Vernü

Wisch

und

natürlich

der drei

Wesen und

Johan

Pr

bey Bern

Vernünftige Gedanken
über die
Wichtigsten Sachen
und Streitigkeiten
in der
natürlichen Gottesgelahrtheit,

nebst einer Uebersetzung
der drey Bücher des Röm. Consuls
Marcus Tullius Cicero
Von dem
Wesen und den Eigenschaften der Götter,

herausgegeben
von
Johann Heinrich Winkler,
Prof. Philos. Extr. zu Leipzig.

Leipzig,
bey Bernhard Christoph Breitkopf 1739.

Sr. Excellenz

Dem

Hochwohlgebohrnen Herrn,

HERRN

Johann Christian von Hennicke,

Erb = Lehn = und Gerichtsherrn auf Wiederau ꝛc. ꝛc.

Sr. Königl. Majestät in Pohlen und Churfürstl. Durchlaucht. zu Sachsen hochbetrauten Staats = Ministern, wirklichen geheimen Rathe, Vice = Kammer = Präsidenten, wie auch Kammer= Directori derer Stifter Naumburg, Zeitz und Merseburg,

Meinem gnädigen Herrn.

Hochwohlgebohrner Herr,

Gnädiger Herr,

Ew. Hochwohlgebohrne Excellenz werden die Künheit, Dero hohen Namen eine philosophische Abhandlung unterthänigst zu widmen, desto weniger ungnädig aufnehmen, ie vortrefflicher die Sache ist, auf welche mein Nach-

denken gerichtet gewesen. Es legen uns zwar alle Theile der Weltweisheit Wahrheiten vor, deren Erkenntniß dem menschlichen Geschlechte zum Vergnügen und Nutzen gereichet. Es ist aber gewiß, daß die natürliche Gottesgelahrtheit sie alle übertrifft. Diese Wissenschaft erkläret uns dasjenige Wesen, welches durch seine eigene Kraft bestehet, und keines neben sich hat, so ihm an Herrlichkeit gleich seyn könnte. Sie beschreibt uns seine ewige Dauer, seinen unendlichen Verstand, seinen freyesten Willen, seine unumschränkte Macht, seine unveränderliche Seligkeit. Sie zeiget den Ursprung der Welt, die Mannichfaltigkeit der Dinge, und die allervollkommenste Regierung der Geschöpfe. Daraus erkennen wir, welcher Gewalt wir unterworfen sind, und welche Hoheit wir auf das allerdemüthigste verehren und anbeten sollen.

So groß die Beruhigung gewesen ist, zu welcher ich durch die Betrachtungen dieser ausnehmenden Sachen gelanget bin, so stark ist die Zuversicht, mit welcher ich, Ew. Hochwohlgebohrnen Excellenz Gnade

de und Schutz dieser vollendeten Arbeit ausbitte. Dero erhabner Verstand, welcher mit unermüdetem Eifer auf die Wohlfahrt des Staats bedacht ist, erkennet die Fortpflanzung der Gelehrsamkeit für ein unentbehrliches Mittel der allgemeinen Glückseligkeit. Und dieses machet alle diejenigen, welche die Wissenschaften treiben, beherzt, zu Dero Gnade ihre Zuflucht zu nehmen. Die Wahrheit hat zwar eine eigene Kraft, die Gemüther der Menschen zum Beyfalle zu bewegen. Aber, sie breitet sich desto glücklicher aus, wenn sie sich der Gnade weiser Staats-Männer zu getrösten hat.

Die göttliche Vorsicht, welche Ew. Hochwohlgebohrne Excellenz mit einer so tiefen Einsicht in die Staatsangelegenheiten ausgerüstet, und in Deroselben Gemüthe ein so gnädiges Gefallen an dem Wachsthume der Gelehrsamkeit, erwecket hat, erhalte Dero Leben und Gesundheit noch lange Jahre hindurch in beständigem hohen Wohlseyn. So groß der Eifer und die Aufrichtigkeit meiner Wünsche ist,

so tief ist die Devotion, mit welcher ich um die gnädige Aufnahme dieses in Unterthänigkeit überreichten Buches ansuche, der ich mit unverbrüchlicher Ehrerbietung beharre

Ew. Hochwohlgebohrnen

Excellenz

unterthänigst-gehorsamster

Johann Heinrich Winkler.

Vor-

Vorrede.

Je wichtiger die Erkenntniß von Gott ist, zu welcher die Vernunft gelangen kann, desto eifriger sollen die Weltweisen seyn, die darüber entstandnen Streitigkeiten gründlich zu entscheiden. Die natürliche Gottesgelahrtheit bestehet zwar an und für sich in nichts anders, als in einer ordentlichen Verbindung der Wahrheiten, welche der menschliche Verstand aus den Begriffen von Gott und seinen Eigenschaften herleitet. Sie ist eine Wissenschaft, in welcher die Aussprüche, so unsere Vernunft von Gott thun kann, durch tüchtige Beweise befestiget werden. Ihre Sätze und Urtheile sollten demnach unangefochten bleiben. Allein, sie hat den Zufall, welcher den andern Wissenschaften begegnet. Sie hat verschiedene Gegner gefunden, welche entweder an ihrer Gewißheit gezweifelt, oder sie gar durch listige Einwürfe zu entkräften gesuchet haben. Man hat also Ursache, die Zweifel aufzulösen, und die Einwendungen abzulehnen.

Ein Beweis ist zwar allemal überzeugend, wenn man ihn völlig gefasset hat. Aber, es kann dem ohn-

geach-

geachtet geschehen, daß man durch eine Gegenmeynung bekümmert gemacht wird. Ein witziger Kopf kann ihr einen blendenden Schein der Wahrheit geben. Die Erfahrung bestätiget solches durch unzähliche Exempel. Wie weit ist nicht die Kühnheit der alten Zweifler gegangen! Sie haben die bekanntesten Sätze angegriffen. Und ob sie gleich keinen bejahet, und keinen verneinet haben: so haben sie sich bestrebet, so wohl für, als wider eine jedwede Sache, die auser uns ist, zu reden, und die Menschen durch eine Gleichheit der Gründe in Zweifel zu setzen. Sie haben zwar ihren Zweck nicht erreichet. Es ist aber ein scharfes Nachdenken vonnöthen, wenn man ihre vorgebrachte Gleichheit der Gründe aufheben soll. Wir wollen ein Exempel anführen. Man hat die Frage aufgeworfen: ob eine Bewegung in der Welt sey? Die Sinne geben uns davon eine starke Versicherung. Wir empfinden wirklich, daß die Körper ihre Oerter verändern. Bald sehen wir die Sonne am Morgenrande, bald über demselben erhaben, bald mitten am Himmel, bald gegen Abend. Wir empfinden, daß wir uns aus einem Zimmer in das andere begeben, daß wir in fremden Häusern unsern Besuch abstatten, daß Menschen und Thiere vor uns vorbey lauffen, daß Kräuter aus der Erde hervor wachsen, daß Knospen und Blüthen aus den Bäumen hervorbrechen. Aber, so deutlich uns dieses alles vorkommt, so listig sind die Scheingründe der Gegner, welche die Bewegung geleugnet haben. Sie legen einen Satz zum Grunde, welchen die Vertheidiger der Bewegung insgesamt zugeben. Was bewegt wird, sagen sie, das wird entweder von sich,

oder

oder von einer äuserlichen Ursache bewegt. Das erstere widerspräche sich offenbar. Denn, wie könnte eben das, was in der Ruhe wäre, sich in Bewegung setzen? Wollte man aber das letzte annehmen: so müßte man bey ieder Ursache nach einer andern fragen, wodurch dieselbe bewegt würde. Daraus wollen die Zweifler den Schluß machen, daß man nicht wisse, ob man die Bewegung bejahen oder verneinen sollte.

Ich glaube zwar nicht, daß in der That iemand durch diesen Zweifel, der Bewegung halber, in seinen Gedanken sollte unruhig werden. Die Empfindungen sind so klar, daß keine Spitzfündigkeit vermögend ist, ihr Zeugniß umzustossen. Aber, wie leicht ist es möglich, daß der Verstand verleitet wird, an denjenigen Wahrheiten zu zweifeln, deren Gewißheit auf keiner sinnlichen Erkenntniß beruhet? Durch die Sinne erhalten wir die ersten Gedanken. Und unser Leben dauret eine geraume Zeit hindurch, ehe man uns etwas von allgemeinen Begriffen beybringet. Die Zeit, welche wir auf diese wenden, ist gegen diejenige, welche wir mit den Empfindungen zubringen, sehr kurz. Und wir werden an uns gewahr, daß wir weit lieber mit den Sinnen etwas betrachten, als daß wir mit der blossen Vernunft Untersuchungen anstellen. Die tiefsinnigsten Mathematici werden in ihrem Nachdenken müde, und suchen sich durch die Ergetzlichkeiten des Gesichtes, oder des Gehöres zu erholen. Und man mag von der Entfernung der Sterne, oder von der Bewegung des Erdkreises durch noch so scharfe Beweise überzeuget seyn: so wünschet man doch immer, wenn

man

man die ausgerechnete Weite, und die wirkliche Umdrehung sehen sollte.

Das göttliche Wesen kann man weder sehen, noch auf eine andere Weise empfinden. Was wir durch die Sinne wahrnehmen, das alles sind körperliche Dinge. Unsere Augen stellen uns zwar ein grosses und weitläufftiges Gebäude vor. Aber, den Baumeister desselben geben sie uns niemals zu erkennen. Und wenn wir die heilige Schrift bey seite legen: so kann man uns kein Geschichtbuch aufweisen, in welchem uns der wahre Anfang der Welt beschrieben würde. Ja, man kann nicht einen einzigen Menschen anführen, der uns aus seiner eignen Erfahrung die Nachricht geben könnte, was vor ihm gewesen, oder nicht gewesen wäre. Unsere Seele kann sich zwar ebenfalls durch keine sinnliche Gliedmaassen empfinden. Aber, sie ist sich doch ihrer Thaten bewust. Von den Thätigkeiten Gottes, welche entweder in ihm sind, oder unmittelbar in den Geschöpfen bewiesen werden, haben wir gar keine solche Empfindung, dergleichen diejenige ist, wodurch uns entweder unser Körper, oder unsere Seele bekannt wird. So weit ist demnach die Erkenntniß von Gott über die Sinne erhaben.

Unsere Begriffe von den Seelen, Geistern und Körpern fassen beständig etwas in sich, was wir entweder in uns, oder in den einzelnen Dingen auser uns finden. Aber, der Begriff und die Erklärung von Gott ist einer ganz andern Art. Was dem göttlichen Wesen eigenthümlich ist, das wird in keinem ~~andern~~ Geschöpfe angetroffen. Die Gottheit ist von allen andern Sachen gänzlich unterschie-

den

den. So schwer ist es demnach, zu einer wahren und reinen Erkenntniß von Gott zu gelangen.

Indem also unser Verstand in der Untersuchung der Eigenschaften eines durch sich selbst bestehenden Wesens aus allgemeinen Sätzen urtheilen, und sich solche Begriffe vorstellen muß, davon man kein Exempel aus der Erfahrung angeben kann: so ist es allerdings leicht geschehen, daß er sich entweder eine falsche Abbildung von Gott machet, oder sich in allerhand Zweifel verwickelt. Ein erstes Wesen wird wohl von niemand geleugnet. Aber, wie dasselbe beschaffen sey, darüber sind die Menschen uneinig geworden. Einige haben die Welt dafür angesehen, andere haben sich eine gewisse Seele eingebildet, welche sich durch alle Dinge erstrecken soll, andere haben einen ieglichen Geist, ein iegliches untheilbares Stäubchen für ewig und selbständig ausgegeben. Gegen diese und andere verkehrte Meynungen hat man demnach zu streiten, wenn unsere Aussprüche von Gott, von seinem wirklichen Daseyn, von seinen Eigenschaften, und seinen Werken und Thaten untrüglich seyn sollen.

In der natürlichen Gottesgelahrtheit sind demnach zwey Dinge auszuführen. Das eine bestehet in den richtigen Begriffen, Sätzen und Beweisen von dem, was dem göttlichen Wesen wirklich zukommt. Das andere ist die Entscheidung der erregten Streitigkeiten. Man hat nicht zubesorgen, daß hierdurch die Gemüther in Gefahr gesetzt werden. Die Wahrheit erhält vielmehr ein helleres Licht, und machet in der Seele eine stärkere Ueber-

zeu-

zeugung. Man muß nur den dazu gehörigen Vortrag erwählen. Man muß sich auf beyden Seiten um die Bedeutungen der Wörter vergleichen. Man muß in keinen Beweis etwas unbekanntes oder zweifelhaftes annehmen. Man muß das Verwirrte aus einander wickeln, und die Sachen, welche vermenget waren, einzeln betrachten. Man muß die Quellen der Irrthümer entdecken, und auf eine deutliche Weise zeigen, wie die Sätze der Gegner entweder einander selber widersprechen, oder die offenbarestes Wahrheiten umstossen würden, wenn man sie sollte gelten lassen. Eine solche Untersuchung soll ein Weltweiser in der Lehre von Gott anstellen. Auf diese Art soll er die Einwürfe der Gottesleugner, und die Zweifel, in welche der Verstand verfallen kann, beantworten. Auf diese Weise soll er die Wahrheit gegen die Irrthümer verwahren.

Dieses ist die Absicht, welche ich durch die folgenden Gedanken zu erreichen gesucht habe. Die Sachen, deren Kenntniß die natürliche Gottesgelahrtheit ausmachet, und die Streitigkeiten, welche seit so vielen Jahrhunderten unter den Weltweisen darüber entstanden sind, verdienen es, daß man die Kräfte der Vernunft zusammen nimmt, und das Wahre von dem Falschen mit Sorgfalt unterscheidet. Es ist eine leere Einbildung, daß die Erforschung dieser Dinge entweder nur für diejenigen gehörte, welche sich in der Weltweisheit besonders hervor thun wollten, oder nur diejenigen anginge, welche sich einem Lehramte in der christlichen Gemeine gewidmet hätten. Ein ieglicher Mensch soll

den

den Schöpfer kennen lernen, der ihn auf den Erdboden gesetzet hat. Wie viel mehr sollten also nicht diejenigen dazu verbunden seyn, welche auf den hohen Schulen der Gelehrsamkeit obliegen? Man darf nicht glauben, daß der Fleiß, welchen entweder die Arzneykunst, oder die Rechtsgelehrsamkeit erfodert, nicht erlaubte, Zeit und Nachdenken auf die Wissenschaft göttlicher Dinge zu wenden. Ein Jahr, in welchem wöchentlich etliche Stunden dazu ausgesetzet werden, ist zureichend, sich alles erklären zu lassen, was in gegenwärtiger Schrift in eine Lehrverfassung gebracht worden ist. Ich sage dieses mit desto grösserer Gewißheit, da ich den Beyfall solcher Zuhörer auf meiner Seite habe, deren Lehrbegierde mich zu der Ausarbeitung dieses Werkes angetrieben, und deren Fleiß und Aufmerksamkeit mir zu einer Versicherung dienet, daß sie allemal mit Vergnügen in der Erkenntniß der trefflichsten Dinge zugenommen.

Es ist kein Gelehrter vor den Einwürfen sicher, welche ein ausschweiffender Witz wider die göttliche Dinge auf die Bahn bringet. Man fängt in den täglichen Gesellschaften sehr leicht an, seine Reden darauf zu richten. Man findet so wohl in öffentlichen als Privatbibliotheken verbotne Bücher. Man wird durch die Neugier gereizet, sie durchzulesen, oder zum wenigsten die vornehmsten Stellen aufzuschlagen. Warum sollte man also nicht in den akademischen Jahren eine Wissenschaft durchhören, in welcher die Zweifel und Einwendungen, mit welchen man sich unterfangen hat, wider das göttliche Wesen hervorzutreten, aufgelöset und zernichtet werden?

Alles, was sich in der natürlichen Gottesgelahrtheit sagen lässet, betrifft entweder das Daseyn, oder die Eigenschaften, oder die Werke Gottes. Nach diesen drey Arten der Sachen ist also die Eintheilung meiner Gedanken darüber geschehen. In jeglichem Theile sind die Streitigkeiten erörtert worden, welche über die besondern Materien entstanden sind. Und da man einer Wissenschaft besonders zu statten kommt, wenn man ihre einzelnen Theile aus bereits vorhandenen und wohlgerathnen Schriften erläutert: so sind hin und wider die Gedanken geschickter Männer angeführet, und einige weitläuftige Abhandlungen in die Kürze gezogen, und zugleich in das Lehrgebäude gebracht worden.

Die Meynungen, welche die alten Weltweisen Griechenlandes von dem göttlichen Wesen geheget, sind besonders merkwürdig. Daher ist diesen Gedanken eine deutsche Uebersetzung der drey Bücher beygefüget worden, in welchen Cicero die Sätze und Aussprüche der epikureischen, stoischen und platonischen Sekte erkläret hat.

Vernünftige Gedanken

über

Die wichtigsten Sachen und Streitigkeiten in der natürlichen Gottesgelahrtheit.

Der erste Theil.

Von der Wirklichkeit Gottes.

Das I. Hauptstücke

Von dem Begriffe, welchen wir von Gott haben.

§. 1.

Gott nenne ich dasjenige Wesen, welches durch seine eigne Kraft bestehet.

§. 2. Wollte man noch dieses hinzusetzen, daß alle andere Dinge von ihm ihren Ursprung haben: so würde man in die Erklärung etwas überflüßiges bringen. Denn man kann solches aus dem vorigen durch einen Vernunftschluß herleiten.

