und logischer Grund sey §. 2 ꝛc.; so kann es nicht fehlen, daß er von der Wahrheit dieses Satzes, auch von der Wahrheit des Grundes des Widerspruches überzeuget seyn sollte. Einen Bauern, der von gedachten Grundsätzen niemals was gehöret, führet doch der Gebrauch seines Verstandes bey seinen undeutlichen Ideen vom Möglichen, Unmöglichen, vom Zugleichseyn, vom Grunde ꝛc. zu einer richtigen Anwendung dieser Sätze. Wenn jemand zu ihm sagte, er habe seine Pferde auf dem Felde gesehen, er hätte aber solche im Stalle, würde er antworten: es sey nicht möglich, denn er habe solche im Stalle. Wenn ihm einer sagte, er habe das Wasser sehen zu einem Berge hinauf laufen; so würde er blos aus seinem Begrif vom Berge und Wasser antworten: das sey nicht wahr, nicht möglich, und er würde ihm vielleicht aus richtigen Gründen zeigen, daß seine Angabe falsch sey.

§. 26. Der Hr. v. Tschirnhaus nahm in seiner Medic. mentis zum principio universalissimo an: Was begreiflich ist, das ist wahr, und was unbegreiflich ist, ist falsch. Daß nun eine Sache begreiflich

ist,

ist, beruhet auf ihren Gründen. Sind keine reelle Gründe von ihr vorhanden; so ist sie unbegreiflich, und ist nichts. Es wird also hier die Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes vorausgesetzet. Allein auch das Unmögliche beruhet auf seinen Gründen, warum es unmöglich ist, und nicht möglich seyn kann, und ist daher als unmöglich zu begreifen, aber nicht als möglich.

Wenn man nun unter falsch und unwahr verstehet, was unmöglich ist; so müste es heissen: falsch ist, was nicht als möglich oder würklich zu begreifen; da alle unmögliche Dinge als unmöglich aus ihren Gründen von uns können begriffen und erwiesen werden. Z. B. Es ist unmöglich, daß Gott ungerecht seyn könne. Dieser Satz, ob er wol was Unmögliches zeiget, ist Wahrheit, ist begreiflich und beweislich. Hingegen dieser Satz: Gott kann ungerecht gegen seine Geschöpfe handeln, ist als möglich und würklich unbegreiflich, und wäre daher falsch. Er hat keine Gründe für sich, sondern alle Gründe sind wider ihn, und daher kann er als unmöglich und als falsch bewiesen werden, und doch so begreiflich seyn. Auch wäre dieser Grundsatz falsch, wenn wir denselben von unserm menschlichen Verstande verstehen wollten; denn wie viele Dinge sind uns unbegreiflich, weil uns ihre Gründe mangeln! Wie viele Dinge erkennen wir durch die Erfahrung in der Naturlehre, die aus Mangel der Erkänntniß ihrer Gründe uns unbegreiflich, und doch an sich Wharheit sind! Ferner, was manchen Menschen leicht begreiflich, ist andern unbegreiflich.

Thoma-

Thomasius hatte zum ersten Grundsatze angenommen: was mit der menschlichen Vernunft übereinstimmet, ist wahr, und was derselben entgegen ist, ist falsch. Ordentlich haben alle Menschen Vernunft, aber einer mehr, als der andere. Daher wäre nach des einen seiner Vernunft dasjenige wahr, was nach des andern seiner falsch wäre. Die alten Philosophen hatten wol so viel Vernunft, als die Neuesten. Was jene lehrten, war ihrer Vernunft gemäß, und heutiges Tages werden ihre Lehren mehrentheils doch für Grillen und Unwahrheiten gehalten. Es fehlete ihnen nur an den Gründen, die ihre Nachkommen nach und nach erhalten haben. Thomasius hätte nicht die menschliche Vernunft annehmen sollen: der stete Streit der Gelehrten widerleget seinen Satz. Was jeder lehret, stimmet mit seiner Vernunft überein. Es müsten also einander widersprechende Lehren zugleich Wahrheiten seyn. Er hätte bey seinem Satze die reine und wahre Vernunft annehmen sollen; so könnte derselbe eher passiren, doch würde der Satz des zureichenden Grundes den Vorzug haben, weil die gesunde Vernunft alles nach richtigen Gründen urtheilet, und alle Wahrheit aus solchen Wahrheit ist.

Ich habe hier nur diese angeblichen ersten Grundsätze deswegen angeführt, damit daraus erhelle, daß, wenn sie auch richtig wären, sie dennoch den Satz des zureichenden Grundes voraussetzten, welches auch bey den übrigen angeblichen, und hier nicht angeführten ersten Grundsätzen Statt findet, wenn man sie beleuchtet.

§. 27.

Universitäts Bibliothek Rostock
http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0114
DFG

§. 27. Der D. Rüdiger und D. Crusius nahmen mit Grunde zwey principia universaliſſima an, nemlich eine formale und eine materiale. Jenes ſollte der Verſtand und die Logic oder ihre Regeln, und dieſes ſollte das principium contradictionis ſeyn. So viel das erſte Grund für ſich hat, ſo wenig hat das letzte einen ſolchen; denn nach meiner Einſicht kann der Verſtand oder die Vernunft kein principium ſeyn. Sie ſind nur das Mittel, gleichſam das Inſtrument, zur Erkänntniß der Wahrheit zu gelangen, aber es entſtehet aus ſelbigen keine Wahrheit, ſie bringen ſich nur Ideen von Wahrheiten zu Wege, beurtheilen und ſchließen ſolche aus ihren Gründen. Eine ſolche Beſchaffenheit hat es mit der Logic und ihren Regeln: dieſer bedient ſich nur der Verſtand in ſeinen Würkungen, zur Beurtheilung und Empfindung der Wahrheiten, und die Logic mit ihren Regeln wird daher nur ein Inſtrument der Philoſophie, oder auch die Inſtrumental-Philoſophie genennet. Mich dünket, dieſe Sache durch folgende Vergleichung am deutlichſten zu machen: die Seele des Menſchen iſt das Subject der Erkänntniß der Wahrheit. Der Verſtand und die Vernunft derſelben ſind ihr Auge, das die Wahrheit wahrnimmt, die Gegenſtände betrachtet und erforſchet. Die Logic und ihre Regeln ſind die Brille oder das Vergröſſerungsglas, wodurch das Auge bey ſeiner Thätigkeit in Erforſchung der Wahrheit geſtärket und geſchickter gemacht wird.

Die Gründe einer Wahrheit geben ihr die Geſtalt und Form einer Wahrheit; daher das principium

pium rationis sufficientis das primum principium formale nur seyn kann, vermöge §. 23, 24, 26. Es lieget auch sogar bey den Regeln der Logic zum Grunde, indem diese sämtlich ihre zureichenden Gründe haben müssen, wenn sie zur Norm bey Beurtheilung und Erfindung der Wahrheit dienen sollen.

Wahrheit ist an sich Wahrheit, wir mögen sie erkennen, oder nicht, auch wenn wir sie für Unwahrheit halten würden. Jede Wahrheit ist in andern gegründet, und also alle in einander geflochten, und müssen alle zusammen aus einer einigen Wahrheit fließen und entstehen. Diese Wahrheit ist die Grundwahrheit, und muß daher in sich selbst gegründet seyn. Sie kann auf solche Weise nur allein für das prino primum principium materiale angenommen werden. Meines Wissens hat es noch niemand angegeben, es wird aber der Gegenstand unserer Betrachtung im folgenden Stücke seyn.

Prüfung der Wahrheit

der bisherigen

Ersten Grundsätze

der

vorzüglichsten Wissenschaften,

auch anderer

Hauptbegriffe und Lehrsätze

in selbigen.



Zweytes Stück.

Frankfurt und Leipzig,

1788.

Universitäts Bibliothek Rostock

http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0117

DFG

Vorbericht.

Habe ich in dem ersten Stück meiner Prüfung ꝛc. gründlich dargethan, daß der Satz des zureichenden Grundes nicht allein allgemein, sondern auch der allererste formelle Grundsatz aller gewissen Erkänntniß sey; so ist nun meine Absicht in diesem Stück, den allerersten materiellen Grundsatz aller gewissen Erkänntniß: Gott ist die metaphysische Grundwahrheit aller me-

taphysischen Wahrheiten, weiter, als im ersten Stück geschehen, zu beweisen. Es erfordert dieses, nicht nur zu erklären, was Gott ist, sondern auch einen Beweis zu geben, der hinlänglicher gegen starke Geister sey, als die bisherigen, daß ein Gott ist, indem dieselben bey solchen noch immer haben leugnen können, daß Gott den letzten zureichenden reellen Grund von sich und von allen endlichen Dingen in sich habe, und also ein Gott seyn könne, da auch dieses diejenigen thun, welche bisher die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes zu bestreiten gesuchet haben, ob sie gleich Gottes Daseyn nicht directe leugnen. Dieser Beweis ist zwar im ersten Stück bey Gelegenheit der Beantwortung des Einwurfs gegen die Allgemeinheit des mehr gedachten

Grund-

Grundsatzes: daß kein letzter zureichender Grund vorhanden sey, gegeben worden, aber hier erfordert die Absicht, mich mehr darüber einzulassen, wobey ich für nöthig gefunden, eins und anders aus dem ersten Stück kürzlich zu wiederholen. Ich fürchte aber doch nicht, daß man mir die Vorwürfe machen wird, welche man dem B. v. Wolff machte, da er seinen Beweis, aus der Contingenz der Welt hergenommen, dem vorherigen vorziehen wollte. Bin ich von der Erklärung der göttlichen Eigenschaften hie und da, besonders der Gerechtigkeit Gottes, abgegangen; so zeiget die Abhandlung, daß es mit sattsamen Grunde geschehen, und daß dadurch Gott weit göttlicher und anbetungswürdiger, als auf bisherige Weise, erscheine.

Es muß doch alles bey Gott, als bey dem unbeschränkt vollkommenen Wesen, in der genauesten Harmonie stehen. Sollte auch wol das unbeschränkt vollkommene, gerechte, gütige Wesen an seinem Werke, dem Univers, das Geringste haben fehlen lassen können, daß solches nicht das beste und nicht das möglich vollkommenste sey? Das würde offenbar seiner unendlichen Vollkommenheit widersprechen. Diese allgemeine höchste Harmonie suche ich auch in diesem Stück zu behaupten. Dieses hier Angeführte ist hauptsächlich dasjenige, wohin meine Absicht in diesem Stück gehet. Den 26. Jan. 1788.

Zweytes Stück.

Prüfung der Wahrheit des allgemeinen materiellen Grundsatzes aller gewissen Erkänntniß.

Abhandlung.

§. 28.

Alle metaphysische Wahrheiten, keine ausgenommen, setzen eine metaphysische Wahrheit voraus, aus der sie sämtlich fließen, wenn keine ohne metaphysischen zureichenden Grund und ohne einen allerletzten metaphysischen zureichenden Grund seyn kann, §. 27. Also sind alle metaphysische Wahrheiten durch ihre metaphysischen Gründe, und vornemlich durch den allgemeinen metaphysischen ersten Grund zusammen gekettet, woher das allgemeine formelle principium seine Wahrheit hat, wovon im ersten Stück. Nun ist die Frage: welches

ist die metaphysische Grundwahrheit von allen metaphysischen Wahrheiten, welche Grundwahrheit das allgemeine materielle principium ist? Dieses principium ist die Würklichkeit eines göttlichen Wesens, wie bereits gegen den Einwurf §. 16. in den §§. 17. 18. ist dargethan worden: denn auf diesem Wesen beruhet die Möglichkeit und Würklichkeit aller Dinge, die ausser ihm möglich und würklich sind. **Wäre kein Gott, woher sollte und könnte etwas möglich, unmöglich und würklich seyn? Es wäre nichts, gar nichts.** Diese Wahrheit ist wohl zu bemerken. So unleugbar sie auch an sich selbst ist: dennoch ist solche vielen unbegreiflich in Ansehung des Möglichen und Unmöglichen. Dieses beweiset der Irrthum der bisherigen Metaphysiker und der H. G. der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes, die das Wesen oder die Möglichkeit aller endlichen Dinge für ewig, absolut nothwendig, also für unabhängig gehalten haben, und Gott solches nur würklich machen lassen. Gehen sie wol viel von den Stoikern ab, die Gott einem fato unterwerfen? Sie machen ja das Wesen der Dinge von ihm unabhängig: Er ist gebunden, alle Dinge so zu machen, wie sie möglich sind. Man nennet möglich, was würklich seyn und werden kann, und unmöglich, was dieses nicht werden kann. Entweder, müssen sie sagen: was möglich ist, kann ohne Gott auch würklich werden, oder nicht. Sagen sie das letzte, so widersprechen sie sich selbst: wenn eine Sache ohne Gott nicht würklich werden kann; so muß sie ohne Gott unmöglich seyn. Behaupten sie

das

das Erste, so ist der Regressus in infinitum oder die Ewigkeit der Welt sowol als Gott möglich.

Ferner die Unabhangenheit Gottes von allem, und die Abhangenheit aller endlichen Dinge von ihm ist ein wesentlicher Character Gottes. Wäre nun etwas von diesen ohne ihn möglich; so wäre es unabhangend von ihm, ewig, nothwendig; also könnte Gott nicht Gott seyn. Aus §§. 15. 18. ist aber schon unleugbar, daß die Ideen von allen endlichen Dingen in dem Verstande Gottes ihnen ihr Wesen und Möglichkeit gegeben, wie auch solches §. 34. wiederholet wird.

Das Wesen Gottes bestehet in der Zusammenstimmung alles dessen bey ihm, was machet, daß er der letzte metaphysische Grund von allem Möglichen, Unmöglichen und Würklichen, oder daß er Gott ist; wie auch das Wesen eines jeden endlichen Dinges in der Zusammenstimmung alles dessen bey ihm bestehet, das machet, daß es das Ding seyn kann, das es ist, oder seyn sollte. So weit haben alle endliche Dinge, wie Gott, den reellen Grund ihres Wesens in demselben selbst. So weit aber alle endliche Dinge ihre Möglichkeit in der Möglichkeit anderer Dinge, und zuletzt in Gott haben, wie §. 14. 18. erhellet, haben sie zugleich den Grund ihrer Möglichkeit auch ausser sich, und solche hanget von der Möglichkeit anderer ab, wodurch sie sich von Gott unterscheiden. Von allen endlichen Dingen kann man sagen, daß sie möglich sind, aber von einem blos möglichen Gott würde die Rede abge-

schmackt seyn. Vermöge der wesentlichen Unabhangenheit einer Gottheit kann sie weder ihrer Möglichkeit noch ihrer Würklichkeit nach von einem andern Dinge abhangen. Hienge sie bey beyden oder einer von einem andern Wesen ab; so wäre sie nicht unabhangend. Dergestalt muß sie ihrer Unabhangenheit wegen zugleich nothwendig würklich seyn, und den letzten zureichenden reellen Grund allein in sich selbst, nemlich in ihrer Unabhangenheit, haben, endliche Dinge aber erfordern zu ihrer Würklichkeit ihre würklichen Ursachen. Es wäre recht abgeschmackt, zu sagen: Gott solle unabhangend seyn, und doch seiner Würklichkeit nach von einem andern Dinge abhangen, §. 17.

Es ist §. 123. dargethan worden, daß der Grund des Widerspruches nur durch die Wahrheit der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes seine Wahrheit haben könne, und daß also, so weit dieser Satz nicht wahr sey, der Teufel zugleich eine Grosmutter haben, und nicht haben, dieselbe auch zugleich eine ehrbare Matrone und keine seyn könne. Soll dieses nicht seyn, muß alles seinen zureichenden reellen Grund haben, wodurch eben unmöglich ist, daß etwas zugleich möglich und nicht möglich, zugleich würklich, und nicht würklich seyn kann.

Wenn man von einer Sache ihren reellen Grund nicht einsehen kann; so nimmt man wol einen Erkänntnis-Grund von derselben an. Soll dieser aber richtig seyn: so muß er einen reellen Grund voraussetzen. Ein falscher Erkänntnis-Grund ist eben dadurch ein falscher, weil es ihm an dem reellen fehlet, §. 2.

Man

Man kann auch auf alleweil gedachte Weise einen Beweis führen, daß Gott einen reellen Grund haben muß, wenn man saget: Ist kein reeller Grund von der Möglichkeit einer Gottheit vorhanden; so kann dieselbe auch unmöglich seyn: Ist kein reeller Grund von ihrer Unmöglichkeit vorhanden, kann sie auch möglich seyn: Ist kein reeller Grund von ihrer Würklichkeit vorhanden, kann sie auch nicht würklich seyn: Ist kein reeller Grund vorhanden, der ihre Würklichkeit hindert; kann sie würklich seyn. Daher folget, wenn kein reeller Grund von dem Seyn nnd Nichtseyn Gottes vorhanden; kann derselbe zugleich seyn und nicht seyn, welches offenbar absurd, §. 22. 23. Da nun aber ein Gott ist, v. O. d. §.; so muß er seinen zureichenden reellen Grund haben. Da die H. G. den reellen Grund von dem Daseyn Gottes leugnen, hätten sie davon einen Beweis geben, und sich nicht blos aufs Leugnen setzen sollen.

Nach den bisherigen Gründen hat man nicht gehörig das Wesen Gottes erklären und beweisen können, da man den ersten allgemeinen formellen Grundsatz nicht eingesehen hat.

Man pfleget gar ofte Gott einen grundlosen Gott, auch seine Gerechtigkeit, Güte ꝛc. grundlos zu nennen. Diese Redensart ist also höchst absurd. Ein grundloser Gott, eine grundlose Gerechtigkeit ꝛc. ist kein Gott, keine Gerechtigkeit. Gottes Wesen und Eigenschaften beruhen auf den zureichendsten reellen Gründen, von denen man sonsten keine gründliche Beweise würde geben können, wie im Folgenden.

Sollte

Sollte grundlos so viel als unendlich, unermeßlich heißen; so wäre es unschicklich.

§. 29. Wir wollen nun hier die constituirenden Merkmale des göttlichen Wesens kürzlich beleuchten. Diese bestehen in der gänzlichen Unabhangenheit von allen Dingen, und der gänzlichen Abhangenheit aller endlichen Dinge von ihm, in der Unbeschränktheit desselben, dessen absoluten Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Würklichkeit ꝛc. Diese Vollkommenheiten stimmen also überein, daß sie bey einem Subject zugleich vorhanden seyn können, ja sie sind so mit einander verknüpft, daß keine ohne die andere seyn kann. Sollte ein Subject nicht vorhanden seyn, das diese Vollkommenheiten besitzen könnte, da doch unter den beschränkten geistischen Wesen immer eins vollkommener, als das andere, seyn kann?

a) Hat Gott den reellen zureichenden Grund von seinem Wesen allein in sich selbst, und in keinem andern Dinge; so ist er ein gänzlich unabhangend Wesen, §. 17. §. pr. Und da alle andere Dinge den letzten zureichenden reellen Grund ihres Wesens und ihrer Würklichkeit in ihm haben, §. 18. §. pr.; sind sie alle von ihm in allem abhängig. Wer also Gott für ein solch Wesen nicht erkennen würde, würde sich einbilden und glauben müssen, daß alles zugleich seyn, und nicht seyn könne, §. pr.; und müste auf solche Weise ein Pyrrhonist, oder ein Zweifler an allem seyn.

b) Gott, als das gänzlich unabhangende Wesen, muß auch zugleich ein unbeschränktes Wesen seyn: denn

denn wenn er unabhängend ist, können ihm von keinem Dinge Grenzen gesetzet werden; und so wenig ihm möglich ist, ein beschränktes Wesen zu einem unbeschränkten zu machen, und dessen Abhangenheit von ihm selbst aufzuheben; so wenig kann er sich selbst Grenzen in etwas setzen, und seine Unabhangenheit aufheben. Die Unabhangenheit und Unbeschränktheit sind also nothwendig mit einander verknüpft.

Hieraus kann man richtig schließen, daß, weil unleugbar ein beschränkt möglich Ding nach seiner Möglichkeit seine Grenzen hat, dasselbe etwas voraussetzet, von dem seine Grenzen herrühren, woher es auch so weit von diesem abhangend seyn muß. Es ist daher die Meinung der Metaphysiker offenbar grundfalsch, nach der das Wesen der endlichen Dinge unabhängig und ewig seyn soll, da sie doch solches für beschränkt erkennen müssen.

c) Das Wesen Gottes muß unbedungen (absolute) nothwendig seyn: denn da es gänzlich unabhangend ist, und seinen zureichenden reellen Grund allein in sich selbst hat, ist es dadurch unmöglich, daß es seine Möglichkeit und Würklichkeit von etwas anderem erhalten, und dadurch bedungen nothwendig oder zufällig jemals seyn können.

Es ist auch daher grundfalsch, daß das Wesen der endlichen Dinge unbedungen nothwendig seyn könne: denn dasselbe ist nicht unabhangend, nicht unbeschränkt, sondern hat seinen Grund auch ausser sich b) und zuletzt in Gott, §. 15. 18. Es ist daher

her solches nur bedungen, (hypothetice) nothwendig, aber nicht zufällig. §. 11.

d) Das Wesen Gottes ist unabhangend, unbeschränkt und absolut nothwendig; daher Gott keinen Anfang und Ende haben kann. Er ist auf solche Weise ewig.

Das Wesen der endlichen Dinge kann aber nicht ewig seyn, weil es seinen Anfang von Gott hat, §. 15, 18, auch weil es abhangend, beschränkt, und nur bedungen nothwendig ist a) b) c) Man kann dennoch wol sagen, daß es von Ewigkeit sey, weil es seinen Ursprung unmittelbar aus den Ideen Gottes nahm, §§. cit, da noch keine Zeit, keine Succession und Veränderungen vorhanden waren.

Die einen Regressum in infinitum annehmen, die nehmen zwar eine Ewigkeit an, aber kein Wesen, das ewig ist: alles ist darinne von einander abhängig, und kein letzter Grund vorhanden. Die Metaphysiker hätten daher urtheilen sollen, daß das von ihnen für ewig angenommene Wesen der Dinge nicht ewig seyn könne, da das, was ewig seyn soll, unabhangend und absolut nothwendig seyn muß a) c).

e) Ist Gott ein unabhangend und unbeschränkt Wesen, a) b); so muß er alle Vollkommenheiten unbeschränkt besitzen, die mit einander bestehen können, und muß dadurch ein unbeschränkt vollkommen Wesen seyn: denn würde ihm eine Eigenschaft oder Vollkommenheit fehlen, die doch mit denen, die er besitzet, bestehen könnte, und würde eine von solchen im geringsten

ringsten beschränkt seyn; so könnte er nicht unabhangend und unbeschränkt, und also nicht Gott seyn a) b).

f) Die höchste und genaueste Harmonie in allem, was diesem höchst vollkommenen Wesen zukommt, muß bey ihm vorhanden seyn; denn wäre der geringste Mangel bey dieser Harmonie, oder die geringste Disharmonie bey ihm befindlich; so wäre solches eine Unvollkommenheit, woher er nicht das unbeschränkt vollkommene Wesen seyn könnte c).

g) Gott kann in Keinem veränderlich seyn: denn wäre er veränderlich; so würde er bey einer jeden Veränderung entweder voll- oder unvollkommener als bey einer andern seyn, und könnte also nicht beständig das vollkommenste Wesen seyn. Gott muß also ewig unveränderlich seyn. Dieses folget auch aus seiner Nothwendigkeit.

h) Gott, als das höchst vollkommene und unveränderliche Wesen, kann nicht materiel seyn: denn er würde dergestalt theilbar, und dem Leiden, wie alle Materie, unterworfen seyn. Er würde einen unendlichen Raum erfüllen müssen. Kein leerer Raum könnte bey ihm Statt haben, weil ein leerer Raum ohne Materie ist, den also Gott nicht erfüllete. Er müste diesfalls beschränkt seyn, oder Gränzen haben. Gott müste also allen Raum ausfüllen. Auf diese Weise könnte aber keine Bewegung Statt haben, er müste ein todtes Wesen, ein unbeschränkter Klumpe seyn. Sollten aber Bewegungen bey ihm Statt haben, müsten bey ihm leere Zwischenräume seyn, und diese Bewegungen würden Veränderungen bey ihm erwe-

erwecken, da er doch unveränderlich seyn muß g). Gott muß also ein immaterielles oder ein geistisch Wesen seyn.

1) Ein einiges göttliches Wesen ist nur möglich; denn wenn Gott nur dasjenige Wesen seyn kann, welches den letzten reellen zureichenden Grund von seinem Wesen, und dem Wesen und der Würklichkeit aller andern Dinge allein in sich hat, §. 28, und er also von keinem Dinge in etwas abhängig ist, hingegen alle endliche Dinge von ihm in Ansehung ihrer Möglichkeit und Würklichkeit abhangend sind, §. 17, 18; so können nicht zwey oder mehrere göttliche Wesen möglich und würklich seyn. Wir wollen deren nur zwey annehmen, die wir uns von einander ganz unabhängend vorstellen wollen; so würde doch 1) entweder von einem mehr, als von dem andern, das Wesen der endlichen Dinge abhangen, oder 2) diese Abhängigkeit bey beyden gleich seyn, oder auch 3) diese Abhängigkeit bey ihnen gänzlich gemein seyn. Im ersten und zweyten Fall würde keins von beyden den letzten zureichenden reellen Grund von allem Endlichen in sich allein haben. Deren Grund in einem läge, würden von dem andern independent seyn, und dieses würde in Ansehung derselben nicht Gott seyn, §. pr. Im dritten Fall würde keins von beyden in Ansehung der endlichen Dinge von dem andern unabhängig seyn. Wenn man auch annehmen wollte, daß ihr Wille ein Wille wäre, und eins seinen Willen nicht anders, als das andere, anwenden könnte; so würden doch beyde von einander abhangen, da bey keinem das Vermögen Statt haben könnte,

te, ohne das andere ein endlich Ding möglich und würklich zu machen. Weil sie also von einander dependent wären, und dergestalt keins von beyden den letzten zureichenden reellen Grund von allen endlichen Dingen allein in sich hätte; so müste dieser Grund in einem dritten und von ihnen unterschiedenen Wesen liegen, das ihnen diese Schranken gesetzet hätte, welches nur Gott wäre. Es kann auf solche Weise nur ein göttlich Wesen seyn, das von allen Dingen unabhangend, von dem aber alle andere Dinge abhangen.

Unsere Erkänntniß von dem Wesen Gottes ist mit vieler Finsterniß umgeben, daher es uns, als Menschen, ein Geheimniß ist, was uns die Offenbarung von der Dreyheit in der Gottheit lehret, und es ist daher eine grobe Schwachheit von denen, die darüber Demonstrationen, und auch nur Beyspiele geben wollen. Dennoch ist mit Gewisheit zu urtheilen, daß die Existenz Gottes des Sohnes nicht von dem Willen Gottes des Vaters, und die Existenz Gottes des Heil. Geistes nicht von dem Willen beyder abhangen kann, sonst hätten sie ihren Ursprung, und wären nicht ewig, wie der Vater, sondern wären Creaturen, obwol die ersten. Da aber der Sohn wahrer Gott und gleiches Wesens mit dem Vater seyn soll, muß er mit diesem gleich ewig seyn, und nur den Grund seiner Würklichkeit also in der Würklichkeit des Vaters haben, daß er durch dieselbe aud der Nothwendigkeit des Vaters zugleich nothwendig ist, dergestalt, die Unmöglichkeit angenommen, daß, wenn der Vater nicht wäre, der Sohn auch nicht seyn

könne. Auf gleiche Weise müste der H. Geist, weil er gleiches Wesens mit Beyden, mit ihrer Würklichkeit nothwendig seine ewige Existenz auch haben.

Viele Theologen wollen beym Beweis der Einigkeit Gottes zum Grunde setzen, daß er das allervollkommenste Wesen sey, da in dem Begrif des allervollkommensten Wesens der Begrif der Unität liege. Was andere aber dagegen mit Grunde einwenden, will ich, Weitläuftigkeit zu vermeiden, vorbeygehen, und nur gedenken, daß sie dieser Einwürfe hätten überhoben seyn können, wenn sie das unbeschränkt vollkommene Wesen angenommen hätten.

k) Ein bloß möglicher und nicht existirender Gott ist unleugbar ein Unding. Soll er der letzte reelle Grund aller möglichen und würklichen Dinge seyn; so muß er nothwendig, da diese sind, selbst würklich seyn. Soll Gott unabhangend seyn; so muß er, sowol seiner Möglichkeit als Würklichkeit nach, von ihm selbst abhangen; wenn auch noch nichts ausser ihm würklich wäre; so folget, daß er doch selbst würklich seyn müste.

Es bestehet das Wesen Gottes nicht allein in seiner Möglichkeit, wie das Wesen endlicher Dinge, sondern zugleich in seiner Würklichkeit. Seine Möglichkeit ist daher nicht das erste, das sich von ihm denken lässet, sondern auch seine Würklichkeit, in welcher nur der letzte zureichende reelle Grund von der Möglichkeit und Würklichkeit aller endlichen Dinge lieget, da dieser nicht in seiner bloßen Möglichkeit liegen kann. §. 15, 18.

Ferner

Ferner muß Gott, wegen der absoluten Nothwendigkeit seines Wesens, auch absolut nothwendig würklich seyn c) und §. 17. Imgleichen fließet aus der göttlichen unbeschränkten Vollkommenheit seine Würklichkeit: denn wenn er daher alle Vollkommenheit besitzen muß, die neben einander bestehen kann e); muß ihm vorzüglich die Existenz zukommen, da ihm nur dadurch andere Vollkommenheiten zukommen können, welche seine Existenz voraussetzen, als Unabhangenheit, Ewigkeit, Verstand, Wille ꝛc.

Weil das Wesen und die Würklichkeit Gottes die Grundwahrheit von aller metaphysischen Wahrheit ist, und ohne solche, v. O., keine Wahrheit seyn kann; so würde folgen, daß, wenn die Existenz Gottes keine Gewisheit hätte, und nicht behauptet werden könnte, der allgemeine Pyrrhonismus gegründet seyn würde.

Von den vorbeygegangenen göttlichen Vollkommenheiten, die für wesentliche Stücke oder für Eigenschaften Gottes gehalten werden, will ich nur gedenken, daß es geschehen, um nicht unnöthig weitläuftig zu werden, z. B. der Allmacht. Diese bestehet in seiner Kraft, alles Mögliche würklich zu machen. Was bey Gott möglich seyn soll, muß seiner wesentlichen Vollkommenheit, der höchsten Harmonie, seiner Gerechtigkeit, Weisheit gemäß seyn, wovon im Folgenden. Der Verstand und Wille sind die wesentlichen Stücke eines Geistes, die ihm unbeschränkt als einem unbeschränkten Geiste zukommen. Daher entstehen nothwendig bey ihm die Allwissenheit, die ewige Vorhersehung ꝛc. ꝛc.

§. 30. Man pfleget die Erkänntniß Gottes in die dem Menschen angeborne und in die von ihm erworbene zu unterscheiden. Die letzte beruhet entweder auf metaphysischen, physischen oder historischen Gründen.

Nach der ersten führet man a) den Beweis von der Existenz Gottes also: Es ist etwas entweder von Ewigkeit gewesen, oder nicht. Das letzte kann nicht seyn, weil sonst das, was angefangen hätte, zu seyn, sich selbst aus nichts hervorgebracht haben müßte. Was aber nicht ist, kann auch nichts hervorbringen; folglich muß etwas von Ewigkeit gewesen seyn. Man hält diesen Martinischen Beweis für sehr gründlich und wichtig.

b) Man bedienet sich auch dieses Beweises aus der Subordination der Ursachen, daß jedes würkliches Ding seine Ursache haben müsse, und nicht aus Nichts habe entstehen können, daß Z Y zu seiner Ursache gehabt, wie Y X zu seiner Ursache gehabt habe, und so fort bis A, welches endlich ewig, nothwendig seyn müsse, von dem die Kette aller Ursachen ihren Anfang genommen habe.

c) Den dritten Beweis führet man von dem Ursprunge der Bewegungen auf ähnliche Weise her, indem man jede Bewegung als eine Würkung einer vorhergehenden betrachtet, und Gott als die erste Ursache der Bewegung angiebet.

d) Den vierten Beweis führet man von der Contingenz der Welt her, daß von derselben eine absolut nothwendige Ursache vorhanden seyn müsse.

Alle diese vier Beweise haben nichts besonderes vor den Beweisen der alten heydnischen Philosophen, als daß sie Gott allein zu dem ewigen Wesen machen, das die Welt aus nichts hervorgebracht habe, da die Alten hingegen neben Gott die erste Materie oder die Welt auch zu ewigen Wesen machen wollten. Ihr gemeiner Grundsatz bestand auch nur in dem, daß aus Nichts Etwas nicht kommen könne; sondern was Ewiges vorhanden seyn müsse, was die erste Ursache gewesen, was die erste Bewegung hervorgebracht ꝛc. Daher sie auch leugneten, daß Gott, obwol als ein ewig Wesen, aus Nichts die Welt habe hervorbringen können, und nehmen daher die Welt und die erste Materie auch für ewig an. Weil sie dabey erkannten, daß die todte Materie sich selbst nicht die Form der Welt, die sie hat, habe geben können; so urtheilten sie auf gleiche Weise, daß noch ein ewiges höchst weises Wesen seyn müsse, das der Welt ihre Form gegeben habe. Aristoteles nannte dieses Wesen formam adsistentem, und Zeno formam informantem, und beyde dasselbe Gott. Der letzte meinte, die Gottheit sey durch die ganze Materie ausgebreitet, und belebe sie, und nannte sie beyde zusammen die Natur. Xenophanes, der Vater der Eleatischen Secte, fassete die Sache kürzer, und nahm nur eine ewige materielle Substanz an, dessen Lehre Spinoza weiter ausgeführet.

Wenn diese Philosophen eingesehen hätten, daß ein ewig Wesen nicht materiel seyn könne, §. 29. b); so hätten sie daraus urtheilen können, daß die erste Materie, die Welt, nicht ewig seyn könne, sondern

von einem geistischen Wesen, das sie doch auch, v. O., als ein ewiges Wesen annehmen mußten, dieselbe herrühren müsse. Hätten unsere Vorfahren sowol als wir die Bibel nicht gehabt; so möchten wir vielleicht nicht glücklicher philosophiret haben, als jene Heiden. Diese waren mit ihrem ewigen Wesen zufrieden, und suchten nicht weiter zu gehen, und einen letzten reellen Grund von ihrem Ewigen auszuspüren; ausgenommen die Stoiker, die Gott dem blinden Fato, einem Nichts, unterwerfen wollten. Aber unsere H. G. sind mit ihrer Erkäntniß von Gott, den sie doch annehmen, nicht zufrieden, ob zwar ohne Ursache, wie ich §. 16. gezeiget habe, und wollen den reellen zureichenden Grund von Gottes Daseyn auch wissen, den ich ihnen auch §. 17. vor Augen geleget habe, welchen nicht weniger seine Ewigkeit, Unabhangenheit geben. Sie haben so weit Grund für sich, wenn sie behaupten, daß ohne den letzten reellen zureichenden Grund alle andere Gründe, welche sie seyn mögen, noch nicht vollkommen zureichend seyn können, und ohne solche doch die Existenz Gottes keine vollkommene Gewisheit habe, an der es dergestalt den vier angeführten Beweisen unleugbar fehlet, da besonders die drey letzten aus Erkänntnisgründen geführet werden, durch welchen Beweis dieses letzten Grundes §. cit. und §. 29. dem Mangel bey angeführten Beweisen abgeholfen wird.