§. 3. Gleichergestalt habe ich die Welt nicht erwehnen wollen. Denn wenn wir den Begriff von der eignen Kraft eines Dinges untersuchen werden: so

wird erhellen, daß Gott von der Welt völlig unterschieden sey. Ja wir werden bey Betrachtung der göttlichen Eigenschaften auf solche Gründe kommen, aus welchen wir die seltsame Meynung einiger Weltweisen, als wenn die Welt in einer blossen Vorstellung bestünde, hinlänglich werden wiederlegen können. Es haben zwar diese Leute mit ihren Träumen wenig Beyfall gefunden. Wir wollen doch aber nichts unbeantwortet lassen, was denen, welche Wahrheit und Gewißheit suchen, auch nur einiger maaßen anstößig zu seyn scheinen möchte.

§. 4. Indem man Gott ein Wesen nennet, welches durch seine eigne Kraft bestehet, oder von ihm selbst ist: so zeiget man nur ein Merkmal, wodurch sich das göttliche Wesen vor allen andern Dingen erkennen, und von ihnen beständig unterscheiden lässet. Dieser Begriff ist also nichts anders als eine Worterklärung. Rüdiger a) hingegen hält ihn für eine Sacherklärung, oder definitionem realem. Denn die Sacherklärungen sind bey ihm diejenigen, wodurch man entweder das wirkliche Daseyn, oder das Wesen eines Dinges bekannt macht b). Sie sey zwar, spricht er, nicht essentialis, aber doch existentialis. Er nennt sie existentiell, weil die Existenz oder Wirklichkeit Gott allein eigenthümlich ist, und alle andere Dinge, die wirklich vorhanden sind, dieselbe nur gelehnt bekommen. Unter die definitiones essentiales rechnet er nur diejenigen, welche entweder die Ursache, oder die Absicht eines Dinges erklären. Da es auf die Willkühr eines Weltwei-

a) In Philosophia Pragmatica. §. 391. sch. a. & 396. sch. b.
b) Lib. cit. §. 93.

weisen ankommt, wenn er den Kunstwörtern eine Bedeutung beylegen will: so kan man denen, welche den Sätzen dieses Mannes folgen, ihre Gedanken füglich lassen, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben. Weil man aber bey einem Dinge zweyerley zu betrachten hat, anfangs, was ihm beständig zukommt, und sich als das erste von ihm denken lässet; zum andern, wie es möglich sey, oder seine Wirklichkeit haben könne: so dünkt mich, es sey der Deutlichkeit gemäßer, wenn man sich der allzuvielen Kunstwörter enthält, und das erste durch die Worterklärungen, das andere durch die Sacherklärungen ausdrücket.

§. 5. Durch die eigne Kraft eines Dinges verstehe ich diejenige, welche einig und allein in seinem Wesen enthalten ist; und sich also von demselben nicht absondern lässet.

§. 6. Weil man demnach das Wesen eines Dinges durch seine innerliche Möglichkeit erkläret: so bestehet ein Ding durch seine eigne Kraft, wenn ihm die Wirklichkeit blos deswegen zukommt, weil es vor sich möglich ist. Ein dergleichen Ding wird ein selbstständiges Wesen genennet. Also ist Gott und das selbstständige Wesen einerley.

§. 7. Wie ein solches Ding seyn kan, das können wir nicht erklären. Wir verstehen nicht einmal, wie die Gedanken in unsrer Seele hervorgebracht werden. Dergestalt erhellet, daß wir nicht vermögend sind, von Gott eine Sacherklärung zu geben (§. 1. 4. 6).

§. 8. Jedoch folget daher nicht, daß er ein ganz unbegreifliches Wesen sey. Denn ganz unbegreiflich ist nur dasjenige, wovon sich unser Verstand gar keinen Begriff machen kann. Die Merkmale, woran

sich das göttliche Wesen erkennen lässet, können wir hinlänglich bestimmen. Nur die Art und Weise ist uns unbekannt, wie es durch seine eigne Kraft bestehen kann. Gleichergestalt lassen sich von uns weder alle Eigenschaften Gottes, noch auf einmal, noch in der höchsten Deutlichkeit erkennen. Unsere Seele kennet sich selber nicht einmal so ausführlich. Sie weis weder, wie sie entstanden ist, noch auch, wie sie in ihrer Dauer verbleibet. Sie kan nicht zeigen, wie sie ihre Gedanken fortsetzet, wie sie einschläft, wie sie träumet, wie sie wachet. Aber dem allen ohngeachtet, ist sie ihr gar wohl begreiflich, indem sie erkennet, daß sie ein denkendes Wesen sey, welches in seinen Gedanken unzehliche Veränderungen leidet.

§. 9. Wir können auch behaupten, daß der Begriff, welchen wir von Gott gegeben haben, bejahend sey. Denn er zeiget, was dem göttlichen Wesen zukommt. Einigen scheinet zwar dieser Begriff deswegen verneinend zu seyn, weil wir das göttliche Wesen voriezo an ihm selbst betrachten. Denn indem wir solchergestalt auf keine Verhältniß sehen, welche Gott gegen uns und andre Dinge hat: so könne man in dieser Betrachtung nicht mehr thun, als daß man von Gott alles verneine, was andere Wesen besitzen. Aber wofern dieses der Wahrheit gemäß ist: so weis ich nicht, ob man zwischen Gott und seinen Werken irgend eine Verhältniß finden könne? Denn woher soll man den Grund dazu nehmen? Wie kan ich ihm, im Absehen auf andere Dinge etwas beylegen, wenn ich von ihm nicht weis, was er sey, oder was er für Kennzeichen habe? Die Verhältniß zwoer Sachen hat nur statt, indem man sie beyde zugleich betrachtet. Wenn

aber

aber dieses geschehen soll: so muß von beyden bereits etwas bekannt seyn. Denn so lange ein Ding ganz unbekannt ist, so lässet sich von ihm weder etwas bejahen noch verneinen.

Das II. Hauptstücke

Woraus sich erkennen lasse, daß ein Ding durch eine fremde Kraft bestehe?

§. 10.

Was durch seine eigne Kraft bestehet, dem kommt die Wirklichkeit blos deswegen zu, weil es vor sich möglich ist. (§. 6.) Dieses lässet sich also von keinem Dinge sagen, was durch eine fremde Kraft bestehet. Allein es ist die Frage, was ein wirkliches Ding für Kennzeichen habe, daraus man den sichern Schluß machen könne, daß es nicht blos deswegen wirklich sey, weil es vor sich möglich ist? Die fremde Kraft, wodurch ein Ding bestehet, kann dermaaßen verborgen seyn, daß sie sich nicht anders als durch vernünftige Beweise darthun lässet. In diesem Falle sind demnach gewisse Merkmale vonnöthen, aus welchen man auf die fremde Kraft mit genugsamer Gewißheit schliessen kann.

§. 11. Was vor sich möglich ist, das ist durch nichts anders möglich, und kann also in seiner Möglichkeit weder einen Anfang, noch ein Ende, noch irgend eine andere Veränderung haben. Denn hätte es in der

Möglichkeit einen Anfang: so wäre es einmal nicht möglich gewesen. Wie wäre es demnach möglich geworden, da es durch nichts anders, als durch sich, möglich ist? Hätte es ein Ende: so würde es einmal unmöglich. Aber aus welchem Grunde? Wie soll es dasjenige, was der Macht keines andern Dinges unterworfen ist, verlichren? Es wird sich vielleicht selber das Seinige nehmen sollen? das wäre etwas höchst wiedersprechendes. Eben so wenig lässet sich eine andere Veränderung denken, welche ein solches Ding in seiner Möglichkeit haben könnte. Es müste entweder einen Zusatz darinn bekommen, oder eine Vermindrung daran leiden. Jener ist so unmöglich, als der Anfang, und dieser so wiedersprechend, als das Ende.

§. 12. Weil demnach die eigne Kraft eines Dinges einig und allein in seiner Möglichkeit enthalten ist (§. 5. u. 6): so ist sie schlechterdings unveränderlich und ewig. Denn man nennet dasjenige ewig, was weder Anfang noch Ende haben kann.

§. 13. Wenn also ein Ding durch seine eigne Kraft bestehet: so ist es ohne alle Bedingung wirklich; und ist nichts vermögend, ihm seine Wirklichkeit zu nehmen, oder seine Kraft zu vermehren, oder zu vermindern.

§. 14. Was demnach zwar wirklich vorhanden ist, aber in seiner Kraft entweder einen Zusatz, oder eine Verminderung leiden kan; oder nur unter einer Bedingung wirklich ist, das bestehet durch eine fremde Kraft.

§. 15. Ein Ding, welches aus Theilen zusammen gesetzet ist, höret auf zu seyn, so bald die Theile getrennet werden. Dergestalt ist es nur unter der Bedingung wirklich, in so fern diese und keine andere Theile

in

in einer Vereinigung stehen. Jedoch wenn diese Verbindung nothwendig wäre, so daß sie einig und allein in dem Wesen der Theile ihren Grund hätte: so würde es vielleicht scheinen, daß das Zusammengesetzte unbedingter Weise wirklich wäre, und also durch seine eigene Kraft bestünde? Aber man setzet etwas unmögliches voraus. Die Theile bestehen entweder durch ihre eigne, oder durch eine fremde Kraft. Ist das letztere: so kann die Verbindung nicht blos in den Wesen der Theile ihren Grund haben. Ist das erstere: so bedarf kein Theil die Verbindung mit dem andern. Denn wenn einer diese Bedürfniß hätte: so wäre er nicht schlechterdings wirklich.

§. 16. Die Wirklichkeit eines zusammengesetzten Dinges bestehet demnach durch eine fremde Kraft. Oder ein zusammengesetztes Ding kann nicht seyn, wenn es nicht von einem andern hervorgebracht worden ist, und von demselben erhalten wird.

§. 17. Da die eigne Kraft eines Dinges schlechterdings unveränderlich ist (§. 12): so muß das Wesen, welchem diese Kraft zukommt, alles, was in ihm seyn kann, auf einmal haben, ohne daß die geringste Zeit dazu erfordert wird. Denn was in ihm seyn kann, das ist einig und allein in seiner unveränderlichen Kraft gegründet.

§. 18. Was demnach einige Veränderungen und Abwechselungen in sich hat, das kann nicht anders als durch eine fremde Kraft bestehen.

Das III. Hauptstücke
Von den Kennzeichen eines wirklichen Dinges.

§. 19.

Man hat in Betrachtung eines wirklichen Dinges drey besondere Fragen zu unterscheiden: erstlich, woher man wisse, daß ein Ding wirklich vorhanden sey; zum andern, warum es sey; zum dritten, warum es seyn könne? Die alten Schulweisen haben daher nicht ohne Ursache dreyerley principia festgestellet, als das principium cognoscendi, essendi und fiendi. Das erste, oder die Qvelle des Wissens, enthält den Grund, warum man sagen kann, daß ein Ding sey; das andere, oder die Qvelle des Wesens, enthält den Grund, warum ein Ding seyn kann; und das dritte, oder die Qvelle des Seyns, enthält den Grund, warum ein Ding seine Wirklichkeit habe. Wir werden also in gegenwärtigem Hauptstücke blos von dem ersten handeln.

§. 20. So nüzlich es wäre, wenn man von der Wirklichkeit eine Erklärung geben könnte, so schwer ist solches. Einige Weltweisen nennen ein Ding wirklich, wenn es sich auser dem Nichts befindet. Aber was wird unter dem Nichts verstanden? Mann nimmt es entweder für dasjenige, was unmöglich ist; oder für das blos Mögliche. Nach der ersten Bedeutung also befindet sich etwas auser dem Nichts, wenn es möglich ist, oder seyn und bestehen kann. Solchergestalt aber wird das Wirkliche mit dem blos Möglichen vermenget. Nach der andern Erklärung ist etwas auser dem Nichts,

wenn

wenn es mehr als blos möglich ist. Allein was soll man dabey denken? Man hätte die Merkmale angeben sollen, woran sich dieses mehr als blos Mögliche erkennen lasse.

§. 21. Andere nennen das Wirkliche ein Ding, welches nicht mehr in seinen Ursachen verborgen lieget. Aber dieses lässet sich nur von denjenigen Dingen bejahen, welche von gewissen Ursachen herkommen. Wir verlangen eine solche Erklärung, welche auch bey demjenigen Wesen statt findet, dessen Wirklichkeit keine Ursache hat.

§. 22. Bey den neuern Weltweisen ist die Wirklichkeit eine Erfüllung des Möglichen. Diese Erklärung ist zwar in besondern Fällen verständlich. z. E. Wenn ich sage, ein Auge sey ein sinnliches Gliedmaaß, durch welches die Seele Licht und Farben empfinden kann: so weis man wohl, daß ich von dem Auge, als nur von etwas blos möglichen rede. Wenn ich hierauf zeige, wie dieses Gliedmaaß aus fünf verschiedenen Häuten, und drey besondern Feuchtigkeiten bestehe: so erkennet man, was die Erfüllung des Möglichen sey. Allein, was diese überhaupt seyn soll, davon hat man uns keinen deutlichen Begriff gegeben.

§. 23. Spricht man, dasjenige sey wirklich, was sich auser den Gedanken des Verstandes befindet: so frage ich, was dieses seyn soll? Man weis hierdurch nichts mehr, als man zuvor wuste. Wirklich seyn, und sich auser den Gedanken des Verstandes befinden, das sind nichts anders als gleichgültige Wörter.

§. 24. So undeutlich ist demnach unser Begriff von der Wirklichkeit, insofern sie überhaupt betrachtet wird. Wir wollen unser Nachdenken auf eine Art derselben

rich-

richten. Ein denkendes Ding kann zu der Zeit, da es denkt, unmöglich nicht seyn. Diesen Satz halten wir deswegen für wahr, weil unser Verstand nicht begreifen kann, wie ein Ding denken, und doch zugleich nicht seyn sollte. Dergestalt ist das Denken ein untrügliches Merkmal eines wirklichen Dinges.

§. 25. Wenn wir ein wirkliches Ding antreffen, und an demselben finden, daß es keine eigne Kraft hat, wodurch es bestehen könnte: so haben wir ein sicheres Merkmal, daß es von einem andern Dinge entsprungen sey.

§. 26. Ein Ding **leidet**, wenn es Veränderungen hat, welche von einer fremden Kraft herrühren. Hingegen ist es **wirksam**, wenn es etwas in sich hat, welches sich aus der Kraft, die ihm zugehörig ist, erklären lässet.

§. 27. Die Leidenschaften eines wirklichen Dinges sind demnach Merkmale, daß ein anderes auser ihm seyn müße.

§. 28. Unter die Leidenschaften pflegt man die Empfindungen zu rechnen, weil man der Meynung ist, daß sie auser der empfindenden Seele ihren Grund haben. Nachdem aber dieses einigen Weltweisen, welche von allen Sachen Gewißheit verlangen, zweifelhaft vorgekommen ist: so hat sich nach und nach eine Secte entsponnen, welche den Körpern auser der Seele keinen Platz vergönnen, sondern dieselben für nichts als leere Erscheinungen ausgeben will. Man hat diese Sonderlinge mit dem Namen der Idealisten beleget. Sie halten die Seele für ein einfaches Wesen, welches aus keiner Materie bestehet, und nicht die geringste Ausdehnung hat. Sie eignen ihr eine einige Kraft zu, aus wel-

welcher sie alle Empfindungen herleiten. Und diese sehen sie als Wirkungen an, welche gar wohl bestehen könnten, ohne daß irgend ein Körper vorhanden seyn dürfte. Sie mögen zwar nicht in rechtem Ernste das wirkliche Daseyn der körperlichen Welt leugnen: indem ich mich nicht bereden kann, daß ihre Empfindungen so wenig Kraft haben, und sie in einem so irrigen Wahne lassen sollten. Aber das glaube ich, sie haben denenjenigen, welche in ihren Aussprüchen von lauter Gewißheit reden, etwas zu thun geben wollen. Und bey so gestalten Sachen kann man sich mit ihnen gar wohl in einen Streit einlassen. Sie fragen, woher man wisse, daß wirklich Körper seyn? Antwortet man, daß solches aus den Empfindungen erhelle: so fordern sie Beweis, daß sich die Seele keine so klare und deutliche Vorstellungen von den Körpern machen könnte, wenn keiner auser ihr vorhanden wäre? Will man sich auf die Gliedmaaßen der Sinne beruffen, in welchen von den Körpern gewiße Bewegungen gemacht würden: so bringen sie eine neue Frage vor, womit wir ihnen die sinnlichen Werkzeuge beweisen könnten? Wenn man also auf eine bündige Weise darthun will, daß es wirklich Körper gebe: so findet man sich allerdings genöthiget, auf tüchtigere Gründe zu denken.

§. 29. Mir hat in diesem Stücke das Unternehmen des Cartesius gefallen c). Als dieser Weltweise bey der Betrachtung der materiellen Dinge in so große Zweifel gerathen war, daß er nicht wuste, ob er seinen eigenen Leib für etwas wirkliches, oder für eine bloße Erscheinung halten sollte: so bemühete er sich anfangs, die

c) In Meditationibus de Prima Philosophia.

die Beschaffenheit seiner Seele kennen zu lernen. Sodann kam er auf den Beweis, daß ein Gott sey. Nach diesem suchte er die Kennzeichen der Wahrheit auszumachen. Und endlich handelte er von dem Wesen der materiellen Dinge. Alle diese Bemühungen giengen da hinaus, einen sichern und festen Grund zu finden, auf welchen er den Beweis von der Wirklichkeit der Körper bauen könnte. Ich will iezo nicht untersuchen, ob er seine Absicht erreichet habe; ich bin zufrieden, daß man aus der Ordnung seiner Gedanken siehet, wie es anzustellen sey, wenn man ein so wichtiges Vorhaben auszuführen gedenket.

Das IV. Hauptstücke
Beweis, daß ein Gott sey.

§. 30.

Da wir einen allgemeinen Beweis machen wollen, welchen kein vernünftiger Mensch leugnen soll: so müssen wir solche Sätze annehmen, die ein ieglicher Philosophe zugiebt, er mag nun entweder als ein Materialiste alles in der Welt für körperlich ansehen, oder als ein Idealiste nichts als Seelen und Geister glauben, oder als ein Egoiste sich allein für das einzige Wesen halten, welches seine Wirklichkeit hat. Die letzte Secte ist zwar die wunderbareste, so daß man einen, der zu ihr treten wollte, unter die Wahnwitzigen rechnen würde. Allein das Wunderbare, was wir an dieser Meynung antreffen, muß einen Weltweisen, der auf einen bündigen Beweis bedacht ist, nicht irre ma-

machen, wenn er nur solche Gründe finden kann, deren Wahrheit auch bey dem grösten Zweifler unangefochten bleibet.

§. 31. Niemand leugnet, daß er sey, wenn er weis, daß er denkt. Denn ein denkendes Ding kann zu der Zeit, da es denket, unmöglich nicht seyn (§. 24). Dergestalt können wir den Satz: **wir sind**; als einen unstreitigen Grund annehmen. Oder ein ieglicher Mensch kann in dem Beweise, daß ein Gott sey, seine eigene Wirklichkeit zum Grunde setzen, und von sich sagen: ich bin.

§. 32. Weder die Materialisten, noch Idealisten, noch Egoisten haben einiges Bedenken dabey. Die Zweifler oder Sceptici, deren Gedanken uns Sextus Empiricus d) beschrieben hat, halten zwar zwischen den dogmatischen und academischen Weltweisen die Mittelstraße. Sie wollen weder nach Art der erstern etwas für gewiß und ausgemacht annehmen; noch nach Art der letztern die Gewißheit gänzlich leugnen. Sie sagen nur, sie wären noch nicht mit sich selbst einig, ob sie einem Satze beypflichten, oder denselben verneinen sollten. Wenn sie die Bejahung und Verneinung einer Sache in Vergleichung zögen: so hätten sie auf beyden Seiten gleiche Gründe, und wüsten nicht, zu was sie sich entschließen sollten. Dergestalt hat es das Ansehen, als wenn ein solcher Mann auch dem Satze, daß er sey, den Beyfall versagen dürfte.

§. 33. Allein die Fragen der Zweifler betreffen nur die Sachen, welche auser ihnen sind, und die man entweder mit den Sinnen zu empfinden, oder mit dem Ver-

d) In Pyrrhoniis Hypotyposibus.

Verstande zu begreifen meynet e). Aber ihre eigne Vorstellungen leugnen sie nicht. Also wird keiner sagen, wenn ihm warm oder kalt ist, daß er das Gegentheil glaube. Weßen er sich vermöge seiner Phantasie nicht erwehren kann, und was ihn selber angehet, dem giebt er allerdings Beyfall f). Z. E. Wenn man ihn fraget, ob ihm das Honig süsse schmecke: so antwortet er mit ja. Wenn er aber sagen soll, ob das Honig süsse sey: so stehet er im Zweifel g). Hieraus erhellet, daß die Anhänger des Pyrrho ihr eignes Daseyn für unstreitig halten.

§. 34. Indem uns unzehliche Veränderungen wiederfahren: so können wir unmöglich durch unsere eigene Kraft bestehen (§. 18).

§. 35. Also muß ein Wesen seyn, welches durch seine eigene Kraft bestehet. Denn wir sind von einem andern Dinge entsprungen (§. 25). Gesetzt nun, es wäre keines, welches durch seine eigne Kraft bestünde: so müste etwas seyn, welches durch eine Kraft bestünde, die weder sein eigen wäre, noch einem andern Wesen zugehörte. Eine dergleichen Kraft ist nicht möglich, und wer sie behaupten wollte, der würde etwas widersprechendes vorbringen.

§. 36. Es ist demnach ein Gott. Denn es ist ein Wesen, welches durch seine eigne Kraft bestehet (§. 35). Dieses Wesen wird Gott genennet (§. 1).

---

e) lib. 1. c. 4. f) c. 7. g) c. 10.

Das

Das V. Hauptstücke.

Daß Gott von der Welt, und dem, was in ihr ist, unterschieden sey.

§. 37.

Die Sinne stellen uns von der Welt nichts anders als Körper vor. Denn alles, was wir sehen, hören, riechen, fühlen und schmecken, sind körperliche Dinge. Weil aber ein ieglicher Körper aus Theilen zusammengesetzet ist: so müssen wir nothwendig den Schluß machen, daß diejenigen Dinge, aus welchen alle Körper bestehen, unkörperlich sind. Es sind dieselben bereits von alten Zeiten her Elemente genennet worden. Die übrigen Dinge, welche sowohl von den Körpern als Elementen unterschieden sind, gleichwohl aber mit der Welt in einer Gemeinschaft stehen, werden mit dem Namen der denkenden Wesen beleget, und in Seelen und Geister eingetheilet.

§. 38. Da Gott durch seine eigne Kraft bestehet (§. 1. und 36): so kann er weder ein Körper, noch eine Welt seyn. Denn so wohl ein Körper, als eine Welt, ist ein zusammengesetztes Ding. Aber die Wirklichkeit eines solchen Dinges bestehet durch eine fremde Kraft (§. 16).

§. 39. Indem die Körper durch die Bewegung beständig verändert werden: so müssen auch die Elemente, aus welchen sie bestehen, aus einem Zustande in den andern kommen. Denn was einem Körper zugehöret, das alles hat er von seinen Elementen, durch deren Vereinigung er erwachsen ist.

§. 40. Weil also Gott, als ein Wesen, welches durch seine eigne Kraft bestehet, alles was in ihm seyn kann, auf einmal hat, ohne daß die geringste Zeit verfliessen dürfte (§. 1. 36. 17): so ist er von den Elementen der Körper gänzlich unterschieden.

§. 41. Dergestalt kann man ihm auch keine solche Kraft zuschreiben, dergleichen in den Körpern zu finden ist. Ja da ihre Veränderungen ursprünglich in den Elementen gegründet sind: so können auch diese nicht alles, was ihnen zukommt, auf einmal haben, sondern müssen bald auf diese, bald auf eine andere Art wirksam seyn, und nach Beschaffenheit und Stärke untereinander bald mehr, bald weniger vermögen.

§. 42. Man hat zwar in der Mechanike erwiesen, daß in der körperlichen Welt immer einerley bewegende Kraft erhalten werde. Aber man saget dieses nur in dem Verstande, daß in dem Stosse der Körper keine verlohren gehe. Die Kräfte, spricht der Herr von Leibnitz h), werden nicht aufgehoben oder zernichtet, sondern nur durch die kleinen Theile zertheilet und zerstreuet. Die Körper verliehren ihre Kräfte nicht, sondern es hat hiermit eben diese Bewandniß, als wenn man das grosse Geld in kleines umsetzet.

§. 43. Also haben sich die Stoiker einen falschen Begriff von Gott gemacht, da sie ihn für die Natur aller Dinge gehalten. Denn durch diese verstehet man nichts anders, als den Inbegriff der bewegenden Kräfte, welche in der körperlichen Welt befindlich sind. Weder die Natur, sagt Seneca i), ist ohne Gott, noch Gott

h) In der fünften Schrift an den Hrn. D. Clarke, §. 99.
i) de Beneficentia lib 4. c. 8.

Gott ohne die Natur. Sie sind beyde einerley, und ist zwischen ihnen kein Unterscheid. Und Marcus Aurelius Antoninus k) spricht: alle Dinge machen zusammen eine Welt aus, und es ist ein Gott, der sich durch alles ergiesset, eine Natur, ein Gesetze, eine gemeinschaftliche Vernunft aller vernünftigen Thiere, eine Wahrheit.

§. 44. Unser Beweis von dem veränderlichen Zustande der Elemente gründet sich auf die Bewegung der Körper (§. 39). Es haben sich aber einige Weltweisen, als Parmenides und Melissus, bemühet, die Lehre von der Bewegung durch spitzfündige Schlüsse umzustossen. Diesen schreibet Sextus l) eine so grosse Stärke zu, daß sie den Beweisthümern des Bias, welcher für die Bewegung gestritten, nichts nachgeben sollen. Bey sogestalten Sachen dürfte man fast auf die Meynung gerathen, als wenn die Veränderlichkeit der Elemente annoch sehr zweifelhaft wäre, und also der Beweis, daß Gott von ihnen gänzlich unterschieden sey, auf schwachen Füssen stünde.

§. 45. Es würde hier zu weitläuftig fallen, die Einwürfe des Parmenides anzuführen, und auf dieselben so, wie es gar wohl geschehen könnte, zu antworten. Aber gesetzt, man wäre seiner Scharfsinnigkeit nicht gewachsen: so haben wir dem ohngeachtet uns wegen des veränderlichen Zustandes der Elemente keinen Kummer zu machen. Denn wir haben bereits oben dargethan (§. 15), daß keine Verbindung aus Dingen erwachsen könne, welche durch ihre eigne Kraft

k) de se ipso ad se ipsum lib. 7. §. 7.
l) Pyrrhon. Hypot. lib. 3. c. 8.

bestehen. Man kann die Elemente für nichts anders, als Theile ansehen, aus welchen das Weltgebäude zusammengesetzet ist. Dergestalt wird man fragen, ob eines um des andern Willen sey? Antwortet man mit nein: so ist in keinem ein Grund vorhanden, warum eines mit dem andern verbunden seyn soll. Sagt man aber ja: so haben sie eine bedingte Wirklichkeit, und bestehen demnach durch eine fremde Kraft (§. 14).

§. 46. Da die Seelen und Geister mit der Welt in einer Verbindung stehen, so daß sie sich in ihrem Zustande nach derselben richten: so muß man gleichfalls bekennen, daß ihr Daseyn von einer fremden Kraft herrühret. Ueber dieses werden sie als Dinge betrachtet, welche in ihren innerlichen Thaten mancherley Abwechselungen haben. Demnach sind sie sowohl als die Körper und Elemente von Gott unterschieden.

§. 47. Man kann zwar nicht leugnen, daß auch zwischen Gott und den denkenden Wesen eine Verbindung sey. Aber diese bestehet in nichts anders, als daß die Wirklichkeit der Seelen von Gott, als ihrem Urheber, herstammet. Und in diesem Verstande muß man auch zwischen der Welt und Gott eine Verbindung zugeben. Allein wenn wir von der Verbindung reden, welche die Elemente untereinander, und die Seelen mit der Welt haben: so werden sie als Theile angesehen, welche ein Ganzes ausmachen, und da sich also der Zustand des einen nach dem Zustande des andern richtet. Dieses kann man von der Verbindung Gottes und der Welt nicht sagen.

§. 48. Gott kann demnach unmöglich die Seele der Welt seyn. Denn eine Seele, welche mit einem Körper in Gemeinschaft stehet, ist in ihren Thaten dermassen

sen eingeschrenket, daß sie sich nach der Beschaffenheit desselben richten muß.

§. 49. Aus dem Mangel dieser Betrachtung mögen die irrigen Gedanken entstanden seyn, mit welchen sich Aristoteles in der Erkenntniß von Gott betrogen hat m). Er setzte eine erste Materie und eine erste thätige Kraft der Welt, und hielt sie beyde für die ersten und ewigen Ursachen aller Dinge. Die erste thätige Kraft wird von den Schulweisen actus primus und purus, ingleichen forma substantialis genennet. Dieser ewige actus purus soll, nach der Einbildung des Aristoteles, mit der Materie des obersten Himmels vereiniget seyn, und dadurch der ganzen Welt ihre Bewegung mittheilen. Indem er sich also den actum primum als eine Seele, und die erste Materie als ihren Leib vorstellet: so beschreibet er seinen Gott als ein ewiges und vollkommenes Thier, welches an nichts einen Mangel habe.

Das VI. Hauptstücke

Ob mehr als ein Gott seyn könne?

§. 50.

Hugo Grotius n) hält die Lehre von der Einigkeit Gottes für schwerer und dunkler, als die Erkenntniß, daß ein göttliches Wesen überhaupt

m) Metaphysicorum lib. 10. c. 3. lib. 11. c. 6. lib. 12. c. 6. sqq.

n) de Jure Belli ac Pacis lib. 2. c. 20. §. 47.

seyn müsse. Es weiset auch solches die Erfahrung, indem die meisten Völker auf dem Erdboden der Vielgötterey ergeben gewesen sind. So gar die alten Weltweisen werden von dem Petrus Bayle o) dieses Irrthums beschuldiget. Die Wichtigkeit der Sache hat daher die gelehrtesten Männer bewogen, auf einen ordentlichen Beweis zu denken, absonderlich da ein Franzose, Papinus p), der ihr selbst gelaßnen Vernunft die Kraft, solches Vorhaben auszuführen, hat absprechen wollen. Insonderheit hat sich Franciscus Ulrich Riesius, ein Philosoph in Marburg, Mühe gegeben, die Einigkeit Gottes aus dem Lichte der Vernunft, in einer gehaltenen Dissertation q), zu erweisen. Eben diese Arbeit hat der Engelländer, Johannes Lock, auf sich genommen r), da er, durch den Philippus von Limborch, von einem vornehmen Manne deswegen war ersuchet worden. Desgleichen hat der Tübingische Theologus, Hagmaier s), und der Engelländer, Wollaston t), auf die Untersuchung dieser Sache Fleiß und Nachdenken gewendet. In wie weit es allen diesen Männern gelungen sey, das ist 1734. in einer öffentlichen academischen Schrift in Leipzig untersuchet worden u).

§. 51.

o) Siehe Continuation des Pensées sur les Cometes T. I. p. 332. sqq.

p) in tentamine theologico de prouidentia & gratia, 1687.

q) Vnitas Dei ex rationis lumine demonstrata.

r) Operum Tomo III. p. 629.

s) in Dissert. de Vnitate Dei, Tubingae 1720.

t) l'Ebauche de la religion naturelle, a la Haye 1720. p. 115. & 116.

u) Argumenta quaedam recentiorum pro Vnitate Dei modeste expensa a Wolf Balthasar Adolph a Steinwehr.

§. 51. Wenn man fragt, ob mehr als ein Wesen möglich sey, welches durch seine eigne Kraft bestehet? so setzet man zum voraus, daß diese vielen Wesen einander in allen Stücken vollkommen ähnlich seyn müssen. Denn es lassen sich von der eignen Kraft, wodurch iegliches bestehen müßte, wenn es ein Gott seyn sollte, keine Grade der Vortreflichkeit denken, so daß die eine eigene Kraft besser, stärker und mächtiger als die andere seyn könnte. Ja da nichts vermögend ist, die eigne Kraft eines selbstständigen Wesens im geringsten zu vermindern, oder zu vermehren (§. 12): so würde sie nicht einmal grösser werden, wenn sich gleich etliche solche Wesen vereinigen sollten.

§. 52. Wenn etliche Dinge durch ihre eigne Kraft bestünden: so müßte eines auser dem andern seyn. Denn wenn eines in dem andern wäre: so wäre die Kraft des einen der Kraft des andern unterworfen, und also nicht mehr selbstständig. So gar dasjenige, welches das andere umfaßte, würde der eignen Kraft ermangeln, indem es ausgedehnt und zusammengesetzt seyn müßte (§. 16).

§. 53. Dergestalt aber müßten zwey selbstständige Wesen dem Orte nach unterschieden seyn. Aber woher soll dieser Unterscheid entstehen, da sie beyde einander in allen Stücken vollkommen ähnlich sind (§. 51)? Soll er von gewissen äuserlichen Zufälligkeiten herkommen? das ist nicht möglich, da keines das andere einschrenken oder determiniren kann. Andere Dinge, welche von einem selbstständigen Wesen ihren Ursprung haben, können es auch nicht thun. Also ist kein Grund vorhanden, warum zwey Dinge, so durch ihre eigne

Kraft bestehen sollten, dem Orte nach unterschieden seyn könnten.

§. 54. Wir können demnach mit dem Herrn Professor Gottsched, welcher zuerst diese Sache in Deutlichkeit gesetzet hat x), den sichern Schluß machen, daß nicht mehr als ein Gott möglich sey.

§. 55. Wir wollen noch einen Beweis versuchen. Man weis, daß sich die Wirklichkeit aller Dinge, welche durch eine fremde Kraft bestehen, ursprünglich in einem selbstständigen Wesen gründet. Wir wollen setzen, daß es entweder nur ein solches Ding, oder deren mehrere gebe. Ist jenes: so darf man nicht zweifeln, daß alle Dinge, welche durch eine fremde Kraft bestehen, und zufällig genennet werden, in demselben ihren Grund haben. Wären aber mehr selbstständige Dinge: so würde iegliches entweder von allen, oder nur von einigen Dingen den Grund enthalten. Da nun das selbstständige Ding so viel Vermögen hat, als alle andere wirkliche Dinge: so vermag es auch so viel, als alle andere selbstständige Wesen. Es würde aber so viel nicht vermögen, wenn ein zufälliges Ding zu finden wäre, von dem es nicht den Grund in sich enthielte. Gesetzt also, daß die zufälligen Dinge, C. D. E. F. G. hervorgebracht würden: so fragt es sich, von welchem selbstständigen Dinge, von A. B. oder Z? Sagte man von A: so wäre kein Grund, warum nicht auch von Z oder B, welche eben so viel Vermögen haben, als A. Eben so würde es auch mit den übrigen Dingen beschaffen seyn. Wollte man aber sagen, A. B. Z. gäben

x) In dem philosophischen Gespräche, über die Frage: ob mehr als ein unendliches Wesen seyn könne?

gäben alle zusammen dem zufälligen Dinge seine Existenz: so fragte es sich, ob ein iegliches dieses aus eignen, oder zugleich aus des andern Kräften thäte? Antwortete man, aus eignen: so bliebe die Frage übrig, warum nicht auch durch des andern Kräfte? Sagte man, des andern Kräfte trügen auch etwas bey: so wüste man nicht, was die Kräfte des andern dazu thäten, da die Kräfte des ersten schon genugsam dazu waren. Also wäre kein zureichender Grund, warum C. D. E. F. G. und alle andere zufällige Dinge hervorgebracht werden könnten. Wenn demnach zufällige Dinge existiren: so muß nur ein selbstständiges Wesen seyn.