Dieses machet die Vortreflichkeit der Wahrheit von der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes besonders bemerklich, ohne Voraussetzung derselben wird man gewislich keinen tauglichen meta-

metaphysischen Beweis von der Existenz Gottes und seinem Wesen geben können, wie jedem selbstdenkenden Leser sattsam einleuchten wird. Die drey letzten angeführten Beweise beruhen auf Erkänntnis-Gründen, mit denen die H. G. nicht zufrieden sind.

Rüdiger hat geglaubet, einen Beweis von Gottes Existenz aus dem Verlangen des Menschen, glückseelig zu seyn, gegeben zu haben, der auch von vielen für wichtig gehalten worden; allein derselbe beweiset nicht, was er beweisen soll, wie aus folgendem Stücke deutlich werden wird.

Was nun die physischen Beweisgründe anlanget, die aus der Beschaffenheit der sichtbaren Welt und auch einzelner Körper hergenommen sind, nemlich aus dem höchst bewunderungswürdigen und höchst ordnungsmäßigen und harmonischen Bau der Welt, auch nur einzelner kleiner Körper; so geben uns diese zwar eine sehr große Wahrscheinlichkeit, aber keine völlige Gewisheit von dem Daseyn eines Gottes. Es kommt hier aber auf die Stärke des Geistes, der diese Werke beleuchtet, an.

Die historischen Beweisgründen für das Daseyn Gottes geben auch nur eine Wahrscheinlichkeit, und gehen nur eigentlich auf das wahrscheinliche Alter der Erde. Daß die Welt, oder auch nur die Erde, kein hohes Alter habe, kann man aus dem Ursprunge der Völkerschaften, Wissenschaften und Künste, zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher schlüßen, wie sehr viele Heutige das Gegentheil bekanntlich behaupten wollen.

§. 31. Was die angeborne Erkänntniß Gottes anlanget, beruhet dieselbe nicht auf noch unsicherern Gründen, als die historischen sind, wie auch heutiges Tages solche nicht viel mehr gelten.

Carteſius nahm an, daß die Idee von der Gottheit allen Menschen angeboren sey. Diese Idee war entweder von dem wahren Gott, oder einem und vielen falschen Göttern. Im ersten Fall würden die Menschen auch von Natur göttlich gesinnet, und die wahre Tugend unter ihnen so gemein seyn, als unter ihnen würklich das Laster ist. Was fehlet aber den Menschen mehr, als wahre Tugend? und wie hätte Gott im andern Fall den Menschen Ideen von falschen Göttern, oder falsche Ideen vom wahren Gott, Gründe der Abgötterey und des Aberglaubens, haben anerschaffen können? Es würde Gott weit anständiger gewesen seyn, den Menschen gar keine solche Ideen einzupflanzen. Einen falschen Gott glauben, oder den wahren Gott abergläubisch verehren, ist wol schlechter, als gar keinen Gott glauben. Es kann vor Gott selbst nicht so sündlich seyn, ihn nicht verehren, als ihn verunehren, nemlich ihm Unvollkommenheiten beylegen, oder falsche Götter verehren. In Ansehung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen kommt es darauf an, ob Aberglaube und Abgötterey demselben schädlicher, als Atheisterey, ist.

Andere meinen, daß dieses ein Beweis von Gottes Daseyn sey, daß jeder Mensch, wenn er von einem Gott höre, dieser Rede sogleich einen Beyfall gebe, und folglich gegen denselben eine natürliche

Nei-

Neigung habe: und, wenn er dieser Neigung widerstehen wolle, er etwas bey sich fühle, das ihn von diesem Widerstand zurückhalte. Auch trete hierzu das Gewissen, daß man bey sich ein Vergnügen empfinde, wenn man urtheile, daß man recht gehandelt, aber im Gegentheil ein Misvergnügen bey sich spüre. Viele halten diesen Beweisgrund am wichtigsten, ob er wol nicht triftiger ist, als der des Cartesii. Es ist einer, wie der andere, gegründet. Bey diesem entstehet der Trieb ganz natürlich: denn wenn einer von Gott als einem allgütigen Wesen höret; so fället er ihm mit Hochachtung und Wohlwollen bey, so, wie er gegen ihn mit Furcht, Schrecken, Abscheu eingenommen wird, wenn er von andern ihm Glaubwürdigen höret, daß Gott ein sehr zornig und strenges Wesen sey, dem nichts widerstehen könne. Gedachter Beyfall erfolget um so leichter bey denen, die in einer Religion erzogen sind, und von Kindheit an von ihren Eltern und andern von einem Gott gehöret haben. Dieses hat auch Statt, wo offenbare Abgötterey getrieben wird. Wenn einer von einem, den er für glaubwürdig hält, rühmliche und vortrefliche Thaten eines Fürsten, auch eines geringen Menschen erzehlen höret, werden Regungen des Wohlwollens, der Liebe, der Hochachtung gegen denselben bey ihm entstehen; wie bey ihm Haß, Abscheu gegen einen tyrannischen Fürsten entstehen werden, wenn er von dessen grausamen und schändlichen Handlungen höret. Er wird ihm alles Uebel, einen schändlichen Untergang anwünschen. Sogar geschickte Romanenschreiber können ihren sehr empfindsamen Lesern durch Beschrei-

bung des Vortreflichen, der vorzüglichen Tugend ihrer Helden, die durch Wüteriche grobes Unrecht und Grausamkeit leiden, Thränen auspressen, und sie gegen diese in die stärkste Erbitterung setzen, ob schon diese Leser wissen, daß es ein Roman, oder die ganze Erzehlung erdichtet ist. Das Gewissen würde der Mensch haben, wenn er auch keinen Gott glaubte. Wenn er Ehrbarkeit liebet; so wird er sich betrüben, sich vor sich selbst und vor andern schämen, wenn er erkennet, daß er eine thörichte und schändliche That begangen habe. Wäre ihm aber Ehre und Schande gleich viel, und er erkennete, daß er sich durch seine Handlungen schwere Uebel und harte Strafen von seinen Obern zugezogen habe; so wird er seine Thaten bereuen, und sich darüber betrüben. Wie soll es nun anders bey dem Menschen seyn, der einen Gott oder viele Götter über sich glaubet?

Aus dieser dem Menschen angebornen Idee oder Triebe wollen sie weiter behaupten, daß kein Volk sey, es möge auch so wild und barbarisch seyn, als es wolle, das ohne Religion lebe. Hiermit wollen sie wieder die dem Menschen eingepflanzte Idee oder Trieb bescheinigen. Wer kennet aber alle Völker? Viele wollen auch das Gegentheil behaupten. Wäre es auch wahr, daß alle Völker eine Religion hätten; so bestärket deswegen dieses nicht das Daseyn eines wahren Gottes. Kein Mensch ist untrüglich; also sind es alle Menschen. Wenn sie daher auch alle in einer Sache übereinstimmten; so würden sie solche dadurch nicht zur Wahrheit machen. Noch zu dem würde es einem schwer genug werden, einen Beweis

zu

zu geben, daß sie in ihren Urtheilen über eine Sache übereinstimmten. Hauptsächlich ist diesen Meinungen entgegen, daß Gott diese Idee von ihm allein, oder diesen Trieb gegen sich allein, als den wahren Gott, den Menschen nicht eingepflanzet habe, sondern auch gegen Gehirn-Gespinste, von ihnen selbst gemachte Werke.

Man könnte noch mit weit mehrerer Wahrscheinlichkeit die Meinung hegen, Gott habe bey der Schöpfung des Menschen nebst allen andern Vollkommenheiten ihm diese Idee von sich, und diesen Trieb gegen sich anerschaffen, und da würden auch alle Menschen in ihrer Religion genau übereingekommen seyn, wenn sie in diesem glückseeligen Zustande geblieben wären: allein da sie alle ihnen anerschaffene Vollkommenheiten durch den Fall der ersten Menschen verloren hätten; so wären auch gedachte Idee und Trieb bey ihnen verloren gegangen, oder in solche, die man vorgiebet, ausgeartet. Die Menschen nach dem Fall sind gar nicht mehr die, so sie vor demselben waren. Die Natur des Menschen ist nun ganz verdorben, und ist ihm nicht das geringste wahre Gute mehr natürlich, wie die Offenbarung und unsere Kirche solches auch lehren. Was derselbe von wahrem Guten haben soll, rühret von der Gnade Gottes durch Christum bey ihm her.

Bey dem gemeinen Haufen, der die metaphysischen und physischen Beweise nicht einsehen kann, können diese Gründe mit Nutzen gebrauchet werden, denselben in seiner Religion zu erhalten, aber bey Philo-

sophen

sophen und gegen starke Geister können sie nichts schaffen.

§. 32. Ist Gott nothwendig das existirende unbeschränkt vollkommene geistische Wesen §. 29; so muß ihm als einem solchen würklichen Wesen unleugbar eine unbeschränkt vollkommene geistische thätige Kraft zukommen, sonst könnte er kein würklich geistisch Wesen seyn. Diese unbeschränkte Kraft kann sich ihr selbst nicht anders würdig genug anwenden, als gegen einen unbeschränkt vollkommenen Gegenstand, der nur die göttlich wesentliche Vollkommenheit seyn kann. Ein beschränkter Gegenstand würde ihr nicht hinlänglich, nicht angemessen, nicht würdig genug seyn, wie leicht zu urtheilen.

Einer jeden thätigen Kraft müssen ihrer Vollkommenheit gemäße Triebe, zu würken, zukommen, vermöge der Naturlehre. Daher aus der lebendigen Kraft Gottes ein ihr gemäßer, also ein unbeschränkt vollkommener Trieb, zu würken, fließen muß. Ist nun Gott das unbeschränkt vollkommene Wesen, §. 29, e) und soll dieser Trieb demselben gemäß seyn; so kann derselbe keinen andern Gegenstand haben, als der göttlichen unbeschränkten Vollkommenheit, und dem, was mit derselben übereinstimmet, gemäß zu würken. Weil dieser Trieb unmittelbar aus der Kraft Gottes entstehet, und aus keinem andern göttlichen Triebe fließet, sondern vielmehr alle andere und besondere göttliche Triebe aus ihm entspringen, heisset er mit Grunde der **Grundtrieb Gottes**, und sein Gegenstand der **Grundzweck Gottes**.

§. 33.

§. 33. Der Grundtrieb Gottes war der reelle Grund von den deutlichsten, vollständigsten, unausführlichsten Ideen in Gott von seinem Wesen und Eigenschaften. Derselbe konnte von dem nothwendig würklichen Wesen Gottes nichts würklich machen, da solches schon würklich war, sondern er erweckte nur in Gott die vollkommenste Erkänntniß seiner selbst, und er erhält bey Gott die ausführlichst deutliche Vorstellung seiner göttlichen Vollkommenheiten, ohne Unterlaß, worinne das Anschauen Gottes seiner selbst bestehet. So weit die göttliche Kraft durch ihren Grundtrieb in Gott alle in ihm vorhandene Ideen erzeuget, heißet sie **der Verstand Gottes.**

§. 34. **Ausser oder ohne Gott war nichts möglich, nichts unmöglich, nichts würklich,** sondern der Verstand Gottes erzeugte aus sich selbst, durch seine Triebe, die Ideen von endlichen Dingen in ihrer Verknüpfung unter einander, wie diese Ideen sowol an sich als in ihrer Verknüpfung **der göttlichen Vollkommenheit gemäß und übereinstimmend** mit derselben waren, woher die Möglichkeit und das Wesen aller endlichen Dinge seinen Ursprung nahm. §. 32. Wovon sich aber der göttliche Verstand keine Ideen erzeugte, weil es keine Uebereinstimmung mit der göttlich wesentlichen Vollkommenheit hatte, war dadurch unmöglich, und konnte also niemals würklich werden, wovon bereits weiter §. 15. gehandelt worden.

Wäre eine Idee im göttlichen Verstande der göttlichen Vollkommenheit entgegen gewesen, oder hätte

ihr

ihr nur die Uebereinstimmung mit derselben gefehlet: ingleichen, wäre im göttlichen Verstande eine Idee von einem Dinge nicht zugegen gewesen, die doch mit der göttlichen Vollkommenheit eine Uebereinstimmung gehabt; so würde beydes eine Unvollkommenheit in dem göttlichen Verstande gewesen seyn, auf welche Weise derselbe keine unbeschränkte Vollkommenheit hätte haben können.

Von äusserlichen Empfindungen konnte keine Idee in den Verstand Gottes kommen, als bey beschränkten geistischen Wesen, überhaupt konnte dieses von aussen bey Gott nicht geschehen, als z. E. wenn das Wesen der endlichen Dinge wäre ewig, unabhängig ꝛc. gewesen; so würde dieses Statt gefunden haben. Daher auch aus diesem Grunde die Metaphysiker irrig von dem Wesen der endlichen Dinge geurtheilet haben.

§. 35. Da die göttliche wesentliche Vollkommenheit allein die wahre Grundvollkommenheit seyn kann, weil sie die allerhöchste, als eine unbeschränkte Vollkommenheit, ist, und alles Endliche für Vollkommenheit von endlichen geistischen Wesen geachtete nach seinem Verhältniß zu derselben geurtheilet werden muß; so kann nur dasjenige von solchen eine wahre Vollkommenheit seyn, und dafür geurtheilet werden, was mit derselben, der wahren Grundvollkommenheit, übereinstimmt: was aber nicht mit derselben übereinstimmt, und doch von einem endlichen geistischen Wesen für eine Vollkommenheit gehalten wird, ist nur ein Schein und falsche Vollkommenheit.

So

So viel dieser wahren Vollkommenheiten sind; so viel fasset der Grundtrieb Gottes besondere Triebe in sich, die diese wahren möglichen Vollkommenheiten würklich machen.

§. 36. In allem, was Gott selbst zukommt, muß die höchste Harmonie und Ordnung seyn §. 29 f). Folglich muß auch in allen seinen Ideen sowol, als in seinen besondern Trieben und in der Verknüpfung bey beyden die höchste, die vollkommenste, die beste Harmonie und Ordnung seyn: denn fehlet es an einer Idee, an einem Triebe, an einer Würkung und Werke desselben; so könnte Gott nicht das unbeschränkt vollkommene Wesen seyn §. 29, e), wie leicht zu urtheilen. Da nun die Welt in dem Zusammenhange oder der Verknüpfung aller endlichen Dinge bestehet; muß sie alle mögliche Vollkommenheit haben, und keine andere kann möglich gewesen seyn, in der Vollkommenheit und Ordnung hätte größer seyn können, als in dieser. Wenn dieses aber wäre; so könnte Gott nicht das unbeschränkt vollkommene Wesen seyn.

§. 37. Diese höchste Harmonie und Ordnung erfordert eine Grundregel, wie jede Harmonie, Vollkommenheit und Ordnung. Diese Grundregel muß was Unbeschränktes seyn, da was Beschränktes nicht die Grundregel von was Unbeschränktem seyn kann. Nichts anders Unbeschränktes ist möglich und vorhanden, als die göttliche wesentliche Vollkommenheit; daher kann diese nur die Grundregel von dieser unbeschränkten Harmonie und Ordnung seyn. Sie heisset: Alles, was möglich seyn, und würklich werden soll,

soll, muß mit der göttlichen wesentlichen Vollkommenheit übereinstimmen, und derselben gemäß seyn. Daher müssen alle göttliche Ideen und Triebe, die ihn selbst zum Gegenstand haben, auch alle göttliche Ideen und Triebe, welche die Welt und ihre Theile, alle endliche Dinge zu Gegenständen haben, der göttlichen wesentlichen Vollkommenheit gemäß seyn.

§. 38. Der Grundzweck Gottes bestehet darinne, alle wahre mögliche Vollkommenheiten würklich zu machen, §. 32. Wenn die Welt, und was sie in sich fasset, eine wahre Vollkommenheit seyn soll, muß sie mit der Grundregel Gottes oder seiner wesentlichen Vollkommenheit übereinstimmen, §. 35, und so war ihre Schöpfung mit in dem Grundzweck Gottes enthalten, §. pr., und Gott konnte sie aus keinem andern Grund oder Absicht hervorbringen.

Diese Absicht konnte bey Gott nicht seine Ehre seyn, die ihm die moralische Welt geben konnte, wenn man sie in das Urtheil der vernünftigen Creatur von seinen Vollkommenheiten setzet, wie man bishero insgemein angenommen hat. 1) Die Ehre Gottes bestehet nicht in dem Urtheil der vernünftigen Creatur, nach welchem sie ihn so erkennet, als er §. 29. u. f. beschrieben worden, sondern darinnen, daß ihn die Creatur über alle Dinge liebet, fürchtet, vertrauet, und allein anbetet, wie im vierten Stück deutlich erhellen wird. Es wird zwar die richtige Erkänntniß Gottes dabey vorausgesetzet, allein aus derselben folget noch nicht gedachte Verehrung. Wie vielen Menschen fehlet es an einiger richtigen Erkänntniß Gottes! und

wie

wie bey vielen bestehet ihre Erkänntniß bloß in Aberglauben! Bey uns Menschen würde er gar schlecht seine Absicht erreichet haben, es müste denn bey wahren Christen seyn, bey denen er seine Verehrung selbst würket. Die allererhabensten geistischen Creaturen, die Gott eine wahre Verehrung erweisen, sind doch unfähig, ihm eine ihm würdige Verehrung zu erweisen, als z. E. seiner unbeschränkten Liebenswürdigkeit durch eine unbeschränkte Liebe, der sie nicht fähig sind, zu begegnen. Die Absicht würde aber Gott unanständig seyn, eine ihm unwürdige Ehre zu verlangen, und deshalb die Welt erschaffen zu haben. 2) Gott hätte dergestalt das wahre Gute in der Welt nicht der wahren Güte desselben halber, sondern des guten Urthiles der Creatur wegen, hervorgebracht. Handelte hier Gott anders als ein Ehrgeiziger, der äusserlich Gutes thut, nicht des Guten halber, sondern seine Ehrbegierde zu befriedigen, worüber er sich aber bey Vernünftigen, die seine Absicht kennen, der Ehre verlustig machet, die er bey ihnen gehabt haben würde, wenn er das Gute wegen des Guten bloß gethan haben würde? Es ist also abgeschmackt, Gott eine solche Absicht beylegen. Er hat aber alles wahrhaftig gut und vortreflich gemacht, was er gemacht hat, weil solches seinem höchst vollkommenen Wesen gemäß, und also wahrhaftig gut war. §. 39. 3) Hätte Gott eine beschränkte Vollkommenheit zur Grundregel einer unbeschränkten Harmonie und Vollkommenheit gemacht, welches das absurdeste. 4) Würde die Vollkommenheit der Welt, ihre Harmonie bey weitem nicht die Vollkommenheit haben können, als da er sie nach seiner unbeschränk-

ten Vollkommenheit hervorgebracht hat; denn je höher, je edler die Grundregel einer Vollkommenheit und Harmonie ist; je edler und erhabener ist auch diese Vollkommenheit und Harmonie, welches unleugbar.

Die Glückseeligkeit der geistischen Geschöpfe kann die Absicht Gottes bey Hervorbringung der Welt auch nicht gewesen seyn. 1) Weil sie eine beschränkte Vollkommenheit, §. pr. 2) Weil die Welt nach derselben nicht die Vollkommenheit erhalten können, welche sie nach der wahren Grundregel Gottes erhalten hat. 3) Wie im Folgenden erhellen wird, muß nothwendig die wahre Glückseeligkeit einer geistischen Creatur aus der genauen Uebereinstimmung aller ihrer Triebe mit der wahren Grundregel Gottes entstehen. Kein Mensch von Natur ist aber dieser Uebereinstimmung fähig, wie in der Folge erhellen wird. 4) Konnten keine böse und unseelige Geister und Menschen in der Welt seyn. So weit derselben sind, hätte Gott seine Grundregel oder seinen Grundzweck nicht erreichet, und könnte also nicht das unbeschränkt vollkommene Wesen seyn, auch eben so wenig eine vollkommene Glückseeligkeit haben, wie aus Folgendem klar werden wird, welche eine vollkommene Erreichung des Grundzwecks erfordert.

§. 39. Eine jede Sache, welche sie seyn mag, ausser Gott, ist an sich weder gut, noch böse: sie wird dieses erst durch ihr Verhältniß zu einer andern. Ist das Verhältniß einer Sache zur andern mit dieser übereinstimmend; so heisset jene in Ansehung dieser gut: ist aber das Verhältniß derselben zur andern dieser ent-

ge-

gegen; so ist und heisset jene in Ansehung dieser böse.

Alle Ideen von endlichen Dingen in dem Verstande Gottes harmonirten nothwendig mit der Grundregel Gottes, woher sie alle wahrhaftig gut waren, und dafür von Gott erkannt wurden. Sie waren alle wahrhaftig gut, weil sie Gott seiner höchsten Grundregel, da keine höhere möglich, gemäß urtheilte §. 35, 36. Keine Idee konnte in dem Verstande Gottes vorhanden seyn, welche ein widrig Verhältniß zu seiner Vollkommenheit gehabt hätte, weil eine solche eine Unvollkommenheit in dem Verstande Gottes gezeiget hätte, §. 15. 34. Wäre aber eine solche doch in demselben vorhanden gewesen; so hätte Gott sich dieselbe als ein Uebel vorstellen müssen, v. O., dem er von einem andern Wesen unterworfen, in welchem Fall er nicht Gott, das unbeschränkt vollkommene Wesen, hätte seyn können.

Da er nun alle die endlichen Dinge, von denen sein Verstand sich Ideen gemacht hatte, durch seinen Willen würklich gemacht, §. 35; so müssen alle Dinge in der Welt wahrhaftig gut, und keins kann wahrhaftig böse seyn.

Daß sich die Menschen so viele Uebel vorstellen, und selbigen unterworfen zu seyn meinen, darum sind solches keine wahre Uebel. Was der natürliche Mensch nach seinem falschen Grundzweck urtheilet, ist ganz natürlich demselben entweder ein Scheingut oder ein Uebel, wovon im Folgenden weiter. Würde er aber göttlich gesinnet seyn; würde er auch von keinem Uebel wissen.

§. 40. Wir kommen hier auf den Begrif von der moral. Haupt-Eigenschaft Gottes, welches seine Gerechtigkeit ist. So weit es an dessen Richtigkeit fehlet, so weit fehlet es auch an richtigen Begriffen von dem gerechten oder wahren Willen, von der gerechten und wahren Liebe, der wahren Weisheit, Güte und Barmherzigkeit Gottes ꝛc. Gründliche Gottes-lehrer haben schon bemerket, daß die Gerechtigkeit Gottes weit mehr in sich fasse, als man ihr bishero beygeleget hat. Ich gehe daher von den bisherigen Begriffen von derselben weit ab, und will erst die Unrichtigkeit derselben kürzlich anzeigen.

a) Man hat unter derselben bishero die Vollkommenheit Gottes verstanden, vermöge welcher er sich gegen seine vernünftigen Geschöpfe nach ihren Werken so verhält, wie es seine Weisheit und Ehre erfordern. Die Gerechtigkeit Gottes gehet aber 1) viel weiter, als auf seine vernünftigen Geschöpfe: denn er ist selbst der Haupt-Gegenstand seiner Gerechtigkeit, und denn erstrecket sie sich auf alles, was er hervorgebracht hat, wie die Folge zeigen wird. 2) Bey seinen vernünftigen Geschöpfen siehet seine Gerechtigkeit nicht bloß auf ihre Werke, sondern vornemlich auf ihre Triebe und Absichten. Der weltlichen Obrigkeit ist verboten, auf das ihr Verborgene zu sehen, aber Gott hat ein schärfer Auge, als dieselbe, indem ihm nichts verborgen seyn kann. So weit die weltliche Obrigkeit die bösen Absichten ihrer Unterthanen entdecket, bestrafet sie solche so hart, als wenn sie vollführet worden; daher das crimen attentatus

tatus. 3) Die Weisheit Gottes gründet sich auf seinen Trieb zur Gerechtigkeit, wie der folgende §. zeigen wird, und kann also nicht die Regel Gottes bey seiner Gerechtigkeit seyn. 4) Kann Gott seine Ehre, so weit sie in dem Urtheil der Creatur von seinen Vollkommenheiten bestehen soll, nicht in Augen haben. Er siehet auf das wahre Gute, weil es wahrhaftig gut ist, §. 38, 39. Auch haben Hr. v. Leibnitz und Hr. v. Wolff dieselbe nicht richtig erkläret, wenn sie selbige eine weislich angewendete Güte nennen. Die Weisheit und wahre Güte setzen die Gerechtigkeit zum Grunde, wie aus §. 41, 42. erhellen wird.

b) Damit man mich desto leichter bey Erklärung meines Begriffes verstehen möge, will ich mich vorhero auf die Beleuchtung des Begriffes der heidnischen Römischen Rechtslehrer von der bürgerlichen Gerechtigkeit, welcher noch heutiges Tages bey der Jurisprudenz in seinem Werth ist, kürzlich einlassen. Sie nennen dieselbe den beständigen Willen, oder die Tugend, jedem das Seinige zuzueignen. Sie bestehet nach dem damaligen und noch heutigen Begriff bloß in der Haupttugend gegen andere. Die bürgerlichen Gesetze bestimmen einem jeden Bürger das Seinige, aber nach dem Recht der Vernunft bestehet das Seinige eines Menschen im engen Verstande, was ihm nach dem vollkommenen oder dem Zwangrecht zukommt, und im weitern Verstande, was jedem die unvollkommenen Gesetze der Vernunft zueignen. Die Gerechtigkeit als Tugend eignet jedem aus einem beständigen Willen oder freywillig das Seinige zu: wenn es aber aus Zwang oder einem eigenen

Vortheil, nicht aus einem beständigen Willen geschiehet; so ist es keine Tugend und Gerechtigkeit, wenn einer dem andern das Seinige lässet. Die Gerechtigkeit wird mit einer Waage verglichen, auf welcher einem dasjenige, was er haben soll, genau zugewogen, oder zugemessen wird, wie es die Gesetze erfordern. Warum die Gerechtigkeit aber nur eine Tugend gegen andere und nicht auch gegen sich selbst seyn soll, davon ist kein hinlänglicher Grund vorhanden. Soll ich andern Gerechtigkeit erweisen, warum mir nicht auch selbst? Wie der andere Rechte und Pflichten hat; so habe ich solche ebenfalls. Die Gesetze, die andern das Ihrige bestimmen, bestimmen auch das Meinige. Warum soll ich mir selbst dasjenige nicht zueignen, was mir die Gesetze zugestehen? Dieses soll wol der Grund seyn, warum die Gerechtigkeit nur eine Tugend gegen andere seyn soll, weil ein jeder in Ansehung seiner selbst handeln kann, wie es ihm beliebt, und darinne die bürgerlichen Gesetze keine Vorschrift machen, wenn nur nicht andere dadurch beleidiget werden. Ich kann mir von andern das Meinige nehmen lassen, da ich doch solches nach dem bürgerlichen und Vernunft-Rechte vertheidigen könnte, darnach fraget niemand, wenn ich dieses nicht thue. Wenn ich durch Unmäßigkeit meiner Gesundheit schade, oder das Meinige verschwende, wird in allen diesen Fällen nicht jedermann mit Grunde sagen, ich handelte unrecht, ungerecht gegen mich selbst? Ich habe ja Pflichten gegen mich selbst; beobachte ich solche, so handele ich gerecht gegen mich selbst, widrigenfalls aber ungerecht gegen mich selbst. Dergestalt ist die Gerech-

rechtigkeit sowol eine Tugend gegen mich selbst, als gegen andere.

Wir wollen nun diesen Begriff auf Gott anwenden, so weit er sich auf ihn anwenden lässet. Das Seinige eines jeden Geschöpfes bestehet in der Vollkommenheit, der es nach seinem individuellen Wesen an sich sowol, als in seiner Verknüpfung mit allen andern fähig ist, in welcher es am mehrsten zu der Vollkommenheit aller andern beytragen kann, und zu der von allen andern am mehrsten beygetragen werden kann. Da nun Gott jedem Geschöpf, vermöge der höchsten allgemeinen Harmonie, in welche er alle Dinge gesetzet hat, §. 36, diese Vollkommenheit zutheilet; so erweiset er jedem Geschöpf die allergenaueste Gerechtigkeit. Gott eignet sich selbst vor allem das Seinige zu, durch alle seine Triebe, die ihn selbst zu ihrem Gegenstande haben, und er handelt seiner eigenen Vollkommenheit aufs genaueste gemäß, §. cit.; wodurch er sich selbst eine unbeschränkte Gerechtigkeit erweiset.

Dieser Begriff der Juristen von der Gerechtigkeit passet aber nicht auf Gott: 1) Weil Gott keine Tugend, worinn nach ihnen der beständige Wille, jedem das Seinige zuzueignen, bestand, beygeleget werden kann, da dieselbe weniger, als die Gerechtigkeit selbst, ist. Die Tugend bestehet nur in dem Triebe, in der Liebe zur Gerechtigkeit, so weit das Subject derselben diesen Trieb nicht selbst erfüllen kann: erfüllet aber das Subject selbst diesen seinen Trieb; so kommt ihm soweit die Gerechtigkeit zu, und dergestalt kommt

ihm mehr, als bloße Tugend, zu; 2) die Tugend oder der beständige Wille, jedem das Seinige zuzueignen, kann bey einem Subject vorhanden seyn, aber es kann solchen nicht selbst erfüllen, z. B. einem durch Unglück unzahlbar gewordenen Schuldener thut es wehe, daß er seine Gläubiger nicht bis auf den geringsten Heller befriedigen kann. Er ist hier ein rechtschaffener Mann, ihm kommt die Tugend, aber keine Gerechtigkeit zu. Diese würde ihm zukommen, wenn er seine Gläubiger befriedigen würde. Gesetzt, es befriedigte selbige ein reicher Freund von ihm; so würde dieser nur Gerechtigkeit für ihn leisten, so weit er solches aus aufrichtiger Liebe gegen ihn, aus einem Tugendtrieb gegen ihn thäte, da denn diesem Freunde selbst Tugend und Gerechtigkeit zukommen würde: denn wo keine Tugend ist, kann keine Gerechtigkeit seyn. Wenn also sein Freund aus Ehr- und Ruhmsucht, oder einem sonstigen eigenen Vortheil für ihn bezahlet hätte: so wäre seine Handlung, ob sie wol materialiter gut, aus keiner Tugend geflossen, und könnte ihm also selbst keine Gerechtigkeit beygeleget werden; 3) hieraus ist zu urtheilen, daß die Juristen durch ihre Erklärung nur die Tugend, oder den Trieb zur Gerechtigkeit, aber nicht die Gerechtigkeit selbst erkläret haben. Gott kann es aber an der Erfüllung seines Triebes zur Gerechtigkeit, wegen seiner höchsten Weisheit und seiner Allmacht im Geringsten nicht fehlen, sondern seine Gerechtigkeit ist in allem die vollkommenste. 4) Sie haben auch nur die menschliche Gerechtigkeit, aber nicht die Gerechtigkeit Gottes erklären wollen.

c) Nach dieser gehaltenen langen Vorrede, will ich nun die Erklärung meines Textes desto kürzer fassen. Der Grundtrieb Gottes hat alle mögliche wahre Vollkommenheit §. 35. zu seinem Gegenstand §. 33, 34, nemlich alle unbeschränkten göttlichen Triebe nach der Grundregel Gottes §. 37. in die höchste Harmonie und Ordnung zu setzen, und solche aufs vollkommenste zu befriedigen, worinne die Gerechtigkeit Gottes gegen sich selbst bestehet: so dann alle mögliche endliche wahre Vollkommenheiten §. 35. unter sich nach der Grundregel Gottes, §. 37. in eine solche Harmonie und Ordnung zu setzen, und darinne würklich nach der Ordnung zu machen, nach welcher eine jede zu allen andern am mehrsten beytragen kann, und von allen andern zu ihr am mehrsten beygetragen werden kann. Auf solche Weise wird jedem Dinge in der Welt das Seinige von der Gerechtigkeit Gottes aufs genaueste zugetheilet und abgemessen b). Wenn also die Menschen eine hinlänglich deutliche Erkänntniß von ihrem individuellen Wesen, ihrer Verknüpfung mit allen andern Dingen hätten; so würde ihnen offenbar seyn, daß sie von der Gerechtigkeit Gottes zu aller ihrer Zeit in einen solchen Zustand gesetzet wären, in welchem sie sich am vollkommensten befänden. Wenn dieses von der Gerechtigkeit Gottes nicht geschehen; so müste es entweder an dem Grundtriebe Gottes fehlen, daß er nicht die vollkommenste Beschaffenheit hätte, §. 33. 34, oder es müste Gott an einer unbeschränkten Weisheit oder der Allmacht mangeln, auf welche Weise er das unbeschränkt voll-

kommene Wesen oder Gott nicht seyn könnte, §. 29. e) welches ungereimt, da er es absolut nothwendig ist, und seyn muß §. 29. c).

Es bestehet daher die Gerechtigkeit Gottes in seiner Selbsterfüllung seines Grundtriebes, nemlich seines Triebes zur allgemeinen höchsten Harmonie oder Vollkommenheit und Ordnung. Wenn sich dieselbe nicht auf alles in der Welt, also nicht auch auf die nichtmoralische Welt, und nicht auf das geringste in derselben erstreckte, wie könnte alles, was er hervorgebracht hat, wahrhaftig gut seyn? §. 39. z. E. eben durch seine Gerechtigkeit hat er alles wahrhaftig gut gemacht. Die heil. Schrift bestätiget dieses. Psalm CXLV, 7. heisset es: Der Herr ist gerecht in allen seinen Wegen, und heilig in allen seinen Werken, und Dan. IX, 11: Der Herr unser Gott ist gerecht in allen seinen Werken, die er thut. Dahin gehören auch 5 Mos. XXXII, 4. und Hiob XXXIV, 10. Unter den Werken Gottes kann nicht allein die moralische Welt, sondern alles, was er gemacht hat, und thut, verstanden werden. Die Heiligkeit Gottes ist wol das Aggregat von allen Vollkommenheiten, aber vorzüglich von den moralischen. Hier in angezogenen Stellen bedeutet es wol so viel, als Gerechtigkeit. Wenn man dieselbe mit dem Hrn. v. Leibnitz für die höchste Güte Gottes annehmen wollte, wäre wol der Begrif zu enge, wie aus §. 42. zu urtheilen seyn wird.

Die heutigen socinianisch gesinnten Theologen, welche die Gesetze Gottes nur zu Rathschlägen machen, Gott folglich keine Strafgerechtigkeit, als höchstens nur

nur zur Besserung der moralischen Geschöpfe zugestehen, und seine Gerechtigkeit aufheben, oder doch durch seine Güte einschränken wollen, zeigen einen nicht geringen Irrthum in ihrer Theologie und Philosophie. Sie können sich nur dadurch von ihrem wichtigen Irrthum überzeugen, daß man nach ihren Begriffen von einer gütigen und barmherzigen Gerechtigkeit reden könnte. Würde der Ungelehrte, von Gelehrten will ich nicht sagen, nicht darunter eine partheyische, eine falsche Gerechtigkeit verstehen, und über den Redner nicht mit Grunde lachen? Aber umgekehrt kann man mit Grunde sagen: eine gerechte Güte, eine gerechte Barmherzigkeit. Würde darunter nicht jedermann eine wahre, nach wahren Gründen abgemessene Güte und Barmherzigkeit verstehen? Auf gleiche Weise kann man von einem gerechten und ungerechten Willen und Liebe sagen, und im ersten Fall darunter einen wahren, aufrichtigen Gründen beruhenden Willen und Liebe, und im andern Fall einen falschen und thörichten Willen und Liebe verstehen. Diese Irrlehren werden im Folgenden an gehörigen Orten weiter aufgedecket werden.

Von der Belohn- und Strafgerechtigkeit Gottes, in welcher man bisher alle Gerechtigkeit Gottes begriffen hat, werde ich deutlicher reden können, wenn ich vorher die Vorsehung Gottes werde erkläret haben, so §. 50. geschehen wird.

Von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der geistischen Geschöpfe, besonders der Menschen, wird auch im Folgenden an gehörigen Orten das Erforderliche beygebracht werden.

Die

Die Erklärung der Liebe und des Willens Gottes hätte hier folgen sollen; allein, weil dadurch dieses Stück stärker worden wäre, als meine Absicht ist, und diese Materie besser im dritten Stück abgehandelt werden kann; so werden diese Erklärungen bis dahin versparet.

§. 41. Nach meiner Einsicht bestehet die Weisheit Gottes in seiner Wissenschaft, seinen Grundtrieb ohne den geringsten Mangel zu erfüllen, das ist, sich selbst und allen andern Dingen vollkommene Gerechtigkeit zu erweisen, §. pr. Sie ist eine unbeschränkte Wissenschaft, weil sie die ausführlich deutlichste Erkänntniß Gottes seiner selbst und aller andern Dinge aus den zureichendsten reellen Gründen ist. Ausser diesen Gründen würde sie nur eine superficielle Erkänntniß seyn. Sie urtheilet aus dem zureichendsten reellen Grunde, weil sie alle Moralität der Dinge aus der Uebereinstimmung derselben mit der wesentlichen göttlichen Vollkommenheit, als der höchsten Regel Gottes, und folglich alles nach der größten Vollkommenheit mit größter Gewisheit urtheilet. Warum urtheilet aber eben Gott alles nach gedachtem Grunde? Weil er den Trieb zur Gerechtigkeit, oder zur höchsten Harmonie und Ordnung zu seinem Grundtriebe hat, §. 32, §. pr. Dergestalt wendet er auch seine unbeschränkte Erkänntniß zur Erfüllung dieses Triebes an. Würde Gott einen andern Grundtrieb haben, als den auf seine Ehre, §. 38; so würde er dieselbe zu Erfüllung dessen anwenden, auf welche Weise aber seine Erkänntniß Thorheit seyn würde, weil dieser Grundtrieb ein falscher wäre, §. 38. Ein großer Gelehrter,

lehrter, dem ein rechtschaffen Herz fehlet, wendet seine große Erkänntniß zur Ungerechtigkeit, zu Ausführung böser und eiteln Absichten an, und auf diese Weise ist solche keine Weisheit, sondern Thorheit. Daher kann die Weisheit Gottes, zwar uneigentlich, das Licht genennet werden, das ihm bey Ausübung seiner höchsten Gerechtigkeit vorleuchtet. Die Weisheit Gottes wäre dergestalt keine Weisheit ohne seinen Trieb zur Gerechtigkeit, und seine Gerechtigkeit ohne seine Weisheit würde nicht Statt haben können. Man pfleget die Weisheit in die im engen und im weiten Verstand zu unterscheiden. Die hier erklärte wäre die im engen Verstand, die andere aber soll in der gelehrten Erkänntniß bestehen, welches aber falsch ist, wie das angeführte Beyspiel zeiget.

Dieser Begriff scheinet mit dem Begriffe der mehrsten Theologen überein zu kommen, wenn sie sagen, die göttliche Weisheit bestehe in der Erkänntniß alles wahren Guten, und dessen Anwendung von Gott. Allein was nennen sie wahrhaftig gut? was mit Gottes Ehre, als seiner Grundregel, übereinstimmet, welche Grundregel aber Gott nicht beygeleget werden kann. §. 38. Ferner geschiehet die Anwendung des wahren Guten eigentlich nicht von der Weisheit, sondern von der Gerechtigkeit Gottes. §. pr.

§. 42. Gott hat vermöge seines Grundtriebes zu aller wahren Vollkommenheit und allem wahren Guten §. 35, 39, in dessen Selbsterfüllung seine höchste Gerechtigkeit bestehet, §. 40, auch nothwendig den Trieb, allen seinen lebenden Geschöpfen alles

wahre

wahre Gute, dessen sie fähig, ohne Absicht auf seine Ehre, §. 38, oder einen sonstigen eigenen Vortheil, da er wegen seiner unbeschränkten Vollkommenheit nichts bedarf, zu erweisen, in dessen Selbsterfüllung, welche nichts hindern kann, seine höchste Güte bestehet, diese hat so wenig Gränzen, als seine Gerechtigkeit: denn sie gehet so weit, daß sie keinen Mangel des wahren Guten duldet.

Weil aber die natürlichen Menschen nichts nach der Grundregel Gottes, sondern nach ihren falschen Grundregeln, welche mehrentheils ihre eigene eingebildete Vollkommenheit ist, urtheilen, nach der doch Gott in der Welt nichts eingerichtet hat; so ist ihnen unmöglich, das wahre Gute zu erkennen, das sie von Gott empfangen, sondern alles, was ihnen oder andern begegnet, achten sie, nach dem Schein, ihrer Grundregel gemäß oder entgegen, für ein Gut oder Uebel, das also nichts anders, als ein Scheingut, oder Scheinübel ist, da sie es nicht aus seinen wahren Gründen und von der rechten Seite urtheilen.

Es ist also die Güte Gottes ein Theil seiner höchsten Gerechtigkeit gegen seine lebendige Creaturen: denn ist Gott gegen diese höchst gerecht, indem er ihnen die Vollkommenheiten unverdient ertheilet, deren sie nach seiner Grundregel fähig sind, §. 40; so ist er auch gegen sie wahrhaftig gütig. Würde Gott einem natürlichen Menschen nach dessen Wunsch und Willen was Gutes erweisen, das aber also seiner Grundregel, folglich der höchsten Harmonie entgegen wäre; so würde er ungerecht handeln, und dieses

dem

dem Menschen erwiesene Scheingut würde ein wahres Uebel seyn, §. 39. Die Güte Gottes muß allezeit eine gerechte, der Gerechtigkeit, der höchsten Harmonie gemäße Güte seyn. Wäre sie aber diesen entgegen; so wäre sie eine ungerechte und thörichte Güte. Gott handelt daher bey aller seiner Güte aus den zureichendsten Gründen. Viele Theologen haben schon eingesehen, daß die wahre Güte Gottes mit seiner Gerechtigkeit verknüpft seyn müsse, und v. O. ist unleugbar, daß die Güte Gottes ein Theil seiner Gerechtigkeit gegen seine vernünftige Geschöpfe ist. Es würde das Absurdeste seyn, von Gott denken, daß er nach seiner Gerechtigkeit alles in der Welt in die größte Harmonie gesetzet habe, aber nach seiner Güte den vernünftigen Creaturen solche Güter zuwürfe, wodurch diese Harmonie wieder zerrüttet würde, wie sich die Socinianer und socinianisch gesinnten Protestanten nach ihren schlechten Begriffen von Gott einbilden, und diese göttlichen Eigenschaften einander entgegensetzen, wodurch eine der andern Grenzen setzet, und das göttliche Wesen aufgehoben wird, §. 29. Ein gerechter Fürst richtet alles in seinem Staat dem gemeinen Besten desselben gemäß ein, und dadurch erweiset er ihm Gerechtigkeit, und in dieser erweiset er auch allen seinen Bürgern eine Güte. Erweiset aber ein Fürst diesem und jenem Wohlthaten, die dem Besten des Staats widersprechen; so handelt er ungerecht und thöricht gegen denselben. Die Strafgerechtigkeit, die er aufs strengste beobachtet, ist eine weise Güte gegen den Staat, und gegen alle gute Bürger, indem er dadurch seinen Ge-

setzen die stärkste Kraft giebet, und Harmonie und Ordnung, die bey selbigen zum gemeinen Wohl zum Grunde liegen, in dem Staat erhält und befördert. Diejenigen zeigen also keine gesunde Begriffe von Gott, welche gedachte seine Eigenschaften einander entgegen setzen. Sie betrachten Gott als einen thörichten, gutherzigen Menschen.

§. 43. Die Güte Gottes, so weit sie sich gegen in Elend gerathene Geschöpfe, ihr Elend zu mindern, oder gänzlich zu tilgen, erweiset, heisset seine **Barmherzigkeit**. Beobachtet Gott allezeit die strengste Gerechtigkeit, welche die allgemeine Harmonie erfordert §. 40; so kann demselben doch niemals die wahre Barmherzigkeit entgegen seyn. Gott handelt bey seiner Barmherzigkeit sowol, wie bey seiner Güte und Gerechtigkeit, in allen Fällen aus den zureichendsten Gründen, §. 40, 42, und ohne Absicht auf einen eigenen Vortheil. Würde Gott nach seiner Barmherzigkeit etwas thun, was seinem Grundtriebe, der höchsten Harmonie, dem Gegenstand desselben entgegen wäre; so würde er offenbar ungerecht und thöricht handeln, weil er die allgemeine Vollkommenheit durch seine Barmherzigkeit wieder zerrüttete, die er nach seiner Gerechtigkeit errichtet hätte. Es wäre also dieses eine thörichte und ungerechte Barmherzigkeit. Es muß daher die Barmherzigkeit Gottes eine wahre oder gerechte, auf den zureichendsten Gründen beruhende, der allgemeinen Harmonie gemäße Barmherzigkeit, oder selbst Gerechtigkeit seyn. Es ist also auch eine grobe Schwachheit derer, welche die Barmher-

herzigkeit Gottes seiner Gerechtigkeit entgegen setzen, und dieser durch jene Schranken machen wollen: denn alle göttliche Eigenschaften müssen unbeschränkt und einander angemessen seyn, §. 29. Die den Menschen von Gott erwiesene Barmherzigkeit nach der Offenbarung ist das vortreflichste Exempel davon. Es war zwar Gott unmöglich, gegen seine Gesetze oder Gerechtigkeit die Menschen zu begnadigen. Allein, da die Weisheit Gottes ein hinlänglich Mittel erkannte, durch welches ohne Nachtheil seiner Gerechtigkeit den Menschen geholfen werden konnte; so wendete sie solches an, und offenbarte dadurch den hohen Ordnungen der vernünftigen Geschöpfe, s. §., die Heiligkeit Gottes aufs vortreflichste, daß er bey seiner strengen Gerechtigkeit doch auf eine ihnen wunderbare Weise barmherzig gegen die Menschen sey. Dieses Mittel konnte allein Christus als wahrer Gott seyn, so weit er die menschliche Natur in der Vollkommenheit, in der sie aus der Hand Gottes, nemlich von allen Sünden rein, kommen war, annahm, durch welche Vereinigung die menschliche Natur vermögend ward, der göttlichen Gerechtigkeit für alle sündige Menschen hinlängliche Genugthuung zu geben, wozu eine Creatur, auch der größte Engel, die erste Creatur, unfähig war. Durch Christum wurden also die sündigen Menschen fähig gemacht, zur Harmonie mit Gott wieder zu gelangen. Von allem diesen wird im Folgenden ausführlich gehandelt werden.

Man erfordert insgemein das Mitleiden zur Barmherzigkeit, welches aber bey Gott gar nicht Statt

haben kann, da solches in einem Misvergnügen, oder in einer unangenehmen Empfindung über das Elend des andern bestehet, welchem das göttliche Wesen nicht unterworfen seyn kann. Nach der Meinung der Stoiker zeiget das Mitleiden bey einem Menschen eine Schwäche, eine weibische Weichlichkeit des Gemüths an, und findet sich hauptsächlich bey sanguinischen Leuten. Man kann Theil an dem Elend des andern nehmen, ohne mitleidig zu seyn, indem man nach seinem Vermögen dasselbe zu mindern, oder gar zu tilgen suchet. Man störet durch das Mitleiden die Ruhe seines Gemüths, ohne daß man dadurch was gewinnet, und dem Elenden einen Vortheil schaft. Es ist selbst dem Elenden eine Pflicht, bey seinem Leiden gelassen, geduldig und großmüthig zu seyn, und sich dem Willen Gottes in Demuth zu unterwerfen; warum sollte es nun eine Pflicht anderer seyn, sich darüber selbst Unlust zu machen, und mit dem ungöttlich gesinnten Elenden durch sein Mitleiden gegen die göttliche Vorsehung zu murren?

Daß nach der Offenbarung Barmherzigkeit und Güte der Gerechtigkeit nicht entgegen sind, sondern derselben zukommen, erhellet aus Psalm XXXVII, 21. 26, wo es heisset: Der Gerechte ist barmherzig und milde. Er ist allezeit barmherzig und leihet gerne, und Prov. XI, 10: Der Gerechte erbarmet sich seines Viehes. Es bestehet also die Gerechtigkeit Gottes nicht bloß in einer Belohn- und Strafgerechtigkeit, sondern sie fasset auch allezeit seine wahre Güte und wahre Barmherzigkeit in sich, indem dieselbe sich auf alles erstrecket, was die höchste Harmonie in sich begreifet,

greifet, und dieser müssen wahre Güte und wahre Barmherzigkeit allezeit gemäß seyn. §. 40. Also kann die Gerechtigkeit des Menschen nicht bloß in seinem beständigen Willen bestehen, §. cit., andern das Ihrige im engen Verstande zu lassen und zu geben, sondern sie erstreckt sich auch auf die Beobachtung aller sogenannten unvollkommenen Pflichten gegen andere, welche auch Güte und Barmherzigkeit erfordern. Sie beruhen allezeit auf zureichenden und weisen Gründen. Allein der Menschen Güte und Barmherzigkeit sind insgemein ungerecht und falsch, weil ihnen die wahren Gründe fehlen, auch sehr oft eigene verdeckte Vortheile dabey zum Grunde liegen, weswegen sie auch thöricht und ungerecht sind.

§. 44. Bey Beleuchtung des Begriffes von der göttlichen Vorsehung ist nöthig, daß einige Unterscheidungen unter den vernünftigen Geschöpfen vorher gemacht werden, welche auch gewissermassen die heil. Schrift bestärket.

Erstlich ist der Unterscheid unter den göttlich Gesinnten und den ungöttlich Gesinnten zu machen. Jene haben eine völlige Aehnlichkeit mit Gott, vornemlich in allen seinen moralischen Eigenschaften, weswegen sie mit Grunde göttliche Ebenbilde genennet werden können. Nur darinne unterscheiden sie sich von Gott, daß sie in ihrem ganzen Wesen und Eigenschaften beschränkt sind, Gott aber in seinem Wesen und in allen seinen Eigenschaften unbeschränkt ist. Ich unterscheide sie in die oberen und niederen Ordnungen.

Jene sind bey ihrer göttlichen Gesinnung nach ihren erhabenen Naturkräften in ihrer physischen und moralischen Erkänntniß keinem Irrthum unterworfen. Sie leben ihren erhabenen Naturkräften nach im Schauen Gottes. Der ganze Zusammenhang der endlichen Dinge, weil derselbe nicht unbeschränkt seyn kann, und dessen genaue Harmonie lieget ihnen aufs deutlichste vor Augen: dadurch erkennen sie auch aufs deutlichste die höchste Gerechtigkeit, Weisheit, Güte, Barmherzigkeit, Allmacht ꝛc. Gottes, schauend, wie ihnen auch aus ihren erhabenen Verstandes- und Vernunft-Kräften Gott seinem Wesen und Eigenschaften nach offenbar ist, ob sie ihn gleich niemals wegen seiner Unbeschränktheit mit ihrer Erkänntniß umfassen können. Weil sie den göttlichen Grundtrieb und Grundzweck haben, §. 32; so ahmen sie Gott nach ihren erhabenen Naturkräften in ihrer Liebe, Willen, Gerechtigkeit, Weisheit ꝛc. nach, und beweisen Gotte, sich selbst, und allen Creaturen, so weit ihr Würkungsbezirk gehet, Gerechtigkeit. Sie leben dergestalt mit Gotte in der genauesten Vereinigung und Harmonie in allen ihren Trieben. Sie stehen zwar unter Gottes Allwissenheit, Vorhersehung und Allmacht, aber Gott überlässet sie ihrer eigenen Regierung, da sie sich selbst nach ihren erhabenen Naturkräften so regieren, als sie von Gott selbst nach seiner Grundregel regieret werden würden, wie aus angeführten Gründen leicht zu urtheilen ist.

Die göttlich gesinnten Geschöpfe niederer Ordnungen, wohin viele Schaaren der Engel gehören können,

sind

sind zwar ihrer Natur nach göttlich gesinnt, aber ihre Erkänntniß Gottes und der Welt, auch die Stärke ihrer wahren Liebe gegen Gott gehet nicht so weit, als bey jenen. Sie bedürfen also noch in vielen oder wenigen der göttlichen Leitung und Offenbarung. Auf diese Weise, da sie solche haben, besitzen sie die Erkänntniß von allem dem, was ihnen nöthig und nützlich zu wissen ist, daß sie dadurch allen ihren Pflichten gegen Gott, sich selbst, und gegen alle andere Dinge Genüge leisten, und vor Gott gerecht leben können. Sie leben dergestalt auch in einer genauen Vereinigung und Harmonie mit Gott, stehen aber, aus besagten Gründen, unter der Regierung Gottes.

Zu diesen Ordnungen gehörten auch die ersten Menschen vor ihrem Fall, wie ich nur aus der göttlichen Offenbarung beyläufig gedenken will, wovon aber an seinem Ort deutlich und gründlich gehandelt werden wird. Allein nachhero können auch wahre Fromme und ächte Christen zu selbigen gerechnet werden, weil sie die göttliche Gesinnung haben. So weit sie aber diese nicht von Natur, sondern aus göttlicher Gnade durch Christum haben, unterscheiden sie sich von selbigen.

Was die ungöttlich gesinnten Geschöpfe anlanget, haben ihre moralische Eigenschaften eine ganz andere Beschaffenheit, als die göttlich gesinnten, und sie sind Gott in Ansehung derselben gänzlich unähnlich. Der reelle zureichende Grund hiervon lieget in ihren falschen, und dem göttlichen entgegen gesetzten Grundtrieben, und daher auch in ihren falschen Grundzwecken und Grundregeln, wornach sie die Morali-

tät ihrer Gegenstände urtheilen, §. 39. Ein jedes wahres Gut, nach der Grundregel Gottes, kann und muß ihnen nach ihren falschen Grundregeln entweder ein Scheingut oder Uebel seyn. Dergestalt müssen auch alle ihre Willenstriebe nur Scheingüter zu ihren Gegenständen haben, und sie befinden sich also mit Gott in ihren Grundtrieben, und in allen ihren Willenstrieben in einer allgemeinen Disharmonie. Alles dessen ungeachtet bleibet die durch die göttliche Gerechtigkeit errichtete allgemeine höchste Harmonie ungestöret. **Die Geschöpfe müssen vielmehr ohne ihr Wissen und Willen, auch wider ihren Willen, zu dieser Harmonie in ihren Handlungen das Ihrige beytragen.** So weit die Erfüllung ihrer Triebe der allgemeinen Harmonie entgegen ist, wird solche, vermöge der göttlichen Vorsehung, gehindert: so weit aber solche zur allgemeinen Harmonie von der göttlichen Weisheit angewendet werden kann, erfolget zwar dieselbe nach den Absichten Gottes, **aber nicht nach den Absichten dieser Geschöpfe,** wie bald deutlicher werden wird.

Diese Geschöpfe unterscheiden sich auch in die oberen und niederen Ordnungen. Unter jenen verstehe ich diejenigen, die von Gott in der moralischen Vollkommenheit oder der göttlichen Gesinnung erschaffen worden, solche aber durch ihre Schuld verloren haben, und durch die Gnade Gottes wieder erlangen werden, als die Menschen durch Christum. Diese sind durch denselben mögliche göttliche Ebenbilde, so lange sie von Gott diese Gnade noch nicht würklich erlanget haben. Gott leitet sie aber nach seiner Vor-

sehung

sehung zu ihrem wahren Besten. Diese Unterscheidung gründet sich auf die Offenbarung, wird aber am gehörigen Orte weiter ausgeführet, und durch Vernunftgründe unterstützet werden.

Die niedere Ordnung der ungöttlich gesinnten Geschöpfe bestehet Theils in den von Gott abgefallenen, die aber der Gnade Gottes nicht wieder fähig sind, und also ihre verlorne Vollkommenheit nicht wieder erlangen werden, als die verloren gehenden Menschen; Theils bestehet sie in denen, welche ihrem Wesen nach der göttlichen Gesinnung nicht fähig gewesen, und also darinn nicht hervorgebracht werden können, gesetzt, daß dergleichen Wesen seyn sollten, wie doch aus der Meinung derjenigen nothwendig folget, die den Fall der ersten Menschen nicht annehmen.

Diese ungöttlich gesinnten Geschöpfe sind ohnfehlbar zu keinem andern Ende als die unvernünftigen und leblose Geschöpfen von Gott hervorgebracht worden, nemlich, daß sie zum Vortheil und Nutzen der göttlich gesinnten Geschöpfe, wie auch der ungöttlich gesinnten obern Ordnungen dienen sollen. Alle diese haben nur dergestalt eine mittelbare Verhältniß, wie die vorgedachten eine unmittelbare Verhältniß zur Grundregel Gottes haben.

Daß die hier gemachten Unterscheidungen der moralischen Welt die stärkste Wahrscheinlichkeit, wo nicht die Gewisheit, für sich haben, erhellet aus §. 16. Auch diejenigen, die die Bibel für eine göttliche Offenrung annehmen, müssen diese Unterscheidungen als

richtige billigen, 1 Thess. IV, 16. Col. I, 1—16, Matth. XIII, 39. ꝛc.

§. 45. Gott durchschauet vermöge seines unendlich vollkommenen Verstandes, folglich seiner Allwissenheit und Vorhersehung, das Geringste in den geringsten Dingen, also alles in der Welt, alles Zukünftige, wie alles Vergangene und Gegenwärtige, gleichsam in einem Blick, oder ohne alle Succession aufs deutlichste und ausführlichste. Es ist auch dieses daher unleugbar, weil der ganze Zusammenhang aller endlichen Dinge von seiner höchst gerechten und weisen Einrichtung abhanget, §. 40, 41, dergestalt, daß Gott nach seiner Grundregel alles in der Welt wahrhaftig gut und aufs beste gemacht hat, und darinn nicht das geringste wahre Uebel seyn kann, §. 39. Die ganze allgemeine höchste Harmonie im Univers, von dessen Schöpfung an bis in alle Zukunft, ist ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit, §. 40, und Weisheit, §. 41, wenn die Willenstriebe der geistischen Geschöpfe davon ausgenommen werden, wovon der Grund §. 47. gezeiget werden wird. So weit nun diese Harmonie ihre Einrichtung und Anordnung, insbesondere auf alle Zukunft, im Univers von der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit hat, ist und heisset sie ein Werk der göttlichen Vorsehung, weil sie als ein Werk betrachtet wird und werden muß, dessen Plan vor seiner Ausführung gemacht, also vorgesehen und vorbeschlossen ist, aber in einer gewissen und bestimmten künftigen Zeit erst seine Existenz erhalten solle. So weit nun die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit eine solche Harmonie im Univers auf alle

Zu-

Zukunft gemacht hat, heisset sie die Vorsehung Gottes.

Wenn Gott nach seiner Vorsehung das Zukünftige nicht eben so ausführlich und deutlich als das Gegenwärtige und Vergangene erkennete; so könnte er 1) dieses beydes, als es noch zukünftig war, auch nicht erforderlich erkannt haben, und hätte dergestalt die Verknüpfung der Dinge nicht von ihm herrühren können, wie es die allgemeine Harmonie derselben mit seiner höchsten Vollkommenheit erfordert hätte, §. 37, 38. 2) Könnte Gott kein unbeschränkter Verstand zukommen, der vielmehr enge Schranken haben müste: denn er hätte das wahre Vollkommene und wahre Gute bey dem Künftigen nicht erkennen können. 3) Würde auch so weit seine göttliche Freyheit Grenzen haben, da diese nothwendig die Erkänntniß des wahren Guten und Besten voraussetzet. Er würde dergestalt seinen göttlichen Willensneigungen fast stets entgegen handeln: auch würden seine Creaturen im Gegenwärtigen Handlungen begehen, die seinem gegenwärtigen Willen gemäß wären, aber in der späten Zukunft solche Folge haben könnten, die seinem Willen, den er alsdann hätte, entgegen wären, welche er zu corrigiren nicht allezeit vermögend, weil er das Geschehene nicht ungeschehen machen könnte. 4) Man müste daher auch eine Succession in dem Verstande und der Erkänntniß Gottes annehmen, da doch der göttliche Verstand wegen seiner unbeschränkten Vollkommenheit alles Vergangene, Gegenwärtige und Künftige auf einmal ohne Unterlaß gleichsam

vor Augen haben, und sich vorstellen muß. Hiermit würde auch nothwendig eine Succession in seinem Willen verknüpft seyn. 5) Auf solche Weise würden die göttliche Gerechtigkeit, Weisheit, Güte, Barmherzigkeit auch ofte falsch und thöricht seyn, §. 40—43, und einer allgemeinen Harmonie widersprechen. 6) Gott würde oft Statt wahren Guten wahre Uebel in der Welt wider seinen Willen stiften, §. 39, welche er doch nach erhaltener Erkänntniß davon nicht würde aufheben können. 7) Wenn Gott die allergeringsten Dinge und ihre geringsten Veränderungen in der Welt nicht nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit geordnet, und nach seiner Vorhersehung die geringsten falschen Triebe und Absichten seiner vernünftigen Creaturen nicht erkannt hätte; wie hätten die ersten entstehen sollen, und wie hätte er in Ansehung der letzten eine erforderliche Vorkehr machen können, da sie der allgemeinen Harmonie entgegen? Die allergeringsten Dinge hat Gott als Mittel zu grössern Vollkommenheiten, und diese wieder als Mittel zu noch größern und so fort hervorgebracht. Wären die allergeringsten nicht gewesen; so hätten größere auch nicht seyn können ꝛc. Es erfordert also die genaueste Harmonie der wichtigsten Dinge in der Welt das Daseyn der allergeringsten, und deren Harmonie mit größern.

Es ist daher recht abgeschmackt, einen Gott erkennen und annehmen, und ihm doch die Vorsehung in alle Zukunft, auch in den allergeringsten Dingen in der Welt ableugnen wollen. In Gott leben und schweben doch alle Dinge, Gesch. XVII, 28. Würde.

de Gott nicht den Mückenflug, dadurch Pabst Hadrian IV. sein Leben verlor, vorher gewust und bestimmet haben; wie hätte er die durch diesen Tod sowol in der Kirche als in dem R. Reiche erfolgte Veränderungen haben wissen und bestimmen können, die doch ganz anders gewesen seyn würden, wenn dieser Pabst ein Jahr früher oder später gestorben seyn würde? Wie konnte Gott bey angenommener Unwissenheit des Künftigen das Gegenwärtige und Vergangene in der Kirche und dem Reiche bey diesem gleichsam ohngefehr genommenen Schwung des Insects mit einander nach seinem Willen in eine genaue Harmonie setzen? Es würde auch dergestalt alles in der Welt ganz zufällig seyn, und keinen reellen zureichenden Grund haben müssen, §. 11, 17, 18.

Nach gesunden Begriffen ist alles in der Welt durch die zureichendsten reellen Gründe von Gott genau bestimmet, wie diese auch lediglich von seiner Einrichtung abhangen, ausgenommen, was die Willenstriebe und Absichten sowol der göttlich als ungöttlich gesinnten Geschöpfe anlanget, §. 47. Es bleibet also wol ewig wahr, v. O., daß Gott von Ewigkeit alles in der Welt, ausser den alleweil gedachten Willenstrieben seiner verständigen Geschöpfe, welche er zwar alle auch von Ewigkeit vorher gesehen, nach seiner Grundregel bestimmet, und alle Dinge in den Ort ihrer Verknüpfung gesetzet habe, worinne sie am vollkommensten sind, und wo sie zu der allgemeinen Vollkommenheit am mehrsten beytragen, §. 37, 38. Wer also die Vorherwissenheit und Vorsehung Gottes leugnet,

net, der kann zwar einen solchen Gott als Epicur annehmen, der aber Gott nicht seyn kann, §. 29.

§. 46. Insgemein eignet man der Vorsehung Gottes drey Arten Handlungen zu, als 1) die Erhaltung der Geschöpfe (conservationem), 2) die Regierung derselben (gubernationem), und 3) die Mitwürkung neben der Creatur (concursum oder cooperationem).

Die Erhaltung eines jeden Geschöpfes, und überhaupt des Univers bestehet darinne, daß Gott seinen Willen beybehält, daß jedes Geschöpf, oder das Univers ihre ihnen durch ihre Schöpfung gegebene Würklichkeit, Natur, Eigenschaften und Kräfte so lange haben sollen, als es seiner Grundregel, folglich der allgemeinen Harmonie gemäß ist. Sobald also deren Würklichkeit der Absicht Gottes, warum er sie erschaffen, nicht mehr gemäß, oder gar entgegen wird, höret gedachter göttliche Wille auf, und sie verlieren dadurch wieder ihre Würklichkeit: bey denen aber die Absicht Gottes auf die Ewigkeit gehet, die erhält er auch ewig.

Was Gott würket, geschiehet nothwendig aus den zureichendsten reellen Gründen, §. 37, z. B. weil es sein vollkommenster Grundtrieb erfordert, §. 32, folglich, weil es seiner höchsten Gerechtigkeit, Weisheit, Güte gemäß ist, §. 40, f. denn da Gott das würklich unbeschränkt vollkommene Wesen ist, §. 29, und ihm daher ein Grundtrieb, der seiner wesentlichen Vollkommenheit gemäß ist, und also die höchste Vollkommenheit zum Gegenstande haben muß, zukommt;

kommt; so müssen auch alle seine besonderen, aus demselben fließenden Triebe wahre Vollkommheiten zu ihren Gegenständen haben, §. 35, und deswegen muß die Schöpfung aller Dinge auf solchen Gründen beruhen.

Es würde daher das Absurdeste seyn, Gott eine Aenderung seines Willens, nach welchem er aus den zureichendsten Gründen das Univers erschaffen, und den Willen beylegen wollen, nach welchem er ohne die zureichendsten Gründe das Univers wieder vernichten könne.

Es ist also der Wille Gottes nothwendig, das Geschöpf zu erhalten, das er aus den zureichendsten Gründen erschaffen, nemlich, weil es seiner Grundregel und der allgemeinen höchsten Harmonie gemäß ist, bis es aufhöret, selbigen gemäß zu seyn, da es denn bey Aenderung seines Willens seine Würklichkeit wieder verlieret.

Es ist auf solche Weise ungereimt, wenn sich viele unter der Erhaltung eines Geschöpfes eine fortgesetzte oder wiederholte Schöpfung desselben einbilden. Sollte dieses seyn; so müste der in einem Moment geschehenen Schöpfung eines Dinges in eben dem Moment dessen Vernichtung wieder folgen: denn so oft ein Ding erschaffen werden soll, muß es aus Nichts geschehen, und würde also ein Ding, so viele Momens seine Dauer wäre, so vielmal erschaffen werden, und wieder in Nichts verfallen müssen.

Die

Die Allmacht Gottes bestehet nicht sohin in einem physischen Vermögen, etwas aus Nichts würklich zu machen. Es setzet dieselbe einen gerechten, weisen, überhaupt einen der Heiligkeit Gottes gemäßen Willen zum Grunde, §. 29, ausserdem kann Gott keinen Willen, und folglich keine Allmacht, etwas zu würken, haben. Bey allen Werken Gottes muß man sich einen richtigen Begrif von seiner Allmacht machen.

§. 47. Ohne erforderliche Einrichtung, Bestimmung und Verknüpfung aller endlichen Substanzen unter und neben einander, auch in ihrer Folge auf einander, wie nicht weniger ihrer Würkungen und Veränderungen nach der Grundregel Gottes, §. 37, worinne die Regierung des Univers desselben bestehet, würde die Erreichung des Theils seines Grundzweckes, §. 34, welcher die möglich größte Vollkommenheit des ganzen Zusammenhanges aller endlichen Dinge ist, als eine dem unbeschränkt vollkommenen Wesen würdige Würkung durch die bloße Schöpfung und Erhaltung desselben, §. pr., unmöglich erhalten werden. §. 38. Daher wird auch zu der Vorsehung Gottes seine Regierung des Univers erfordert.

Die Substanzen, welche das Univers ausmachen, sind entweder mit einer moralischen Freyheit, oder mit einer bloßen Willkühr, oder zugleich mit beyden begabet, oder sind nach ihrer Natur beyder unfähig. Die erste und dritte Art sind die geistischen Wesen, die zweyte Art sind die unvernünftigen Geschöpfe, als die Thiere, und die vierte Art sind alle körperliche leblose Dinge.

Den

Den geistischen Geschöpfen kommt allein die moralische Freyheit zu, bey der aber zu merken, daß sie sich in eine Willens- und Werkfreyheit unterscheidet, daß jene in dem Vermögen eines geistischen Wesens bestehet, sich in seinen Willenstrieben nach der erkannten Moralität seiner Gegenstände selbst zu bestimmen, diese aber in seinem Vermögen bestehet, nach seinen Willenstrieben zu handeln, und zu würken. Bey jener Freyheit urtheilet das Subject die Moralität aller seiner Gegenstände aus ihrer Verhältniß zu seinem Grundzweck. Die es für gut erkennet, will es, und welche es für böse erkennet, verabscheuet es. §. 39. Dieses geschiehet von ihm aus einer innern moralischen Nothwendigkeit: denn so nothwendig dasselbe vermöge seiner Natur die Erreichung seines Grundzweckes, welcher das letzte Ziel aller seiner Triebe und Handlungen ist, verlanget, und darnach bestrebet ist, eben so nothwendig will es das von ihm erkannte Gute als ein Mittel zu dessen Erreichung, und eben so nothwendig verabscheuet es das erkannte Böse als ein Hinderniß dieser Erreichung, §. 39. Diese innere moralische Nothwendigkeit kann Gott durch seinen Willen und Allmacht nicht aufheben, er müste denn machen können, daß ein geistisch Wesen keinen Grundzweck, und zu dessen Erreichung keine Triebe, und also gar keinen Trieb hätte. In beyden Fällen müste er es seiner geistischen Natur berauben, also gegen alle Gründe seiner Gerechtigkeit, Weisheit, Güte ꝛc. handeln, warum er geistische Wesen erschaffen, §. 40 f., welches ihm aber nach seiner göttlichen Natur unmöglich. Erweckte Gott die Triebe

bey

bey einem geistischen Wesen selbst, so wäre er dem Winde ähnlich, der den Wetterhahn in seinen Wendungen bestimmt. So wenig nun dem Wetterhahn seine Wendungen zuzuschreiben; so wenig würden einem geistischen Geschöpfe seine Triebe, und seine daraus folgende sowol gute als böse Handlungen moralisch zugerechnet werden können, sondern sie würden unleugbar Gott zugerechnet werden müssen. Es stehen dergestalt alle geistische Geschöpfe in Ansehung ihrer Willensfreyheit nicht unter der Regierung Gottes; aber in Ansehung ihrer Werkfreyheit stehen sie unter derselben: denn 1) kann die Erfüllung ihrer Triebe und Absichten durch eine äusserliche moralische Nothwendigkeit oder eine moralische Verbindung, 2) durch ein physisch äusserlich Unvermögen oder Nothwendigkeit, nemlich den Zwang, 3) durch den Mangel an Kräften, die zur intendirten Handlung erfordert werden, nemlich durch ein physisch inneres Unvermögen, oder Nothwendigkeit gehindert werden.