§. 56. Der gelehrte Verfasser der angeführten Dissertation hat mir zwar eingewendet, wir müßten das selbstständige Ding nicht allein als ein höchstmächtiges, sondern auch als ein höchst weises Wesen ansehen, das sich in Ausübung oder Anwendung seines Vermögens allezeit nach den Regeln der Weisheit richtet. Die zufälligen Dinge betrachteten wir theils allein nach ihrer Möglichkeit, theils nach ihrer Wirklichkeit. Wären viele selbstständige Dinge: so würde man freylich wieder den Satz des zureichenden Grundes behaupten, daß der Grund der Möglichkeit der zufälligen Dinge nicht in allen, sondern nur in einem einzigen selbstständigen Wesen zu finden wäre. Dadurch würden wir die Gleichheit der selbständigen Dinge aufheben. Denn demjenigen würde ohne Zweifel etwas fehlen, das den Grund von der Möglichkeit der zufälligen Dinge nicht sowohl enthielte als das andere. Allein von der Wirklichkeit der zufälligen Dinge liesse sich dieses nicht sagen. Wären also gleich die zufälligen Dinge C. D. E. F. G. von A. und nicht von

B. oder Z. hervorgebracht: so würde deswegen noch nicht der Grund wegfallen, warum sie nicht eben sowohl von B. und Z. hervorgebracht wären. Das weise selbstständige Wesen A. würde vielmehr den Grund enthalten, warum C. D. E. F. G. von ihnen nicht hervorgebracht wären.

§. 57. Aber mich dünkt, B. und Z. können eben deswegen, weil sie gleich weise Wesen sind, keinen Grund gehabt haben, warum sie die zufälligen Dinge nicht hervorgebracht. Wenn sie einen gehabt hätten: so müste A. eben denselben gehabt haben, indem seine Weisheit von der Weisheit des B. und Z. nicht im geringsten unterschieden ist. Wir müßten demnach die Hervorbringung aller zufälligen Dinge leugnen, wenn wir mehr als ein selbstständiges Wesen behaupten wollten.

Das VII. Hauptstüke

Ob sich die Wirklichkeit Gottes aus dem blossen Begriffe von ihm erweisen lasse?

§. 58.

Der Begriff, welchen wir von Gott haben, ist als eine Qvelle unzehlicher Gedanken und Wahrheiten anzusehen. Wir haben bereits vieles daraus geschöpfet, und die künftigen Abhandlungen werden einen noch weit reichern Ueberfluß zeigen. Die Mathematici, welchen man in der menschlichen Erkenntniß

niß, eine so grosse Gewißheit zuschreibet, leiten alle ihre Beweise aus den Erklärungen her, und werden dadurch so mächtig, daß ihnen keines Menschen Verstand den Beyfall versagen kann. So lange wir den Regeln der Logik folgen, und die gegebene Erklärung von Gott durchforschen werden: so wird es auch uns in den Betrachtungen von ihm nicht an Stärke in Beweisen fehlen. Cartesius hat so gar einen Versuch gethan, ob man nicht in dem blossen Begriffe von dem göttlichen Wesen einen sichern Grund finden könnte, worauf sich der Beweis, daß ein solches Wesen wirklich vorhanden sey, befestigen liesse, ohne daß man einer weitern Hülfe dazu bedürfte.

§. 59. Er hat aber die Sache auf zweyerley Art angegriffen. Erstlich wollte er zeigen, daß unsere Seele keinen Begriff von Gott haben könnte, wenn keiner wäre y). Er hielt demnach diesen Begriff für eine Wirkung, welche von Gott selber ihren Ursprung hätte, und schloß also a posteriori. Zum andern war er auf eine demonstrationem a priori bedacht z), indem er meynte, daß ein Gott ohne Wirklichkeit sich nicht denken lasse, oder daß die unbedingte Wirklichkeit in dem Begriffe von ihm so gewiß enthalten sey, als drey Winkel in der Idee eines Triangels.

§. 60. Der erste Beweis ist dieser. Unter dem Worte Gott verstehet er ein selbständiges, unendliches, höchstverständiges und mächtiges Wesen, welchem alle andere Dinge unterworfen sind. Was nun

y) In Meditationibus de Prima Philosophia. Meditat. tert.
z) Meditatione Quinta, desgleichen in Responsione ad secundas Obiectiones, Proposit. 1.

nun dieser Begriff in sich fasse, das könne man dem Vermögen der Seele nicht zuschreiben. Also könne man nicht anders schliessen, als daß wirklich ein Gott sey.

§. 61. Dasjenige, was der Begriff in sich fasset, nennet er realitatem obiectiuam, oder das, was der Begriff von der Sache vorstellet. Was der Sache wirklich zukömmt, das heist realitas formalis. Von der objectiven Realität sagt er, daß sie nicht seyn könne, wenn nicht eine Ursache vorhanden sey, in welcher sie sich formaliter, oder eminenter, das ist, auf eine weit vortrefflichere Weise, befinde.

§. 62. Dieses ist der Hauptsatz, auf dessen Wahrheit die ganze Sache ankommt. Er ist aber von dem Cartesius nicht erwiesen worden. Ich sehe auch zur Zeit nicht, wie man ihn erweisen könnte, absonderlich, da wir durch unsere Dichtungskraft vermögend sind, in unserer Seele solche realitates obiectiuas hervorzubringen, welche man ganz gewiß nirgends weder formaliter noch eminenter antrifft.

§. 63. Wir wollen den zweyten Beweis vor uns nehmen. Was in dem Wesen, sagt Cartesius, oder in dem Begriffe einer Sache enthalten ist, das kann man von ihr mit Wahrheit bejahen. Nun ist die nothwendige Wirklichkeit in dem Begriffe Gottes enthalten. Also kann man die nothwendige Wirklichkeit von Gott mit Wahrheit bejahen.

§. 64. Bey dem ersten Satze hat man zweyerley zu bedenken: erstlich, ob das Wesen und der Begriff einer Sache einerley sey? zum andern, was unter dem Worte Sache soll verstanden werden?

§. 65. Auf die erste Frage kann man gar wohl mit ja antworten. Denn ob man gleich unter dem logi-

schen

schen und metaphysischen Wesen einen Unterscheid machet, und unter jenem den ersten Begriff von einer Sache, und unter diesem ihre innerliche Möglichkeit verstehet: so wird doch diese durch jenen vorgestellet. Also hat man von dieser Verwechselung keinen Schaden zu besorgen.

§. 66. Aber bey der andern Frage ist mehr Schwierigkeit. Denn eine Sache ist entweder auser, oder in dem Verstande. Jene ist wirklich, ohne daß wir daran denken dürfen. Diese kann zwar auch wirklich, aber auch nur möglich seyn. Dergestalt ist der Obersatz des cartesianischen Schlusses zweydeutig. Man kann sagen: was in dem ersten Begriffe einer möglichen Sache enthalten ist, das kann man von ihr als einer möglichen mit Wahrheit bejahen. Oder man kann sprechen: was in dem ersten Begriffe einer wirklichen Sache enthalten ist, das lässet sich von ihr als einer wirklichen mit Wahrheit bejahen. Also entstehet die Frage, unter welche Art von Dingen Gott von dem Cartesius in dem Untersatze gerechnet werde? Wollte man ihn unter die wirklichen zehlen: so würde man dasjenige, worüber man eben streitig ist, bereits für ausgemacht annehmen. Man wird demnach den Untersatz auf folgende Weise erklären müssen: nun ist die nothwendige Wirklichkeit in dem Begriffe Gottes als eines möglichen Dinges enthalten. Aber aus was für Gründen lässet es sich von der Möglichkeit eines Dinges auf seine Wirklichkeit schliessen? Man vermenget die nothwendige Wirklichkeit mit dem Begriffe davon. Man kann also nur sagen: der Begriff von der nothwendigen Wirklichkeit ist in dem Begriffe von Gott als einem möglichen Dinge enthalten.

§. 67. Mersennus a) erinnerte hierbey noch dieses, daß Cartesius nicht erwiesen hätte, daß der Begriff von Gott möglich sey, oder nichts in sich habe, was mit der Wirklichkeit streite. Cartesius meynte zwar in der Antwort darauf, er habe in dem Begriffe von Gott nichts gesetzet, was man nicht klar und deutlich erkenne, und ohne Widerspruch zugestehen müsse. Aber, ob man gleich nicht vermögend ist, in einem Begriffe etwas Widersprechendes zu zeigen: so ist doch deswegen seine Möglichkeit noch nicht völlig ausgemacht. Ein scharfer Beweis muß tüchtige Gründe anführen, die den Verstand überzeugen, daß ein Widerspruch unmöglich sey.

§. 68. Der Herr Regierungsrath Wolf hat diese Abhandlung für eine sehr wichtige und schwere Arbeit angesehen, und daher auf den Beweis, daß ein höchstvollkommenes oder göttliches Wesen möglich sey, besondere Sorgfalt gewendet. b) Wir wollen demnach die Ausführung vor uns nehmen.

§. 69. Unter dem **allervollkommensten Wesen** wird dasjenige verstanden, welches alle Realitäten, die beysammen stehen können, in dem allerhöchsten Grade besitzet. Eine **Realität** ist dasjenige, was einem Dinge wirklich zukommt. Sie hat den allerhöchsten Grad, wenn keine grösser, als sie, seyn kann.

§. 70. Das allervollkommenste Wesen kann demnach weder in Absicht der Realität, noch in Absicht ihres Grades einen Widerspruch in sich fassen. Denn ein Wider-

a) in Secundis Obiectionibus.

b) in Theologiae Naturalis Parte Posteriore.

Widerspruch ist, wenn dasjenige, was man von einem Dinge bejahet, von eben demselben zugleich verneinet wird. Wenn also in Absicht der Realitäten ein Widerspruch seyn sollte: so müßte die eine deswegen verneinet werden, weil man die andere bejahete. Aber es werden nur solche verstanden, welche beysammen stehen können. Sollte in Absicht des Grades ein Widerspruch gefunden werden: so müßte man etwas leugnen, was ihnen gehörte. Aber es wird iegliche so groß angenommen, daß keine eine grössere über sich hat.

§. 71. Dergestalt ist das allervollkommenste Wesen möglich. Denn möglich ist alles, was keinen Widerspruch in sich fasset.

§. 72. Unter die Realitäten im allerhöchsten Grade, welche beysammen stehen können, ist auch die nothwendige Wirklichkeit zu rechnen. Diesen Satz erweiset der Herr Regierungsrath daher, weil ein nothwendiges oder selbstständiges Wesen wirklich vorhanden ist c). Denn unter einer Realität verstehet man dasjenige, was einem Dinge wirklich zukommt. (§. 69) Nun sind zwo Arten der Wirklichkeit, die zufällige und nothwendige. Eine zufällige hat nur unter einer gewissen Bedingung statt: aber die nothwendige ohne Bedingung. Diese ist also in dem höchsten Grade reell.

§. 73. Hieraus nun wird der Schluß gemacht, daß Gott nothwendig seyn müsse. Denn er ist das allervollkommenste Wesen. Dieses besitzet alle Realitäten, welche beysammen stehen können, im allerhöchsten Grade (§. 69). Unter diesen aber ist auch die nothwendige Wirklichkeit d). §. 74.

c) loc. cit. §. 20. d) §. 21.

§. 74. An diesem Schlusse ist weder im Absehen auf die Sätze, welche als Gründe angenommen worden, noch im Absehen auf die Art ihrer Verbindung etwas zu tadeln. Aber man kann deswegen nicht sagen, daß durch ihn die Wirklichkeit Gottes a priori erwiesen worden sey. Wenn man dieses behaupten wollte: so müßte man den Beweis, daß die nothwendige Wirklichkeit unter die Realitäten im allerhöchsten Grade gehöre, welche beysammen stehen können, aus einer andern Quelle hergeleitet haben. Denn der Herr Regierungsrath berufet sich auf den Beweis a posteriori, welchen er in dem ersten Theile seiner natürlichen Theologie ausgeführet hat. Er hat aber auch selber, in der Vorrede zum andern Theile, zum voraus gemeldet, daß es besser gethan sey, wenn man spreche, die Wirklichkeit Gottes sey auf besagte Art aus der Betrachtung der Seele erwiesen worden. Denn man könne nicht wissen, wie das allervollkommenste Wesen beschaffen sey, wenn man nicht die Realitäten der Seele bedenke, und die Schranken derselben davon absondere. Dieser Erweis verdiene daher den Namen einer demonstrationis a posteriori eben so wohl, als der Beweis, welchen man aus der Betrachtung der sichtbaren Welt herleitet. Er billiget deswegen den Ausspruch des Thomas Aquinas, daß die Wirklichkeit Gottes nicht könne a priori erwiesen werden.

Das

Das VIII. Hauptstücke

Die bestrittnen Einwürfe der Gottesleugner.

§. 75.

Nachdem wir den Beweis, daß ein Gott sey, ausgeführet haben: so wollen wir, nach dem Exempel des Herrn D. Buddei, und des Engelländer Cudworths, die Einwürfe beantworten, welche von den Feinden des göttlichen Wesens ausgedacht worden.

§. 76. Da ein Gottesleugner, oder Atheiste, die Wahrheit, daß ein Gott sey, verneinet: so leugnet er das selbstständige Wesen, welches von der Welt, den Elementen und den Seelen unterschieden ist. Denn ein solches Wesen muß Gott seyn (§. 1 und 37. u. d. f.)

§. 77. Ein Atheiste muß also von dem Worte, Gott, einigen Verstand haben, oder einiger maassen wissen, was man dadurch andeutet. Denn wovon man gar nichts weis, davon kann man weder etwas bejahen, noch verneinen.

§. 78. Ehe demnach ein Mensch zu den vernünftigen Gedanken gelanget, daß er bey dem Anschauen der Welt und ihrer Einrichtung bey sich überleget, ob sie von ihr selber sey, oder von einem andern ihren Ursprung habe; oder sein Nachdenken auf sich selbst richtet, und nach seinem Ursprunge forschet: so kann man ihn in diesem Zustande für keinen Gottesleugner halten. Es sind auch mancherley Umstände, die einen Menschen an diesen Betrachtungen hindern können. Die Erziehung, der Umgang mit gescheuten Leuten, und die Ge-

wohnheit der Sprache sind starke Hülfsmittel zu der Erkenntniß Gottes. Wenn also diese mangeln: so kann lange Zeit vorbeygehen, ehe ein Mensch auf die Gedanken geräth, daß ein Wesen sey, welches ihn und alle andere Dinge hervorgebracht habe. Wir haben ein Exempel an dem zehnjährigen Knaben, den man zu Zeiten des Pohlnischen Königes Johannes Sobiesky, in den Wäldern an den Litthauischen und Russischen Grenzen, unter den Bären gefangen hat. Von diesem Menschen erzehlet Connor c), daß man an ihm weder den Gebrauch der Vernunft, noch eine menschliche Stimme wahrgenommen habe. Er sey auf Händen und Füssen wie ein vierfüssiges Thier gegangen, und habe mit einem Menschen weiter nichts als die äuserliche Leibesgestalt gemein gehabt. Da man ihn von dem Haufen der Bestien abgesondert, so habe er sich anfangs angestellet, als wenn ihm die menschliche Gesellschaft verdrießlich und beschwerlich fiele. Er habe sich unruhig, ängstlich und zur Flucht geneigt bezeiget, nicht anders, als wenn er sich eingebildet, daß er in einem Gefängnisse verwahret und aufbehalten würde. Man habe seine Hände wider die Mauer gestemmet, und ihn endlich gleich den kleinen Kindern und Hunden auf den Füssen stehen gelehret, zu den menschlichen Speisen nach und nach angewöhnet, und also nach langer Zeit gezähmet. Hierauf hat er zwar angefangen, mit einer rauhen und dem Menschen ungewöhnlichen Stimme einige Worte vorzubringen: sich aber, auf Befragen, seines vorigen Waldlebens eben so

c) de Euangelio Medici pag. 133.

so wenig erinnert, als wir vermögend sind, uns unserer allerersten Kindheit zu erinnern.

§. 79. Wenn es also wahr wäre, was man von den alten Callaicis in Lusitanien, den Nasamonen in Libyen, den Brasilianern in America, den Kaffern in Africa und den Einwohnern der Antillischen Insuln erzehlet, daß sie schlechterdings von keinem Gotte etwas gewust hätten d): so müßten sie in einem so verderbten Zustande gewesen seyn, daß ihre Vernunft gleichsam vergraben gelegen hätte, und ihr ganzes Denken auf nichts anders als sinnliche Dinge, wie bey dem unvernünftigen Viehe, gegangen wäre. Ihre Thaten bezeugen solches zur Gnüge.