Die geistischen Geschöpfe sind entweder göttlich oder ungöttlich gesinnt, §. 44. Was jene betrift, haben sie von Natur den göttlichen Grundtrieb und Grundzweck zu ihrem eigenen; daher Gottes Wille in allem ihr Wille ist. Ihre Willens- und Werkfreyheit ist also auch durchaus eine wahre Freyheit. Gott überlässet sie dergestalt ihrer eigenen Regierung, weil sie sich aus gedachten Gründen so regieren, als sie von Gott selbst regieret werden würden. Sie stehen aber dennoch, wie alle Geschöpfe, in allen ihren Trieben und Veränderungen ꝛc. unter der Vorhersehung,

All-

Allwissenheit und Allmacht Gottes. Es ist hier nur in Ansehung der niedern Ordnung der göttlich gesinnten Geschöpfe die Einschränkung zu machen, daß sie, so weit sie der Offenbarungen und Leitungen Gottes nöthig haben, auch unter der Regierung Gottes stehen müssen.

Was die wahren Christen anlanget, da sie bloß aus Gnaden, und nicht von Natur göttlich gesinnte Geschöpfe sind, müssen sich dieselben gänzlich unter der Regierung Gottes befinden, wie solches an seinem Ort im Folgenden weiter erhellen wird.

Was aber die ungöttlich gesinnten Geschöpfe anlanget, so haben diese andere Grundtriebe und Grundzwecke als Gott, und sind deswegen eben ungöttlich gesinnet, und in allen ihren Willenstrieben dem Willen Gottes entgegen, §. 44, woher sie Sünder in allem sind. Nach ihren Willenstrieben, v. O. d. §., stehen sie nicht unter der Regierung, oder dem Willen und Allmacht Gottes, nemlich sie befinden sich in der Willensfreyheit, aber wol gänzlich in Ansehung ihrer Werkfreyheit unter der Regierung Gottes.

Es sind nun die nach den Absichten dieser Geschöpfe der allgemeinen Harmonie oder dem göttlichen Willen widrige Handlungen entweder so beschaffen, daß solche Gott der höchsten Harmonie gemäß dirigiren und anwenden kann, oder nicht. Im ersten Fall läßet er sie seinen Absichten gemäß, aber nicht den Absichten ihrer Subjecte gemäß, würklich werden, und dann meinen diese doch oft ihre sündigen Absichten erreichet zu haben. Im andern Fall aber hindert Gott solche.

Hierbey ist zu gedenken, daß alle Handlungen an sich weder gut noch böse oder sündlich sind, sondern solches durch die Absichten oder ihre Anwendung der Handelnden erst werden; daher es geschehen kann, daß eine Handlung nach einer Absicht die beste, und nach einer andern die schlimmste ist, daß also eine Handlung nach den Absichten Gottes die beste, aber nach der Absicht des ungöttlich gesinnten Geschöpfes die sündhafteste seyn kann. Ich will dieses durch ein Paar Beyspiele erläutern. Im 1 Mos. XXXVII. u. f. lesen wir die Geschichte Josephs mit seinen Brüdern, woraus ich nur Folgendes anführen will: Joseph war ein schöner Jüngling, und dabey von einer besonders guten Gemüthsbeschaffenheit, weswegen ihn auch der Vater vorzüglich vor seinen andern Söhnen liebte, wodurch aber natürlich Haß und Neid bey diesen gegen ihn entstand, daher sie den Anschlag unter sich, ausser Ruben, ihn zu tödten, machten, welcher aber durch seinen Widerspruch den Verzug ihres Vorhabens veranlassete, bis die Ismaeliten ihres Handels wegen vorbey reiseten, welches sie auf den Einfall brachte, denselben an diese zu verkaufen, auf welche Weise sie keine Brudermörder wurden, er ihnen aber keinen weitern Verdruß in ihres Vaters Hause machen konnte. Diese Ismaeliten brachten ihn nach ihren Handels-Absichten als einen schönen und vernünftigen Jüngling zu dem Minister des Pharao, um desto mehr Geld für ihn zu lösen, zum Verkauf, dem er auch wegen seiner Schönheit und Munterkeit wohl gefiel, welches ferner, wie Moses erzehet, Gelegenheit gab, daß er bey dem Potiphar in

großes Ansehen kam ꝛc. Die Söhne Jacobs glaubten inzwischen nach ihrer Denkungsart, es durch ihre schändliche und grausame That gegen ihren Bruder recht klug gemacht zu haben, und liessen sich von einem solchen Ausgang, daß sie sich ihres Verfahrens halber aufs äusserste schämen, und dasselbe schmerzlich bereuen musten, nicht träumen. Gott gab den Brüdern Josephs den Gedanken nicht ein, ihn zu tödten, ihn an die Ismaeliten zu verkaufen, sondern er floß aus der Bosheit ihres natürlichen Herzens. Hätten sie nur eine bloß natürliche menschliche Tugend geheget; so würden sie aus eben den Gründen des Vaters ihn hochgeachtet und geliebet haben, und wäre ihnen nicht möglich gewesen, solche boshafte Anschläge gegen ihn zu machen: aber noch weit weniger konnten ihnen diese Gedanken von Gott eingegeben seyn. Dennoch hinderte Gott ihr Verfahren nicht, da er solches aufs beste zu seiner höchsten Harmonie, und zu Erfüllung seines dem Abraham gethanen Versprechens, dessen Saamen zu einem großen und mächtigen, und zu seinem Volk vor allen andern Völkern zu machen, anwenden konnte. Hierzu war erforderlich, zu verhindern, daß sich die Kinder Jacobs mit ihren Nachkommen nicht von einander trennen konnten. Es war also nöthig, daß sie unter ein mächtig Volk geführet wurden, unter dem sie als Leibeigene im Zwange leben, und so lange unter demselben bleiben musten, bis sie selbst zu einem mächtigen Volk angewachsen waren, worauf Gott selbst ihre Befreyung von ihrem Dienstjoche, und die Verfassung ihres eigenen Staats veranstaltete. Von den vor-

treflichsten Folgen der schändlichen und grausamen That der Söhne Jacobs gegen ihren Bruder konnte nicht das geringste auf ihre Rechnung kommen, sondern solche muste lediglich der göttlichen Regierung allein zugeschrieben werden. Gott ließ hier eine der verabscheuungswürdigsten Handlungen nicht nach der Absicht der Handelnden verüben, die er auf tausend Arten hätte hindern können, sondern ließ sie bloß zu Erreichung seiner eigenen göttlichen Absicht von ihnen vollführen. Hier musten die ärgsten Feinde Josephs, die ihm das Leben nicht gönnten, dasjenige durch die göttliche Regierung zu seinem hohen Glück beytragen, was seine und seines Vaters besten Freunde, zu thun, aufs äusserste verabscheuet haben würden. Dergleichen geschiehet noch täglich durch die Vorsicht Gottes, daß die Feinde eines rechtschaffenen Mannes zu seinem Wohl aus den schlimmsten Absichten beytragen, als von ihnen nicht geschehen können, wenn sie seine besten Freunde gewesen wären. Wir haben aus diesem zureichenden Grunde unsere Feinde, wenn sie uns nach dem Scheine Uebel zufügen, nicht zu hassen, denn es kann uns von ihnen ohne göttliche Vorsicht nichts geschehen. Wir handeln als schlechte Menschen, wenn wir auf Rache denken. Wollen wir als Vernünftige handeln, müssen wir sie eben sowol als unsre Freunde und als uns selbst lieben.

Noch die allervortreflichste Geschichte kann ich hier zum Beyspiel gebrauchen, nemlich die Geschichte von Erlösung des menschlichen Geschlechtes vom ewigen Tode. Nach dem Rathschlusse Gottes muste der Hei-

Heiland der Menschen zur Genugthuung für ihre Sünden, und sie wieder mit ihm auszusöhnen, am Kreuze sterben. Die Freunde Jesu und seines himmlischen Vaters konnten unmöglich dieses veranlassen, sondern es muste durch seine geschwornen und mächtigen Feinde, die Pharisäer, die Hohenpriester und die Glieder des Synedrii geschehen. Gott konnte ihnen die bösen Gedanken und Absichten nicht eingeben, v. O. d. S., auch weil sonst die Zurechnung dieser That nicht ihnen, sondern Gott selbst zur Last gefallen. Sie wären nicht die Sünder gewesen, die sie als Feinde Jesu würklich waren. Gott wendete sie aber zum ewigen Heil der Menschen an.

Gott lässet also die ungöttlich gesinnten Geschöpfe, wie die vorstehenden Beyspiele zeigen, diejenigen Handlungen, die ihre ungöttlichen Absichten erfordern, würklich machen, so ferne er selbige zum Beytrage zur höchsten Harmonie anwenden kann. Diese Anwendung gereichet ihm zum Preise seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Güte, durch die er die höchste Harmonie gestiftet, erhält und regieret, §. 40 f. Hingegen werden dem ungöttlich gesinnten Geschöpfe seine Triebe und Absichten, und daher fliessenden, von Gott nicht gehinderten Handlungen zu Sünden gerechnet, ob es gleich seine Absicht nicht erreichet. Es ist, v. O, leicht zu urtheilen, auch wohl zu merken, daß alle ungöttlich gesinnte Geschöpfe durch ihre sündlichen Triebe, Absichten und Handlungen der höchsten Harmonie nicht im geringsten nachtheilig seyn können, sondern durch göttliche Re-

gierung ohne ihr Denken, Wissen und Willen, ja wider ihren Willen dazu beytragen müssen. Angeführte Beyspiele zeigen auf eine unleugbare Weise, wie die schändlichsten Triebe und Handlungen der Erzböswichte zu der allgemeinen Harmonie beytragen können. Die Zurechnung geschiehet den Sündern nicht weniger, wenn sie Gott an Vollbringung ihrer sündigen Handlungen hindert, so weit er solche nicht zum Vortheil der höchsten Harmonie anwenden kann. In diesem Fall ist die unvollführte sündliche Absicht eben so sündlich', als wenn sie würklich vollführet worden wäre, welches auch mit der Lehre Jesu Matth. V, 28. übereinstimmet, da keine Handlung an sich sündlich ist, sondern nur durch ungöttliche Triebe und Absichten zur Sünde gemacht wird.

Was die Art der mit einer bloßen Willkühr begabten Geschöpfe anlanget, so hangen alle ihre Triebe und Handlungen von ihrer Natur ab, und stehen daher unter der göttlichen Regierung. Sie sind einer Willens- und Werkfreyheit gänzlich unfähig, da sie von der Moralität ihrer Triebe und Handlungen nicht urtheilen können. Ihre Willkühr bestehet in ihrem Vermögen, sich nach ihren sinnlichen und natürlichen Trieben selbst zu bestimmen. Sie können zwar auch durch verständige Wesen, als die Menschen sind, zu Handlungen bestimmt werden, da denn diese Bestimmungen derselben auf die moralische Zurechnung dieser kommt.

Die dritte Art der Geschöpfe sind diejenigen, die nebst der Freyheit auch die Willkühr haben, und also

aus

aus Geist und Körper bestehen, als die Menschen. So weit diese Wesen von der Moralität ihrer willkührlichen Triebe und Handlungen urtheilen können; so gilt von ihnen eben das, was vorhin von den bloß geistischen Wesen behauptet worden. So weit ihre Geisteskräfte zur gedachten Beurtheilung hinlangen, sie aber solche nicht dazu anwenden; so wird ihnen dieses auf ihre Nachläßigkeit und Unachtsamkeit von Gott zur Sünde zugerechnet: So fern sie aber die dazu erforderlichen Beurtheilungskräfte nicht haben; so können ihnen ihre körperlichen Triebe und die daraus fliessenden Handlungen weder zur Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit gerechnet werden; und sie dependiren von der göttlichen Regierung, als die mit einer bloßen Willkühr begabten Geschöpfe.

Was endlich die vierte Art der Geschöpfe, die leblosen, betrifft, haben diese kein Vermögen, sich selbst zu bestimmen, und hangen in ihren Würkungen und Veränderungen von der Bestimmung anderer Wesen ab. Sind diese Wesen mit der moralischen Freyheit begabet; so werden ihnen die diesen unbelebten Dingen von ihnen gegebene Bestimmungen auf ihre Freyheit zugerechnet.

Alle Geschöpfe, welchen Namen sie haben mögen, und die sich selbst nicht nach der Grundregel Gottes regieren können, stehen daher unter der Regierung Gottes, die ungöttlich gesinnten wegen ihrer Willensfreyheit ausgenommen, v. O. d. §. denn sie sind von ihm geschaffen, und werden von ihm zu ihrem möglich größten Beytrage zur allgemeinen höchsten Harmonie und Vollkommenheit erhalten. §. pr.

§. 48. Was von der Mitwürkung Gottes zu gedenken, davon will ich nur kürzlich folgendes beybringen.

Gott würket als die einige und die vollkommenste Ursache von allem, was gewürket werden kann, aufs vollkommenste §. 37, 40. 1) Was gewürket werden kann, ist dasjenige, was nicht absolute nothwendig würklich ist, als das Wesen Gottes selbst, an dem nichts mehr würklich zu machen, und 2) was dessen wesentlichen Vollkommenheit gemäß ist, §. 37. Was ein Werk Gottes ist, und von ihm allein gewürket werden kann und muß, sowol innerlich, in ihm selbst (ad intra seu interne), oder äusserlich, als in Ansehung der Welt (ad extra seu externe), das würket er auch allein. Er kann keine Mit- und Nebenursachen (concausas, causas socias) bey seinen Würkungen haben, sonst müste er von etwas dependent, und könnte also nicht allmächtig seyn.

Alle endliche Dinge sind sowol ihrer Möglichkeit als Würklichkeit nach Effecte seiner Kraft. Die Ideen von allen endlichen Dingen sind Effecte von seinem Verstande, wodurch sie ihr Wesen und Möglichkeit haben, §. 15, 34, und alle würkliche endliche Dinge sind Effecte seines Willens und seiner Allmacht, die er aus Nichts hervorgebracht, §. 36, und diese dependiren in allen ihren Kräften, ihren Operationen und Effecten, auch ihren Veränderungen von ihm allein. Als beschränkte Dinge haben sie ihre Grenzen, ihren Würkungsbezirk von ihm. Was eins nicht allein würken kann, sondern den Beytritt (concursum)

sum) anderer Kräfte dazu nöthig hat, die hat er durch die Verknüpfung des Zusammenhangs aller endlichen Dinge ihm zugesellet, daß es mit diesem zugleich würket.

Würde ein oder mehrere Wesen, etwas zu würken, nicht hinlänglich seyn, das doch die allgemeine Harmonie erforderte; so würket Gott unmittelbar mit.

Wenn, was die allgemeine Harmonie erfordert, das von der Creatur nicht gewürket werden kann, das würket Gott unmittelbar, §. 36. Was aber durch die Creatur gewürket werden kann, das die allgemeine Harmonie erfordert, das würket sie durch die Subordination, in welche sie Gott gesetzet hat, und weswegen er sie erschaffen und erhält: denn er hat ohne die zureichenden Gründe kein Ding erschaffen, und ohne solche erhält er keins, v. O. Wenn diese Gründe aufhören, diese Gründe zu seyn; so höret der Wille Gottes von ihrem Daseyn auf, §. 47.

Die Vorsehung Gottes, nemlich die Erhaltung, Regierung und Mitwürkung zusammen, ist allgemein; so weit sie sich auf das ganze Univers erstrecket: so weit sie sich aber nur auf eine besondere Art der Geschöpfe, auch nur auf ein einzelnes erstreckend betrachtet wird, heisset sie eine besondere. Bey der allgemeinen Vorsehung ist dieselbe so genau auf ein Geschöpf wie auf jedes andere gerichtet, daß bey keinem was übersehen, oder nicht geachtet wird.

§. 49. Daß die Menschen fast sämmtlich, auch sogar der gröste Theil der Weltweisen sich keinen gesunden Begrif von der Vorsehung Gottes machen

können, rühret daher, daß sie alles nach ihren falschen Grundzwecken, §. 44, mit denen doch unmöglich dasjenige übereinkommen kann, was dem göttlichen Grundzweck gemäß ist, urtheilen, §. 39. Wie kann auch ein Mensch nach seinem sehr schwachen Naturlicht auf die Gedanken kommen, den vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zusammenhang der Dinge richtig beurtheilen zu können, ohne welches er von seinen Schicksalen, ob sie dem göttlichen Grundzweck gemäß oder entgegen, gut oder böse, der allgemeinen Harmonie übereinstimmend sind, oder nicht, nichts wird richtig erkennen können, besonders, da er den göttlichen Grundzweck nicht, sondern einen demselben entgegengesetzten hat? Da aber v. O. ein göttlich Wesen unleugbar ist; so muß alles wahrhaftig gut und harmonisch in der Welt seyn, und dafür erkannt werden können, §. 39, ob es gleich von keinem Menschen, sondern nur von weit erhabenern Geschöpfen geschehen kann. Wäre kein Gott, so wäre keine Vollkommenheit und Ordnung in der Welt möglich, sondern alles würde wegen der Menge der Regenten in der größten Unordnung und im Streit in derselben sich befinden, wie schon §. 16. gedacht worden. Ein jeder würde niederreissen wollen, was der andere aufgebauet hätte. Ein Mensch, der auf seine Schicksale Acht hat, und sich selbst etwas kennet, muß wenigstens oft bemerket haben, daß er sich manches für sehr nachtheilig gehalten, aber einige Zeit oder auch viele Jahre hernach Gott danket, daß seine vormaligen schnlichen Wünsche nicht in Erfüllung kommen sind. Es ist also die größte Thorheit der Menschen, die nachtheilig von

der

der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, §. 40, 41, aus ihren und anderer Schicksalen urtheilen, und doch nicht davon urtheilen können.

Ueberhaupt gereichen die Uebel den ungöttlich gesinnten Geschöpfen zur Vermehrung ihrer Thätigkeit und Erweiterung ihrer Erkänntniß. Wenn der Mensch ohne Uebel, die er sich mehrentheils aus Mangel der Erkänntniß und eines richtigen Willens selbst machet, wäre; so würde er sein Leben im Müssiggang und im Schlaf zubringen. Wenn die Menschen die von ihnen insgemein gewünschten Güter besitzen würden; so würden ihrer Uebel weit mehr, und dieselben weit härter werden, als sie würklich sind. Z. B. Ein jeder wünschet der Reichste zu seyn, oder mehr zu besitzen, als er beym Müssiggang ausgeben kann. Würde Gott eines jeden Wunsch erfüllen; so müste er einem jeden einen Beutel voll Dukaten geben, der niemals abnähme. Es würde nun durch eine solche Güte Gottes unter den Menschen aller Reichthum aufhören, und hingegen die gröste Armuth entstehen. Ein jeder würde sein eigener Schneider, Schuster, Leinweber ꝛc. seyn müssen. Niemand würde des andern Knecht oder Magd seyn wollen. Der Zustand der Menschen bey ihrer Menge würde dergestalt noch weit elender seyn, als in den ältesten Zeiten, da man doch das Nöthige durch Tausch erhalten konnte, allein hier bekümmerte sich keiner um den andern; es hätte jeder Geld genug.

Dergestalt ist unser Zustand bey vertheilten Reichthum und Armuth weit glücklicher und harmonischer für uns. Ein armer, vernünftiger und ordentli-

dentlicher Mensch kann sich allezeit bey gesunden Tagen ausser Nothdurft setzen. Imgleichen, wenn Gott den Menschen zu Gute alle Bäche, Flüße und Seen statt Wassers mit Sect und den besten Danziger Liqueurs angefüllet hätte, auch keiner für Tisch und Kleidung sorgen dürfte, sondern, wenn er sagte: Tisch! decke dich! sein Tisch mit den Speisen und Weinen besetzt wäre, die er verlangte, und auf gleiche Weise jeder so schöne Kleidungen, wie er solche wünschte, bekäme: wie lange würde bey diesem Zustande das menschliche Geschlecht bestehen? Der größte Haufe würde sich der Völlerey so ergeben, daß er im Saufen, Fressen und Schlafen sein Leben zubringen würde. Die Menschen würden in kurzer Zeit durch den übermäßigen Gebrauch der starken Getränke von Verstand und Sinnen kommen, einer würde den andern erwürgen. Wären auch einige, die sich bey diesem Ueberfluße mäßigten, müsten sie sich doch vor die übrigen Haufen aus Lebensgefahr in einsame Oerter und Wüsten verkriechen. Die mehrsten würden sich in ihrer besten Jugend, welche ihr höchstes Alter seyn würde, dem Tode zum Opfer machen. Dergestalt würde die Erde beynahe eine Wüste werden. Wer würde sich auch um Erkänntnisse, Wissenschaften, Künste und Handwerke bemühen? Die Menschen würden nicht besser, als die wilden Thiere, seyn. Es hat es also Gott recht wohl eingerichtet, daß er die Brunnen, Bäche ꝛc. mit Wasser angefüllet hat, daß Wein, Bier, Brodt, Fleisch ꝛc. Geld kosten, und dieses erst durch Fleiß und Arbeit erworben werden muß. Jenes würde der Harmonie auf Erden so sehr ent-

entgegen gewesen seyn, als dieses derselben gemäß ist.

Hieraus kann man urtheilen, daß die Uebel zu der besten Welt gehören, daß sie zur größten Harmonie in derselben nothwendig erfordert werden, wenn darinne ungöttlich gesinnte Geschöpfe, als die Menschen sind, leben, §. 44. Wären die ungöttlich gesinnten Geschöpfe göttlich gesinnet; so wüsten sie von keinem Uebel: sie möchten leben, wo sie wollten; so lebten sie im Himmel, wovon im Folgenden.

§. 50. Wenn man alle Gerechtigkeit Gottes in die Belohn- und Straf-Gerechtigkeit desselben einschränket, fasset sie nur nach §. 40 einen geringen Theil derselben in sich. Eigentlich hat keine Belohn-Gerechtigkeit Statt, wie man solche verstehet: denn alles, was die göttlich gesinnten Geschöpfe wahres Gutes thun, und thun können, ist vollkommene Pflicht und Schuldigkeit derselben, und kann also dafür kein Lohn oder eine Belohnung von ihnen gefordert werden. Eine Belohnung findet allein Statt bey Verdiensten, oder erfüllten unvollkommenen Pflichten in Ansehung anderer. Alles wahre Gute, das die Creatur von Gott empfängt, rühret nur allein von der puren Güte, und also auch von der Gerechtigkeit Gottes her. §. 42.

Was die Strafgerechtigkeit Gottes anlanget, bestehet sie in der von der göttlichen Vorsehung herrührenden Verknüpfung mit den der allgemeinen Harmonie widrigen Trieben und Absichten der ungöttlich gesinnten Geschöpfe solcher Folgen, welche ihren Trieben

ben, Absichten und Willen so entgegen, als sie der allgemeinen Harmonie gemäß sind. Denn in allem dem, was ihrem Willen widerspricht, bestehen ihre Uebel, wenigstens wird solches von ihnen dafür gehalten. Alle Uebel, welche von der Vorsehung aus den weisesten Gründen mit ihren falschen und ungerechten Trieben, Absichten und Handlungen verknüpft sind, heissen göttliche Strafen. Jenem Stoiker, der seine stoische Unempfindlichkeit zeigen wollte, ließ die Vorsehung Gottes zu, daß er die Narrheit begieng, seine Hand ins Feuer zu halten, und solche zu verbrennen. Die Folgen davon waren eine göttliche Strafe: denn keine ungöttlich gesinnte Creatur kann einen Fuß fortsetzen, ohne daß es die Regierung Gottes verstattet, §. 47. Die göttliche Vorsehung ließ zu, daß der Abschaum aller bösen Päbste, Alexander VI. und sein natürlicher Sohn, Herzog Cäsar Borgia, aus Versehen seines Bedienten, den Gift selbst trinken musten, den sie für einen reichen Cardinal, dessen Reichthum sie an sich ziehen wollten, zubereitet hatten. Der erste muste sogleich sterben, und der andere wurde lebenslang contract, wodurch ihr böser Plan, von ihrer im Sinne habenden Monarchie, auf einmal vereitelt wurde. Geschahe dieses nicht auch nach göttlicher Vorsehung zur Strafe dieser Bösewichter? Das angeführte Beyspiel von Josephs Brüdern, wie die Geschichte meldet, kann auch hieher gezogen werden, §. 47: Die Schaam und die Schrecken, die sie wegen ihres Bruders in Egypten empfanden, waren auch göttliche Strafen, ob sie gleich ganz natürlich zu seyn schienen. Wie die Vor-

sehung

sehung den Trieben, Absichten und Handlungen der göttlich gesinnten Geschöpfe wahre gute Folgen verleihet; so muß sie auch die der höchsten Harmonie widrigen Triebe und Absichten mit widrigen Folgen oder Strafen belegen. Beydes erfordert die höchste Harmonie, da die Erhaltung derselben der Gegenstand der göttlichen Vorsehung ist, §. 45.

Die Absichten der göttlichen Strafen sind 1) die Beßerung der Gestraften, wenn sie derselben fähig sind: sie erfolgen aber auch 2) andern zum Exempel. Wie viel hält uns dieses nicht von bösen Trieben, Absichten und Handlungen ab, die wir sonst bey uns unterhalten oder begangen haben würden! 3) haben sie auch die Genugthuung des Beleidigten zur Absicht, nicht aus Rache, sondern nach der Gerechtigkeit, die von aller Rache frey ist, welche weiter gehet, als es der Gerechtigkeit gemäß ist, aber die Gerechtigkeit handelt allezeit aus weisen Gründen. Ich würde hier zu weitläuftig werden, wenn ich diese Materie gehörig abhandeln wollte, wozu mir auch noch Gründe fehlen, welche sich erst in der Folge hervorthun werden, wenn ich z. B. bewiesen habe, daß die göttlichen Gesetze den ungöttlich gesinnten Geschöpfen vollkommene Gesetze sind, gegen die Meinung der heutigen Theologen, welche dieselben nur zu Rathschlägen Gottes machen wollen, worinn sie Thomasium zum Vorgänger haben: die ferner alle Strafgerechtigkeit Gottes aufheben wollen, da doch die heilige Schrift von Exempeln voll ist, und der Sünder oder Beleidiger Gottes nichts mehr, als die natürli-

türlichen Folgen zu fürchten haben soll, welche Lehre sowol das Christenthum aufhebet, als auch dem gesellschaftlichen Leben der Menschen höchst schädlich ist.

§. 51. Was im Obigen von der göttlichen Vorsehung behauptet worden, ist der heil. Schrift gemäß, als Matth. VI, 8. 25. 26. 28. 30. Matth. X, 29, 30. Luc. XII, 27 ꝛc. Nicht weniger den Lehren unserer Kirche, als 1) daß Gott von Ewigkeit alle Veränderungen, auch sogar die freyen Handlungen der Geschöpfe wisse: 2) daß die Rathschlüsse Gottes seiner Gerechtigkeit und Weisheit, auch der Beschaffenheit der Gegenstände gemäß seyn: 3) daß die Fortdauer und Veränderungen der Dinge bloß in Gott gegründet sind: 4) daß die göttliche Vorsehung sich auf alles erstrecke: 5) daß alle Veränderungen und Handlungen der Geschöpfe nach den göttlichen Rathschlüssen auf eine damit übereinstimmende Weise, nicht aber nach den Absichten der Geschöpfe, geschehen, welche den bekannten Irrthümern der Papisten und Reformirten vom absoluto decreto, der Socinianer und Armenianer ꝛc. von der blinden Zufälligkeit, von dem Mangel der Allwissenheit und Vorhersehung Gottes entgegengesetzt sind. Es möchte hier scheinen, daß hierdurch keine Zurechnung der sündigen Triebe und Handlungen Statt finden könne: allein da der Wille der ungöttlich gesinnten Geschöpfe, als des natürlichen Menschen, frey, und der göttlichen Bestimmung nicht unterworfen ist, §. 47; so ist derselbe die Ursache aller Sünde, auf den also die Zurechnung der Sünde von Gott geschiehet.

§. 52.

§. 52. Die Einwürfe gegen die Vorsehung sind Theils ungegründet, Theils abgeschmackt, als 1) Warum Gott die ungöttlich gesinnten Geschöpfe niederer Ordnung, §. 44, hervorgebracht habe, da für sie keine wahre Glückseeligkeit zu hoffen, und da sie auch in ihren Trieben der allgemeinen Harmonie entgegen? Es wäre also der Weisheit Gottes gemäßer gewesen, wenn er sie gar nicht erschaffen hätte. Hierauf wird geantwortet: daß Gott diese aus eben den Gründen, aus welchen er die unvernünftigen und leblosen Geschöpfe erschaffen, hervorgebracht habe, nemlich zum Dienst der ungöttlich Gesinnten oberer Ordnung, auch der göttlich gesinnten Geschöpfe, §. 44, und da es also die höchste Harmonie im Univers erfordert habe, §. 36: z. B. die Teufel, deren Fall Gott nothwendig vorher erkannte, hat er den göttlich gesinnten Geschöpfen zum Exempel und zu Offenbarung seiner strengen Gerechtigkeit hervorgebracht, und sie den Folgen ihrer Uebertretung überlassen, wie aus Folgendem weiter erhellen wird. Es erforderte also dieses die höchste Harmonie in der Welt.

2) Gott hätte den ungöttlich gesinnten Geschöpfen niederer Ordnung die göttliche Gesinnung geben, und, wie Lessing meinet, den gefallenen Menschen ihre verlorne Vollkommenheit sogleich wieder ertheilen können, wenn er nur gewollt hätte. Hierauf: Wenn Gott gedachten ungöttlich gesinnten Geschöpfen die göttliche Gesinnung geben wollen, hätte er sie nicht, sondern viel erhabenere Geschöpfe hervorgebracht.

Nach ihrem Wesen waren sie nicht anders möglich, und die allgemeine Harmonie erforderte ihr Daseyn. No. I. Im andern Fall stellen sich Lessing, und die seiner Meinung sind, Gott als einen thörichten Menschen vor, der bey seinem Willen auf keine zureichende oder weise Gründe siehet, sondern, wie es ihm einfällt, handelt. Die höchste Gerechtigkeit und Weisheit Gottes erforderte von dem abtrünnigen Menschen Genugthuung. Hätte diese nicht durch Christum gegeben werden können, wäre er der Gnade Gottes, wie die Teufel, ewig unfähig gewesen, und würde er, wie diese, den göttlich gesinnten Geschöpfen zum Exempel der göttlichen strengen Strafgerechtigkeit, §. 50, haben dienen müssen, welches auch in diesem Fall die allgemeine Harmonie erfordert haben würde.

3) Daß Gott den bösen Willen der ersten Menschen bey ihrem Falle habe hindern können und sollen. Hierauf: da die Menschen den göttlichen Grundtrieb und die göttliche Grundregel, §. 37, aufgegeben, und falsche angenommen hatten; so urtheilten sie nun die Moralität der Gegenstände nicht mehr nach jener, sondern nach dieser. Auf solche Weise waren ihnen diese Gegenstände bloße Scheingüter, gegen die sich ihr Wille nun nothwendig neigte, §. 39, 47. Hätte Gott ihren falschen Willen corrigiren wollen, hätte er ihnen den wahren Grundtrieb wiedergeben müssen, welches aber seiner höchsten Gerechtigkeit und Weisheit entgegen gewesen. No. 2. Hätte Gott ihren

fal=

falschen Willen getilget, hätte er auch zugleich ihren falschen Grundtrieb getilget, §. 32, wodurch er sie zu Thieren gemacht haben würde, da er ihnen den wahren Grundtrieb nicht wieder geben können. No. 2.

4) Gott hätte sie wenigstens hindern können, daß sie ihren bösen Willen nicht vollbracht hätten. Dargegen: daß die Sünde im Willen und nicht in Handlungen vor Gott bestehe, und der Wille vor Gott, wenn er thätig, eben so sträflich, als die That, sey. §. 47. Sollte aber der Wille der vernünftigen Geschöpfe von der göttlichen Vorsehung nicht ausgenommen seyn, sondern auch von derselben abhangen; so würden dergestalt bey allen ungöttlich gesinnten Geschöpfen ihre Triebe und Absichten, so böse als sie seyn möchten, von Gott erwecket werden, auf welche Weise ein jedes göttlich und ungöttlich gesinntes Geschöpf sich in seinen Neigungen und Absichten zu Gott verhalten würde, wie ein Wetterhahn in seinen Wendungen zum Winde. §. 47. Es könnte also diesen Geschöpfen ihre ungöttliche Gesinnung so wenig, als ihre göttliche Gesinnung, beygemessen werden. Sie wären dergestalt keine freye Wesen. Alles Gute, wie alles Böse in der Welt, käme von Gott allein, wodurch aber das göttliche Wesen aufgehoben seyn würde. §. 29, 39.

§. 53. Was die der Wahrheit der göttlichen Vorsehung entgegen stehende Meinungen anlanget,

will ich solcher nur kurz gedenken, weil sie nicht werth sind, viele Worte gegen sie zu verlieren. 1) Epicur und Diogenes Cynicus leugneten selbige gänzlich, weil sie meinten, die Götter säßen in einer Ruhe, und bekümmerten sich um die Welt gar nicht. Bayle hat sich dieser Meinung dadurch verdächtig gemachet, weil er sie für sehr wichtig, und für sehr schwer zu widerlegen, gehalten. 2) Diejenigen, welche ein Fatum, als die Stoiker, annahmen, musten nothwendig die göttliche Vorsehung leugnen, da die Gottheit selbst durch dasselbe gebunden war. Das Fatum war ein Ding ohne Wesen, ohne Geist, ohne Leib, ohne Vernunft, ohne allen Grund, und herrschte über die Gottheit, bestimmte dieselbe in ihrem Thun und Lassen, und zwar blind. 3) Stehet der göttlichen Vorsehung der unbedingt nothwendige Rathschluß Gottes (absolutum decretum) entgegen, da Gott alles in der Welt so und so, aber ohne allen Grund, festsetzte und bestimmte, hingegen die göttliche Vorsehung alles in der Welt aus den gerechtesten und weisesten Gründen in die möglich größte Harmonie gesetzet hat. Von den Türken giebt man vor, daß sie ein Fatum glaubten, sie mögen aber wol den unbedingten Rathschluß Gottes annehmen. 4) Sind diejenigen der göttlichen Vorsehung entgegen, welche Zufälligkeiten bey Gott annehmen, indem sie bey Verschiedenem die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes leugnen: denn bey allem diesen kann Gott keine Vorhersehung zukommen, und er kann also davon keine Einrichtung auf die Zukunft machen.

machen. Gegen diese Meinung ist unter andern das erste Stück gerichtet. 5) Sind auch diejenigen hieher zu rechnen, welche aus andern Gründen die Vorsehung zum Theil leugneten, als Aristoteles, der sich einbildete, die Vorsehung erstrecke sich nur bis zum Monde, um die Erde bekümmere sich Gott nicht. Hieronymus leugnete solche in Ansehung der Insecten, weil er es Gott für unanständig hielt, daß er für so geringe Dinge sich bekümmern sollte. So weit aber die Vorsehung in geringen Dingen nicht Statt hätte, könnte sie auch bey wichtigen Dingen nicht Statt haben: denn jene haben ihren Einfluß in diese, und sind dieser halber. Das Beyspiel mit der Fliege, die den Pabst Hadrian IV. tödtete, erläutert solches.

Die mehrsten Menschen sind mit der Vorsehung, wenn es ihnen nicht nach Wunsche gehet, nicht zufrieden, und sie machen sich doch selten selbst etwas recht. Das beunruhiget die mehrsten, wenn sie sehen, daß es frommen Leuten schlecht gehet, daß sie der Armuth, Verachtung, schweren Krankheiten unterworfen sind, hingegen, daß Gottlose in Ehren und Ueberfluße leben. Allein, mancher hält sich selbst für fromm, und wird auch wol von andern dafür gehalten, deswegen ist er es nicht. Wenige können von der wahren Frömmigkeit urtheilen. Ein wahrer Frommer ist mit seinem Zustande zufrieden, und achtet Reichthum und Weltehre nicht. Welche Gottlose sind von Vernünftigen für glückseelig zu achten? Der sie nahe kennet, beneidet sie wegen ihres Glückes

nicht, und sie besitzen oft ihre Weltgüter zu ihrem Unglück. Es sind insgemein mit ihrem vermeinten Glück solche andere verborgene Uebel verknüpft, weswegen wenige, wenn sie solche kennen würden, ihr gering geschätztes Glück gegen derselben ihres vertauschen würden. Kein natürlicher Mensch kann von der Haushaltung und Regierung Gottes urtheilen, da er seine Grundregel nicht kennet, noch weniger die Moralität der Dinge darnach urtheilet. Er urtheilet alles nach seiner falschen Grundregel, nach seiner eigenen eingebildeten Vollkommenheit, nach der doch Gott in der Welt nichts eingerichtet hat, und doch oft unrichtig. Alle seine geurtheilte Güter sind bloß Scheingüter.

§. 54. Beym Schluß dieses Stücks will ich den in demselben gegebenen unleugbaren Beweis, von der allerhöchsten Harmonie in Gott, seiner Harmonie mit dem Univers, und der genauesten Harmonie in demselben selbst in einem kurzen Auszuge wiederholen.

Es ist ausser allem Zweifel, daß ein Gott, ein gänzlich unabhangend Wesen sey, von dem alle andere Dinge gänzlich abhangen müssen, **wenn alles seinen zureichenden letzten reellen Grund haben muß**, §. 28. Gott muß folglich ein existirend, unbeschränkt vollkommen geistisch Wesen seyn, §. 29, dergestalt, daß sich an keiner seiner Vollkommenheiten der geringste Mangel finden kann, indem er sonst

von

von einem andern Dinge abhangen müste. Als einem solchen Wesen kommt ihm nothwendig eine unbeschränkt würkende geistische Kraft, und dadurch auch ein unbeschränkt vollkommener Trieb zu würken zu, §. 32. So weit bey ihm, vermöge seiner nothwendigen Existenz, alles seine Würklichkeit hat, was zu seinem Wesen gehöret, kann durch gedachten seinen Trieb nichts bey ihm würklich gemacht werden. Es kann also dieser Trieb nichts anders zu seinem Gegenstande haben, als alles dasjenige würklich zu machen, was mit der wesentlichen Vollkommenheit Gottes übereinstimmet, und noch würklich gemacht werden kann. §. 32. Unter allem dem, was in Gott, vermöge seines Wesens, schon würklich ist, und was seine würkende Kraft noch würklich machen kann und soll, muste die genaueste Harmonie seyn, wenn er das unbeschränkt vollkommene Wesen seyn soll, §. 29, e) f). Diese höchste Harmonie in Gott erfordert eine Grundregel, §. 37, welche keine andere seyn kann, als seine unbeschränkte wesentliche Vollkommenheit selbst, §. 37, 38; und diese ist das höchste Gesetz bey allem Würken der Kraft Gottes. Gesetzt, es wäre was an sich möglich, das mit der wesentlichen Vollkommenheit Gottes nicht übereinstimmte; so wäre es doch unmöglich, indem es von der Kraft Gottes nicht könnte würklich gemacht werden. §. 39.

Die Grundregel der höchsten Harmonie bey Gott ist diese: Was die Kraft Gottes würket, wür-

ken kann und soll, muß genau mit dem übereinstimmen, was Gott wesentlich ist. §. 37.

Auf solche Weise würkte die Kraft Gottes, so weit sie sein Verstand heisset, in ihm selbst die Idee von seiner unbeschränkten Vollkommenheit, und zugleich die mit derselben übereinstimmenden Ideen von allen beschränkten Vollkommenheiten, welche allen endlichen Dingen ihr Wesen und Möglichkeit geben. §. 33, 34. Diese Kraft Gottes erzeugte in ihm alle diese Ideen zugleich in ihrer genau harmonirenden Verknüpfung, und heisset hier die Weisheit Gottes. §. 41.

Gott eignete durch seine unbeschränkte Gerechtigkeit sich selbst alles dasjenige zu, was seiner göttlichen Vollkommenheit gemäß war, und setzte jedes endliche Ding in die würkliche Vollkommenheit nicht allein, der es nach seinem individuellen Wesen fähig war, sondern auch in die Verknüpfung mit allen andern Dingen, wo es am vollkommensten, nemlich, in der es zu der größten Vollkommenheit aller andern am mehrsten beytragen konnte, und wo hinwiederum alle andere zu seiner größten Vollkommenheit am mehrsten beytragen konnten, und erfüllete dadurch seinen Grundtrieb selbst, der, die höchste Vollkommenheit würklich zu machen, zu seinem Gegenstand hat, §. 32, 40. Gott maß nach seiner höchsten Gerechtigkeit einem jeden das Seinige aufs genaueste zu.

Gott

Gott ordnete und bestimmte auf gleiche Weise nach seiner Vorsehung alles auf alle Zukunft, wie es die allgemeine höchste Harmonie erfordert. §. 45.

Es ist hieraus unleugbar, daß alles, was gewesen ist, gegenwärtig ist, und in aller Zukunft seyn wird, mit Gott in einer allgemeinen höchsten Harmonie sich befinden müsse. Es heisset und ist dieselbe die höchste Harmonie, weil sie keine höhere Regel haben kann, als sie hat, und nach der Erhabenheit der Grundregel einer Harmonie und Vollkommenheit die Erhabenheit derselben selbst zu schätzen ist. Solchergestalt muß diese Welt die vollkommenste, die beste seyn. Nach der unbeschränkten Gerechtigkeit und Weisheit Gottes war es nicht möglich, eine mehr vollkommene Welt hervorzubringen. Was etwa dagegen einzuwenden, wird seine Beantwortung im Folgenden finden.

§. 55. Es ist hier auch noch zu zeigen, daß das Daseyn Gottes das erste allgemeine materielle Principium aller metaphysischen Wahrheit sey. Ich nenne metaphysisch wahr, §. 1, 3, was seinen zureichenden reellen Grund hat, daß es das ist, was es ist, und nichts anders seyn kann. Alles Mögliche ist als möglich metaphysisch wahr, durch seine zureichenden reellen Gründe, wie alles Unmögliche als unmöglich durch seine zureichenden reellen Gründe metaphysisch wahr ist, und auf gleiche Weise das Würkliche. Was aber keinen zureichenden reellen Grund von seiner

Möglichkeit hat, das ist als möglich metaphysisch falsch oder unwahr, §. 7, 8, 9 ꝛc. Sonst nennet man eine Sache metaphysisch wahr, wenn sie die Beschaffenheit habe, die sie nach ihrem Wesen haben solle. Also wäre alles Unmögliche nicht metaphysisch wahr, weil dasselbe kein Wesen hat. Es hat aber alles Unmögliche seinen zureichenden reellen Grund von seiner Unmöglichkeit, §. 9. Daher ist alles Unmögliche als unmöglich metaphysisch wahr, ob es gleich kein Wesen hat. Denn das Wesen der Dinge bestehet in ihrer Möglichkeit. Imgleichen erkläret man die metaphysische Wahrheit einer Sache durch ihre Uebereinstimmung mit dem Verstande, worinne aber eigentlich die logische Wahrheit bestehet: denn die metaphysische Wahrheit wird in keinem Verhältniß zum Verstande, sondern ausser aller Erkänntniß, oder bloß an sich selbst betrachtet. Auch daher wird sie nicht richtig durch das, das nicht erdichtet ist, erkläret, weil die Sache nur an sich betrachtet wird, und nicht, wie sie erkannt, oder nicht erkannt wird. Auch kann sie eingebildet, aber nicht erdichtet seyn. Sie wird hier für wahr gehalten, ob sie gleich falsch ist.

Wenn nun Gott den letzten zureichenden reellen Grund von sich selbst und allen andern Dingen, und allen ihren Veränderungen in sich hat, §. 17, 18,

28,

28, so hat alle metaphysische Wahrheit ihren reellen Grund in seinem Daseyn; denn dadurch sind alle Substanzen und alle ihre Accidentien diejenigen, die sie sind und seyn sollen, und keine andere. Der göttliche Verstand ist die Quelle des Wesens aller endlichen Dinge, daß sie so möglich sind, als sie sind, und nicht anders möglich seyn können. §. 15, 34. Seine Weisheit ist die Quelle der Verknüpfung aller endlichen Dinge unter einander, die sie ist, und wie sie nicht anders seyn kann, §. 41. Die Gerechtigkeit Gottes ist die Quelle der Würklichkeit und der Vollkommenheit aller endlichen Dinge, dadurch sie sind, was sie würklich sind, und auf keine andere Weise seyn können. §. 40.

Da nun alle näheren Gründe jeder Sache von Gottes Daseyn ihre Herleitung haben, so ist offenbar Gott die metaphysische Grundwahrheit aller metaphysischen Wahrheit, oder daß alle und jede Sache, ausser unserer Erkänntniß derselben, die Sache ist, die sie ist, und daß sie keine andere seyn kann. Dergestalt ist Gott das allgemeine adäquate materielle Principium aller metaphysischen Wahrheit. Wenn dasselbe mit Worten ausgedrucket werden soll; so wird es heissen: **Gott ist die einige metaphysische Grundwahrheit aller metaphysischen Wahrheit.**

Aus

Aus diesem allein ächten materiellen ersten Grundsatz können wir Menschen zwar wenige Wahrheiten in Ansehung der unendlichen Menge Wahrheiten, wovon Gott der letzte zureichende reelle Grund ist, einsehen, erstlich, wegen der natürlichen Schwäche, oder der engen Schranken unsrer Vernunft, und also auch unserer geringen Erkänntniß dieses Principii oder Gottes selbst, und denn zweytens, weil wir von Natur der Grundregel Gottes nicht fähig sind, sondern nur falsche Grundregeln haben, nach welchen Gott nicht das Geringste in dem Univers eingerichtet hat, nach welchen falschen Grundregeln wir doch die Moralität aller Gegenstände, und also dieselben falsch urtheilen. Allein wenn solche erhabene Geschöpfe sind, die ohnfehlbar sind, welche ich §. 44. göttlich Gesinnte oberer Ordnung genennet habe; so gehen wol ihre Erkänntniskräfte so weit, daß sie wol in einer schnellen Succession den ganzen Zusammenhang der Dinge übersehen können. Diese Geschöpfe müssen also Gott, als die Grundwahrheit von allen niedrigern Ordnungen in seiner Heiligkeit und Herrlichkeit, obwol beschränkt, doch sehr ausbreitend, und so erkennen, daß sie dadurch die Vollkommenheit des ganzen Univers, weil dieses doch beschränkt, durchaus ganz

deut-

deutlich, vollständig und ausführlich aus ihren reellen Gründen, und besonders, weil die Grundregel Gottes auch ihre Grundregel ist, nach der er, seiner höchsten Gerechtigkeit und Weisheit gemäß, alles im Univers eingerichtet hat, die Moralität aller Gegenstände in demselben, richtig urtheilen und erkennen. Sie erkennen dergestalt aus den Gründen Gottes selbst die ganze Einrichtung desselben, die er im Ganzen und in allen, auch in den geringsten Theilen des Univers gemacht hat. Daher diesen geistischen Wesen die Vollkommenheit mit Grunde beyzulegen, daß sie alle Wahrheit in dem Univers aus ihrer Grundwahrheit deutlich, vollständig und ausführlich einsehen, wie wir denn auch nach unserm Tode in dieser Erkänntniß stets zunehmen und wachsen werden.

Nachdem in diesem und in dem ersten Stück die ersten allgemeinen Grundsätze, der formelle und der materielle aller wahren und gewissen Erkänntniß, auch dabey die allgemeine Harmonie in Gott, und desselben mit der Welt gründlich, wie ich glaube, dargethan worden; so gehe ich im folgenden Stücke zur wahren Beleuchtung des ersten Grundes aller moralischen

lischen Wissenschaften fort, welcher das Verlangen, glückseelig zu seyn, ist, das allen geistischen Wesen nothwendig, und welches der Grund sowol ihrer Glück- als Unglückseeligkeit ist.

Prüfung der Wahrheit

der bisherigen

Ersten Grundsätze

der

vorzüglichsten Wissenschaften,

auch anderer

Hauptbegriffe und Lehrsätze

in selbigen.

Drittes Stück.

Prüfung der Wahrheit der ersten Grundsätze in sämtlichen moralischen Wissenschaften.

Frankfurt und Leipzig,

1788.

Universitäts Bibliothek Rostock
http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0213
DFG

Vorbericht.

Auf den in den zwey vorhergehenden Stücken gegebenen gründlichen Beweis des allererſten formellen und des allererſten materiellen Grundſatzes aller gewiſſen Erkenntniß folget nun hier der Ordnung nach die Prüfung des allererſten Grundſatzes aller moraliſchen Wiſſenſchaften als der vorzüglichſten vor allen andern. Das Verlangen, glückſelig zu ſeyn, welches allen geiſtiſchen Weſen gemein iſt, iſt die erſte Triebfeder in allem ihren Wollen und Würken, weswegen deſſen wahre Beſchaffenheit vor allem hier gezeiget wird. Es lieget in

diesem Verlangen aller geistischen Wesen der erste reelle zureichende Grund von ihrer wahren und falschen Glück- und ihrer Unglückseligkeit, folglich auch der erste reelle Grund von ihrer Harmonie und Disharmonie mit Gott, und derselben unter ihnen selbst.

Wir haben aber hier vornemlich den ersten reellen zureichenden Grund der genauen Harmonie der göttlich gesinnten Geschöpfe mit Gott in Betrachtung zu nehmen, welcher ihre wahre Glückseligkeit in demselben, und diese das einige Band ist, welches sie mit Gott verknüpfet und in eine genaue Vereinigung mit ihm setzet, woher denn ihre wahre Religion entstehet, weswegen auch eine gründliche Betrachtung der einigen wahren natürlichen Religion dieser von Natur göttlich gesinnten Geschöpfe auf dieses Stück folgen wird.

Alle andere geistische Geschöpfe suchen zwar auch durch gedachtes Verlangen eine wahre Glückseligkeit, aber nicht in Gott, sondern in der Vollkommenheit der Creatur,

wor-

worinne sie doch nicht zu finden, die ihnen höchstens nur eine zeitlange falsche Glückseligkeit geben kann, sie aber endlich bey ihrer Unsterblichkeit in eine ewige Unglückseligkeit stürzet, welches auch in diesen Blättern gezeiget wird.

Es enthält daher auch hauptsächlich dieses Stück den Beweis, daß Gott nicht ein Mittel zur wahren Glückseligkeit eines endlichen geistischen Wesens, sondern dessen wahre Glückseligkeit selbst sey, wenn es selbige in ihm allein suchet, und dieser Beweis kann also auch nur den ersten wahren Grundsatz aller moralischen Wissenschaften geben, welcher so ausgedrucket werden kann: Mache Gott allein zu dem einigen Ruhepunkt und letzten Ziele aller deiner Triebe, Absichten und Handlungen, oder verlange allein, in Gott glückselig zu seyn.

Die natürliche Menschen, wie alle ungöttlich gesinnte Geschöpfe, können zwar, wie diese Abhandlung zeiget, wol die Wahrheit dieses wahren Grundsatzes deut-

lich erkennen, aber nicht demselben in ihren Trieben gemäß leben, welches nur den nach ihrer Natur erhabenen geistischen Geschöpfen und den wahren Christen durch die göttliche Gnade, welche ihnen Christus erworben, eigen ist.

Zu der philosophischen Tugendlehre und dem Vernunftrecht der Menschen müssen daher andere Grundsätze angenommen werden, wie die Folge zeigen wird. Den 12. Febr. 1788.

Abhandlung.

§. 56.

Alle geistische Wesen haben Triebe, Neigungen, Bestreben, Bemühungen, wie man sie nennen will, vermöge ihrer geistischen Kräfte, zu wirken. Mit jedem dieser Triebe ist allezeit ein anderer oder ein Verlangen verknüpft, daß solcher erfüllet werden möge. Gesetzt, das Subject habe dieses Verlangen nicht; so könnte es selbigen Trieb auch nicht haben. Z. B., ein Mensch empfände Hunger oder Durst, aber er hätte dieses Verlangen nicht dabey, daß sein Hunger oder Durst gestillet werden möge; wie könnte er da einen Hunger oder Durst haben?

Das Bewußtseyn oder die Erkenntniß eines geistischen Wesens von der geschehenen Erfüllung seines Triebes, sie mag von ihm selbst, oder von einem andern Wesen geschehen seyn, ist ihm nothwendig so angenehm, als ihm das Bewußtseyn der Nichterfüllung desselben unangenehm ist. Die Hofnung der Erfüllung und die Furcht vor der Nichterfüllung seines Triebes wirkt bey ihm ein Gleiches: denn sonst könnte es in beyden Fällen diesen Trieb nicht haben, wie jeder aus eigener Erfahrung wissen kann.

§. 57. Die angenehme Empfindung eines geistischen Wesens, die bey ihm aus der von ihm gehofften oder geschehenen Erfüllung seines Triebes entstehet, heisset ein Vergnügen desselben, und die unangenehme Empfindung desselben, welche ihm aus der geschehenen, oder auch aus der gefürchteten Nichterfüllung seines Triebes entstehet, heisset ein Mißvergnügen desselben.

Wenn einer sich der Erfüllung seines Triebes nicht bewust ist, ob gleich dieselbe geschehen, kann ihm solche kein Vergnügen erwecken, desgleichen, wenn er von der Nichterfüllung seines Triebes noch nichts weiß, kann er darüber noch kein Mißvergnügen empfinden, z. B., wenn einer in eine Lotterie an einem von ihm entfernten Ort gesetzet, in der Hofnung, einen großen Gewinn zu erhalten und hat nach geschehenem Zuge derselben auch einen großen Gewinn erhalten, oder ist durchgefallen; so kann ihm im ersten Fall sein Glück kein Vergnügen, und im andern Fall sein Verlust kein Mißvergnügen geben, so lange ihm solches unbekannt ist.

Sind die Triebe geistisch oder sinnlich, so ist das aus selbigen entstandene Vergnügen oder Mißvergnügen im ersten Fall geistisch, und im andern Fall sinnlich.

§. 58. Es setzet allezeit das Vergnügen Neigungen, und das Mißvergnügen Abneigungen zum Grunde, und niemals erwecket der Genuß eines Vergnügens einen Trieb, und die Empfindung eines Mißvergnügens eine Abneigung, sondern beyde setzen bereits bey dem Subjekt im ersten Fall einen ihm

noch

noch unbekannten Trieb, und im andern Fall eine ihm noch unbekannte Abneigung zum Grunde, die sich ihm erst offenbaren, wenn sich ihm die Gegenstände seines Triebes oder seiner Abneigung das erstemal darstellen. Was den Grund davon anlanget; so lieget derselbe bey geistischen Trieben und Abneigungen unstreitig in der geistischen Natur des Subjects und bey den sinnlichen und natürlichen Trieben und Abneigungen in der natürlichen Beschaffenheit seines Leibes und dessen sinnlichen Gliedmaßen, und denn auch in der Harmonie der Gegenstände mit seinen Trieben und in der Disharmonie derselben mit seinen Abneigungen. Manche Menschen haben einen natürlichen Abscheu vor Käse, Wildbret ꝛc. So lange ihnen diese Dinge unbekannt sind, können sie sich ihres Abscheues davor nicht bewußt seyn; sobald ihnen aber solche vorgesetzet werden, sobald äussert sich ihr Abscheu und ein Mißvergnügen über ihre Gegenwart. Wenn ein Mensch einen von dem andern Geschlecht noch nie gesehen, und von fleischlicher Wollust nie was gehöret hätte, wird der in ihm befindliche natürliche Trieb sich bey ihm nicht äussern: so bald er aber einen jungen schönen Menschen vom andern Geschlecht in der Nähe sehen wird, werden sich solche Empfindungen bey ihm hervorthun, die blos ihren Grund in dem ihm bisher unbekannten Triebe haben, und welche er ohne Wahrnehmung dieses Gegenstandes nicht würde gehabt haben. Wer hiervon will mehr überführet werden, der lese die Operette, das Oracul genannt, in Gellerts Lustspielen, wo zwey junge Personen von beyderley Geschlecht aufgeführet

werden, von denen vorgedachte Bedingungen angenommen sind. Diese Wahrheit, daß das Vergnügen und Mißvergnügen allezeit Neigungen oder Abneigungen, aber niemals diese jene zum Grunde setzen, ist wohl zu merken, wie die Folge zeigen wird. Sind bey einem weder Neigungen noch Abneigungen in Ansehung gewisser Gegenstände vorhanden, oder derselbe ist gleichgültig gegen solche; so wird sich bey ihm aus ihrer Vorstellung weder Vergnügen noch Mißvergnügen zeigen.

Je stärker oder schwächer ein Trieb, eine Neigung oder Abneigung bey einem in Ansehung eines Gegenstandes ist; desto stärker oder schwächer ist auch das daher bey ihm entstehende Vergnügen oder Mißvergnügen, wenn selbige befriediget oder nicht befriediget werden.

Man will zwar auch aus der bloßen Erkänntniß einer Vollkommenheit das Vergnügen, und aus der Erkänntniß einer Unvollkommenheit das Mißvergnügen herleiten: allein die Erfahrung lehret jeden, daß, wo eine Vollkommenheit ein widrig Verhältniß zu seinem Grundzweck, oder auch nur zu einer seiner Absichten hat, die Erkänntniß derselben bey ihm ein Mißvergnügen erwecket, wie hingegen die Erkänntniß einer Unvollkommenheit, die mit seinem Grundzweck oder auch mit einer seiner Absichten übereinstimmet, ihm ein Vergnügen erzeuget.

§. 59. Der Zustand eines jeden geistischen Wesens, in welchem er alle seine Triebe völlig erfüllet erkennet, heißet seine Glückseligkeit: der Zustand eines solchen aber, in welchem er alle seine Triebe gänzlich unerfüllet erkennet, auch nicht einmal eine

Hof-

Hofnung von Erfüllung eines seiner Triebe hat, heisset seine **Unglückseligkeit**. **Zufriedenheit** und **Unzufriedenheit** sind mitlere Zustände zwischen Glück- und Unglückseligkeit geistischer Wesen, da zum Theil ihre Triebe erfüllet und zum Theil unerfüllt von ihnen erkannt werden. So weit die Zufriedenheit als eine Tugend betrachtet wird, bestehet sie in den Tugenden der Begnügsamkeit in guten und in der Gelassenheit in widrigen Umständen. So weit aber Begnügsamkeit und Gelassenheit Laster sind, und in einer Niederträchtigkeit oder moralischen Trägheit bestehen; so würde die darinne bestehende Zufriedenheit auch ein Laster seyn. Was das Laster der Unzufriedenheit sey, ist daher zu urtheilen.

Die **Glückseligkeit** heisset **eine wahre**, wenn in derselben kein Grund von der Nichterfüllung eines einigen künftigen Triebes, und noch weniger einer aus derselben fließenden Unglückseligkeit des Subjects vorhanden: im Gegentheil heisset sie eine **falsche Glückseligkeit**. Eine ewig daurende wahre Glückseligkeit heisset eine **Seligkeit**, und eine ewig daurende Unglückseligkeit heisset eine **Unseligkeit**.

Der gemeine Mann saget ganz recht, des Menschen Wille (wenn derselbe nemlich allezeit erfüllet wird) sey sein Himmelreich (oder seine Glückseligkeit): denn eigentlich ist die Glückseligkeit der Zustand eines geistischen Wesens, in welchem der Wille desselben in allem geschiehet: das Vergnügen desselben in solchem ist nur eine Folge der Glückseligkeit, wie das Vergnügen eine Folge der Befriedigung eines seiner Triebe ist, §. 57, 58. Man erkläret daher die Glückse-

seligkeit nicht richtig durch einen von allem Mißvergnügen reinen vergnügten Zustand eines geistischen Wesens.

§. 60. Soll bey einem geistischen Wesen eine wahre Glückseligkeit statt haben; so muß unter allen seinen Trieben eine solche Uebereinstimmung oder Harmonie vorhanden seyn, daß die Erfüllung keines einigen der Erfüllung eines oder mehrerer entgegen ist, sondern daß vielmehr die Erfüllung eines jeden ein Mittel zur Erfüllung anderer, wenigstens kein Hinderniß daran wird: denn soweit einiger Streit unter selbigen seyn würde; so weit würde von einer Seite der streitenden Triebe, deren Erfüllung unmöglich werden, der Zustand des Subjects keine Glückseligkeit, und noch weniger eine wahre seyn, §. pr. Da nun ein jedes geistisches Wesen eine wahre oder beständige Glückseligkeit suchet; so muß doch wenigstens seiner Meinung nach eine Harmonie unter seinen Trieben seyn. Fehlet es nun an dieser; so muß davon der Grund in der Schwäche seiner geistischen Kraft und in seinem Irrthum liegen.

Es muß daher bey jedem geistischen Wesen wegen gedachter Harmonie ein Trieb angenommen werden, der den Grund von allen andern Trieben desselben in sich fasset, der aber also seinen zureichenden reellen Grund in keinem andern seiner Triebe hat, sondern unmittelbar in der Natur oder der würkenden Kraft des Subjects lieget, und aus dem alle andere Triebe desselben mittel- und unmittelbar fließen, der also mit der Natur des Subjects unveränderlich ist, und nicht anders verändert werden kann, als

wenn

wenn seine individuelle Natur selbst verändert wird, welcher daher der Grundtrieb und alle andere Triebe abgeleitete oder Willenstriebe desselben genennet werden, §. 32.

Es kann dergestalt ein Subject nicht mehr als einen Grundtrieb haben, der aber aus verschiedenen Theilen bestehen kann: denn hätte es mehrere; so stimmten solche mit einander überein, oder nicht. Im ersten Fall müßte ein Grund ihrer Uebereinstimmung in einem derselben liegen, welcher also der ächte Grundtrieb seyn würde. Im andern Fall würde die erforderliche Harmonie der Triebe beym Subject fehlen, und könnte also dasselbe blos aus diesem Grunde unmöglich glückselig seyn und werden. Z. B., die Eigenliebe bey vielen Menschen ist ihr Grundtrieb, indem alle ihre andere Triebe aus dieser ihrer Eigenliebe fließen, und ihre eigene Vollkommenheit zu ihrem einigen Ruhepunkte und Gegenstande haben. Hat aber ein Mensch zugleich auch eine Liebe gegen andere; so ist diese gesammte Liebe sein Grundtrieb, davon die Liebe gegen jeden derselben ein Theil seines Grundtriebes ist.

Der Grundtrieb eines geistischen Wesens kann ein wahrer, oder auch ein falscher seyn. Im ersten Fall muß dessen Erfüllung nicht allein möglich, sondern auch nothwendig seyn. Wenn aber die Erfüllung eines Grundtriebes unmöglich ist, ist und heißet derselbe ein falscher.

Der Grundtrieb Gottes, §. 32, ist der allein wahre, da seine höchste Gerechtigkeit, Weisheit und Allmacht dessen Erfüllung nothwendig machen. Es kön-

können daher die Grundtriebe der geistischen Geschöpfe nur wahre seyn, die der göttliche Grundtrieb selbst sind, oder mit demselben übereinstimmen: denn solchergestalt müssen dieselben nothwendig erfüllet werden. Die Grundtriebe der geistischen Geschöpfe aber, die nicht der göttliche sind, und also mit demselben nicht übereinstimmen, können wegen ihres Widerspruches mit dem göttlichen unmöglich erfüllet werden, und sind also falsche Grundtriebe. Es werden daher die geistische Geschöpfe, welche den wahren Grundtrieb haben, göttlich gesinnte Geschöpfe, die aber falsche Grundtriebe haben, ungöttlich gesinnte Geschöpfe genennet, §. 44.

§. 61. Ein jeder Trieb eines jeden geistischen Wesens hat seinen Gegenstand, den er wirklich zu machen suchet, §. 56. Wenn nun eine Harmonie in den Trieben eines geistischen Wesens erforderlich ist; sofern es glückselig seyn will, §. pr.; so muß auch eine solche Harmonie unter allen Gegenständen seiner Triebe seyn. Dergestalt muß der Grundtrieb eines geistischen Wesens eine Vollkommenheit zu seinem Gegenstande haben, der durch die Würklichmachung aller Gegenstände seiner Willenstriebe alle seine Würklichkeit erlangen kann. Dieser Gegenstand des Grundtriebes eines geistischen Wesens, oder die alleweil gedachte Vollkommenheit heißet sein Grundzweck. Dieser Gegenstand oder der Grundzweck eines Eigenliebenden ist blos seine eigene Vollkommenheit.

Der Grundzweck eines geistischen Geschöpfes kann ein wahrer oder ein falscher seyn. Ein falscher

Grund-

Grundzweck muß derjenige genennet werden, den sein Subject nicht erreichen, oder den dessen Grundtrieb nicht würklich machen kann. Da nun alle Grundtriebe der ungöttlich gesinnten Geschöpfe falsche sind, weil sie nicht erfüllet werden können, oder weil sie der Grundtrieb Gottes nicht sind, §. pr.; so sind auch alle Grundzwecke der ungöttlich gesinnten Geschöpfe falsche, weil sie der Grundzweck Gottes nicht sind, und also nicht erreichet werden können. **Der Grundzweck Gottes ist der allein wahre,** §. 32., weil derselbe nothwendig vermöge seiner höchsten Weisheit und Allmacht erreichet werden muß. Daher nur die Grundzwecke der göttlich gesinnten Geschöpfe wahre sind, und so genennet werden können, weil sie der göttliche Grundzweck sind, oder mit demselben übereinstimmen, und daher nothwendig erreichet werden müssen.

Wenn die Grundzwecke der geistischen Geschöpfe wahre Vollkommenheiten sind, nemlich, wenn sie mit der göttlichen Vollkommenheit, als der allein wahren Grundvollkommenheit, übereinstimmen, erhellet §. 35.

§. 62. Was die Willenstriebe aller geistischen Geschöpfe anlanget, sind selbige auch wahre oder falsche, nemlich göttliche oder ungöttliche. Die ersten kommen den göttlich gesinnten, die andern aber den ungöttlich gesinnten Geschöpfen vermöge §. 60 zu.

Die göttlich gesinnte Geschöpfe haben einen Grundtrieb und Grundzweck mit Gott, und stimmen daher auch nothwendig in allen ihren Willenstrieben mit dem-

demselben überein, weswegen diese sämtlich wahre Willenstriebe seyn müssen.

Ueber die Willenstriebe der ungöttlich gesinnten Geschöpfe haben wir aber eine weitere Betrachtung anzustellen. Wir wollen um mehrerer Deutlichkeit willen hier die natürliche Menschen annehmen, die unleugbar nach ihrer bloßen Natur ungöttlich gesinnte Geschöpfe sind, §. 44. Was also von diesen hier behauptet wird, kommet auch allen andern Gattungen der ungöttlich gesinnten Geschöpfe zu, wenn deren vorhanden seyn sollten. Den Menschen von Natur kann zwar die Vernunft nicht ganz streitig gemacht werden, allein bey einem gehet sie weiter als bey dem andern, wie die Erfahrung zeiget. Dennoch siehet keiner nach seiner Vernunft die wahre moralische Beschaffenheit seiner Gegenstände, **nach der sie von Gott hervorgebracht worden**, ein, und keiner kann seine Triebe und Handlungen derselben gemäß einrichten, weswegen auch keinem eine wahre Vernunft **im Moralischen** beygeleget werden kann: denn eines jeden sein Grundtrieb und Grundzweck sind dem göttlichen Grundtriebe und Grundzwecke, also der wahren Vernunft entgegen, und daher falsche, §. 60. 61, weswegen auch alle ihre Willenstriebe nothwendig falsche Triebe seyn müssen. Inzwischen sind doch die Grundtriebe und Grundzwecke einiger Menschen in Ansehung der Grundtriebe und Grundzwecke aller andern edel und erhaben, wie §. 81 ꝛc. erhellen wird. Man hat daher mit Grunde einen wichtigen Unterschied unter den Grund- und Willenstrieben jener wenigen und den Grund- und Willenstrieben des gemeinen

Hau-

Haufens der Menschen zu machen: denn gedachte Triebe jener sind der natürlichen menschlichen Tugend gemäß, die Triebe aber des gemeinen Haufens solcher entgegen, und werden daher Lastertriebe genennet. Es verstehet sich von selbst, daß man dadurch den natürlichen Menschen die Vernunft in Erkänntniß der Wahrheit im Nichtmoralischen nicht streitig machet. Auch ist noch anzumerken, daß unter der natürlichen menschlichen Tugend nicht die wahre, und daher auch nicht die christliche Tugend verstanden werde, da die letztere die Menschen zu den göttlich gesinnten Geschöpfen erhebet, wovon im Folgenden besonders.