§. 80. Es ist die Frage, ob man einen, der an der Wirklichkeit Gottes zweifelt, für einen Atheisten halten könne? Man muß vor allen Dingen die Arten der Zweifler unterscheiden. Wenn einer nur überhaupt sagt, er wisse nicht, ob er den Satz, daß ein Gott sey, bejahen oder verneinen solle: so kann man wohl nicht sprechen, daß er Gott leugne. Gleichergestalt kann man auch denjenigen keiner Atheisterey beschuldigen, welcher seinen Beyfall nur so lange aufschiebt, bis er die Gründe untersuchet hat, welche zu einem unstreitigen Beweise vonnöthen sind. Also war es unrecht, daß man den Cartesius unter die Atheisten rechnete, weil er in seinen zwo ersten Betrachtungen an allen Dingen, die auser ihm waren, gezweifelt hatte. Daher mußte Martin Schoock, ein Professor der Philoso-

d) Buddeus de Atheismo et Superstitione, c. 5. §. 1. pag. 268 sqq.

phie zu Gröningen, seine Lästerung, die er in diesem Stücke wider den Cartesius ausgestossen hatte, öffentlich vor der Obrigkeit widerrufen e).

§ 81. Die Sceptici thaten das Bekenntniß, daß sie weder überhaupt den väterlichen Gesetzen und Gewohnheiten zuwider wären f), noch auch ins besondere den Dienst der Götter leugnen oder umstossen wollten g). Wenn sie aber mit den Dogmaticis, oder Lehrreichen, zu thun hätten, welche ihre Sätze für unumstößliche Wahrheiten ausgäben: so fänden sie keinen Beweis, welcher sie von dieser Sache überzeugte, daß sie vielmehr die Götter bejahen, als verneinen sollten. Sie meynten also, daß sie in diesem Stücke weder Ja noch Nein sagen könnten. Wenn wir demnach die Erklärung, welche wir oben von den Atheisten gegeben haben, zum Grunde legen wollen: so müssen wir zwischen denen, die einen wahrhaftigen Gott bekennen, und zwischen denen, welche ihn leugnen, eine mittlere Art Menschen setzen, welche bey der Frage: ob ein Gott sey? im Zweifel bleiben.

§. 82. Verstehet man aber unter einem Atheisten einen Menschen, der da nicht bejahet, daß ein Gott sey: so sind nicht nur die Anhänger des Pyrrho, sondern auch diejenigen, die von Gott schlechterdings nichts wissen, der Atheisterey schuldig.

§. 83. Die thörichte Meynung, als wenn kein Gott wäre, entstehet bey vielen Menschen nur daher, weil sie ihren verkehrten Affecten nachhängen. Denn da sie in

e) Adrianus Bailletus in vita Cartesii tomo 2. pag. 232.
f) Sextus Empiricus Pyrrh. Hypotypos. lib. 1. c. 8.
g) lib. 3. c. 1.

in diesem Zustande den vernünftigen Betrachtungen, über den Ursprung aller Dinge, keine Zeit vergönnen; oder auch wohl nicht die Geschicklichkeit besitzen, die dazu gehörigen Gründe auf eine deutliche Art einzusehen: so werden die Gedanken, welche sie von Gott, als dem Beherrscher des Weltgebäudes, dem Belohner des Guten, und dem Rächer des Bösen gehöret, nach und nach verdunkelt, und in eine Vergessenheit gestellet. Absonderlich werden sie in diesem Wahne verstärket, wenn es ihnen in ihrem lasterhaften Leben glücklich gehet, und wenn sie Exempel solcher Leute vor sich haben, von welchen sie sich bereden, daß sie ganz anders handeln würden, wenn sie nicht wüßten, daß die Religion ein Gedichte sey, welches nur zur Bezähmung des Pöbels erfunden worden. Hierinn bestehet also die gemeine, ungelehrte und practische Atheisterey, welche sich blos durch ein wüstes Leben zu erkennen giebt. Es kann wohl seyn, daß einer dabey einen guten natürlichen Verstand hat, und auch denselben mit allerhand Gelehrsamkeit angefüllet. Also konnte Johann Wilmot, Graf von Rochester h), von speculativischen Materien geschickt reden und schreiben. Aber um den Begriff von dem göttlichen Wesen hatte er sich wenig bekümmert, und sich nur in solchen Stücken der Gelehrsamkeit umgesehen, bey welchen die Laster unangetastet bleiben. Jedoch kommen noch die wenigsten, die ohne Gott zu leben gedenken, diesem Manne in der Erkenntniß gleich. Marius Mersennus i) erzehlet, daß man

h) D. Gilbert Burnet in dem Leben und Ende dieses Grafen.

i) in Commentario in Genesin pag. 671.

1623 in Paris in die 60000 Atheisten, und deren immer 12 in einem Hause gezehlet habe. Es ist nicht glaublich, daß ihrer so gar viele davon scharfsinnige und im Nachdenken geübte Leute gewesen seyn sollten.

§. 84. Wenn man demnach mit dergleichen Leuten zu streiten hat: so kann man das Vertrauen, welches sie in ihre Meynung gesetzet, nicht besser entkräften, als wenn man ihnen durch deutliche Exempel die Schwäche ihres Verstandes zeiget. Sie haben von den meisten Dingen dunkle Begriffe, und sind von gewissen irrigen Sätzen eingenommen. Hierbey muß man sie also fassen, und ihnen die abgeschmackten Folgen zeigen, welche daraus herfliessen.

§. 85. Die gelehrte, oder theoretische Atheisterey bestehet in gewissen Sätzen, mit welchen man die Verleugnung Gottes zu erweisen suchet.

§. 86. Die gelehrten Gottesleugner wollen sich und andere bereden, daß sich unser Verstand von Gott keinen Begriff machen könne, und dasjenige, was man von ihm sage, eine leere Wortverbindung sey.

§. 87. Sie setzen demnach in ihrem Schlusse dieses voraus, daß ein Ding, wovon wir keinen Begriff haben, weder sey, noch seyn könne. Aber woher wissen sie, daß sich die menschliche Erkenntniß auf alle mögliche Dinge erstrecke? Ohne Beweis kann man diesen Satz ohnmöglich als wahr annehmen.

§. 88. Man will vielleicht so viel sagen, daß man nicht begreiffen könne, wie Gott möglich sey? diese Frage ist zweydeutig. Entweder man verlangt zu wissen, wie Gott, als ein von der Welt, und von dem, was in ihr ist, unterschiednes Wesen, durch seine eigne Kraft bestehen könne; oder man meynet, der Begriff, unter welchem

welchem man sich das allervollkommenste Ding vorstellet, fasse etwas widersprechendes in sich. Man wird mit keinem von beyden etwas gewinnen. Sollte man ein Ding deswegen leugnen, weil uns die Art und Weise, wie es wirklich sey, unbekannt ist? Wenn dieser Schluß gelten soll: so muß ein Atheiste sich selber für ein Hirngespenste ansehen, oder für ein Unding halten. Wenn der Begriff, welchen wir von dem allervollkommensten Wesen gegeben haben (§. 69), einen Widerspruch in sich faßt: so zeige man diesen. Wir haben bereits oben das Gegentheil gewiesen (§. 70). Und wir dürften dieses nicht einmal anführen, wenn wir uns darauf berufen wollten, daß ein Gottesleugner eben sowohl, als ein Vertheidiger der Gottheit, zu einem Beweise seines Satzes vebunden sey.

§. 89. Die Nachfolger des Pyrrho werfen zwar den Dogmaticis vor, daß sie unter sich nicht einig wären. Einige hielten Gott für ein körperliches, andere für ein unkörperliches Wesen. Einige eigneten ihm menschliche Gestalt, andere gar keine zu. Einige sprächen, er sey in einem gewissen Orte, andere leugneten solches. Und unter denen, die ihm einen gewissen Ort bestimmten, setzten ihn einige in die Welt, andere ausser dieselbe. Wie könnte man demnach von Gott einen verständlichen Beweis haben, wenn uns weder seine Substanz, noch seine Gestalt, noch der Ort seines Aufenthalts bekannt wäre? Und gesetzt auch, daß Gott unserm Verstande begreiflich wäre: so wüßte man doch nicht, wenn man den Lehrreichen folgen wolle, ob er wirklich ausser uns sey. Denn durch die Sinne hätten wir davon keine Gewißheit. Wollten wir einen

Beweis suchen: so fehlte es an Gründen, deren Richtigkeit bekannt und unstreitig sey k).

§. 90. Wir haben bereits oben gesehen (§. 33.), daß ein Zweifler den Satz, daß er sey, für unleugbar hält. Hiernechst sind gewisse Begriffe und Aussprüche, nach welchen er die Lehren beurtheilet, und seine Zweifel bestätiget. Denn ob er gleich von den Sachen, die auser ihm sind, nichts bejahet: so sagt er doch so viel, daß er in Vergleichung der Gründe, warum man etwas bejahen oder verneinen solle, nichts antreffe, was seinen Beyfall mehr auf die eine, als auf die andere Seite lenke. Wenn er also spricht, er wisse nicht, wie die sinnlichen Sachen an und vor sich beschaffen wären: so führet er zum Grunde seines Zweifels dieses an, weil ihm einerley Sachen wegen der mannigfaltigen Veränderung der Menschen und Thiere bald so bald anders vorkämen l). Also meynet er, der Verstand könne sich von den äuserlichen Dingen keinen Begriff machen, weil sie den Sinnen unbegreiflich wären. Desgleichen könnte die Frage, ob die Phantasien Wahrheit hätten, nicht entschieden werden, weil es an Beweisen und genugsamen Kennzeichen fehlte. Dergestalt sind in dem Verstande eines Zweiflers noch einige Gedanken übrig, an welchen er nichts auszusetzen findet.

§. 91. Wir wollen uns demnach in dem Streite mit einem solchen Menschen um das Zeugniß der Sinne unbekümmert lassen. Es soll uns dem ohngeachtet nicht

k) Sextus in Pyrrhon. Hypotypos. lib. 3. c. 1.

l) lib. 1. c. 14.

nicht an Gründen mangeln, den vorgebrachten Zweifel zu heben (§. 89). Der Zweifler räumt uns ein, daß er sey. Also ist die Frage: ob er durch seine eigne, oder durch eine fremde Kraft bestehe? Wenn er nach dem Begriffe, den wir von der eignen Kraft gegeben haben (§. 6 und 12.), urtheilet: so zeigen ihm die Abwechselungen seines Zustandes, daß er unmöglich von sich selber seyn könne. Solchergestalt aber muß er nothwendig schliessen, daß er von einem andern Dinge seinen Ursprung habe. Wir fragen weiter: ob ein Ding durch eine fremde Kraft bestehen könnte, wenn gar keines wäre, welches durch seine eigne bestünde? Er siehet sich gezwungen, das Bekenntniß zu thun, daß allerdings ein selbständiges Wesen seyn müsse.

§. 92. Man lasse ihn die Begriffe von der Welt und dem Körper mit dem Begriffe von dem selbständigen Wesen vergleichen. Sollte er wohl sagen, daß er zwischen ihnen keinen Unterscheid bemerke? Da er also das selbständige Wesen hat zugeben müssen: so kann er auch nicht weiter zweifeln, daß dasselbe unkörperlich sey, und folglich keiner Gestalt bedürfe.

§. 93. Ich weis wohl, daß die Pyrrhonier auch daran zweifeln, ob überhaupt ein Beweis möglich sey? Denn er sey ein zusammengesetztes Ding. Ein solches Ding könne nicht bestehen, wenn nicht seine Theile zu gleicher Zeit beysammen wären. Gleichwohl aber sey dieses bey einem Beweise unmöglich. Denn indem man den ersten Satz denke: so fehle noch der andere. Und indem man sich den andern vorstelle: so sey der erste nicht mehr vorhanden. Desgleichen wären sie beyde hinweg, indem man auf den Schlußsatz oder die

Conclusion komme m). Aber warum rechnet man eine Demonstration unter die zusammengesetzten Dinge, dergleichen die Körper auser unserm Verstande sind? Wenn man nur von der Wahrheit einer Sache überzeuget wird, so kann man zufrieden seyn, es mag solches im übrigen zugehen, wie es will. Wir fragen nicht darnach, ob wir so und so viel Sätze auf einmal denken können. Genug, wenn sie die Kraft haben, daß sie dasjenige, was daraus folget, erklären und befestigen.

§. 94. Man stehet zwar in der Meynung, daß alles, was man in den Fördersätzen eines Schlusses vorbringe, aufs neue bewiesen werden müsse, und man solchergestalt kein Ende finden, oder niemals auf einen ersten Satz, der durch sich selbst gewiß sey, kommen könne n). Allein man gehet in seinen Zweifeln zuweit. Unser eignes Daseyn können wir nicht leugnen. Und wenn wir es auch in Zweifel ziehen wollten: so würde eben dieses ein Kennzeichen seyn, daß wir etwas wirkliches wären. Desgleichen sind die Begriffe, die sich in unserm Verstande bilden, so beschaffen, daß sie uns Wahrheit genug entdecken. Wenn man demnach in seinen Zweifeln nicht wieder die Vernunft und das eigne Bewustseyn, handeln will: so muß man allerdings gewisse erste Grundwahrheiten zu geben.

§. 95. Man bemühet sich auf eine andere Weise, den Begriff von Gott verdächtig zu machen. Man giebt vor, er sey durch eine willkührliche Bestimmung des menschlichen Verstandes zusammen gesetzet; oder von den Weisen und Klugen zu dem Ende ausgedacht worden,

m) lib. 2. c. 13. n) c. 13 et 14.

worden, damit man das Volk im Zaume halten könne o). Unter die Verfechter dieser verkehrten Meynung werden von dem Herrn Buddeus p) unter den neuern Nicolaus Machiavellus, und Johann Toland gerechnet.

§. 96. Aber gesetzt, man hätte von den Begriffen endlicher Dinge Gelegenheit genommen, und, bey Betrachtung ihrer einzelnen und eingeschränkten Vollkommenheiten, in seinen Gedanken das Eingeschränkte abgesondert, und dergestalt alles, was im allerhöchsten Grade vollkommen ist, in einen Begriff zusammen gefasset, ohne daß man nach dem Ursprunge seiner selbst geforscht hätte. Daraus würde noch nicht folgen, daß der Begriff von Gott ein leeres Gedichte sey. Die Geometrae haben in ihrer Wissenschaft viele Begriffe, die niemand verwerfen kann, ob sie gleich willkürlicher Weise zusammengesetzet worden. Das Hauptwerk kommt darauf an, daß man die Möglichkeit eines solchen Begriffes darthut. Da wir also gewiesen haben, daß der Begriff von Gott nichts widersprechendes in sich fasset (§. 70): so ist er richtig und wahr, er mag nun entstanden seyn, wie er will.

§. 97. Er soll eine Erfindung der Staatsleute seyn. Der Herr Buddeus q) giebt zwar so viel zu, daß Solon, Lycurgus, Numa und andere Gesetzgeber, die Religion zu ihren Absichten gebraucht und eingerichtet haben; daher aber folge keinesweges, daß der Gottesdienst überhaupt, und der ganze Begriff von Gott ein Spiel

o) Sextus aduersus Physicos, de Diis.
p) de Atheismo et Superstitione, c. 6. §. 9.
q) an dem angeführten Orte.

Spiel des menschlichen Witzes sey. Das Gegentheil erhellet aus dem, was bisher erwiesen worden ist. Denn indem wir uns selber betrachten: so erkennen wir deutlich, daß wir der Macht eines Wesens unterworfen sind, welches mit uns nach seinem Gefallen verfahren kann (§. 18.). Wäre hingegen der ganze Begriff ein blosses Gedichte: so müßte in unserer ganzen Natur nichts enthalten seyn, woraus sich auf ein selbstständiges Wesen schliessen liesse. Dergestalt ist klar, daß Leute, die auf solche Einbildungen verfallen, ihre eignen Kräfte noch nicht kennen.

§. 98. Die Gottesleugner, welche entweder alles für körperlich ausgeben, oder zugleich uncörperliche Dinge, als Elemente, Seelen und Geister einräumen, halten die Welt für selbstständig. Denn daß nichts durch seine eigne Kraft bestehen sollte, das kann sich ein Mensch von gesundem Verstande nicht bereden. Wenn also iemand keinen Gott glaubet, und gleichwohl eine Welt zugiebet: so ist gewiß, daß er in dem irrigen Wahne stehet, die Welt sey von ihr selber (§. 76 und 35).

§. 99. Wer also nicht zeigen kann, daß das selbstständige Wesen von der Welt unterschieden sey, der ist nicht vermögend, wider einen solchen Atheisten etwas auszurichten.

§. 100. Dergestalt leugnen dergleichen Atheisten, daß die Welt eines Anfangs fähig sey, oder iemals ein Ende haben könne. Oder sie sagen, die Welt sey ewig (§. 12.).

§. 101. Wie irrig und ungegründet diese Einbildung sey, das ist zwar bereits gezeiget worden (§. 37 u. d. f.). Indem wir aber die Absicht haben, die Einwürfe unserer

serer Widersacher völlig zu entkräften: so müssen wir noch die besonderen Verwirrungen untersuchen, in welche sie, durch den unrichtigen Begriff von dem selbstständigen Wesen, gerathen sind.

§. 102. In der Welt folget immer eine Begebenheit und eine Veränderung auf die andere. Solches beweisen die Witterungen, die Jahrszeiten, die hervorkommenden Gewächse, und die Erzeugung der Menschen und Thiere. Es ist also in der Welt ein beständiger Fortgang der Ursachen und Wirkungen, und Abwechselungen der Dinge. Da nun die Gottesleugner die ganze Welt für ewig halten (§. 100.): so sehen sie diesen Fortgang für unendlich an. Aber wie abgeschmackt diese Meynung sey, das wird aus der Betrachtung eines unendlichen Fortgangs klar werden.