Es ist nöthig, daß ich hier einige Gründe und Merkmale anführe, aus welchen die Vernunftmäßigkeit sowol als die Vernunftwidrigkeit der Willenstriebe der Menschen und aller ungöttlich gesinnten Geschöpfe zu urtheilen. a) Wenn ein Trieb in Ansehung seiner Erfüllung in sich oder unter seinen Umständen unmöglich ist, ist derselbe unstreitig vernunftwidrig. Vor allem wird zu einem vernünftigen Trieb die Möglichkeit seiner Erfüllung erfordert.

b) Vernunftwidrig sind die Triebe, wenn aus deren Erfüllung andere Triebe entstehen, deren Erfüllung unmöglich ist, und woher dem Subject weit mehr Mißvergnügen entstehet, als ihm die Erfüllung jenes Triebes Vergnügen machen kann, z. B.: ein Verschwender oder ein Unmäßiger verursachet durch die Erfüllung seiner Triebe, daß er über lang oder kurz in eine schändliche Armuth oder Leibesungesundheit verfället, und daß bey ihm in seinen übrigen Tagen

unzählige unzuerfüllende Wünsche, eine stete Reue und Schaam entstehen, von denen er sich nicht frey machen kann. Der Vernünftige lässet aber solche Triebe zur Verschwendung ꝛc. bey sich nicht aufkommen. Er dämpfet vielmehr alle solche Triebe bey sich, welche andere und stärkere nach sich ziehen, die er gar nicht oder doch schwer befriedigen kann. Er befriediget nur solche, die keine andere unzuerfüllende nach sich ziehen können, oder deren Erfüllung ein Mittel zur Erfüllung anderer und künftiger Triebe wird.

c) Vernunftwidrige Triebe sind, welche zu früh oder zu spät bey einem entstehen, daß sie also nicht erfüllet werden können, und ihm viel Mißvergnügen daher entstehet, weil im ersten Fall noch nicht die Mittel vorhanden sind, welche die Befriedigung dieser Triebe erfordert, und im andern Fall, wenn einer seine Triebe hätte erfüllen können, aber die vorhandenen Mittel und Umstände nicht dazu angewendet, sondern solche vorbeygehen lassen, die aber nicht wieder zu haben sind, z. B., wenn einer seine Schul- und Universitätsjahre nicht gehörig anwendet; so kann er diese Zeit und Gelegenheit, etwas gründlich zu lernen, nicht wieder haben. Ein Vernünftiger verlanget weder zu früh noch zu spät, sondern zur rechten Zeit. d) Ein Verlangen ist vernunftwidrig und thöricht, wenn es unmäßig, oder an der Vollkommenheit des Gegenstandes nicht abgemessen ist. Es geschiehet dieses, wenn das Verlangen weiter gehet, als es im Gegenstand erfüllet werden kann; denn so weit es nicht erfüllet wird, entstehet daher

dem Subject ein vergeblich Mißvergnügen; oder es verlanget das Subject weniger, als es verlangen kann. In diesem Fall genieſſet daſſelbe ein geringer Vergnügen, da es doch ein größeres genießen können, wenn sein Verlangen so weit gegangen, als es die Vollkommenheit des Gegenſtandes verſtattet. Der Vernünftige miſſet daher die Stärke oder Größe seines Triebes an der Vollkommenheit des Gegenſtandes ab, oder soweit sein Verlangen an derſelben erfüllet werden kann. Zu dem erſten Fall gehören die ſogenannte angenehme, unangenehme und vermiſchte, alſo alle Affecten, weil ſie ſolche heftige ſinnliche und natürliche Triebe oder Abneigungen des Gemüths ſind, welche ſich der Herrſchaft der Vernunft des Subjects entziehen, wodurch daſſelbe mehr begehret, oder verabſcheuet, als die Vernunft verſtattet, und alſo thöricht handelt, welches es nachher bereuet, wenn ſich der Affect geleget hat. Es ſind auch nach der Erfahrung die ſowol angenehme als unangenehme Affecten der Geſundheit nachtheilig, ja lebensgefährlich, wenn ſie allzu heftig ſind. Der Vernünftige läſſet ſolche bey ſich nicht aufkommen, ſondern mäßiget ſolche nach ſeiner vernünftigen Einſicht, doch ſimuliret er ſolche, wenn es die Umſtände erfordern, als ein Kluger. e) Wenn der Trieb, die Abſicht eines Menſchen den Trieben und Abſichten anderer, vieler, auch wol aller andern Menſchen entgegen ſind; ſo wird ein jeder, dem ſolche entgegen, und der ſie kennet, deren Erfüllung hindern, und unmöglich zu machen ſuchen, ſo viel er kann. Dieſes geſchiehet von den Eigenliebenden vornemlich,

wie die Folge zeigen wird. Der Vernünftige heget aber solche Triebe und Absichten, die den Trieben und Absichten anderer, ja aller Menschen, so viel als seine Vernunft erfordert, gemäß sind, und hat sich daher von allen Vernünftigen wenigstens zu versprechen, daß sie die Erfüllung derselben nicht hindern, sondern vielmehr befördern werden. Dieses geschiehet von den Menschenfreunden, welche eine geordnete allgemeine Menschenliebe haben, §. 72. Die Klugheit erfordert also von den Eigenliebenden, daß sie ihre Triebe und Absichten vor jedem, so viel ihnen möglich, verbergen, ausgenommen bey denen, die selbst einen Vortheil von der Erreichung ihrer Absichten haben.

f) Endlich ist die Erfüllung aller Triebe und Absichten der natürlichen Menschen unmöglich, welche der göttlichen Grundregel, §. 37, entgegen sind, wie leicht zu urtheilen, §. pr. So weit Gott die Handlungen, welche ihre Triebe und Absichten zu erfüllen scheinen, geschehen lässet; so geschiehet es zur Erfüllung seiner göttlichen Absichten: denn sie tragen dadurch wider ihren Willen und Wissen zur allgemeinen Harmonie das Ihrige bey. Man erläutere sich dieses durch das Beyspiel der Brüder Josephs §. 47, 50. Die Absichten der Menschen haben wegen ihrer Sündhaftigkeit ihre böse Folgen oder Strafen, sie mögen vollführet werden, oder nicht, §. 50.

Man kann aus diesen hier angeführten Regeln und Gründen leicht urtheilen, daß es für alle natürliche Menschen, überhaupt für alle ungöttlich gesinnte Geschöpfe unmöglich sey, sich eine wahre

Glück-

Glückseligkeit zuwege zu bringen, und daß, diese zu beobachten, nur die göttlich gesinnte Geschöpfe oberer Ordnung, §. 44, die Fähigkeit haben können, auch daß die von niedern Ordnungen zu ihrer wahren Glückseligkeit mehr und weniger der Offenbarungen und Leitungen Gottes nöthig haben.

Aus diesem §. und besonders f) erhellet dieses Grundgesetz: Richte alle deine Triebe und Absichten der Grundregel, dem Grundzweck Gottes übereinstimmend ein, wenn du wahrhaftig glückselig seyn willst. Geschiehet dieses von dir nicht, kannst du schlechterdings nicht zu einer wahren Glückseligkeit gelangen.

§. 63. In dem Triebe oder Verlangen eines geistischen Wesens, daß alle seine Triebe ihre Erfüllung haben mögen, bestehet sein **Verlangen, glückselig zu seyn**, da in der erkannten Erfüllung aller seiner Triebe seine Glückseligkeit bestehet, §. 59.

Die Triebe desselben mögen so vernunftwidrig seyn, als sie wollen; so verlanget es doch nothwendig ihre Erfüllung §. 56. und dadurch glückselig zu seyn, §. 59. Es ist also das Verlangen, glückselig zu seyn, eines jeden geistischen Wesens, wie seine Triebe, §. pr., ein vernünftiges oder vernunftwidriges, ein göttliches oder ungöttliches Verlangen, glückselig zu seyn. Auch hat ein jedes geistisches Wesen so nothwendig ein Verlangen glückselig zu seyn, als nothwendig es Triebe hat, §. 56, 57. Den Thieren kann aber dieses Verlangen nicht beygeleget werden, da ihnen kein Grundtrieb,

kein Grundzweck und Absichten beygeleget werden können.

Ob wohl ein Verlangen bey jedem Triebe eines geistischen Wesens vorhanden ist, daß solcher erfüllet werden möge, §. 56; so kann man solches doch noch nicht ein Verlangen desselben, glückselig zu seyn, nennen, da aus der Erfüllung eines und einiger Triebe des Subjects dasselbe noch nicht glückselig seyn kann, §. 59: Allein da der Grundtrieb eines geistischen Wesens, §. 60, auf keine andere Weise seine vollständige Erfüllung haben kann, als durch die Erfüllung aller seiner Willenstriebe, §. cit.; so kann und muß dem Grundtriebe desselben das Verlangen, glückselig zu seyn, beygeleget werden, und dieses Verlangen kann und muß mit dem Grundtriebe des Subjects für einen Trieb, oder den Grundtrieb desselben angenommen werden. §. 60.

Ich habe §. 30 Erwehnung gethan, daß Rüdiger aus der Allgemeinheit dieses Verlangens bey den Menschen eine ewige Glückseligkeit für sie behaupten wollen, und man sich überredet habe, darinne einen wichtigen Beweisgrund für das Daseyn Gottes gefunden zu haben, und zwar, weil dieser Trieb allgemein bey den Menschen sey, und derselbe also ihnen von Gott eingepflanzet seyn müsse, da derselbe auch nichts sündliches in sich fasse. Allein wie aus dem Vorstehenden klar ist, woher dieses Verlangen entstehe, und worinn es bestehe, kann es kein solcher Grund seyn, wofür man es gehalten; denn jeder Trieb eines geistischen Wesens führet einen Theil dieses

ses Verlangens mit sich, und so nothwendig es ist, daß ein geistisch Wesen Triebe hat; so nothwendig ist ihm auch dieses Verlangen. Der lasterhafte Mensch verlanget nach seinen Lastertrieben in deren Befriedigung, also in seinen Sünden, glückselig zu seyn, wie ein göttlich gesinnt Geschöpf in seiner göttlichen Gesinnung glückselig zu seyn verlanget. Dieses Verlangen ist auf solche Weise bey dem ungöttlich gesinnten Geschöpf die Quelle seiner ewigen Unglückseligkeit, wie bey dem göttlich gesinnten die Quelle seiner Seligkeit. Der Materialist saget, wenn der Mensch stirbet, so verschwinden bey ihm alle Triebe, mithin auch dieses Verlangen. Auf solche Weise beweiset es gar nichts von dem, was es nach der gedachten Meinung beweisen soll.

§. 64. Die Liebe ist ein Hauptbegriff in der christlichen Moral sowol als in der philosophischen, sie wird aber insgemein, nach meinem Denken, unrichtig und mangelhaft erklärt, weswegen auch Herr von Mosheim in seiner Sittenlehre der heiligen Schrift besonders über die Uneinigkeit der Gelehrten in diesem Begriff Klage führet. Ich ersuche daher den G. L., meine Erklärung derselben in diesem und folgenden §§. wohl zu prüfen.

a) Das Verlangen eines jeden geistischen Wesens, in der Vollkommenheit eines oder mehrerer Gegenstände glückselig zu seyn, heißet seine Liebe gegen diesen oder diese Gegenstände, §. pr. Die Verschiedenheit der Gegenstände der Liebe machet daher eine Verschiedenheit der Liebe, wie die Folge zeiget.

b) Der Grund der Liebe ist die Liebenswürdigkeit

des Gegenstandes derselben. Diese bestehet in der Harmonie seiner Vollkommenheit mit dem Grundtriebe, §. 60, seines Liebhabers. c) Die Liebe ist der Grundtrieb ihres Subjects, weil das Verlangen, glückselig zu seyn, desselben sein Grundtrieb ist, §. pr., auch weil alle Triebe des Liebenden, die sämtlich aus seinem Grundtriebe fließen müssen, §. 60, die Vollkommenheit des Geliebten zu ihrem einigen Gegenstand haben, aus deren Befriedigung seine Glückseligkeit entstehet: und der Grundzweck seiner Liebe ist die Vollkommenheit ihres Gegenstandes, der der Liebende alle seine Triebe und Handlungen gemäß einrichtet. d) Die Liebenswürdigkeit des Gegenstandes kann eine wahre oder falsche und scheinende seyn. Jene machet ihren Liebhaber wahrhaftig glückselig, diese aber machet ihre Liebhaber nach einer gewissen Zeit unglückselig. Daher entstehet auch der Unterschied unter der wahren und falschen Liebe. e) Alle Liebe ist ohne vorgegangene Veränderung der Natur ihres Subjects unveränderlich, weil sie der Grundtrieb desselben ist, und also unmittelbar in seiner Natur lieget, §. 60. f) Was hier von der Liebe behauptet wird, gilt von derselben in eigentlichem Verstande, man vermenget sie aber insgemein mit einem guten Willen, Wohlwollen, sinnlichen Trieben ꝛc.: Dann beruhet sie nothwendig auf der Freyheit des Subjects, und ist wie der Wille veränderlich, wovon §. 79.

Da alle Liebe eine wahre oder falsche ist, wollen wir erst in folgenden §§ die Gattungen der wahren,

und

und hernach die Gattungen der falschen Liebe kurz betrachten.

§. 65. Die erste Gattung der wahren Liebe ist die Selbstliebe Gottes. a) Diese bestehet in der Neigung oder in dem Triebe Gottes, in seiner eigenen Vollkommenheit selig zu seyn, §. 59. Weil Verlangen einen Trieb vornemlich andeutet, der eine Vollkommenheit zum Gegenstand hat, die man noch nicht würklich besitzet, und man dieses Wort also bey Gott nicht wohl brauchen kann, da er ewig nothwendig selig ist; so habe ich dafür Neigung oder Trieb gesetzet, die ihm zu kommen. b) Diese seine Liebe gründet sich auf seine unbeschränkte Liebenswürdigkeit, in der er allein seine unbeschränkte Triebe der Liebe erfüllet, und sich dadurch unbeschränkt selig erkennet. c) Er kann sich also nur allein lieben: denn beschränkte Vollkommenheiten können seine unbeschränkte Liebe oder Triebe nicht befriedigen, und ihm keine Seligkeit geben. d) Seine unbeschränkte Liebenswürdigkeit erfordert einen unbeschränkt vollkommenen Liebhaber. Ein beschränkt geistisch Wesen, so vollkommen es auch seyn mag, kann dieselbe nicht würdig genug lieben. e) Seine Selbstliebe ist aber keine Eigenliebe, wie bey den Menschen, die eine falsche und Creaturliebe, §. 71, und dabey die allerschlechteste Gattung der Creaturliebe ist, §. 81. Gott liebet nicht seine Vollkommenheit, weil sie seine eigene Vollkommenheit ist, sondern, weil sie allein als eine unbeschränkte Liebenswürdigkeit seiner unbeschränkten Liebe gemäß und angemessen ist. Der eigenliebende Mensch liebet aber seine eigene Vollkom-

menheit, weil sie seine eigene ist. Würden noch mehrere göttliche Wesen seyn können; so würde er sie als sich selbst, als ihm gleich liebenswürdige Wesen, lieben.

§. 66. Die zweyte Gattung der wahren Liebe ist die Liebe Gottes gegen seine Ebenbilde. a) Diese sind, wie alle Creatur, an sich selbst nichts. Sie haben Wesen und Würklichkeit, wie alle Creatur, nur von ihm, und, was sie sind, haben sie nur durch ihn, §. 34, 38.: denn er kann seine unendliche Triebe, seinen Grundtrieb an ihren Vollkommenheiten nicht erfüllt erkennen, worinne doch die Liebenswürdigkeit eines Wesens bestehet, §. 64. So weit sie aber die Vollkommenheiten, zwar beschränkt, haben, die sie zu seinen Ebenbilden machen, und in welchen er sich vornemlich selbst liebet, als seine göttliche Gesinnung, seine Gerechtigkeit, Weisheit ꝛc., §. 44; so kann er sie blos in seiner Selbstliebe lieben. b) Wegen ihrer genauen, ob zwar beschränkten, Uebereinstimmung mit seiner wesentlichen Vollkommenheit erhielten sie von ihm Wesen und Würklichkeit, §. 34, 38, und ihrentwegen brachte er zu ihrem Dienste alle übrige Dinge, die nur durch sie ein mittelbar übereinstimmend Verhältniß zu seiner wesentlichen Vollkommenheit hatten, §. 37, hervor, die daher nur Gegenstände seines Willens, aber nicht seiner Liebe sind, wie §. 77 erhellen wird. c) Die erste Menschen waren nach der heiligen Schrift auch göttliche Ebenbilde, wie er sie hervorbrachte, und ihrentwegen erschuf er die Erde zu ihrer und ihrer

rer Nachkommen Wohnung, und alles, was auf derselben sonst ist, zu ihrem Dienste. Sie machten sich aber ihres göttlichen Ebenbildes verlustig, welches doch durch Christum in ihnen und ihren Nachkommen wieder hergestellet worden, wovon weiter an seinem Ort.

§. 67. Die dritte Gattung der wahren Liebe ist die Liebe der göttlich gesinnten Gschöpfe gegen Gott. a) Sie bestehet in ihrem Verlangen, in Gott allein glückselig zu seyn. Der Grund dieser ihrer Liebe lieget in der von ihnen erkannten Liebenswürdigkeit Gottes.

b) Nach ihrer erhabenen Natur besaßen sie den göttlichen Grundtrieb §. 32. Es entwickelte sich nach Maaßgabe der Erhabenheit ihrer Naturkräfte auch gar bald nach ihrer Schöpfung bey ihnen eine deutliche Erkänntniß Gottes aus dem Bewustseyn ihrer selbst und den ersten Ideen in ihrem Verstande, woher sie die genaue Harmonie ihres Grundtriebes mit der göttlichen Vollkommenheit, der höchsten Liebenswürdigkeit derselben erkannten, und wodurch bey ihnen sogleich das Verlangen, in derselben allein glückselig zu seyn, oder ihre wahre Liebe gegen Gott, entstanden, §. 64. a) b).

c) Sie erkannten auch sogleich alle ihre Triebe in Gott, als dem unbeschränkt vollkommenen Wesen, befriediget, und sich also wahrhaftig glückselig, §. 59.

d) Weil ihr Grundtrieb, und dadurch alle ihre andere Triebe Gott allein zu ihrem Gegenstand haben, und sie sich selbst nur allein in Gott lieben, §. sequ.

also ganz und gar nicht, in ihrer eigenen Vollkommenheit glückselig zu seyn, verlangen können; so kann bey ihnen unmöglich ein Trieb oder eine Absicht auf einen eigenen Vortheil statthaben: denn dieses würde eine Eigenliebe, oder eine Selbstliebe, die nicht in der wahren Liebe gegen Gott gegründet, §. sequ. zum Grunde setzen.

Ich empfehle über diesen § des berühmten Leipziger Theologen, D. Wollens Tugendlehre der Christen von p. 636 — 660 von der reinen Liebe gegen Gott nachzulesen, weil meine Gedanken mit dessen Lehren von der wahren Liebe gegen Gott übereinkommen, und meine Absicht mir nicht verstattet, mich bey dieser Materie weiter aufzuhalten, wiewol ich in folgendem Stück Gelegenheit finde, mich hierüber etwas weiter einzulassen.

§. 68. Die vierte Gattung der wahren Liebe ist **die Liebe der göttlich gesinnten Geschöpfe gegen sich selbst.** Die wahre Selbstliebe eines Geschöpfes bestehet in seinem Verlangen, in Gott **allein** glückselig zu seyn, oder in seiner wahren Liebe gegen Gott selbst, §. pr. a): denn da dasselbe durch diese Liebe allein wahrhaftig glückselig ist, §. pr. c); so liebet es sich in Gott allein selbst am vollkommensten, und liebet sich selbst so, wie es von Gott geliebet wird, §. 66.

§. 69. Die fünfte Gattung der wahren Liebe ist die Liebe der göttlich gesinnten Geschöpfe gegen andere: Denn es liebet ein jedes ein jedes andere als sich selbst **in Gott.** Sie sind nur allein wahrhaftig

lie-

liebenswürdig, weil sie göttliche Ebenbilde sind, §. 44, 66. Da nun Gott eins wie das andere liebet; so hat auch jedes jedes andere als sich selbst zu lieben, widrigenfalls würde es mit Gott in der Liebe nicht übereinstimmen, und dadurch selbst keine wahre Liebenswürdigkeit haben, und seine Liebe gegen Gott sich selbst und gegen andere würde eine falsche Liebe seyn. Was die Menschen anlanget, hat Christus in ihnen diese wahre Liebenswürdigkeit wieder hergestellet, wovon in der Folge.

§. 70. Alle Liebe der geistischen Geschöpfe ist entweder eine göttliche und wahre Liebe oder eine ungöttliche und falsche Liebe, §. 64. Jene verlanget allein in Gott glückselig zu seyn, diese aber verlanget in der Vollkommenheit einer oder mehrerer Creaturen glückselig zu seyn. Von den Gattungen jener ist in den vorhergehenden §§ gehandelt worden, daher wir nun hier erst überhaupt die Creaturliebe und dann ihre Gattungen nach einander betrachten wollen. a) Worinn alle Creaturliebe bestehet, ist alleweil gesaget worden. Was von der Liebe überhaupt §. 64 gesaget worden, gilt auch von aller Creaturliebe. b) Der Grund dieser oder aller falschen Liebe lieget in einer falschen Liebenswürdigkeit, welche diese Liebe gegen sich erwecket, und ihr Subject gleichsam an sich ziehet, wie der Magnet das Eisen. Die harmonirende Beschaffenheit des Gegenstandes mit dem Grundtriebe des Subjects der Liebe machet nothwendig, daß dasselbe selbigen für liebenswürdig erkennet, und in demselben seine Glückseligkeit zu finden meinet. Von diesem lieget der Grund ursprünglich in der

Schwä-

Schwäche der Kraft des Geistes der Creaturliebhaber, wodurch sie unfähig sind, nicht allein Gott erforderlich zu erkennen, sondern auch Triebe zu haben, welche Gott zu ihrem Gegenstand machen können, vielmehr machet gedachte Schwäche ihres Geistes, daß sich ihre Grundtriebe, die nicht mehr Vollkommenheit als die Kräfte, woher sie entstehen, haben können, gegen solche Gegenstände, die mit ihnen zu harmoniren scheinen, wenden, und daß die Subjecte solche für liebenswürdig achten.

Wir können hier von keinen andern ungöttlich gesinnten Geschöpfen, als nur von den natürlichen Menschen, urtheilen, weil wir keine andere Gattung derselben als uns selbst kennen, deshalb müssen wir auch unsere kurze Betrachtung in dieser Sache nur über die natürliche Menschen anstellen. Es lieget also der Grund der Liebe der natürlichen Menschen auch wol in der natürlichen Beschaffenheit der Gegenstände ihrer Liebe, dadurch dieselben ihrer natürlichen Gesinnung übereinstimmend sind. Es fehlet uns aber, unsere eigene Natur sowohl als die Natur der Gegenstände unserer Liebe hinlänglich und tief genug zu ergründen. Daher wir auch den Grund unserer Liebe so wenig als den Grund der Liebenswürdigkeit der Gegenstände unserer Liebe deutlich einsehen können. Der Eigenliebende kann nicht sagen, warum er nur seine Glückseligkeit in seiner eigenen Vollkommenheit allein suchet; der Menschenfreund kann nicht sagen, aus welchem Grund er jeden andern als sich selbst liebet, und warum er sich nicht auch allein liebet. Ein jeder empfindet seine Triebe

der

der Liebe, es kann aber keiner sagen, woher sie rühren. Doch müssen ihre ganz verschiedene Triebe sonder allen Zweifel ihren Grund in ihrer verschiedenen individuellen Natur haben. Würden wir unsere Natur deutlicher kennen, wie bereits gedacht, würde uns auch der Grund unserer verschiedenen Liebe kennbar seyn. Warum Eltern ihre Kinder insgemein besonders lieben, kann nur daraus für einen in der menschlichen leiblichen Natur liegenden besondern Trieb gehalten werden, weil wir solchen ebenfalls bey allen Arten Thieren gegen ihre Jungen wahrnehmen.

c) Die Vollkommenheit jeder Creatur ist beschränkt, veränderlich, und hanget von dem göttlichen Willen und seiner höchst gerechten Einrichtung der allgemeinen Harmonie ab, §. 36. 40. ꝛc. Machet nun ein ungöttlich gesinnt Geschöpf die Vollkommenheit einer Creatur zum Gegenstand seiner Liebe, oder zu seinem Grundzwecke: so verlanget es für dieselbe alle Vollkommenheit, **da es in derselben seine Glückseligkeit unbeschränkt suchet.** Es verlanget also, daß alle Dinge in der Welt mit derselben so übereinstimmend eingerichtet seyn sollen, als Gott nach seiner Vollkommenheit die ganze Welt in eine Harmonie gesetzet: Ja, es verlanget, daß Gott in allem die Bestimmung haben soll, wie es die höchste Vollkommenheit seiner von ihm geliebten Creatur nach seiner Meinung erfordert, welche Wünsche doch unmöglich ihre Erfüllung haben können, da der Grundzweck desselben dem Grundzweck Gottes gerade entgegen ist, und schlechterdings nothwendig seine Unseligkeit eine Folge davon seyn muß, §. 59. Ein

jeder

jeder eigenliebender Mensch wünschet und verlanget, daß er von niemand abhangen möchte, weder von seinem Bürgermeister, noch von seinem Fürsten, noch vom Kayser, noch von Gott, weil er gerne in allem seinem Willen nachleben mag, und alle diese es ihm selten recht machen können. Er verlanget vielmehr, daß alle diese von seinem Willen abhangen mögen. Es ist dergestalt alle Creaturliebe für ihren Geliebten unersättlich, und dadurch nur allein aller wahren Glückseligkeit unfähig, und steten Uebeln unterworfen. Auf gleiche Weise verlanget der Gottliebende für Gott alle unbeschränkte Vollkommenheit, und erkennet sich bey seiner Abhangenheit von ihm wahrhaftig glückselig: und da Gott unendlich vollkommen ist, findet er seine wahre Glückseligkeit ewig in ihm. Hingegen erfähret der Creaturliebende gerade das Gegentheil von seinen gedachten Wünschen. Hat es nun wol oft den Schein bey vielen Menschen, daß es ihnen in Manchem, auch in Vielem nach ihrem Willen gehet; so ist dennoch alles ihren Grundzwecken entgegen, welches sie erst mehr und mehr gewahr werden, je mehr sich ihre Erkänntniß Gottes, ihrer selbst und der Welt aufkläret. Man kann sich leicht vorstellen, daß das, was nach zwey einander entgegen gesetzten Grundregeln geschehen soll, einander widersprechen muß, wie die Grundregeln selbst.

d) Alle Creaturliebe machet dergestalt unleugbar ihren Geliebten zu ihrem Abgott, c).

§. 71. a) **Die Eigenliebe** ist die schlechteste Gattung aller Creaturliebe, und kommet einem grossen Theil der Menschen zu. Sie bestehet in dem

Ver-

Verlangen eines geistischen Wesens, in seiner eigenen Vollkommenheit allein glückselig zu seyn. Sie duldet also keine andere Liebe neben sich.

b) Vermöge dieser Liebe empfindet das Subject allein aus seiner blos eingebildeten Vollkommenheit ein Vergnügen, und aus allem dem, was derselben entgegen ist, ein Mißvergnügen. Es sorget nur für sich allein, und thut nicht das Geringste zum größten Vortheil eines andern, wenn es selbst keinen Vortheil davon hat. Aus dem größten Schaden anderer suchet es seinen Vortheil zu ziehen. Die Triebe dieser Liebe finden wir auch bey allen Arten und Gattungen der Thiere. Es erfordert es die Nothwendigkeit bey ihnen, daß sie für sich alleine sorgen. Sie würden nicht bestehen können, wenn sie ihre Sorge auch auf andere erstrecken, und andern von ihrer gefundenen Nahrung, die sie doch selbst nöthig haben, mittheilen sollten. Dieses zeiget sich, wenn sie für ihre Junge, vermöge ihres natürlichen Triebes sorgen müssen, daß sie dabey leiden, und mager werden, auch es nicht würden ausstehen können, wenn sie stets Junge zu versorgen haben würden.

Hier setzen sich die eigenliebende Menschen weit unter das Vieh, daß, da sie ihre Nebenmenschen nicht allein ohne ihren Schaden unterstützen könnten, es doch nicht thun, sondern selbige ohne eigenen Vortheil hülflos lassen, und lieber ihre Hände in Schooß legen. Ich sage von Hülfsbedürftigen, nicht von denen, die sich selbst helfen können.

c) Die Eigenliebe ist also unleugbar eine falsche Liebe, weil sie der wahren Liebe gegen Gott entgegen stehet §. 67. Auch die eigene Vollkommenheit des Eigenliebenden ist eine falsche und Scheinvollkommenheit und Liebenswürdigkeit, wie sie von ihm geurtheilet wird: **denn wie sie von Gott nach seiner Grundregel, §. 37, eingerichtet ist, ist sie eine ganz andere Vollkommenheit, als wo für sie ihr Subject erkennet.** Würde dasselbe ihre wahre Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit erkennen; so würde es dieselbe in Gott allein lieben, und so würde seine Liebe eine wahre Selbstliebe seyn, §. 68. Dieses gilt auch von aller Creaturliebe.

d) Man unterscheidet die Eigenliebe insgemein in die wahre und falsche. Diese bestehet darinne, daß das Subject seinen blinden Trieben wie das Vieh folget, und in Ansehung anderer nicht das Geringste ohne einen eigenen gegenwärtigen Vortheil thut. Die erste siehet aber weiter. Sie lässet einen kleinen gegenwärtigen Vortheil fahren, um einen künftigen desto größern zu erwischen: Sie übernimmet ein klein gegenwärtig Uebel, um einem künftigen größern auszuweichen. Kurz, sie bestehet in der politischen Grundtugend des Aristotelis. Darinne kommen aber beyde überein, 1) daß sie die Vollkommenheit ihres Subjects allein zum Ruhepunkt aller ihrer Triebe und Handlungen haben, 2) daß sie also nicht das Geringste in Ansehung Gottes und anderer Menschen thun, ohne einen eigenen Vortheil oder eine Vermeidung eines eigenen Schadens in Augen zu haben. Machen sie einen Aufwand in Ansehung Gottes

oder

oder ihres Nächsten; so geschiehets, einen vortheilhaften Ersatz desselben zu erhalten; 3) daß sie beyde ihre Subjecte zu ihrem Abgott machen, §. pr. d): 4) Daß sie beyde eine falsche Liebe als Creaturliebe sind, §. pr.

e) Man irret dergestalt gewaltig, wenn man die sogenannte wahre Eigenliebe zu einem den Menschen von Gott eingepflanzten Triebe insgemein machen will, da sie doch die Hauptquelle aller gesellschaftlichen Laster ist, und ihr Subject nothwendig, wo nicht gleich, doch endlich unglückselig machet, §. pr. c). Es ist alle Creaturliebe, auch die edelste, die geordnete Selbst- und allgemeine Menschenliebe nicht ein solcher von Gott eingepflanzter Trieb, obgleich dieselbe die natürliche Grundtugend des Menschen ist. Alle Creaturliebe ist eine bloße Folge der verderbten moralischen Natur durch den Fall der ersten Menschen. Wer jene Meinung hat, machet Gott unleugbar zum Urheber alles sittlichen Bösen in der Welt, welches der gesunden Vernunft und der Bibel gerade entgegen.

f) Von der Eigenliebe ist die Selbstliebe des Menschen zu unterscheiden. Die erste duldet keine Liebe gegen andere neben sich a) welches aber von der Selbstliebe geschiehet, wie §. sequ. erhellet.

§. 72. a) Wenn ein Mensch von dem Verlangen belebet ist, in der Vollkommenheit eines jeden andern Menschen sowol als in seiner eigenen Vollkommenheit glückselig zu seyn; so heisset dieses Verlangen, so weit es die Vollkommenheit eines jeden

andern Menschen zum Gegenstand hat, die **geordnete oder vernünftige allgemeine Menschenliebe**, und, so weit es die eigene Vollkommenheit des Subjects zum Gegenstand hat, die **geordnete oder vernünftige** Selbstliebe desselben.

b) Ist bey einem Menschen diese Liebe von Natur vorhanden; so liebet er jeden Menschen so viel und so stark als sich selbst, und folglich das gemeine Wohl der Gesellschaft über alles. In dieser Liebe bestehet eigentlich die **natürliche menschliche Tugend**. In dieser Liebe oder dieser Tugend, wenn sie bey den Menschen allgemein wäre, würde der Grund von einer allgemeinen genauen Harmonie in der ganzen menschlichen Gesellschaft liegen. Dergestalt würden alle die Uebel unter den Menschen gänzlich unbekannt seyn, welche die Eigenliebe und die ungeordnete Liebe, §. sequ., unter ihnen erwecken, und die Uebel, so vom Schicksal kommen, würden sie sich beynahe unempfindlich machen.

c) Die christliche allgemeine Menschenliebe entstehet aus der wahren Liebe gegen Gott §. 68, 69, und zwar durch die in ihnen würkende Gnade Gottes, die Christus ihnen zuwege gebracht, aber die alleweil gedachte allgemeine Liebe aus der Natur einiger Menschen. Jene ist eine wahre, §. cit., diese aber eine bloße Creaturliebe.

d) Unter aller Creaturliebe der Menschen ist die geordnete allgemeine Menschenliebe die edelste, und hingegen die Eigenliebe die unedelste, wie schon gedacht: denn diese, wie Hobbes schon mit Grunde gelehret, erreget einen Krieg aller wider alle unter

den

den Menschen, wie hingegen durch jene eine allgemeine genaue Harmonie in der menschlichen Gesellschaft seyn würde, b).

§. 73. Der geordneten Selbst- und allgemeinen Menschenliebe ist die ungeordnete und vernunftwidrige Selbst- und Menschenliebe entgegen gesetzet. Diese Selbstliebe heisset ungeordnet, weil sie insgemein ihr Subject allen andern Menschen vorziehet, zuweilen auch einem und andern dasselbe nachsetzet: auch nicht weniger unter andern eine Gleichheit beobachtet. Diese Liebe erwecket nothwendig auch lauter Unordnung und Disharmonie in der Gesellschaft, und mit ihr kann das gemeine Wohl der Gesellschaft nicht bestehen. Es ist leicht zu urtheilen, daß diese Gattung Creaturliebe doch einen beträchtlichen Vorzug vor der Eigenliebe habe.

§. 74. Ich muß hier noch von dem wichtigen Unterscheid unter Eigennutz und Uneigennutz, davon sich große philosophische sowol als theologische Schriftsteller keinen Begriff machen können, meine Gedanken eröffnen. **Der Eigennutz** bestehet darinne, wenn ein Mensch alles, was er will und thut, nur seiner selbst halben will und thut, und also in Ansehung Gottes und aller andern Menschen keinen Fuß fortsetzet, ohne von ihnen einen beträchtlichen Vortheil und Nutzen zu haben. Der einige Grund davon ist die Eigenliebe §. 71, weil sie keine Liebe gegen andere neben sich duldet. **Uneigennutz** ist und heisset aber, wenn der Mensch ohne alles Absehen auf sich selbst, ohne einen eigenen Vortheil zu eines andern Wohl alles nach seiner Einsicht beyträ-

get, was er beytragen kann. Der Grund davon lieget nothwendig in seiner Liebe gegen den andern, §. 72.

Der Uneigennutz erfordert niemals, daß einer seine Selbstliebe verleugnen soll! Denn jeder hat sich nach dem Gesetz Gottes und der Vernunft nicht weniger und auch nicht mehr als seinen Nebenmenschen zu lieben. Dergestalt hat er seinen eigenen größten Vortheil dem kleinern des Nächsten in Collision vorzuziehen: bey einer Sache, die ihm und einem andern nützlich ist, ist er verpflichtet, sowol auf seinen eigenen als des andern Nutzen zu sehen. Würde aber das letzte nicht geschehen; so wäre er eigennützig. Die wahre Liebe gegen Gott eines göttlich gesinnten Geschöpfes gehet allezeit der wahren Selbstliebe vor, da es sich nur in Gott allein zu lieben hat, §. 68., wenn ein solcher Collisionsfall möglich wäre. Es siehet ja Gott als seine einige wahre Glückseligkeit an. Wie der Eigenliebende alles nur wegen seiner eigenen Vollkommenheit will und thut, und auf was anders dabey nicht siehet; so will und thut der wahre Gottliebende alles, was er dessen Vollkommenheit gemäß thun kann, nur darum, weil es dessen Vollkommenheit gemäß ist, aber nicht aus Absicht auf seine Wohlthaten, oder sonst etwas. Wie die Eigenliebe des Menschen auf keiner andern Liebe beruhet; so kann auch die wahre Liebe gegen Gott eines Gottliebenden auf keiner andern Liebe beruhen. Alle Liebe ist allezeit der Grundtrieb ihres Subjects, §. 60, und kann keinen andern Grundtrieb voraus setzen. Insgemein hat man ehedem die Eigenliebe des Menschen zu seinem Grundtriebe gemacht, und die Liebe

ge-

gegen Gott und den Nächsten auf solche gebauet, welches doch dem größten Gebot, Matth. XXII. und der gesunden Vernunft gerade entgegen, und das absurdeste ist. Nun seit einigen Jahren hat man angefangen, eine uneigennützige Liebe gegen Gott und andere zu lehren und zu predigen, da doch alle eigennützige Liebe gegen andere ein hölzerner Schleifstein ist, aber man irret doch darinne gewaltig, wenn man unter der uneigennützigen Liebe gegen Gott eine dankbare Liebe gegen ihn verstehen will, die sich auf Wohlthaten und eigenen Vortheil gründet. Was ist das anders, als auf die Eigenliebe des Menschen dessen Liebe gegen Gott bauen? Ist diese Liebe nicht offenbar eine eigennützige Liebe? Es ist mir fast unbegreiflich, daß es über den Horizont so vieler gelehrten öffentlichen Gotteslehrer auf Universitäten ist, die heiligste Wahrheit einsehen zu können, daß eine Creatur ausser der §. 67 erklärten Liebe gegen Gott niemals wahrhaftig glückselig seyn und werden könne. Ich will es noch auf folgende Weise deutlich zu machen suchen, und zwey Unmöglichkeiten dabey annehmen: 1) Daß Gott mein Schöpfer und Erhalter nicht sey, auch daß ich die geringste Wohlthaten nicht von ihm empfangen und zu hoffen hätte, 2) daß ich meine Liebe und meinen Grundzweck gänzlich in meiner Gewalt hätte, daß ich solche nach meinem Vortheil wie den Willen ändern könnte. Wenn ich nun als ein Eigenliebender einsähe, daß mir alle Eigenliebende nicht allein, sondern auch alle geistische Geschöpfe in allen meinen Absichten, folglich in meinem Grundzweck, ja Gott selbst, dessen Grundzweck

schlechterdings nothwendig aufs vollkommenste erreichet würde, und werden müßte, entgegen wären, §. 62. e) f), daß ich also bey meiner Eigenliebe höchst unglückselig seyn müßte, aber wenn ich Gott allein oder von ganzem Herzen liebte, §. 67. ich ohne Ende vollkommen selig seyn würde, würde ich nicht, frage ich, als der gröste Narr handeln, wenn ich meine Eigenliebe nicht gänzlich ablegte, und meine Grund- und alle meine Willenstriebe nicht auf Gott richtete, und ihn zum Ruhepunkt derselben machte, das ist, die wahre Liebe gegen Gott, §. 67 nicht annähme? Dieses würde auch bey aller andern Creaturliebe Statt haben. Gesetzt auch, daß ich die edelste und erhabenste Creatur also liebte, indem ich ihre Vollkommenheit zu meinem letzten Ziele und Grundzwecke machte; so würde ich doch in ihrer Vollkommenheit niemals anders meine Beruhigung als irrig und blos eingebildet haben können, als es manchen natürlichen Menschen bey ihrer Zufriedenheit in der Welt gehet, aber, den Irrthum und Selbstbetrug auf die Seite gesetzet, höchst unglückselig seyn müssen, da Gott alles nach seiner Vollkommenheit, aber nicht nach der Vollkommenheit dieser von mir geliebten Creatur eingerichtet hat, und haben kann, §. 37. Da nun aber bey mir und in meiner ganzen Gewalt über mich nicht stehet, meine Liebe, als meinen Grundtrieb, ändern zu können, §. 60, 64.; so kann ich doch also, meiner Einsicht entgegen, meine Creaturliebe nicht ablegen, und die wahre Liebe zu Gott nicht annehmen. Soll aber doch diese Aenderung bey mir vorgehen; so muß es al-

allein von Gott, als Herrn der ganzen Natur, geschehen.

§. 75. a) Die Grundregel eines jeden geistischen Wesens, nach welcher es von der Moralität der Gegenstände urtheilet, ist allezeit sein Grundzweck, da dieser sein letztes Ziel ist, auf welches alle seine Thätigkeit und Würksamkeit gerichtet ist, §. 61. Dasselbe zu erreichen, urtheilet es von dem Verhältnisse aller seiner Gegenstände, ob solches mit demselben übereinstimmend ist oder demselben widerspricht, ob diese Gegenstände Mittel zur Erreichung seines Grundzweckes sind, oder ob sie diese Erreichung hindern und unmöglich machen. Im ersten Fall nennet es die Gegenstände gut, im andern aber böse oder übel.

b) Die Grundregel Gottes, wornach er alle Gegenstände urtheilet, ist also auch sein Grundzweck, §. 37, nach welchem er alles in die höchste Harmonie gesetzet §. 36. Derselbe ist der allein wahre, §. 61, nach dem er alle Dinge und ihre Verhältnisse zu demselben ohne den geringsten Irrthum geurtheilet. Es muß daher alles wahrhaftig gut nach der Grundregel Gottes seyn, und ist daher kein wahres Uebel möglich. Es ist dieses auch daher unleugbar, da alles in der Welt in der höchsten allgemeinen Harmonie sich befindet, wovon schon §. 39.

c) Alle göttlich gesinnte Geschöpfe, weil sie einen Grundzweck mit Gott haben, auch alles nach solchem richtig urtheilen, §. 61. 44, müssen auch alles für wahrhaftig gut und nichts für wahrhaftig böse erkennen. Dieses folget auch aus ihrer deutlichen Erkänntniß der höchsten allgemeinen Harmonie.

d) Die Grundzwecke aller ungöttlich gesinnten Geschöpfe sind falsche Grundzwecke, §. 61. Daher kann die Moralität der Dinge nach solchen nur falsch von ihnen geurtheilet werden. Was mit ihren Grundzwecken ihnen überein zu stimmen, und zur Erreichung derselben etwas beyzutragen scheinet, nennen sie gut, und hiergegen alles, was sie ihrer Grundregel oder Grundzweck entgegen erkennen, nennen sie böse. Es ist daher alles von ihnen erkannte Gute nur ein Scheingut, und alles von ihnen erkannte Uebel ein Scheinübel, wenn sie auch nach ihren falschen Grundregeln richtig urtheilen. Sie können auf solche Weise unmöglich eine Erkänntniß des wahren Guten haben.

Dergestalt ist die Creaturliebe, welche sie seyn mag, wegen ihrer falschen Grundzwecke, §. 61. die Quelle und der erste Grund alles moralischen Uebels und Scheinguten in der Welt, da nach der wahren Liebe und ihrem Grundzwecke alles wahrhaftig gut ist, und kein Uebel Statt haben kann, b) c).

e) Unter allen Eigenliebenden hat ein jeder seine eigene Vollkommenheit, die nicht zugleich die Vollkommenheit eines andern ist, zu seinem Grundzweck, §. 71. Dergestalt kann keine Uebereinstimmung der Urtheile über die Moralität der Dinge unter allen Eigenliebenden seyn. Einer hält einen Gegenstand für ein Gut, den ein anderer für ein Uebel urtheilet. Es kann auf solche Weise keine Sache unter ihnen weder gut noch böse, noch gleichgültig seyn, und so genennet werden. Ein jeder Eigenliebender hat also seine eigene Güter und seine eigene Uebel.

Eben

Eben dieses hat auch bey denen Statt, welche eine ungeordnete Selbstliebe haben, §. 73.

f) Alle Menschenfreunde, alle natürlich Tugendhafte haben einen Grundzweck, das gemeine Wohl der Gesellschaft, und kommen daher in ihren Urtheilen von der Moralität der Gegenstände überein; was einem ein Gut ist, ist es dem andern auch. Weil aber ihr Grundzweck doch ein falscher ist, da er nicht der göttliche, sondern der Gegenstand einer Creaturliebe ist; so sind doch die nach solchem geurtheilete Güter und Uebel Schein- und falsche Güter und Uebel.

g) Aus obigem ist offenbar, daß nach dem Grundzweck Gottes und der göttlich gesinnten Geschöpfe alles in der Welt wahrhaftig gut sey, und kein wahres Uebel Statt haben könne, da alles nach demselben in der Welt in der genauesten Harmonie und der besten Ordnung sich befindet, daß aber durch die falschen Grundzwecke der ungöttlich gesinnten Geschöpfe, der Menschen, auch deren Widerspruch unter einander, der größte Theil ihrer Uebel ihren Ursprung haben müssen. Würde unter den Menschen eine geordnete allgemeine Liebe, ein gemeiner Grundzweck vorhanden seyn; so würden unter ihnen alle die Uebel unbekannt seyn, die sie sich vermöge des Widerspruches ihrer Grundzwecke einander selbst machen, wie ich schon §. 72, b) erwehnt habe. Würde gar der Grundzweck Gottes ihr gemeiner Grundzweck seyn; so würden sie auch von keinen Schicksals-Uebeln, und gar von keinem Uebel wissen. Die Erde würde ein Paradies für sie seyn. Die Schicksals-Uebel gehören zur besten Welt und sind theils

als göttliche Strafen, mehrentheils der geheimen auch offenbaren Sünden der Menschen, imgleichen als Mittel ihrer Besserung von der göttlichen Vorsehung in den Zusammenhang der Dinge gleichsam eingewebet, §. 50.

h) Man unterscheidet wol wahre Güter von Schein- und falschen Gütern, und dennoch werden diese von Gelehrten mit einander vermenget, wodurch sie zeigen, daß sie keine richtige Begriffe davon haben. Man sollte, den misdeutigen Verstand des Lesers zu vermeiden, wo es nöthig, anzeigen, woher man gut für gut, und böse für böse urtheilet. Wie verschieden gut und gut, böse und böse sey, erhellet kürzlich aus Obigem.

§. 76. a) Der Wille eines geistischen Wesens im engen Verstand bestehet in allen aus seinem Grundtriebe, aus seiner Liebe, §. 64 fließenden Trieben gegen die Gegenstände, welche es für gut oder böse erkennt, §. pr., die erste zu erlangen, die andere aber von sich abzuwenden. Der Wille ist nichts anders, als der Knecht der Liebe seines Subjects, der ihr nur zu ihrer Befriedigung dienet. Die Nothwendigkeit, welche man die innere moralische nennet, die den Willen aus dem Grundzweck des Subjects erzeuget, habe ich schon §. 47 erkläret.

b) Gott kann in Ansehung seiner selbst keinen Willen haben, da bey seiner Vollkommenheit keine Veränderung, kein Wachsthum und keine Abnahme Statt haben kann. Nur in Ansehung seiner Geschöpfe kommt ihm ein Wille zu. Weil nun sein Grundtrieb der allein wahre ist, und auch nothwendig vermöge seiner Weisheit und Allmacht seine voll-

vollkommene Erfüllung haben muß; so ist auch nothwendig sein Wille in allem ein wahrer Wille, und muß seine vollkommene Erfüllung haben.

c) Der Wille der göttlich gesinnten Geschöpfe ist allezeit ein wahrer Wille, nicht allein, weil er einen wahren Grundtrieb, nemlich den göttlichen, zum Grunde hat, §. 60, sondern auch, weil entweder die Subjecte wegen ihrer erhabenen Natur von allem Irrthum frey sind, oder auch von Gott vor allem Irrthum bewahret werden, §. 44, 47.

d) Was aber den Willen der ungöttlich gesinnten Geschöpfe anlanget; so ist derselbe allemal ein falscher Wille, weil er sich auf einen falschen Grundtrieb gründet; §. 60.

e) Wenn das Subject des Willens die Mittel oder Güter erlanget, und wenn es sich von seinen Hindernissen befreyet hat, entstehet bey ihm ein Vergnügen. Kann es aber gedachte Güter nicht erlangen, und gedachte Uebel nicht von sich abwenden; so empfindet es ein Mißvergnügen, beydes nach der von ihm erkannten Größe des Guten und des Uebels, §. 57. Es würde aber das Subject beydes nicht empfinden, wenn diese Gegenstände im ersten Fall kein übereinstimmend Verhältniß, und im andern Fall kein widrig Verhältniß zu seinem Grundzwecke haben würden. Daher lieget der Grund dieses Vergnügens und Mißvergnügens nicht allein in diesen Gegenständen, sondern auch und vornemlich in seinem Grundtriebe und Grundzwecke. Denn hätte es diese nicht, oder hätten gedachte Gegenstände kein solch Verhältniß zu selbigen; so würde es beydes nicht em-

empfinden. Es ist daher wohl zu merken, daß die Grundtriebe und Grundzwecke der geistischen Wesen den Grund alles Vergnügens und Mißvergnügens, aller Glück- und Unglückseligkeit derselben vornemlich in sich haben, §. 57, 59.

§. 77. a) Die **Freyheit** eines geistischen Wesens ist eine nothwendige Eigenschaft seines Willens, vermöge welcher ihm das Vermögen zukommt, sich nach der von ihm erkannten Moralität der Gegenstände selbst zu solchen seinem Grundzweck gemäß zu bestimmen, und soweit heisset sie die **Freyheit im Willen** oder **Willensfreyheit**. Soweit das Subject dieser Freyheit nachleben kann, kommt ihm die **Werkfreyheit**, oder ein Vermögen, nach jener etwas zu thun, oder zu lassen, zu. Jene kann dem Subject nicht entzogen werden, so lange es einen Willen hat, diese kann ihm aber ganz entzogen oder doch eingeschränket werden.

b) Die Willensfreyheit ist eine nothwendige Eigenschaft des Willens, oder vielmehr ein wesentlich Stück desselben: Denn der Wille würde kein Wille 1) ohne Selbstbestimmung und 2) ohne Erkänntniß der Moralität der Gegenstände seyn. 1) Da der Wille in den aus dem Grundtriebe, §. 60, dem Verlangen eines jeden geistischen Wesens, glückselig zu seyn, §. 63, fließenden Neigungen, diesen Trieb oder dieses Verlangen zu erfüllen bestehet, §. pr.; so beruhen also alle Willenstriebe desselben auf seiner Selbstbestimmung durch sein Verlangen, glückselig zu seyn, oder seinem Grundtriebe. Sollte das Subject keine Willenstriebe haben; so könnte es kein Verlangen, glückselig zu

seyn,

seyn, haben, oder dieses Verlangen müßte von keinem Triebe begleitet seyn, sich befriediget zu sehen, welches doch mit dem Grundtriebe des Subjects nothwendig verknüpft ist, §. 63. Die Triebe des Willens können von Bestimmung eines andern nicht kommen, sonst kämen sie von keiner Selbstbestimmung, auch wären sie keine Willenstriebe, die aus dem Grundtriebe entstehen, §. 60. 2) Der Grund, warum ein Subject sich selbst bestimmet, ist die von ihm erkannte Moralität der Gegenstände. Seine Willenstriebe haben zur Absicht, sein Verlangen, glückselig zu seyn, zu erfüllen, also die Mittel dazu anzuwenden, und die Hindernisse, so seiner Erfüllung entgegen stehen, abzuwenden. Dieses erfordert die moralische Erkänntniß derselben, ohne welche die Selbstbestimmung dazu nicht geschehen kann. Beruhete diese nicht auf dieser Erkänntniß; so müßte es dem Subject gleich viel seyn, sich zu Hindernissen seiner Glückseligkeit zu bestimmen, und die Mittel zu derselben von sich abzuwenden, und könnte ihm also kein Verlangen, glückselig zu seyn, zukommen, welches absurd, da jedem geistischen Wesen dieses Verlangen nothwendig, welches kein Vernünftiger leugnen kann, §. 63.

c) Von der Freyheit unterscheidet man die **Willkühr**, welche sowol geistischen Wesen als den Thieren zukommt. Diese bestehet in dem Vermögen eines lebenden Wesens, selbst thätig zu würken, oder sich nach seinen Trieben, ohne moralische Erkänntniß der Gegenstände selbst in seinen Handlungen zu bestimmen. Obgleich die Menschen willkührlich nicht anders

ders als die Thiere handeln; so will ich doch dieß Wort in Ansehung der ersten beybehalten, in Ansehung der andern aber das Wort Kühr lieber gebrauchen.

§. 78. a) Gott ist das unbeschränkt vollkommne Wesen, und in allem was ihm zukommet, ist die höchste Harmonie, §. 29, c) f). Daher ist auch in allen seinen Trieben die höchste Harmonie, §. 36. Sein Verstand, seine Weisheit ꝛc. sind unbeschränkt. §. 41. Seine Grundregel ist seine eigene wesentliche Vollkommenheit, wornach er alle Moralität der Dinge urtheilet, §. 39. Er ist unabhangend, und alles ausser ihm hanget von ihm ab. §. 29. a). Daher er nach seiner unbeschränkten Willensfreyheit, die ihm vermöge alleweil Angeführten nothwendig zukommet, sich in seinen Willenstrieben allezeit zum besten bestimmet, wodurch er eben seinen Grundtrieb aufs vollkommenste erfüllet, und seinen Grundzweck aufs beste erreichet, §. 32. Seine Werkfreyheit ist eben so vollkommen, als seine Willensfreyheit, indem ihm nichts bey derselben ein Hinderniß machen kann. Seine Allmacht, welche in seiner Kraft bestehet, in allem seinen Willen aufs genaueste auszuführen, vollführet alles, wie es die höchste allgemeine Harmonie erfordert, §. 36. So wenig Gotte ein ungerechter und thörichter Wille beygeleget werden kann, kann ihm auch darinne eine Freyheit und Allmacht beygeleget werden.

b) Es bestehet auf solche Weise die Freyheit Gottes in keiner Indifferentia ad oppoſita? denn er kann nur allezeit das beste wollen, und zwar aus den zureichendsten Gründen, nemlich, weil es, was

er

er will und thut, seiner höchsten Gerechtigkeit, Weisheit, der allgemeinen Harmonie das gemäßeste ist. §. 36. 40. 41. Aus eben diesem Grunde kann bey der Freyheit Gottes keine Zufälligkeit, keine Willkühr Statt haben, §. 11. §. pr. c). Daher denken diejenige von Gott sehr irrig, die bey Verwerfung der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden reellen Grundes eine vollständige Zufälligkeit bey der Freyheit Gottes erfordern, wenn sie dennoch in der Unbeschränktheit seiner Vollkommenheit den unmittelbaren Grund, ihrer Hypothese entgegen, **eine unbedungene Nothwendigkeit** annehmen, daß er nach ihrer vollständigen Zufälligkeit allezeit das Beste wollen müßte, damit sie dem Vorwurf ausweichen können; daß Gott bey dieser vollständigen Zufälligkeit nicht eben sowol nach seiner Freyheit das Schlimmste wollen könne. Es folget auch aus dieser Hypothese, daß Gott bey seiner Freyheit ohne alle Erkänntniß der Gegenstände, also blindlings, das Beste wollen, und wählen müsse, da doch die Erkänntniß des wahren Besten der nächste zureichende reelle Grund zur Bestimmung des göttlichen Willens ist, §. 39. 76.

Nach einiger Theologen Meinung soll der Wille Gottes seinen reellen Grund nicht in seiner Erkänntniß der Gegenstände oder in seinem Verstande haben: Ratio? weil der Wille desselben von seinem Verstande dependent seyn, und eine Succession bey ihm Statt haben würde. Soll aber der Wille Gottes in seinem Verstande keinen Grund haben, kann auch bey der Gerechtigkeit, Weisheit, Güte ꝛc. Gottes keine Erkänntniß der Gegenstände angenommen werden; Sie be-

ruhen auf nichts, alles geschiehet von Gott blind und zufällig. Welche absurda! Kann zwar bey Gott keine Dependenz von einem Dinge ausser ihm, auch keine Succession in ihm angenommen werden; so ist aber bey seinem Willen keine solche Dependenz von seinem Verstande in seiner Erkänntniß: auch involviret dieses keine Succession bey ihm, weil kein prius, wie mehr gedacht, bey ihm Statt haben kann. Wir finden ja oft bey uns schwachen Menschen, daß mit der Vorstellung des Objects zugleich der Wille oder Nichtwille vorhanden ist.

Weil des Menschen Erkänntniß veränderlich ist, dergestalt, daß er das, was er heute für gut erkennet, morgen für böse urtheilen kann; so ist auch sein Wille veränderlich, und dieses könnte nicht Statt haben, wenn er keine Freyheit hätte: Allein da Gott die ausführlich deutlichste Erkänntniß von allen Dingen hat, die keine Veränderung leidet; so ist auch daher der göttliche Wille, seiner Freyheit unbeschadet, unveränderlich.

§. 79. a) Wenn nun dieses seine unstreitige Richtigkeit hat, daß die Willensfreyheit bey jedem geistischen Wesen in seinem Vermögen bestehe, sich nach seiner Erkänntniß der Moralität der Gegenstände in seinen Willenstrieben selbst zu bestimmen; so kommet es bey der Freyheit hauptsächlich auf die moralische Erkänntniß des Subjects an. Ist diese eine wahre moralische Erkänntniß; so ist die **Freyheit eine wahre**: ist aber diese Erkänntniß irrig und falsch, so ist auch die **Freyheit eine falsche**. Weil nun von jedem geistischen Wesen die Moralität der Dinge

nach

nach seinem Grundzweck, als seiner Grundregel, geurtheilet wird, §. 75; so kommet gedachter Unterschied der Freyheit hauptsächlich darauf an, ob der Grundzweck des Subjects ein wahrer oder falscher ist. §. 61.

b) Der allein wahre Grundzweck ist der göttliche, §. 61, den auch alle göttlich gesinnte Geschöpfe zu ihrem Grundzwecke haben, §. cit. Diese urtheilen allein nach demselben das wahre Gute, §. 75. entweder aus ihren natürlichen moralischen Kräften, oder in Ermangelung derselben bewahret sie Gott vor allem Irrthum, §. 44, 47; daher diesen Geschöpfen allein nächst Gott eine wahre Freyheit zukommen kann.

c) Alle ungöttlich gesinnte Geschöpfe haben aber falsche Grundzwecke, §. 61; daher sie von der Moralität der Dinge nur falsch urtheilen können, wenn sie auch richtig nach ihren falschen Grundzwecken urtheilen, §. 75. Auf solche Weise kann allen diesen Geschöpfen nur eine falsche Freyheit zukommen, welche eigentlich keine Freyheit, sondern nur ein analogum von derselben ist: denn so weit ich in Irrthum bin, kann ich nicht frey handeln: ich würde anders wollen und handeln, wenn mir mein Irrthum aufgedecket würde.

d) Aus der Freyheit im Willen entstehet beym Subject seine Werkfreyheit, §. 77 a) welche auf gleiche Weise eine wahre oder falsche ist. Die Willensfreyheit kann einem geistischen Wesen nicht anders genommen werden, als wenn ihm der Wille, oder die moralische Erkänntniß der Gegenstände entzogen wird, der Werkfreyheit aber kann es durch den Zwang oder ein natürlich Unvermögen, seinen

Willen zu vollführen, beraubet, und ihm dieselbe durch eine moralische Verbindung eingeschränket werde.

e) Die Willensfreyheit duldet keine Nothwendigkeit: denn das Subject, wenn es sich heute in seinem Willen zu A bestimmet hätte, kann morgen sich zu B aus Veränderung seiner moralischen Gründe und übermorgen sich zu C wegen mehrer Erkänntniß der Gegenstände bestimmen, und so ferner. Es ist durch nichts necessitiret, bey seinem Entschluß zu bleiben, sonst würde ihm keine Freyheit zukommen. Ist der Wille thätig; so erfolget die Handlung nach seiner letzten Bestimmung, wenn das Subject nicht an der Handlung verhindert wird. Auch oft ist der Wille unthätig, da denn auch keine Handlung aus demselben erfolget.

f) Ich habe den Unterscheid unter Willens- und Werkfreyheit mit Grunde gemacht; denn Gott, der den Willen nach seinen Bestimmungsgründen aller seiner geistischen Geschöpfe genau kennet, richtet dieselben nach solchen, sie mögen ihren Willen vollführet haben, oder nicht §. 47. Keine menschliche Obrigkeit kann aber ihren Unterthanen ins Herze sehen, und muß sie also blos nach ihren Handlungen richten, doch ist das crimen attentatus auch bekannt.

§. 80. Da man insgemein Liebe und Willen mit einander vermenget, ist nöthig, ihren Unterscheid hier zu zeigen. Es ist 1) die Liebe der Grundtrieb eines geistischen Wesens §. 64, aus der der Wille desselben entstehet, §. 60. 76. 3) Ist bey der Liebe, als dem Grundtriebe, keine Freyheit, da sie bey unveränderter Natur des Subjects unveränderlich ist, §. 60, 64, der Wille aber ist vermöge sei-

ner

ner Freyheit stets veränderlich, §. 77. 79. Man kann also die fleischliche Begierde gegen eine Person vom andern Geschlecht für keine Liebe halten; denn wenn die Begierde gestillet, höret der Trieb auf, wie die Erfahrung ofte zeiget, daß sich dieser bald in Haß und Verachtung ändert. Es kann aber auch mit diesem Triebe eine Liebe verknüpft seyn, wie man zuweilen unter Eheleuten wahrnimmt. 3) Ist die Liebe in Glück und Unglück unveränderlich, aber der Wille ist veränderlich und interessiret als bey einer politischen Freundschaft. Solche Freunde hegen gegen einander beym Glück Neid und Mißgunst, da sich hingegen die Liebe freuet, und beym Unglück Spott und Verachtung, die Liebe aber empfindet Betrübniß. Hieraus machet sich die Liebe der Eltern gegen ihre Kinder besonders bemerklich. 4) Ist der Wille blos ein Diener oder Knecht der Liebe. Seine ganze Würksamkeit bestehet darinn, daß er nur allein bemühet ist, die Liebe seines Subjects zu befriedigen, und alles dasjenige von ihr abzuwenden, was ihr entgegen ist.

§. 81. Die Erhabenheit und Niedrigkeit einer Art Liebe in Ansehung einer andern, wovon schon etwas im Obigen gedacht, ist 1) aus der Erhabenheit und Niedrigkeit ihrer Gegenstände 2) aus der Größe der Glück- und Unglückseligkeit, die sie ihrem Subjecte erwecket, zu urtheilen. 3) Auch ist die Liebe edler, je mehr sie zu der Glückseligkeit anderer, zu der allgemeinen Harmonie beyträget, aber je unedler, je mehr sie andere unglückselig zu machen, und der allgemeinen Harmonie nachtheilig zu seyn, suchet.

Erstlich hat die Eigenliebe die Vollkommenheit ihres Subjects allein zu ihrem Gegenstande, §. 71. Diese Vollkommenheit wird entweder so betrachtet, wie sich solche ihr Subject vorstellet, oder wie sie nach der Grundregel Gottes, nach der sie von ihm hervorgebracht worden, und nach der sie nur für eine wahre Vollkommenheit zu betrachten ist, §. 61.

35. Im ersten Fall ist sie ein blos Gehirnding, und hat keine weitere Würklichkeit als in der Einbildung ihres Subjects. Ihr Subject verlanget dergestalt in Wahrheit, in einem Nichts glückselig zu seyn und zu werden. Wenn also das Subject über kurz oder lang zur richtigern Erkänntniß seiner selbst gelanget, daß nur die Vollkommenheit, in der es glückselig zu werden gesuchet, blos Einbildung und eine Unmöglichkeit in sich selbst sey, muß daher seine Unseligkeit nothwendig folgen. Es ist ihm aber nicht möglich, den erkannten Irrthum abzulegen, seine Eigenliebe aufzugeben, die wahre Liebe gegen Gott anzunehmen: denn seine Eigenliebe ist sein Grundtrieb, der ohne Aenderung seiner Natur unveränderlich ist, §. 70. 71, diese Aenderung aber nicht in seiner und anderer Creaturen Kräften stehet, sondern allein von Gott, als Herrn der Natur, geschehen kann. Der eigenliebende Mensch wird als Eigenliebender geboren, und stirbet auch als ein solcher. Ob nun Gott nach seiner höchsten Gerechtigkeit und Weisheit einem Eigenliebenden, als einem ungöttlich gesinnten Geschöpfe die göttliche Gesinnung, die wahre Liebe gegen ihn und die wahre Selbstliebe, §. 67, 68 geben könne, und geben wolle, und es an seiner Ge-

Gebrechlichkeit heilen könne und wolle, bedarf einer weitern Untersuchung, wovon §. 86. Worinn die wahre Vollkommenheit eines Menschen bestehen kann, zeiget kürzlich §. 68. Wenn wir hier in der Betrachtung der menschlichen Vollkommenheit nicht so hoch steigen, sondern dieselbe so annehmen wollen, als sie insgemein von dem natürlichen Menschen angesehen wird; so ist doch unleugbar die Vollkommenheit vieler, ja aller Menschen eine weit größere Vollkommenheit als die Vollkommenheit eines einzigen Menschen, weswegen auch die Liebe eines Menschenfreundes, der die Vollkommenheit, das gemeine Wohl aller Menschen zum Gegenstand seiner Liebe hat, so edel ist, als die Eigenliebe des Menschen unedel ist. Und da wir erkennen, daß alles Vieh auch eine Eigenliebe heget; so müssen wir uns den eigenliebenden Menschen eben so kriechend als dasselbe vorstellen, und können ihm keine Erhabenheit über das Vieh beylegen, §. 71. Die Vollkommenheit des Menschen ist zwar als eine weit grössere Vollkommenheit, als die Vollkommenheit eines Insects an sich anzusehen: allein, wenn der Mensch durch seine Eigenliebe seine eigene Vollkommenheit in die Mitte von aller Vollkommenheit setzet, und nach derselben alle andere, ich will nur sagen, die Vollkommenheit aller andern Menschen schätzen und einrichten will, wird seine Eigenliebe weit unedler als die Eigenliebe des Insects, indem dieses bey weitem so viel Uebel in der Welt durch seine Eigenliebe nicht stiften kann, als ein eigenliebender Mensch: denn dieser handelt zum größten Nachtheil und Schaden aller seiner Neben-

menschen, ja der menschlichen Gesellschaft, wenn es ihm einen Vortheil schaffet. Dergestalt ist diese Liebe nicht allein schädlich, sondern auch schändlich: sie ist die Mutter der schändlichsten und abscheulichsten Laster in der Gesellschaft.

Die ungeordnete Selbst- und Menschenliebe ist schon nicht so unedel als die Eigenliebe, weil sie das Wohl anderer auch zum Gegenstand hat, und solches so viel befördert, als das Subject kein eigen Interesse hat, solches zu unterlassen, oder dem Wohl anderer entgegen zu seyn, §. 73. Mit derselben kann aber auch nicht vielmehr als mit der Eigenliebe Harmonie und Ordnung in der Gesellschaft bestehen, wobey sie ebenfalls eine Mutter der schändlichsten und abscheulichsten Laster in der Gesellschaft seyn kann, wie leicht zu urtheilen.

Die geordnete allgemeine Menschen- und Selbstliebe hat daher in Ansehung der ungeordneten einen edlern Gegenstand, weil derselbe das gemeine Wohl der Gesellschaft ist, §. 72. Sie ziehet also die Vollkommenheit ihres Subjects niemals der Vollkommenheit eines andern vor. Sie machet dadurch ihr Subject glücklicher, weil alle andere die Absichten desselben befördern, wenigstens solche nicht hindern, wovon aber das Gegentheil bey der Eigenliebe und der ungeordneten Selbstliebe geschiehet. Sie ist die Mutter aller natürlichen menschlichen Tugenden, und eine abgesagte Feindinn aller gesellschaftlichen, ja aller Laster: Beyspiele von Menschenfreunden, die ihre Menschenliebe der Welt ihrer Zeiten vor Augen geleget haben, und zwar unter den Heyden, sind wol vor-

nem-

nemlich gewesen die Kayser Titus Vespasianus, Trajanus, die Antonini, Pius und Philosophus, wiewohl sie auch von allen Fehlern nicht rein gewesen. Von christlichen Fürsten will ich nur Rudolph. I. Römischen Kayser, Ludovicum XII. in Frankreich, doch ohne Nachtheil anderer rühmlichen hohen Fürsten, anführen. Glücklich ist die heutige Zeit, wenigstens in Europa, zu schätzen, da sich die Häupter der größten Völker beeifern, Menschenfreunde zu seyn, wenigstens zu heissen.

Ein eigenliebender Monarch scheinet zwar eine weit erhabenere Eigenliebe über die Eigenliebe eines jeden seiner Unterthanen zu haben, weil seine Vollkommenheit weit über die Vollkommenheit eines jeden seiner Unterthanen erhaben zu seyn scheinet: allein ihn als Menschen betrachtet, hat seine Vollkommenheit keine Vorzüge vor der Vollkommenheit anderer Menschen. Die Vollkommenheit, die er als Fürst und Monarch hat, hat er von seinem Volk. Weil nun hier von ihm erfordert wird, daß er das gemeine Wohl seines Volks, dem gemeinen Wohl der Gesellschaft aller Völker gemäß, zu seiner Grundabsicht bey seiner Regierung haben, und also seine eigene Vollkommenheit nicht dazu machen soll; so ist er als ein Eigenliebender in der That des Throns unfähig und unwürdig, und seine Eigenliebe ist hier niedriger als die Eigenliebe seines Unterthanen.

Er ist dabey nicht glückseliger, als sein Unterthan. Soweit die Eigenliebe beyder gleich befriediget werden würde, würden sie beyde gleich glückselig seyn, §. 59, und soweit solche gleichviel nicht

befriediget werden würde, würden sie auch gleich unglückselig seyn. Der Monarch hat Triebe, die sein Unterthan nicht kennet, und dieser hat Triebe, von denen der Monarch nichts weiß. Ein jeder hat seine eigene Güter und Uebel, z. B., sie sind beyde gleich ehrgeitzig. Der Monarch ist daher herrsch- und länderssüchtig: unternimmt er also ungerechte Kriege, und es gehet dabey alles seinen Absichten entgegen; so ist er dadurch so unglücklich als sein Unterthan, der Schultz auf seinem Dorfe, oder Bürgermeister in seinem Flecken werden wollen, dem es aber eben so wenig geglücket.