§. 103. Der Fortgang der Begebenheiten überhaupt lässet sich als eine Linie vorstellen, die entweder gerade, oder cirkelförmig ist. Man nehme anfangs eine gerade an, und bilde sich ein, als wenn auf derselben zu beyden Seiten ein Punct beweget würde, welcher in seiner Bewegung niemals aufhörte. Solchergestalt würde eine unendliche Linie beschrieben werden. Nun setze man an statt der geraden Linie eine endliche Reihe Dinge, da eines auf das andere folget, und an statt des Punkts, der sich auf beyden Seiten beweget, den veränderlichen Zustand der Welt. Auf diese Weise erwächset in den Gedanken eine Art eines unendlichen Fortganges, welchen man geradelinicht nennet.

§. 104. Die andere Art des unendlichen Fortganges hat den Namen des cirkelförmigen erhalten r).

ten r). Die Vorstellung ist folgende. Man mag in der Peripherie eines Cirkels, wo man will, einen Punct annehmen: so kann man denselben nicht nur durch den Umkreis bis dahin, wo man angefangen hat, fortbewegen, sondern diese Bewegung ohne Aufhören wiederholen. Ein dergleichen unnedlicher Fortgang würde also in den Ursachen und Wirkungen seyn, wenn man eine gewisse Ursache als die erste setzte, und eine gewisse Wirkung als die letzte annähme, und nach dieser die erste Ursache ohne Aufhören wieder zu wirken anfinge.

§. 105. Eine von diesen beyden Arten des unendlichen Fortganges müssen sich also die Gottesleugner einbilden (§. 102). Wir wollen demnach untersuchen, ob ihre Gedanken mit der Wahrheit bestehen (s).

§. 106. Was den geradelinichten betrifft, so ist derselbe, wenn man rückwerts gehet, schlechterdings unmöglich. Denn da man vorgiebt, daß eine iede Ursache als eine Wirkung wieder von einer andern herkomme (§. 103): so kann man keine für nothwendig, oder selbstständig halten. Dergestalt soll eine iede durch eine fremde Kraft, und keine durch ihre eigne bestehen. Aber man sage mir, wie alles durch eine fremde Kraft bestehen kann, wenn nichts durch seine eigne wirklich ist? So weit vergehen sich also die Widersacher, welche wider das göttliche Wesen streiten. Alle Hünereyer werden von Hünern gelegt, und alle Hüner erwachsen aus Eyern. Man mag also zurück gehen, so weit man will: so kommt man niemals auf ein

r) Wolf in Cosmologia Generali, §. 92 et 93.

s) Wolf in Theologiae Naturalis Parte II. §. 467-479.

ein Ey, welches nicht von einer Henne gelegt worden; oder auf eine Henne, welche nicht aus einem Eye hervorgekommen sey. Dergestalt ist kein Grund vorhanden, warum man vielmehr bey einer Henne, die aus keinem Eye entsprossen seyn soll, als bey einem Eye, welches keine Henne soll gelegt haben, oder vielmehr bey einem solchem Eye, als bey einer Henne, die in keinem Eye gewesen, stehen bleiben sollte. Also widerspricht der unendliche Zurückgang aller menschlichen Vernunft. Der Engelländer Wollaston t) erkläret die Sache durch das Exempel einer Kette. Man setze den Fall, es hange eine vom Himmel herab, und man könne mit seinen Augen nicht das Ende erreichen, wo sie befestiget sey. Wenn man also darnach fraget, was sie hielte: sollte man wohl mit der Antwort zufrieden seyn, daß das erste Glied, so man unten erblickte, von dem andern, das andere von dem dritten, das dritte von dem vierten, und das folgende immer von einem obern erhalten würde, ohne daß endlich etwas an sich selbst festes seyn sollte? Je höher man in seinen Gedanken hinaufsteiget, ie eine schwerere Last erkennet man. Solchergestalt aber verfällt man immer in grössere Schwierigkeiten, wenn man kein erstes Glied zugeben, und ihm irgend einen Ort seiner Befestigung setzen will.

§. 107. Eine andere Beschaffenheit hat es mit dem geradelinichten Fortgange, wenn man ihn vorwerts betrachtet. Dieser kann gar wohl unendlich seyn. Unter den Wirkungen in der körperlichen Welt kommen einige von gleichartigen, andere von ungleichartigen Ursachen

t) in seiner Ebauche de la Religion naturelle. Sect. 5. prop. 1.

Ursachen her. Was von einer gleichartigen Ursache, oder caussa vniuoca, seinen Ursprung nimmt, das kommt mit ihr dem Wesen nach völlig überein. Z. E. Eltern und Kinder. Dergestalt hat die Wirkung dasjenige, wodurch sie gleichfalls etwas hervorbringen kann, was unter eben die Art gehöret, von welcher sie ist. Aus der Natur der gleichartigen Ursachen und Wirkungen lässet sich also nicht erweisen, daß einmal eine Wirkung seyn müßte, welche nicht wieder im Stande wäre, eine andere von eben dem Wesen hervorzubringen. Z. E. aus was für Grunde wollte man wohl behaupten, daß endlich einmal Hüner auslaufen müßten, welche gar nicht vermögend wären, Eyer zu legen; oder daß endlich alle Hüner sollten Eyer legen, aus welchen nichts könnte ausgebrütet werden?

§. 108. Aus den ungleichartigen Ursachen, oder caussis aequiuocis, entstehen zwar deswegen, weil ihrer etliche von verschiedener Art zusammen kommen, solche Wirkungen, welche ein ganz anderes Wesen haben. Aber auch daher folget nicht, daß einmal Körper entspringen müßten, welche in Verbindung mit andern, oder mit sich selber, ohne alle Wirkung seyn sollten. Dieses lässet sich von einem Dinge, welches aus vielen andern zusammengesetzet ist, und folglich eine Menge Kräfte in sich fasset, nicht gedenken. Ich will nicht behaupten, daß nicht einmal eine letzte Wirkung seyn könnte: ich sage nur so viel, daß dieselbe nicht vor sich nothwendig sey.

§. 109. Jedoch die Elemente sind vielleicht so beschaffen, daß sie einmal zu seyn oder zu wirken aufhören müssen? daß sie ihre Kräfte verliehren können, das ist unleugbar, wenn man erweget, daß ihnen dieselben nicht

nicht eigenthümlich sind (§. 39 und 45). Aber, weil sie von dem selbstständigen Wesen, als ihrer wirkenden Ursache abstammen: so können sie nicht eher aufhören, als bis sie von demselben zernichtet werden. Daß dieses nothwendig geschehen müßte, solches kann man durch keinen vernünftigen Beweis darthun.

§. 110. Dergestalt erhellet, daß in den Ursachen und Wirkungen der körperlichen Dinge der unendliche Fortgang, den man sich vorwerts nach einer geraden Linie vorstellet, nicht schlechterdings unmöglich sey. Aber, daraus können die Gottesleugner keinen Vortheil ziehen. Denn, was wir eingeräumet haben, das hat statt, wenn gleich die Welt entstanden ist.

§. 111. Wir wollen die andere Art des unendlichen Fortganges vor uns nehmen. Auf diesen sind vor Zeiten die Stoiker verfallen, wie solches Jacobus Thomasius in seinen Dissertationen de Exustione mundi Stoica ausgeführet hat. Ihre Meynung bestund darinn. Nach dem Verlauffe gewisser Zeiten würde die Welt in einen Brand gerathen, und nach demselben alles wieder in den vorigen Zustand kommen, in welchem es vor ihm gewesen wäre. Eben dieses hat man unter dem Bilde des arabischen Vogels Phönix vorgestellet u), welcher immer nach fünf oder sechshundert Jahren kommen, sich aus verbrennlichen Materien ein eignes Nest bereiten, und nach erfolgter Verbrennung aus seiner Asche wieder jung werden soll. Die Zeit, welche von einer Verbrennung der Welt bis zur andern verfliessen soll, wird das grosse Weltjahr genennet.

Die

u) Thomasius Dissert. 9. de Phoenice.

Die Gelegenheit zu dieser Meynung haben die Sternkündiger gegeben, da sie den Lauff der Planeten, und die eigne Bewegung der Fixsterne bekannt gemacht haben x). Denn, obgleich diese Sterne unter einander selber immer einerley Weite behalten; und eines ieden Breite unverändert bleibet: so hat man doch in ihrer Länge eine Aenderung gefunden, welche in 70 Jahren einen Grad beträget. Die Breite und die Länge eines Sternes werden durch einen Cirkel bestimmet, welcher durch die Pole der Ecliptik und den Mittelpunct eines Sternes beschrieben wird. Der Bogen, welcher in diesem Cirkel zwischen dem Sterne und der Ecliptik enthalten ist, heisset die **Breite des Sternes**. Hingegen der Bogen der Ecliptik, welcher von dem Anfange des Widders bis zu dem Puncte gehet, wo der gedachte Cirkel die Ecliptik durchschneidet, wird die **Länge des Sternes** genennet.

§. 112. Wenn man also voraussetzet, daß das ganze Weltgebäude in seiner Dauer stehen bleibet: so folget freylich aus diesen Anmerkungen, daß die Gestirne nach einer gewissen Zahl von Jahren wieder an dem Orte erscheinen, wo sie ehemals gesehen worden. Allein erstlich ist diese Folge nur unter der Bedingung richtig, wenn die himmlischen Körper beständig ihre Dauer behalten. Zum andern ist die Frage: ob man von gedachter Wiederkehr der Fixsterne schliessen könne, daß alle andere Körper wieder in ihren vorigen Zustand gelangen werden, welchen sie bey einer bestimmten Länge eines gewissen Sternes gehabt haben? Ich mag alle Kräfte der Vernunft zusammen nehmen: so ist es nicht möglich,

x) Cicero de Nat. Deorum lib. 2. c. 20 et 46. et in Somnio Scipionis, c. 7.

möglich, diesen Schluß zu rechtfertigen. In den alten Zeiten konnte man sich eher zu einer solchen Einbildung verleiten lassen, da man in der Meynung stund, als wenn die Sterne alles durch ihren Einfluß regierten. Aber, nachdem diese Gedanken verschwunden sind: so ist man nicht mehr vermögend, die Wiederherstellung aller Dinge dadurch zu bescheinigen.

§. 113. Die Gottesleugner meynen, diese Wiederherstellung sey in der Natur der Dinge gegründet, und müsse nothwendiger Weise immer eine nach der andern ohne Aufhören erfolgen, ohne, daß ein Wesen auser der Welt etwas dabey thun dürfe. Aber womit sollten sie ihre Meynung bestätigen? Soll etwan ihr cirkelförmiger Fortgang ohne Anfang seyn? Dieses lässet sich unmöglich mit Wahrheit behaupten. Denn, da immer einerley Widerkehr erfolgen soll: so muß eine iegliche ihren Anfang und ihr Ende haben. Mangelte dieses: so geschähe keine Wiederkehr. Indem aber diese wirklich wird: so nimmt sie ihren Anfang. Und wie man der folgenden einen Anfang zuschreiben muß: so muß man einer ieden vorhergehenden einen beylegen. Denn, die Gottesleugner selber setzen zum voraus, daß eine iegliche der andern völlig ähnlich sey. Was einen Anfang nimmt, das kann unmöglich durch seine eigne Kraft bestehen. Denn, ein solches Wesen ist keines Anfangs fähig (§. 6 und 12). Indem also eine iegliche Reihe der Begebenheiten, welche nach einer gewissen Zeit ihre Wiederkehr nimmt, einen Anfang hat: so kann keine durch ihre eigne Kraft bestehen. Solchergestalt ist der Wahn von dem cirkelförmigen und unendlichen Fortgange der Ursachen und Wirkungen höchstungereimt und widersprechend.

Das IX. Hauptstücke

Ob Gott mehr, als auf eine Art, erwiesen werden könne?

§. 114.

Je heftiger die Wahrheit, daß ein Gott sey, angefochten worden, desto eifriger ist man bemühet gewesen, dieselbe gegen ihre Wiedersacher zu befestigen. In den obigen Betrachtungen haben wir auf unsere eigene Beschaffenheit acht gehabt. Die Veränderungen, welche uns täglich wiederfahren, haben uns gewiesen, daß wir nicht von uns selber sind. Und da nichts durch eine fremde Kraft bestehen könnte, wenn nicht ein Wesen wäre, welches durch seine eigne ist und dauret: so war daraus klar, daß ein Gott seyn müsse (§. 34-36). Dieser Beweis wird metaphysisch genennet. Denn, was von der eignen und fremden Kraft gesagt worden, das gehöret unter die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, welche in der Metaphysik oder Hauptwissenschaft abgehandelt werden.

§. 115. Andere Gelehrten haben die Schönheit des Weltgebäudes, die Ordnung der ganzen Natur, die künstliche Bildung der Pflanzen, Thiere und Menschen, und die Absichten aller Dinge in Betrachtung gezogen, und daraus geschlossen, daß ein Gott seyn müsse, welcher alle diese Sachen hervorgebracht, und mit einander vereiniget habe. Weil man die Lehre von den Körpern die Physik nennet: so werden diese Beweise die physischen geheissen. Auser ihnen werden noch die mora-

moralischen, mathematischen und historischen angeführet. In den ersten beruffet man sich auf das Gewissen, und die freyen Handlungen der Menschen; in den andern auf die Eigenschaften der Zahlen und Grössen; und in den dritten auf das Zeugniß der Völker, und auf die Geschichte und Erzählungen von den merkwürdigsten Begebenheiten auf dem Erdkreise.

§. 116. Es haben aber nicht nur die Gottesleugner an diesen Beweisen etwas aussetzen wollen, sondern auch die Vertheidiger des göttlichen Wesens sind auf allerhand Zweifel und Einwürfe gerathen. Der Herr Regierungsrath Wolf (y) stehet in den Gedanken, daß man in einigen falsche Sätze zum Grunde lege, in andern aber etwas für wahr annehme, was sich schwerer, als Gott selber, beweisen lasse. Absonderlich meynt er, daß bey dem Gewissen vieles zu bedenken sey.

§. 117. Wenn man die Gründe erweget, aus welchen wir den Satz, daß ein Gott sey, hergeleitet haben: so muß man sich anfangs billig wundern, daß man bey den angeführten Beweisen so zweifelhaft ist. Denn, wir mögen entweder die Welt als ein zusammengesetztes Ding ansehen, oder die Bewegungen der himmlischen Körper, und die Eigenschafften des Erdbodens betrachten: so finden wir die deutlichsten Spuren, daß keines von diesen Dingen durch seine eigne Kraft bestehen kann (§. 16 und 17). Alle Begebenheiten auf dem Erdreiche, alle Thiere, alle unsere Thaten und Leidenschaften sind untrügliche Zeugen, daß ein Gott seyn müsse (§. 35 und 36).

y) In Ratione Praelectionum Sect. 2. c. 3. §. 37 sqq.

§. 118. Allein, man muß die Absicht bedenken, welche man durch die angegriffnen Beweise zu erreichen suchet. Man will nicht nur überhaupt zeigen, daß irgend wo ein Gott sey. Man hat den Vorsatz, diese Wahrheit etwas umständlicher darzuthun, und ganz besondere Merkmale anzugeben, wodurch das göttliche Wesen seine Kraft unmittelbar an den Tag geleget habe. Und es ist nicht zu leugnen, daß diese Ausführung von grosser Wichtigkeit sey. Denn, ie augenscheinlicher die Wirkungen sind, ie deutlicher wird die Erkenntniß von ihrer Ursache. Der Beweis, den wir oben gemacht haben, gründet sich blos darauf, daß wir der Veränderung unterworfen sind. Es ist also die Frage, ob man an den wirklichen Dingen nicht noch andere Kennzeichen antreffe, aus welchen sich mit eben so guter Gewißheit auf Gott schilessen lasse?

§. 119. Wenn man die Zufälligkeit, oder den veränderlichen Zustand der Dinge, gar bey Seite setzen sollte: so möchte es wohl schwer fallen, einen bündigen Beweis aufzubringen. Denn, man mag die Erklärung von Gott einrichten, wie man will: so muß man ihn doch allezeit als ein Wesen vorstellen, welches durch seine eigne Kraft bestehet. Sagte man es nicht ausdrücklich: so müßte es zum wenigsten aus dem angenommenen Begriffe folgen. Denn ein Ding, wovon man gar nicht weis, ob es selbständig sey, kann unmöglich für Gott gehalten werden. Und wenn man in den Beschaffenheiten der Welt, der Körper, der Seelen und Geister, nichts wahrnehmen könnte, was von ihrer Veränderlichkeit zeugte: so hätte man keinen Grund, an ein Wesen zu denken, von welchem sie entstanden wären. Denn, was ohne alle Bedingung wirklich,

oder

oder schlechterdings unveränderlich ist, das bestehet durch seine eigne Kraft (§. 12 und 13). Solchergestalt aber erhellet, daß die Zufälligkeit das Hauptwerk sey, auf welches man in dem Beweise a posteriore zu sehen hat.

§. 120. Aber, da wir in unserm Beweise kein Merkmal angeführet haben, welches uns zeigte, daß wir, als denkende Wesen, unmittelbar von Gott entsprossen sind: so muß man doch dieses zugestehen, daß wir Gott nach seinem wirklichen Daseyn genauer und deutlicher kennen würden, wenn wir solche Beschaffenheiten entdecken könnten, von welchen wir sagen müßten, daß die göttliche Kraft unmittelbar daraus hervorleuchte. Und dieses ist die Absicht gewesen, nach welcher man sich in den vielen Beweisen bestrebet hat. Aus dem Begriffe von dem selbständigen Wesen ist zwar klar, daß Gott von der Welt, und allem, was in ihr ist, unterschieden sey (§. 37 u. d. f.). Allein, wir haben in der Ausführung nur überhaupt auf die Veränderungen gesehen, welche in den Körpern, Elementen und Geistern erfolgen. Die besondern Eigenschaften sind damals noch nicht untersuchet worden. Wir sollten noch solche Dinge hervorsuchen, die uns zu dem Bekenntnisse nöthigten, daß sie durch keine andere, als die göttliche Kraft entstanden wären.