Wie viel tausend Menschen machet der Monarch durch seine ungerechte und unnöthige Kriege nicht unglücklich, da von einem seiner lasterhaftesten Unterthanen bey weitem nicht so viele und so harte Uebel seinen Mitunterthanen zugefüget werden können! Es ist also seine Eigenliebe weit unedler als die Eigenliebe seines allerlasterhaftesten Unterthanen. Eine jede Beleidigung eines Volks und dessen Regenten ist noch keine gerechte Ursache zum Kriege. Soll ein Krieg rechtmäßig seyn, muß durch denselben nach dem Recht der Vernunft, wovon im Folgenden, mehr gutes als böses in der Gesellschaft der Völker sehr wahrscheinlich gestiftet werden.

Dieser Vergleich eines eigenliebenden Monarchen mit einem jeden seiner eigenliebenden Unterthanen hat ebenfalls Statt, wenn sie dem Geiz, der Hoffart, der Wollust ergeben sind. Diese Laster eines Fürsten richten in seinem Staat weit mehr und größere Uebel an, als von keinem seiner lasterhaften Unterthanen ge-

geschehen kann. Durch die Regierung eines rechtschaffenen Fürsten muß alles in seinem Staat menschmöglich und aufs beste harmoniren, dadurch er die Liebe seines Volks gewinnet, und gleichsam von demselben als ein Gott seines Staats geehret wird. Ein Tyrann, ein Menschenfeind aber wird mit Grund von seinem Volk als ein Teufel seines Staats gefürchtet.

Es mag nun eine Creaturvollkommenheit noch so edel und erhaben seyn, als sie will; so ist sie doch beschränkt und veränderlich. Ihr Liebhaber verlanget für sie, daß sie unbeschränkt und eine Gottheit seyn und werden möge, welches Verlangen aber unmöglich erfüllet werden kann, woher der Liebhaber endlich unglückselig werden muß, §. 59. Wenn es möglich wäre, daß Gott eine Creatur an ihr selbst lieben könnte; so würde er selbst durch diese seine Liebe unglückselig werden, weil er sie nicht zu einer Gottheit erheben, oder sie nicht unbeschränkt vollkommen machen könnte. Hieraus erhellet ein neuer Grund, **warum Gott seine Ebenbilde nicht an ihnen selbst, sondern nur in seiner Liebe gegen sich selbst lieben kann. §. 66.** Die Kayser Diocletian und Carl V. legten ihre mächtige Herrschaft nieder, weil sie derselben satt und müde waren, da sie die ihrem hohen Stande anhaftende Unvollkommenheiten nicht hindern und tilgen konnten; auch der letzte, sein plus ultra weiter zu treiben, keine Möglichkeit sahe. Der erste ward ein Gärtner, und der andere ein Eremit.

Die göttliche Vollkommenheit ist aber nothwendig unbeschränkt und unveränderlich, und muß daher

her auch nothwendig ihren wahren Liebhabern eine Seligkeit geben, weil diese ihre Liebe an derselben ohne Ende und ohne allen Mangel vollkommen befriediget erkennen. Eine Creaturvollkommenheit, sie mag seyn, welche sie will, hat unmöglich die Grundregel Gottes seyn können, nach der er den Zusammenhang der Dinge in die höchste Harmonie gesetzet hat, §. 38. Dergestalt kann keine Creaturliebe ihr Subject wahrhaftig glückselig machen: denn dasselbe machet die Vollkommenheit seiner geliebten Creatur zu seiner Grundregel, §. 75, wornach es alles in der Welt eingerichtet haben will, §. 76, woher es aber alle Dinge in der Welt seinem Willen und Wünschen entgegen erkennen, und dadurch nothwendig unglückselig seyn muß, wenn seine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge so weit gehet, §. 59. Die menschliche Vernunft reichet aber bey weitem nicht dahin, denselben im Gegenwärtigen und noch weit weniger in die Zukunft deutlich einzusehen; daher den natürlichen Menschen der größte Theil Uebel aus ihrer Creaturliebe verborgen ist, die eine viel weiter sehende Vernunft in dem Zusammenhange der Dinge aus den Widersprüchen desselben mit aller Creaturliebe erkennet. Richtet aber der Gottliebende seine Betrachtung auf die Welt; so erkennet er darinne alles wahrhaftig gut, §. 75, und der höchsten Vollkommenheit seines Geliebten genau übereinstimmend, und nichts derselben Widriges, und hier erhält er aus der Erkenntniß der höchsten Harmonie und Ordnung in der Welt, als einem höchst vollkommenen Werk der höchsten Gerechtigkeit, Weisheit und Güte seines

Ge-

Geliebten auch von dieser Seite eine wahre Glückseligkeit.

Es ist dergestalt die wahre Liebe einer Creatur gegen Gott die alleredelste, erhabenste und seligste Liebe.

Es ist hier noch anzumerken, daß die Erhabenheit und Niedrigkeit der Liebe und der Vollkommenheit ihres Gegenstandes der Maasstab oder eine Waage gleichsam sind, nach welcher, oder auf welcher sich die Größe des Geistes des Subjects genau beurtheilen, abmessen oder abwiegen lässet. Auf solche Weise zeiget ein geistisch Wesen, ein Gemüth, einen wahren hohen moralischen Adel durch seine wahre Liebe gegen Gott, der natürliche Menschenfreund den natürlichen moralischen Adel durch seine geordnete allgemeine Menschenliebe, der Eigenliebende die tiefste Niedrigkeit eines geistischen Wesens, wie aus Obigem klar ist. Aus der Größe der Vollkommenheit, der Vortreflichkeit, der Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Gegenstandes zur Harmonie und dem gemeinen Wohl der menschlichen Gesellschaft, an dem ein Mensch vorzüglich sein Vergnügen findet, und mit dem er sich am liebsten beschäftiget, auch dem er also vornemlich sein Leben widmet, ihn zum Gegenstand seiner Lebensart aus freyem Triebe wehlet, kann und muß die Größe seines Geistes geurtheilet werden. Ich sage aus freyem Triebe: denn es wird ofte ein Mensch durch seine Umstände veranlasset, auch genöthiget, eine Lebensart, Profession zu ergreifen, wozu er keinen Trieb hat, ja die seinem natürlichen Triebe entgegen, und ein solcher wird insgemein ein

Stüm-

Stümper in derselben. Erwachsene, bejahrte, die sich noch mit kindischen Dingen abgeben, hält man also mit Grunde für kindische und einfältige Gemüther. Jemehr eine Wissenschaft, Kunst, Handwerk zum Wohl eines Staats, oder der menschlichen Gesellschaft nöthig und nützlich ist, je höher achtet man den mit Grunde, der sich damit abgiebet. Der sich dergestalt der Theologie widmet, hat den Vorzug vor allen, nicht allein weil er sich mit göttlichen Dingen beschäftiget, sondern auch, weil ohne Religion ein Staat schlecht und nicht lange bestehen würde. Unter den Künstlern haben der Apotheker, Chirurgus, Buchdrucker den Vorzug vor dem Dichter, Mahler, Bildhauer. ꝛc. Jene sind der Gesellschaft nöthig, diese und andere aber entbehrlich, dienen nur zum Sinnlichen, und gründen sich auf eine gute Einbildungskraft. Taschenspieler, Seiltänzer, Luftschiffer sind die letzten Künste und der Gesellschaft ohne Nutzen. Weil bey dem ersten keine Lebensgefahr und doch eine besondere Geschicklichkeit ist, hat er noch den Rang vor den zwey andern. Der zweyte hat den Rang vor dem dritten, weil bey ihm mehr Geschicklichkeit und Verwegenheit als bey dem letzten nöthig ist, doch ist dieser bisher der Edelste gewesen, weil er mehr Zuschauer als kein Theolog jemals Zuhörer gehabt, und kein Gelehrter durch seine Gelehrsamkeit, kein General durch seine Kriegsklugheit, kein Künstler durch seine Kunst in so kurzer Zeit so große Schätze gesammlet, und mehr Verehrung und Bewunderung von der Thorheit der Menschenkinder genossen hat.

§. 82. Gott ist nothwendig in seiner unbeschränkten Vollkommenheit unbeschränkt selig: denn er würde ohne eine unbeschränkte Seligkeit keine unbeschränkte Vollkommenheit haben, §. 29. Der reelle zureichende Grund von der unbeschränkten Seligkeit Gottes bestehet darinne, daß er eine unbeschränkte Liebe hat, deren Gegenstand nur seine unendliche Vollkommenheit seyn kann, und in derselben seine Liebe aufs genaueste befriediget erkennet, §. 59, 65. Die Vollkommenheit aller und jeder Creatur wegen ihrer Beschränktheit würde ein unwürdiger und unhinlänglicher Gegenstand seiner Liebe seyn. In dieser seiner Liebe lieget der Grund, daß er sich oder seine unbeschränkte Vollkommenheit stets und ohne Unterlaß anschauet. Die bloße Erkänntniß seiner selbst würde ihm diese Seligkeit nicht geben, wenn er keine Liebe gegen sich selbst hätte, §. 58, und diese Liebe würde er nicht haben, wenn er seinen unbeschränkten Grundtrieb an der unbeschränkten Liebenswürdigkeit seiner eigenen Vollkommenheit nicht aufs vollkommenste erfüllet und befriediget erkennete, §. 65. Aus §. cit. erhellet auch, warum die Liebe Gottes gegen sich selbst keine Eigenliebe, wie bey dem großen Haufen der Menschen seyn kann.

§. 83. Es hat vermöge Vorhergehenden eine geistische Creatur keinen andern Weg zur Seligkeit zu gelangen, als Gott wahrhaftig zu lieben, oder in ihm allein glückselig zu seyn, zu verlangen, §. 67. 81: denn dergestalt, da alle ihre Triebe Gott zu ihrem einigen Ruhepuncte und einigen letzten Ziele haben, werden sie alle vollkommen erfüllet, §. 81, 82. Da

auch

auch ihre sämmtliche Triebe mit der Liebe und dem Willen Gottes harmoniren, §. 76, und diese ihre vollkommenste Erfüllung durch die Gerechtigkeit, Weisheit und Allmacht Gottes haben, §. 40. 41; so ist auch schlechterdings nothwendig wegen dieser Harmonie, daß auch alle ihre Triebe ihre vollkommenste Erfüllung haben müssen, und daß sie, gedachte Creatur, ihre Seligkeit in der Seligkeit Gottes habe, oder die Seligkeit Gottes selbst ihre Seligkeit sey, §. pr.

Verlanget aber ein geistisch Wesen, in der Vollkommenheit einer Creatur glückselig zu seyn; so ist es unmöglich, daß dasselbe nur eine zeitlange ohnunterbrochene falsche Glückseligkeit haben kann: denn seine Triebe haben eine andere Grundregel als die göttliche Triebe, und sind diesen also entgegen, §. 61; daher, wenn die göttliche nothwendig erfüllet werden müssen, können die ihnen widersprechende Triebe eines solchen Wesens unmöglich erfüllet werden, auf welche Weise es nothwendig unglückselig seyn muß, wenn es diese Nichterfüllung erkennet, §. 59. Wenn auch offenbar sündliche Triebe des Menschen oft erfüllet zu seyn scheinen, so ist es doch nur eine Scheinerfüllung, da Gott ganz andere Absichten als der Mensch dabey hat, wie §. 47. gezeiget worden.

Alle geistische Wesen haben nothwendig ein Verlangen, glückselig zu seyn, §. 63: sie können aber nur entweder in Gott oder in der Creatur glückselig zu seyn verlangen. Jenes ist allein das wahre Verlangen glückselig zu seyn, und machet nothwendig wahrhaftig glückselig, dieses aber macht nothwendig

un-

unglückselig und ist ein falsch Verlangen glückselig zu seyn, §. 63, 81.

Angenommen, es wäre kein letzter zureichender reeller Grund vorhanden §. 28, also kein Gott; so müßte alles in der Welt von einem fato, oder einer unbedungenen Nothwendigkeit, oder einer blinden Zufälligkeit abhangen, §. 52. 53. Wie könnte hier eine allgemeine Harmonie und eine beständige Glückseligkeit für ein geistisch Wesen möglich seyn? Auch angenommen, daß unter den erhabensten Geistern, welche die Welt regierten, eine genaue Harmonie wäre; so wären doch diese Geister beschränkte Wesen, auch ihre Harmonie könnte nur beschränkt seyn. Es würde also ihre und aller andern geistischen Wesen, die mit ihnen harmonirten, Glückseligkeit zwar einige, und zugegeben, eine lange Zeit dauren, aber einmal doch nach und nach in Abnahme gerathen, und endlich ihr Leben in einen Ueberdruß sich ändern, weil ihre Triebe auf weitere Vollkommenheiten gehen würden, die aber nicht befriediget werden könnten, auf welche Weise die Ewigkeit ihnen eine Unseligkeit zuwege bringen würde.

§. 84. Der H. v. Leibnitz und H. v. Wolf haben sich überredet, darinne den Grund alles moralischen Uebels gefunden zu haben, daß die geistische Geschöpfe in ihrem Wesen nicht, wie Gott, unbeschränkt wären, und daher bey ihnen der Irrthum allezeit möglich wäre, und haben diese Beschränktheit, oder die Unmöglichkeit, daß ein Geschöpf unbeschränkt seyn könne, das methaphysische Uebel genennet! Sie haben aber hierinne nicht wenig geirret, denn alle von Natur göttlich gesinnte Geschöpfe sind als Ge-

schöpfe nothwendig beschränkt, aber deswegen nicht dem geringsten moralischen und physischen Uebel unterworfen, weil alle ihre Triebe mit den göttlichen harmoniren, und daher nothwendig erfüllet werden müssen, §. 60. 83. So wenig bey Gott ein Uebel Statt haben kann; so wenig können diese Geschöpfe einem Uebel unterworfen seyn, §. 39, 75. Wenn die ungöttlich gesinnte Geschöpfe, wenn es möglich, auch unbeschränkt wären, aber unmöglich zu erfüllende Triebe hätten, würden sie doch nothwendig Uebeln unterworfen seyn, weil diese ihre Triebe nicht erfüllet werden könnten, §. 75, und dieses würde bey Gott selbst Statt haben, wenn er z. E. geschehene Dinge ungeschehen machen wollte, und doch nicht könnte. Wenn einer in sich oder unter seinen Umständen was unmögliches verlanget, hält man ihn für einen Narren: und weil er solches nicht erlangen kann; so ist es ihm zwar ein Uebel, aber in der That ein Narrenübel. Der Grund alles moralischen Uebels in der Welt ist die Creaturliebe, §. 70. denn da alle ihre Triebe den göttlichen entgegen sind, können dieselben unmöglich erfüllet werden, da die göttliche Triebe nothwendig erfüllet werden müssen, und dadurch machet diese Liebe ihr Subject unglückselig, §. 83. Wären wir Menschen göttlich gesinnt, und also keine Creaturliebhaber, oder nicht dem moralischen Uebel unterworfen, würden wir auch von keinem physischen Uebel wissen. So lange die erste Menschen göttlich gesinnt waren, wußten sie auch von keinem physischen Uebel, von welchen sie die göttliche Vorsehung befreyet hatte. Alle Creaturliebe verlan-

langet für ihren Geliebten eine unbeschränkte Vollkommenheit, also die Gottheit, und ist dadurch unglückselig: die wahre Liebe gegen Gott der göttlich gesinnten Geschöpfe verlanget diese Vollkommenheit auch für ihren Geliebten, und findet sie bey ihm, und ist dadurch selig; da hingegen die Creaturliebe diese Vollkommenheit bey ihrem Geliebten nicht finden kann, und dadurch eben unglückselig ist. Von diesem Irrthum ist man auf einen gröbern gefallen, welcher darinne bestehet, daß kein endlicher Geist jemals in einen Zustand, darinn keine Uebel oder Mängel Statt finden, versetzet werden könnte. Wäre dieses, so wäre kein Himmel, keine Seligkeit, sondern Welt bliebe Welt, worinn Uebel und Güter vermenget sind, für alle wahre Fromme und die heiligste geistische Wesen. Gott selbst wäre Uebeln bey seiner Unendlichkeit unterworfen, weil er nichts unmögliches möglich und würklich machen könnte, wenn er z. E. ein endlich Wesen zu einem unendlichen machen wollte, und doch nicht könnte, weil es unmöglich.

§. 85. **Ein göttlich gesinnt Wesen kann keine Creatur an ihr selbst neben Gott lieben:** denn dergestalt wäre dasselbe anders als Gott gesinnt, der nur die göttlich gesinnte Creatur in seiner Liebe gegen sich selbst liebet, §. 66. Ein solch Wesen, das neben Gott eine Creatur an ihr selbst liebte, würde zugleich göttlich und ungöttlich gesinnet seyn, und würde sowohl in der von ihm geliebten Creatur als in Gott glückselig zu seyn verlangen. Da aber die wahre Liebe gegen Gott erfordert, in ihm allein seine

Glückseligkeit zu verlangen, §. 67, 83. Matth. XXII. 37.; so würde dasselbe also keine wahre Liebe gegen Gott haben. Erkennet auch ein solch Wesen seine Glückseligkeit allein in Gott, und keine Glückseligkeit, sondern vielmehr eine Unseligkeit für sich in der Creaturliebe, §. 70, 83; ist es ihm auch nicht möglich, die Creatur anders als in Gott allein, aber dieselbe nicht an ihr selbst zu lieben.

Also kann ein göttlich gesinnt Geschöpf sich nicht selbst in seiner Creaturvollkommenheit neben Gott lieben, §. 68. 81.

Es ist daher sehr irrig von Gotteslehrern, wenn sie lehren, der wahre Christ solle Gott und seine eigene Glückseligkeit zu seinem letzten Ziele haben: **denn Gott selbst ist allein die wahre Glückseligkeit des göttlich gesinnten Geschöpfes, des wahren Christen**, nicht ein Mittel zu derselben, §. 81. 83. Sollte der wahre Christ eine Glückseligkeit ausser Gott noch suchen; so müßte es eine andere Glückseligkeit seyn, als die ihm Gott gäbe, also eine Glückseligkeit aus der Vollkommenheit einer Creatur, da ein geistisch Wesen, entweder in Gott allein, oder in der Vollkommenheit der Creatur allein seine Glückseligkeit nur suchen kann, §. 83. Imgleichen erhellet es daher: Hat ein geistisch Geschöpf eine wahre Liebe gegen Gott, so gehen alle seine Triebe gegen denselben, in deren Erfüllung seine wahre Glückseligkeit bestehet, §. 67, 68. Soll es noch eine andere Glückseligkeit suchen; so erfordert dieses Triebe, die Gott nicht, sondern eine Creatur zum Gegenstande haben, in deren Erfüllung es seine Glückseligkeit suchen soll. Es

müß-

müßte also neben Gott diese Creatur lieben, v. O., welches nicht seyn kann. Gott ist allein die Seligkeit seiner wahren Liebhaber, §. 83.

§. 86. Machet das Verlangen eines geistischen Geschöpfes, in Gott **allein** glückselig zu seyn, dasselbe schlechterdings nothwendig wahrhaftig glückselig, wenn Gott nothwendig in einer Seligkeit sich befindet, §. 82. 83.; so muß auch schlechterdings nothwendig ein falsch Verlangen eines solchen Geschöpfs, §. 63, nemlich in der Vollkommenheit einer Creatur glückselig zu seyn, dadurch es Gott in allen seinen Trieben entgegen §. 70. 83, dasselbe ewig unglückselig machen, **wenn ihm die Creaturliebe ewig anklebet, und dennoch seine Erkänntniß Gottes und der Welt stets wächset**, wodurch es seinen Widerspruch mit Gott und der allgemeinen Harmonie der Dinge immer mehr und mehr einsiehet, §. cit. Wie es Gott nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit schlechterdings unmöglich ist, ein göttlich gesinnt Geschöpf, das ihn zum Ruhepunct aller seiner Triebe und Handlungen machet, unglückselig zu machen, §. 40, 41; so ist es ihm auch schlechterdings unmöglich, ein ungöttlich gesinnt Geschöpf, das ihm in allen seinen Trieben, in seiner Liebe und Willen entgegen ist, nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit wahrhaftig glückselig zu machen, und in seine Gemeinschaft aufzunehmen, **wofern kein Mittel vorhanden ist, wodurch es seine ungöttliche Gesinnung ableget, und die göttliche Gesinnung, die göttliche Liebe annimmet**, §. 83.

Wenn Gott ein ungöttlich gesinnt Geschöpf wahrhaftig glückselig machen wollte, §. 59; so würde es nicht anders geschehen können, als daß er bey demselben die Creaturliebe austilgte, und dargegen bey ihm die wahre und göttliche Liebe erweckte, wie er hingegen bey einem göttlich gesinnten Geschöpf, wenn er dasselbe unglückselig machen wollte, die wahre und göttliche Liebe austilgen, und bey demselben eine Creaturliebe erwecken, und sie also beyde ganz umschaffen müßte, §. 67. 70, welches beydes aber seine Gerechtigkeit und Weisheit ganz vernichten würde, §. 40, 41.

Hat Gott durch seine strenge Gerechtigkeit und höchste Weisheit, die gröste Vollkommenheit und Ordnung, die beste Harmonie in dem Zusammenhange aller Dinge gestiftet, §. 36, 40. ꝛc.; so kann er gegen seine Gesetze, welche die Regeln seiner Gerechtigkeit, Weisheit, der höchsten Harmonie sind, nach welchen alle vernünftige Geschöpfe ihre Triebe, Absichten und Handlungen einrichten sollen, kein solch Geschöpf dispensiren oder ohne Genugthuung begnadigen, welches seine Gesetze übertreten hat, indem er dadurch jene Vollkommenheit und Harmonie, seine Gesetze, wieder aufheben, und selbst seiner Gerechtigkeit und Weisheit entgegen handeln, auch sein göttlich Wesen vernichten würde, welches ihm schlechterdings unmöglich ist. Gott kann seine Natur und Wesen im mindesten nicht ändern, oder gar aufheben, §. 29. c) g). Es ist gar schlecht und unphilosophisch von Gott gedacht, wenn man bey ihm einen solchen Willen annimmet, wie bey einem thörich-

ten

ten Menschen, der sich blos auf seine blinden Triebe und Macht gründet.

Darum mußte Christus für die ungöttlich gesinnten Menschen durch seine Genugthuung, die keine Creatur geben konnte, die Gnade Gottes erwerben, daß er durch den h. Geist die göttliche Gesinnung in ihnen würken lassen konnte. Dieses gehöret in die reine Lehre des Christenthums, welches ich erst im Folgenden unleugbar aus der h. Schrift mit Beystimmung der gesunden Menschenvernunft abhandeln werde, worauf ich mich hier nicht einlassen kann, da ich hier nur überhaupt von den Gründen der wahren und falschen Glückseligkeit und der Unglückseligkeit der geistischen Wesen reden wollen.

Diejenige, welche jetzo alle göttliche Strafen verwerfen, und behaupten wollen, daß die Menschen mit eben der Gesinnung, die sie vor ihrem Tode hätten, in die Ewigkeit übergingen, und da ihre hier begangene Bosheiten und Sünden durch ihre Gewissensbisse und die natürliche Folgen ihrer Handlungen so lange büsseten, bis sie sich gänzlich gebessert hätten, können aus Obigem, wie ich glaube, einen unumstößlichen Beweis nehmen, daß sie in ihrer Meinung irren. Sie können die ewige Unseligkeit als eine nothwendige und natürliche Folge der unbekehrten Sünder, oder als eine über sie verhängte göttliche Strafe ansehen. Ich werde mich aber am gehörigen Orte auf Bestreitung ihres Irrthums weiter einlassen.

§. 87. Will man einen allgemeinen Grundsatz für alle moralische Wissenschaften aus den Begriffen

und Lehrsätzen dieses Stückes ziehen, aus dem alle besondere Regeln und Gesetze, nicht allein der freyen Handlungen, des freyen Thuns und Lassens, sondern auch der freyen Triebe aller geistischen Geschöpfe, nicht blos der Menschen, fließen; so würde und könnte derselbe heissen: Richte alle deine Triebe, dein Verlangen, glückselig zu seyn, so ein, daß sie nothwendig erfüllet werden müssen, wenn du wahrhaftig glückselig seyn willst. Aus diesem Grundsatz fließen folgende Grundsätze eines Inhalts §. 62, f): 1) **Verlange in Gott allein glückselig zu seyn**; denn dieses Verlangen kann nur der wahre Grundtrieb eines geistischen Geschöpfes seyn, aus dem alle andere Triebe, und dann alle freye Handlungen desselben fließen müssen, wenn es vor Gott gerecht und wahrhaftig glückselig seyn soll, §. 63, 83.

2) **Lebe der göttlichen wesentlichen Vollkommenheit in allen deinen Trieben und Handlungen gemäß.** Denn die göttliche wesentliche Vollkommenheit ist selbst die Grundregel Gottes in allen seinen Trieben und Operationen, §. 37, 38, und soll also auch die Grundregel aller seiner geistischen Geschöpfe seyn, §. 75, 76. 3) **Mache Gott zum Ruhepunct und zum letzten Ziele aller deiner Triebe und Handlungen**; denn Gott ist der erste und letzte reelle materielle Grund von allem, §. 55, daher auch alle geistische Geschöpfe ihn in allen ihren Trieben und Absichten dazu haben sollen. Auf der wahren Tugend und Gerechtigkeit der göttlich gesinnten Geschöpfe vor Gott beruhet die Befolgung dieser Gesetze, wie hingegen auf der Lasterhaftig-

tigkeit und Ungerechtigkeit der ungöttlich gesinnten Geschöpfe deren Nichtbefolgung beruhet. Der natürliche Mensch, ein jedes ungöttlich gesinntes Geschöpf ist zwar nach seiner Natur, die es doch nicht in seiner Gewalt hat, unvermögend, diesen Gesetzen nachzuleben, dennoch träget es nothwendig die Folgen seiner natürlichen Schwachheit, seiner Lasterhaftigkeit und Ungerechtigkeit, wovon §. pr. Dieses hat den Schein einer Ungerechtigkeit. Man erläutere sich dieses aber durch folgende Beyspiele: bey Bestürmung einer Festung wird demjenigen Soldaten, der der erste auf dem Walle seyn würde, eine Fahne versprochen! Könnte nun wohl ein alter steifer Soldat, der unter den stürmenden, mit Grund einen Anspruch auf diese Belohnung machen, wenn er sagte: Wäre ich noch ein junger Mann, hätte ich der erste auf dem Walle seyn wollen? Es wird von einem Fürsten demjenigen eine wichtige Belohnung versprochen, der eine gewisse Maschine erfinden werde, und einer, der sich darüber viele Mühe gäbe, aber seinen Zweck nicht erreichte, dem Erfinder auf seine Belohnung Anspruch machen wollte, aus dem Grunde: wenn er die Gelegenheit, als der Erfinder, sich in der Mechanic zu perfectioniren, gehabt hätte, hätte er auch der Erfinder davon seyn können. Würde man beyden Prätendenten ihre Prätensionen nicht zur Thorheit rechnen?

Ich muß hier noch anmerken, um dadurch etwanigen Vorwürfen vorzubeugen, daß das größte Gebot, Matth. XXII, 37 eben der Grundsatz sey, wie die vorhin angeführte; aber ich habe dessen mit

Bedacht keine Erwehnung da gethan, weil die angeführte auf alle geistische Geschöpfe, und also zwar auch auf die Menschen gehen, aber dieses größte Gebot wegen seiner besondern und recht deutlichen Ausdrücke auf die Menschen insbesondere gerichtet, und dergestalt als der Grundsatz in der christlichen Moral anzusehen ist, weswegen ich mich auf denselben erst im Folgenden an seinem Ort einlassen werde. Bewundernsvoll ist es von Mose, 5 Mos. VI, 5, daß er dieses Grundgebot mit gleichen und ähnlichen Ausdrücken, als Christus, den Israeliten vorgeleget. Es ist gar nicht zu urtheilen, daß es aus Mosis natürlichen Vernunft geflossen, sondern daß es ihm eine weit höhere Kraft eingegeben haben müsse, da dieses Gebot noch bey unsern so sehr aufgeklärt seyn sollenden philosophischen Zeiten von wenigen recht verstanden wird, ob es wol von jeher von einigen richtig eingesehen worden.

Weil die Menschen von Natur, diese Grundgesetze zu beobachten, unfähig sind; so müssen bey ihnen zu ihren natürlichen Tugenden und ihrer Gerechtigkeit gegen sich selbst und gegen einander, §. 40, andere Grundgesetze angenommen werden, als bey ihrer

Tu-

Tugendlehre, ihrem Vernunftrechte, ihrer Politik: denn unter ihnen sind viele, die kein göttlich Wesen annehmen, und also keine Religion haben, und bey den übrigen ist doch ihre Religion eine falsche, wie aus folgendem Stück erhellen wird. Bey den wahren Christen, als göttlich gesinnten Geschöpfen, §. 44, liegen zwar obige Grundgesetze zum Grunde ihrer Triebe, ihrer Absichten und Handlungen, aber ihre Religion ist keine wahre natürliche, sondern sie beruhet auf den göttlichen Gnadenwürkungen in ihnen, und ist also die wahre übernatürliche Religion, wovon im Folgenden besonders. Was für Grundsätze bey der natürlichen Tugendlehre der Menschen und ihrem Vernunftrechte anzunehmen, wird sich an gehörigen Orten zeigen lassen.

Noch möchte man etwa zu behaupten meinen, daß nach obigen Lehren der Wolfische Grundsatz auch als Grundsatz angenommen werden könne; denn nach obigen Lehrsätzen betrachte jeder liebender seines Geliebten Vollkommenheit als seine eigene, §. 68. 69, und mache dieselbe durch seine Liebe gegen denselben zu seiner eigenen Vollkommenheit, auch nach dem Leibnitzischen Begriff von der Liebe gegen Gott

und

und andere. Wenn nun ein göttlich gesinnt Geschöpf die göttliche Vollkommenheit und Seligkeit durch seine wahre Liebe gegen Gott zu seiner eigenen mache, und dadurch höchst vollkommen und glückselig sey, §. 68, und diese seine Glückseligkeit sein letztes Ziel und Grundzweck wäre, §. 61; so könne dieser Satz: Thue dasjenige, was dich und deinen Zustand vollkommener machet ꝛc. für den Grundsatz in einer göttlichen Moral auch angenommen werden ꝛc. Allein alle Lehrbücher, die diesen Satz und dergleichen zu ihren Grundsätzen haben, zeigen, daß darinne überall der eigene Vortheil des Menschen zum Grunde gesetzet werde. Es darf auch kein Satz, noch weniger ein Grundsatz vieldeutig, sondern muß genau bestimmt seyn. Es ist dieses von einigen eingesehen worden, und man hat deswegen andere Grundsätze in der Moral angenommen, um dadurch dem Eigennutz auszuweichen, aber man hat dennoch seinen Zweck verfehlet. Es wird sich am gehörigen Ort weiter davon reden lassen.

§. 88. Beym Schluß muß ich noch gedenken, daß es den Schein habe, daß ich Gott und den göttlich gesinnten Geschöpfen in diesem Stück verschiedene

Grund-

Grundtriebe und Grundzwecke zugeeignet hätte. Es ist aber in der That nur ein Grundtrieb und ein Grundzweck. Von denen, die den Zusammenhang des Vortrages und meine gegebene Erklärungen hinlänglich eingesehen haben, hätte ich deswegen keine Vorwürfe zu fürchten gehabt, da aber manche seyn möchten, von denen dieses nicht geschehen; so muß ich hier noch beybringen, daß nach §. 65. die Selbstliebe Gottes sein Grundtrieb, und nach §. 67. diese Liebe oder die wahre Liebe der göttlich gesinnnten Geschöpfe gegen Gott ihr Grundtrieb sey. Aus §. 37, 38, 61. erhellet, daß die Gemäßheit mit der göttlichen wesentlichen Vollkommenheit der Grundzweck Gottes und der gedachten Geschöpfe, also der Trieb beyder gegen diese göttliche Vollkommenheit ihr Grundtrieb sey, der auch gedachte Liebe ist. Von der allgemeinen höchsten Harmonie ist gedachte Gemäßheit mit der göttlichen Vollkommenheit die göttliche Grundregel, und also muß diese Harmonie der göttliche Grundzweck seyn. Dergestalt muß der Trieb zu dieser Harmonie der Grundtrieb Gottes und gedachter Geschöpfe seyn. Dieser Grundtrieb ist die Liebe Gottes gegen sich selbst, und bey gedachten Geschöpfen ih-

ihre Liebe gegen Gott. Der Trieb Gottes und gedachter Geschöpfe zur Gerechtigkeit, §. 40, 82. ist der Trieb derselben zur höchsten Harmonie, folglich auch der Grundtrieb beyder.

Im folgenden vierten Stück werden die Grundsätze der Religion der von Natur göttlich gesinnten Geschöpfe, oder der einigen wahren natürlichen Religion der Gegenstand unserer Betrachtung seyn, wobey aber auch die Gründe aller falschen natürlichen Religionen der ungöttlich gesinnten Geschöpfe, warum sie falsch, werden gezeiget werden.

Verbesserungen,

welche den Verstand der Rede verdecken, die übrigen, welche den g. L. nicht beym Lesen aufhalten, und bey den Unterscheidungszeichen vorgefallen, sind nicht bemerket.

Zweytes Stück.

Seite. Lin.

81. 25-30. Statt unk- bis Ende der Seite lese man: und nur den Grund seiner Würklichkeit also in der Würklichkeit des Vaters haben, daß er durch dieselbe aus der Nothwendigkeit des Vaters zugleich nothwendig ist, dergestalt, die Unmöglichkeit angenommen, daß, wenn der Vater nicht wäre, der Sohn auch nicht seyn könnte.

88. 2. Statt: dieselbe nicht auf, lese man: dieselbe auf

93. 2. Statt: unausführlichsten, lese man: und ausführlichsten

107. 18. Statt: aufrichtigen, l. m.: und aufrichtigen Gründen

118. 11. Statt: die Geschöpfe l. m. Diese Geschöpfe

140. 4. Statt: Sect l. m. Sec

144. 21. Statt: Armenianer l. m. Arminianer

156. 20. Statt: von allen l. m. vor allen

157. 5. Statt: hat, die Moralität, l. m. hat, und sie auch nach dieser Grundregel die Moralität

---

Zu

Zu bemerkende Verbesserungen im dritten Stück.

Seite.	Lin.	
172.	23.	Statt: Willenstriebe alle, lese man: Willenstriebe nur
195.	10.	Statt: eine Gleichheit, lese man: keine Gleichheit
206.	29.	Sign. ? del.

Universitäts Bibliothek Rostock
http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn815403119/phys_0292
DFG

dzwecke zugeeignet hätte. Es
ein Grundtrieb und ein Grund-
die den Zusammenhang des
gegebene Erklärungen hinläng-
hätte ich deswegen keine Vor-
bt, da aber manche seyn möch-
nicht geschehen; so muß ich
daß nach §. 65. die Selbstlie-
trieb, und nach §. 67. diese
ebe der göttlich gesinnnten Ge-
Grundtrieb sey. Aus §. 37,
ß die Gemäßheit mit der gött-
llkommenheit der Grundzweck
ten Geschöpfe, also der Trieb
iche Vollkommenheit ihr Grund-
dachte Liebe ist. Von der all-
rmonie ist gedachte Gemäßheit
ommenheit die göttliche Grund-
dieſe Harmonie der göttliche
ergestalt muß der Trieb zu die-
undtrieb Gottes und gedachter
r Grundtrieb ist die Liebe Got-
und bey gedachten Geschöpfen
ih-