§. 121. Epikurus z) war der Meynung, daß der Begriff von Gott den Menschen angebohren sey. In dem Beweise dieses Ausspruches beruffet er sich auf das allgemeine Zeugniß der Völker. Man finde unter

z) Cicero von der Natur und den Eigenschaften der Götter, im 1 Buche, im 16 und 17 Hauptst.

den Menschen kein Geschlechte, welches nicht einen Gott bekenne. Und man könne nicht sagen, daß diese Meynung auf einer menschlichen Lehre und Verordnung, oder auf einer Gewohnheit, oder auf einem Gesetze beruhe. Also würden die Menschen nimmermehr so einstimmig seyn, wenn ihnen die Erkenntniß, daß ein Gott sey, nicht bereits von der Geburt an in die Seele wäre gelegt worden.

§. 122. Wenn es auser allen Streit gesetzt wäre, daß niemals ein Volk gewesen sey, welches nicht etwas von Gott gewußt habe: so wäre allerdings daraus klar, daß ein allgemeiner Grund vorhanden seyn müßte, welcher die Menschen auf diese Gedanken gebracht hätte. Aber, dem ohngeachtet bliebe noch die Frage übrig: ob daher folge, daß die Erkenntniß von Gott den Menschen angeboren und gleichsam eingepflanzt sey? Die Uebereinstimmung ist vielleicht daher entstanden, weil die Welt so beschaffen ist, daß sie iedermann für zufällig ansehen muß, sobald er sie vernünftig betrachtet. Solchergestalt aber fliesset der Beweis von Gott aus der Zufälligkeit der Welt, und nicht aus dem Zeugnisse der Völker. Man kann also nicht mit dem Seneca a) und Cicero b) eine dergleichen Uebereinstimmung für einen Beweis der Wahrheit, und für ein Gesetze der Natur halten. Meynet doch iedermann, der nicht die Optik und Physik studiret hat, daß die Farben etwas wirkliches seyn, so den Körpern an und vor sich zukomme.

§. 123.

a) In dem 117 Briefe.
b) Tusculanarum Quaestionum lib. 1. c. 13.

§. 123. Wenn man durch die angeborne Erkenntniß Gottes so viel verstehet, daß ein Mensch höchstgeneigt sey, ein erstes Wesen zu glauben: so kann man freylich die Meynung des Epikurus nicht verwerfen. Es ist auch dieses wahr, daß unser Verstand dem Satze, daß ein Gott sey, alsobald Beyfall giebt, wenn man ihn genugsam erkläret. Allein, eben dieses zeiget, daß man in dem Streite mit einem Gottesleugner mehr thun müsse, als daß man sich blos auf die innerliche Empfindung beruffet. Denn, indem man ihm die Begriffe von den Wörtern in Deutlichkeit setzet: so fänget man bereits einen ordentlichen Beweis an. Es haben zwar einige verständige Männer unter den Christen die angeborne Erkenntniß von Gott sogar für eine eingepflanzte Fertigkeit halten wollen. Allein, die zweene Gottesgelehrten, Johann Hülsemann c) und Abraham Calov d), haben ihnen offenbar wiedersprochen. Sie nennen sie nichts anders als ein Vermögen, wodurch der Verstand nach dem Falle einigermaassen geschickt sey, zu der Erkenntniß des göttlichen Wesens zu gelangen. Und der gissenische Professor, Christoph Scheibler e) führet die Kinder zu einem Exempel an, welches uns lehre, daß die Erkenntniß Gottes nicht als etwas wirkliches und thätiges, oder actuelles, von Natur in uns sey.

§. 124. Die Menschen urtheilen von ihren eignen Handlungen, und erklären einige für gut, andere für böse. Es geschiehet solches so gar von denen, welche

c) In Praelect. Breu. c. 1. pag. 1134.
d) In Systemate Loc. Theolog. T. II. p. 79 sqq.
e) Metaphysicorum lib. 2. c. 3. §. 19.

ohne Gesetz zu leben wünschen. Und man hat aus dem Geständnisse ruchloser Leute erfahren, daß ihnen das Bewustseyn ihrer bösen Thaten eine geheime Qual verursachet, ob sie gleich gewußt, daß ihre Laster entweder verschwiegen bleiben würden, oder, wenn sie auch an das Licht kämen, dennoch von keinem Menschen gestraft werden könnten. Bey so gestallten Sachen hat es das Ansehen gewonnen, als wenn der Begriff von Gott in den Seelen der Menschen so deutlich ausgedrücket sey, daß er auch bey der größten Unwissenheit, und bey dem lasterhaftesten Leben seine Stärke beweise.

§. 125. Allein, es ist die Frage, bey welchen Menschen das Gewissen rege wird? die Sache selber leugnet man nicht. Aber, man führet uns nur Exempel solcher Leute an, welche in der Lehre von Gott einigermaassen sind unterwiesen gewesen. Es urtheilet daher der Herr D. August Friedrich Müller f) sehr gründlich, daß die Billigung guter und die Misbilligung böser Thaten im Gewissen, in Absicht auf eine Gottheit, die jene belohne, und diese bestrafe, auf die Erkenntniß Gottes mehr folge, als vor derselben vorhergehe. Die Gewissenstriebe, welche ein Mensch bey Verübung guter oder böser Thaten in sich wirklich empfindet, wären allerdings eine unstreitige Wirkung einer ihm wirklich beywohnenden Erkenntniß Gottes. Es müßte aber diese deswegen nicht eine angeborne seyn. Wenn man die Gewissensangst bey einem Menschen anträffe, welcher niemals die geringste Unterweisung in göttlichen Dingen genossen hätte: da wollte ich die angeborne Erkennt-

f) In seiner Metaphysik, im 11 Cap. §. 3.

Erkenntniß für die Ursache davon ansehen. Man hat in Frankreich einen Versuch angestellet. Ein Bauer, welcher von seiner Geburt an bis in das 24ste Jahr taub und stumm gewesen war, hatte um diese Zeit Gehöre und Sprache bekommen. Die Theologi gaben sich demnach Mühe, durch allerhand Fragen von ihm zu erforschen, ob er einige Erkenntniß von Gott hätte. Seine Eltern hatten ihn vor der Zeit fleissig in die Kirche und in die Messe geführet. Er war auch gewohnt, sich mit dem Kreuze zn bezeichnen, die Kniee zu beugen, und andere Geberden bey dem Gebete nachzumachen. Aber, man fand nach einer langen und mühsamen Untersuchung, daß er niemals einen Gedanken von Gott gehabt hatte g).

§. 126. Wir finden unter unsern Gedanken den Begriff von der Einheit. Dieser ist so klar, daß wir ihn niemals mit einem andern vermengen, oder auf irgend eine Weise verändern können. Ohne die Einheit kann man keine Zahl denken und zusammensetzen. Sobald man die Einheit etliche mal nimmt: so ist eine Zahl fertig. Und man kann keine andere Wiederholung der Einheit vornehmen, als daß man eben die Einheit, welche man anfangs setzet, beständig wiedernimmt. Fragt man, wie wir zur Erkenntniß der Einheit gelanget sind? so kann man weder die Empfindung, noch die Einbildung für die Ursachen davon ausgeben. Denn, wenn man auch ein noch so subtiles Stäubchen sich vorstellet: so muß es doch eine Figur, eine Länge, Breite und Dicke, und eine obere und untere, eine rechte und linke Seite

g) In der Historie der königl. Akademie der Wissenschaften zu Paris, Anno 1705.

Seite haben. Ein dergleichen Stäubchen ist also kein wahrhaftiges Eins, sondern aus Theilen zusammen gesetzt, und also eine wirkliche Zahl, und eine Menge vieler Dinge. Wir können also weder sehen noch hören, noch fühlen, noch uns einbilden, daß in der Natur eine wirkliche Einheit sey. Weil demnach die Begriffe von der Einheit und den Zahlen nichts körperliches seyn können: so machet de la Mothe Fenelon h) daher den Schluß, daß die menschliche Seele unkörperlich seyn müsse. Da sie aber gleichwohl von den Körpern, die mit ihr keine Verhältniß haben, Gedanken bildet: so fragt er, wie solches möglich sey? Es muß ohne Zweifel ein höheres Wesen seyn, spricht er, welches uns den Begriff von einem Dinge gegeben hat, das von unserer Seele so weit unterschieden ist. Wenn wir in unsern Gedanken weiter nachsuchten: so fänden wir einen klaren Begriff von einer ganz vollkommenen Einheit, welche von der Einheit unserer Seele unendlich unterschieden sey. Die Seele bedürfe zu ihren Gedanken Zeit, und komme nur nach und nach von einem auf den andern. Aber, von der unendlichen Einheit wüßten wir, daß sie in ihren Gedanken weder Zeit noch Abwechselung habe. Der Begriff von ihr mache, daß wir in den Geistern und Körpern mit so vielem Fleisse nachsuchten, ob wir etwan eine Einheit finden könnten. Er sey uns beständig in dem innersten unserer Seele zugegen, er werde mit uns geboren, und sey das vollkommene Muster, welches wir uns allezeit vorstellten, indem wir hier und da nach einem unvollkommenen Bilde

h) de l' Existence de Dieu, Sect. 61. et 62.

Bilde der Einheit forschten. Er müsse demnach nothwendig der wahre Begriff von Gott seyn.

§. 127. Die ganze Ausführung fasset folgende Schlußrede in sich. Ein Begriff, welcher weder von den Sinnen, noch von der Einbildungskraft herrühret, und etwas vorstellet, welches weder in den Geistern noch Körpern zu finden ist, hat von Gott selber, als der vollkommensten Einheit, seinen Ursprung. Nun kommt der Begriff, welchen wir von der vollkommensten Einheit haben, weder von den Sinnen noch von der Einbildungskraft her, und stellet ein Wesen vor, welches weder in den Geistern noch Körpern anzutreffen ist. Also hat der Begriff, in welchem wir die vollkommenste Einheit gedenken, von ihr selber seinen Ursprung.

§. 128. Fenelon hat also, nach dem Exempel des Cartesius (§. 59), die Wirklichkeit Gottes, aus dem Begriffe von ihm, erweisen wollen. Und es scheint, er sey dem Ziele ziemlich nahe gekommen. Denn, wenn wir die Einheit überhaupt betrachten: so können wir nicht sagen, daß der Begriff davon willkührlich sey. Die Dichtungskraft hat damit nichts zu thun. Und wir mögen die ungeschicktesten Menschen fragen, ob sie sich Eins gedenken können: so werden wir alsobald Ja zur Antwort erhalten. Man hat auch niemals Ursache, ein Kind deswegen zu unterweisen. Sobald es nur das Wort, Eins, höret, und die Sachen unterscheiden kann: so weis es auch, was Eins sey. Ja, es ist weit schwerer, einem die Einheit zu erklären, als sie ohne Unterricht zu erkennrn. Dergestalt hat Fenelon unter allen Gedanken denjenigen herausgesuchet, von welchem man mit Wahrheit sagen kann, daß er von unserer Seele, so lange sie denket, untrennbar ist.

§. 129.

§. 129. Allein, wenn wir auf den Begriff der allervollkommensten Einheit sehen: so finden wir eben den Vorwurf, welcher sich wieder den ersten Beweis des Cartesius machen lässet (§. 62). Denn, man kann allemal sagen, man habe die Vollkommenheiten der Seele, als einer endlichen Einheit, zusammen genommen, und nur das Endliche davon in den Gedanken abgesondert.

§. 130. Der Begriff von der Einheit zeiget uns, daß eine wirklich unendliche Zahl unmöglich sey. Sie wäre unendlich, wenn sie durch keine Einheit gemessen werden könnte. Dergestalt müßte sie weder eine erste, noch eine letzte Einheit haben. Aber, lässet sich wohl eine Zahl denken, welche wirklich seyn, und doch der ersten und letzten Einheit ermangeln sollte? Wir wollen setzen, es wäre eine solche Zahl. Da sie ohne Einheiten nicht bestehen kann: so kann man eine herausnehmen, wo man will; und folglich eine iegliche für die erste und letzte in der gegebenen Zahl ansehen.

§. 131. Das menschliche Geschlechte kann demnach nicht unendlich seyn, wenn man es als eine wirkliche Zahl betrachtet. Sieht man es aber als eine Zahl an, welche sich so lange vermehren lässet, als noch eine Einheit möglich ist: so entstehet die Frage, ob unser Verstand im Zurückzählen der Menschen einmal stehen bleiben, und bey einem sagen müsse, daß vor demselben keiner mehr möglich sey? Wenn wir uns keine andere Umstände, als die blosse Zahl vorstellen: so haben wir keinen Grund, warum wir im Zählen einmal aufhören müßten. Denn, auf diese Weise betrachtet man die Menschen nicht anders, als Einheiten, unter welchen eine vor der andern vorhergehet. Die mathematischen

Beweise,

Beweise, welche von dergleichen Art sind, haben also in der Untersuchung, ob ein Gott sey, keine Kraft, und man thut, nach dem Rathe des Herrn Buddeus i), wohl, daß man sich damit nicht aufhält.

§. 132. Aber vielleicht finden wir in den Begebenheiten, welche sich auf dem Erdboden zugetragen haben, einige Merkmale, woraus man die Zeit bestimmen kann, da die Erde und das menschliche Geschlechte ihren Anfang genommen. Wir wollen auf die Bevölkerung und Anbauung der Länder, auf den Ursprung der Reiche und Staaten, und auf die Erfindung der Künste und Wissenschaften unser Nachdenken richten. Die Erdgegenden sind nur nach und nach mit Einwohnern besetzt worden. Hierinn stimmen die ältesten Geschichtschreiber überein. Die meisten Oerter, an welchen iezo die größten Städte stehen, haben vor dem wüste gelegen. Ganze Landschaften, in welchen aniezt gesittete Völker wohnen, sind vor alters Einöden und Wälder gewesen. Wie viel hat nicht der Hercynische Wald in Deutschland von seiner Grösse verlohren, da er, nach dem Zeugnisse des Julius Cäsar k), neun Tagereisen in der Breite gehabt hat, und so lang gewesen ist, daß man nach sechzig Tagereisen seinen Anfang noch nicht hat finden können? Und wie viel Jahre mögen nicht verflossen seyn, ehe die Deutschen einen Theil davon niedergehauen, und zu einem bequemen Aufenthalte gemacht haben, da Plinius l) ihn so alt schätzet, als die Welt

i) De Atheismo et Superstitione, c. 5. §. 2.
k) De Bello Gallico lib. 6. c. 25.
l) Histor. Natur. lib. 16. c. 3.

Welt selber ist? Tacitus m) schreibet, wenn man in die ältesten Zeiten zurückgehe, so finde man, daß unter den Menschen eine gewisse Gleichheit gewesen sey. Man hätte da nichts von öffentlichen Gesetzen und Strafen gewußt, indem man sich nicht von so heftigen Begierden, dergleichen die Menschen iezo unterworfen sind, habe reizen lassen. Nachdem sich aber einer über den andern zu erheben gesucht habe: so wären nach und nach gewisse Herrschaften und Republiken entstanden. Unter den grossen und weitläuftigen Reichen soll in Assyrien das erste gewesen seyn, in welchem Ninus die alte Art verlassen, und die benachbarten und unwissenden Völker bis an Libyen unter seine Gewalt gebracht habe n). Was die Buchstaben betrifft, so ist es zwar ungewiß, ob sie in Egypten von dem Mercurius, oder bey den Syrern erfunden worden sind. So viel aber behauptet Plinius o), daß Kadmus aus Phönicien die sechzehen A, B, C, D, E, F, G, J, L, M, N, O, P, R, S, T, U nach Griechenland gebracht, und Palamedes in dem trojanischen Kriege viere, und nach ihm Simonides noch viere hinzugethan habe. Die Arzneykunst muß bey den alten Babyloniern in einem schlechten Zustande gewesen seyn, indem man die Kranken auf die Gassen geleget hat, damit sie von den vorbeygehenden erfahren möchten, wer an einer gleichen Krankheit darnieder gelegen habe, und durch was für Mittel er wieder gesund worden sey p).

Die

m) Annal. lib. 3. c. 26.
n) Iustinus lib. 1. c. 1.
o) Histor. Natur. lib. 7. c. 56.
p) Herodotus lib. 1. c. 197.

Die Egyptier haben die Geometrie, und die Phönicier die Arithmetik und Astronomie erfunden. Jene wurden durch die Ueberschwemmungen des Nilstroms, der ihnen die Grenzen der Aecker und Felder verrückte, und diese wegen der Kaufmannschaft und Schiffahrt dazu angetrieben. Von beyden Völkern sind diese Wissenschaften zu den Griechen gebracht q), und in den folgenden Zeiten beständig zu einer grössern Vollkommenheit erhaben worden. Die Weltweisheit hat erst nach der 35 Olympias angefangen, das Haupt empor zu heben. Seneca sagt bey dem Lactantius r), es wären noch nicht tausend Jahre, seitdem man etwas von den ersten Gründen der Weisheit wüßte. Wir dürfen nur in etliche Jahrhunderte zurückgehen: so finden wir die merkwürdigsten Sachen, die man allererst in denselben entdecket hat. Es sind dreyzehenhundert Jahre nach Christi Geburt verstrichen, ehe das Schießpulver bekannt worden ist. Nach seiner Entdeckung ist erst die Buchdruckerkunst in Europa an das Licht gekommen. Und was hat man nicht in Engeland, Frankreich und Deutschland seit hundert Jahren in der Mechanik, Physik und Algebra für neue Erfindungen gemacht? Wenn man nun aber alles zusammen nimmt, und in den Geschichten zurückrechnet: so wird man über fünf oder sechs tausend Jahre nicht herausbringen. Was vor dieser Zeit auf dem Erdboden geschehen seyn mag, davon kann man nicht die geringste Nachricht auftreiben.

§. 133.

q) Strabo lib. 16. pag. 1098.

r) Hugo Grotius de Veritate Relig. Christ. in Annotat. ad lib. 1. pag. 8.

§. 133. Dergestalt entstehet die Frage, ob man nicht daher den Schluß machen könne, daß das menschliche Geschlechte nicht viel über 6000 Jahre alt sey? Ich zweifle, mit dem Herrn Professor Hollmann s), ob die angeführten Sachen hinlänglich seyn, darauf Ja zu sagen. Ich weis nicht, ob sich irgend eine Zeit angeben lässet, wenn man den blossen Gründen der Vernunft folgen will. Daß der unendliche Zurückgang unmöglich sey, das haben wir oben dargethan (§. 102 u. d. f.). Wenn man aber fragt, ob man aus dem Mangel der Geschichte auf eine gewisse Zeit schliessen könne, da etwas erst geworden seyn soll: so sage ich nein dazu.

§. 134. Lucretius t) ist zwar der Gegenmeynung zugethan, und hat einigen Schein der Wahrheit für sich. Wenn Himmel und Erde, fragt er, niemals einen Anfang gehabt haben, sondern von Ewigkeit her gewesen sind: warum haben denn vor dem trojanischen Kriege, und der Zerstörung Troja nicht andere Poeten auch andere Sachen besungen? So viel ich urtheilen kann, spricht er, so ist die Welt noch neu, und hat noch nicht lange gestanden. Daher werden bald einige Künste erfunden, bald erfundene vermehret und verbessert. Bey der Schiffahrt wird immer was neues ersonnen. Und es ist nicht lange, daß die Musici ihre Melodeyen erfunden haben.

§. 135. Aber, der Herr Professor Hollmann giebt zur Antwort, man brauche hierwieder nichts mehr anzunehmen, als was wir alle wissen, daß ehemals eine allge-

s) In dem Ueberzeugenden Vortrage von Gott und der Schrift. pag. 76.

t) De Natura Rerum lib. 5. v. 325 sqq.

allgemeine Sündfluth den Erdboden überschwemmet, und nur etliche wenige Menschen übrig gelassen habe. Wären diese Leute Bauern, und gemeine Viehhirten gewesen, die von den meisten vorher erfundenen Wissenschaften wenig oder gar keine Erkenntniß gehabt hätten: so wäre es nicht anders möglich gewesen, als daß ihre Nachkommen in der Erfindung gleichsam wieder von vorne hätten anfangen müssen. Scipio Afrikanus sagte zu dem Publius im Traume, es wäre nicht möglich, daß die Menschen nur einen lange daurenden, geschweige denn einen ewigen Ruhm erlangen sollten. Denn, der Erdboden bliebe nicht immer in einerley Zustande. Es müßten zu gehöriger Zeit gewisse Gegenden in Brand gerathen, und durch grosse Wasserfluthen verderbet werden. Hierzu setzet Macrobius u) die übrigen Theile des Erdbodens, welche unbeschädigt blieben, wären demnach eine Pflanzstätte, aus welcher das menschliche Geschlechte sich nach und nach wiedererholte. Ja, der Herr Professor Hollmann saget, man brauche nicht einmal anzunehmen, daß dergleichen Ueberschwemmungen sehr ofte, eine vor der andern, in der Welt müßten geschehen seyn. Die einige, von welcher Moses schreibet, sey genug, daß die iezige Beschaffenheit des Erdkreises so habe entstehen müssen. Nichts desto weniger aber könne man den Ursprung der Reiche, und die Vermehrung der Künste und Wissenschaften, in dem Hauptbeweise, daß ein unendlicher Zurückgang unmöglich sey, zu einer Erläuterung brauchen.

u) In Somnium Scipionis lib. 2. c. 10.

§. 136. Wir wollen den Bau des menschlichen Körpers betrachten. Auf diesen weiset Sokrates den Aristodemus, einen Spötter und Verächter der Religion x). Wir dürfen nur den Nutzen der sinnlichen Gliedmaassen erwegen. Die Augen dienen zum Sehen, und die Ohren zum Hören. Was nützten uns die Sachen, die einen Geruch von sich geben, wenn wir keine Nase empfangen hätten? Wie könnten wir das Süsse, Saure und Scharfe, und alles, was uns wohl schmeckt, empfinden, wenn nicht die Zunge dazu wäre geschickt gemacht worden? Das Auge leget ein offenbares Zeugniß ab, daß es mit besonderer Vorsicht bereitet sey. Es ist mit Decken oder Liedern verwahret worden, welche sich aufthun, wenn man sehen will, und zuschliessen, wenn man schlafen soll. Und damit die Bewegung der Luft dem Auge nicht so leicht schaden möge: so sind diese Lieder mit kurzen und steiffen Haren besetzet worden. Ueber dem Auge sind die Augenbramen, welche den Schweiß auffassen, der von der Stirne herabfliesset. Das Ohr fänget alle Töne auf, und wird doch niemals zu voll. Unter den Zähnen dienen einige zum beissen, andere zum käuen und zermalmen. Der Mund ist den Augen und der Nase am nähesten. Aber, die übrigen Gänge, welche die unnützen Sachen abführen, sind von den Sinnen so weit entfernet worden, als möglich gewesen ist. Sokrates fragt also den Aristodemus, ob er weiter Bedenken trage, diese Werke einem Wesen zuzuschreiben, welches dieselben mit einer weisen Vorsicht zubereitet habe?

§. 137.

x) Xenophon in Memorabilibus Socratis lib. I. c. 17.

§. 137. Es ist allerdings an dem, daß die künstliche Zusammensetzung der Theile, aus welchen der menschliche Körper bestehet, einen deutlichen und überzeugenden Beweis abgiebt, daß ein Gott sey. Denn, da man von einem ieden zusammengesetzten Dinge den Schluß auf ihn machen kann: so muß solches, bey Betrachtung eines so vortrefflichen Baues, noch weit leichter seyn. Das erstere erhellet daher. Ein zusammengesetztes Ding kann nicht seyn, wenn ihm nicht eine fremde Kraft behülflich ist (§. 16). Nun mag man diese so weit hinaussetzen, als man will: so muß man endlich eine Kraft zugeben, welche von keiner andern ihren Ursprung hat. Denn, wenn man diese leugnen wollte: so müßte man behaupten, alle Sachen bestünden durch eine fremde Kraft, und gleichwohl wäre nichts vorhanden, wovon sie ihr Daseyn empfangen hätten. Gesetzt, es wären nicht mehr als fünf Dinge, A. B. C. D. E. Wenn nun keines davon durch seine eigne Kraft wäre und daurete: wo sollten sie wohl her seyn? Wenn man demnach ein zusammengesetztes Ding siehet: so kann man allemal mit Gewißheit schliessen, daß ein erstes Wesen sey, welches man Gott nennet (§. 36)

§. 138. Dieser Schluß leuchtet bey Betrachtung des menschlichen Körpers noch weit klärer in die Augen. Denn, warum sagt man, daß ein zusammengesetztes Ding durch eine fremde Kraft bestehe? Die Ursache ist diese, weil die Verbindung nicht nothwendig ist, sondern auser dem Wesen der Theile ihren Grund hat (§. 15) Je vielfältiger demnach die Verbindung in einem Körper ist, desto mehr Spuren erblicket man, daß ein erstes Ding seyn müsse, von dessen Kraft alle Verknüpfungen der Theile ursprünglich herzuleiten sind. Der

äuserliche Anblick eines Menschen stellt uns an dem Haupte, an den Händen und Füssen alsobald eine grosse Menge von Zusammenfügungen vor. Durchsuchet man aber die innern Theile: so kann man im Zehlen nicht zum Ende kommen. Die Zergliederungskünstler haben über 380 Knochen, und über 500 Muskeln oder Fleischlappen entdecket. Die krystalline Feuchtigkeit lässet sich, wenn sie trocken ist, in die zärtesten Schälchen oder Schuppen auflösen, deren Leuwenhök in einem Menschenauge zwo tausend wahrgenommen hat. Ich würde mich in eine gar zu grosse Weitläuftigkeit einlassen, wenn ich alles namhaft machen wollte, was man in allen sinnlichen Werkzeugen, in dem Gehirne, in der Brust, und in dem ganzen Leibe durch ein so langes Forschen gefunden hat. Man kann demnach mit Wahrheit sagen, Gott habe sich in dem menschlichen Körper nicht unbezeugt gelassen.

§. 139. Dieser Ausspruch hat bey einem ieglichen Thiere statt, es mag entweder in dem Wasser, oder auf der trocknen Erde, oder in der Luft seinen Aufenthalt haben. Derer, welche auf dem festen Lande wohnen, werden 150, der Vögel 500, der Fische und Muscheln 3000, und der Insekten 20000 Arten gezählet y). So viel neue Beweise hat man also, daß ein Gott sey.

§. 140. Die Leiber der Thiere und Menschen haben in ihren Theilen eine so mannigfaltige Ordnung, daß wir mit unserm Verstande nicht begreiffen können, wie sie aus natürlichen Ursachen hätten entstehen sollen. Ein Körper entspringt aus natürlichen Ursachen,

y) Io. Rayus in Demonstrat. sapientiae Dei ex operibus creat. lib. 1.

chen, wenn das Wesen und die bewegenden Kräfte seiner Theile so beschaffen sind, daß sie in diejenige Verbindung, welche man unter ihnen antrifft, nothwendig haben treten müssen. Auf dergleichen Art lässet sich der Schweiß erklären, welcher in dem Winter an den Fensterscheiben zu sehen ist. Die Dünste, welche an den Scheiben liegen, verliehren wegen der äuserlichen Kälte ihre Wärme. Die Oeffnungen, durch welche das Glaß Licht und Wärme durchlässet, sind so enge, daß die Dünste nicht hindurch können. Also kommen die Feuchtigkeiten mehr und mehr zusammen, da sie vorhin durch die Wärme zerstreuet waren. Denn, durch ihre Schwere sinken sie herab. Solchergestalt werden sie nach und nach sichtbar. Diese Erklärung ist uns möglich, weil uns die Eigenschafften des Glases, der auswendigen und inwendigen Luft, der Wärme, und der Feuchtigkeiten bekannt sind. Aber, was wissen wir von den kleinen Körperchen, aus welchen das Blut bestehet, aus welchen das Gehirne erwachsen ist, aus welchen die Adern, das Fleisch, die Häute, die Knochen ihre Vereinigung und Festigkeit erhalten haben? Wir können nicht einmal durch Hülfe der besten Vergrösserungsgläser die zarten Gefässe des Gehirnes erforschen. Wie wollten wir demnach zeigen, wie die Theile, aus welchen sie zusammengesetzet sind, gebildet seyn mögen? Es ist aber nicht nur ihre Gestalt unsern Augen verborgen; sondern wir haben auch nicht die geringste Erkenntniß von ihren Kräften. Wir sind also gar nicht im Stande, auf irgend eine Weise zu zeigen, wie die Gliedmaassen der Sinne, die Sehnadern, die Blutröhren, das Herze, die Lunge, die Leber, die Milz, die Nieren und die übrigen Stücke haben entspringen, und mit einer so

wunderbaren Uebereinstimmung in ein dauerhaftes Gebäude gebracht werden können.

§. 141. Je grösser die Anzahl der Dinge ist, welche in dem menschlichen und thierischen Körper befindlich sind, desto mehr siehet sich unser Verstand genöthiget, seine Schwäche zu bekennen. Eine Maschine, welche eine grosse Mannigfaltigkeit von Sachen in sich fasset, erfodert weit mehr Kunst und Geschicklichkeit, als eine andere, die nur aus einigen wenigen Stücken bestehet. Denn, es ist nicht genug, daß die Theile zusammen geworfen werden. Es soll unter den vielen Verbindungen, welche möglich sind, nur eine, und zwar eine bestimmte herauskommen. Diese findet man in den Leibern der Menschen und Thiere. Warum sind die Materien, aus welchen sie ihren Ursprung genommen haben, nicht auf eine andere Art vereiniget worden? Und wie gehet es zu, daß die Gattungen der thierischen Körper immer einerley verbleiben? Es kommt selten eine Mißgeburt zum Vorscheine. Gesetzt, ein Körper bestünde nur aus zwölf besondern Theilen. Wie viele Zusammensetzungen würden möglich seyn, ehe alle zwölfe gegenwärtig seyn dürften? Der Herr Prof. Hollmann z) zeiget, daß solche zwölf Theile, nach den Regeln der Verbindungen und Verwechselungen, acht hundert und drey und zwanzig Millionen, neun und funfzig tausend und sechshundert mal sich miteinander versetzen lassen, ehe einmal alle zwölfe in einem Ganzen dürften verbunden werden. Man bekäme an Ganzen,

z) In dem überzeugenden Vortrage von Gott und der Schrift, c. 1. Sect. 3. p. 107 sqq.

zen, davon ein iedes aus drey verschiednen Theilen

bestehet	1, 320.
aus vieren . . .	11, 880.
aus fünfen . . .	95, 040.
aus sechsen . . .	665, 280.
aus sieben . . .	3, 991, 680.
aus achten . . .	19, 958, 400.
aus neunen . . .	79, 833, 600.
aus zehen . . .	239, 500, 800
aus eilfen . . .	479, 001, 600.
und also alle zusammen	823', 059, 600.

Wenn sie alle zwölfe zusammen ein Ganzes ausmachten: so liessen sich dieselbe wieder untereinander 479', 001, 600 mal versetzen, so, daß ein iedes derselben aus zwölf Theilen bestünde. Zwölf Theile zusammen

	823, 059, 600.
	479, 001, 600.
gäben also	1, 302', 061, 200.

Ganze, von welchen immer noch eins von dem andern unterschieden ist. Wenn demnach der menschliche Körper nur aus zwölf verschiednen Theilen bestünde: so müßten, wenn er ohngefehr entstanden wäre, wenigstens über acht hundert und drey und zwanzig Millionen menschliche Mißgeburten, die alle aus weniger als zwölf Theilen bestünden, gegen einen vollkommenen, aus allen zwölf Theilen bestehenden menschlichen Körper, in der Welt vorhanden seyn; und über vierhundert neun und siebenzig Millionen, aus zwölf Theilen bestehenden Arten der Körper, gegen einen Menschen hervorkommen, in welchem die Theile eine solche Verbin-

dung unter einander hätten, dergleichen sie iezt in dem unsrigen haben. Ja, es würde ein recht Wunderwerk seyn, wenn bey einer so erstaunlichen Menge viel leichterer möglichen Zusammensetzungen, als unser Körper ist, in vielen Million tausend Jahren ein einziger solcher Körper, wie wir haben, einmal an das Licht käme. Wenn wir nun bedächten, daß der menschliche Körper aus einer weit grössern Anzahl Theile bestehe, die alle von einander unterschieden sind: so würden wir leicht begreiffen können, was für eine unbeschreibliche Menge solcher unvollkommenen Verbindungen herauskommen würden, die alle, gegen einen vollkommenen, und so, wie der unsere, gestalteten menschlichen Körper, in der Welt seyn, auch viel leichter, als dieser, in derselben seyn könnten. Ja, nach den vorher angeführten Ausrechnungen, würden gegen ein menschliches Herze, welches aus mehr als zwölf besondern Theilen bestehet, über tausend dreyhundert und zwo Millionen Zusammensetzungen der Theile desselben in der Welt entstehen müssen, ehe ein einziges Herz entstehen könnte, in welchem entweder die Theile alle, oder auch in der Ordnung, wie sie bey uns befindlich sind, vorhanden wären.

§. 142. Einige unter den alten Weltweisen haben sich zwar unterfangen, den Ursprung des menschlichen Geschlechtes aus natürlichen Ursachen herzuleiten. Allein, sie haben dadurch ihren Unverstand verrathen. Nach der Einbildung des milesischen Anaximanders sollen anfangs aus dem erwärmenden Wasser und Erdreiche gewisse Thiere entsprungen seyn, welche wie Fische ausgesehen hätten. Hierinn wären Menschen entstanden, die so lange verborgen gelegen, bis sie wären erwachsen gewesen. Sodann hätten sie die Bäuche

der

der Fische zerrissen, und wären einige als vollkommene Männer, andere als Weiber hervorgegangen. Empedokles meynte, die Erde habe anfangs, gleich einer Gebährerinn, hier und da nur einzelne Gliedmaassen an das Licht gebracht. Diese aber hätten sich hierauf zusammengefunden, bis endlich ein menschlicher Leib, der aus Wärme und Feuchtigkeit gemischt ist, entstanden sey a). Epikurus hat sich die Sache auf folgende Weise eingebildet b). In den Gegenden, die feuchte und warm gewesen, sollen gewisse Erdschwämme, die wie Gebärmütter ausgesehen, hervorgewachsen seyn. In diesen, glaubt er, hätten Kinder gelegen, welche nach und nach zeitig geworden, und endlich herausgekrochen wären. Fragt man, von was sie ihre Nahrung gehabt haben: so giebt er zur Antwort, es wäre aus den Löchern der Erde ein gewisser Saft gequollen, welcher einer Milch ähnlich gewesen sey.

§. 143. Diese Träume müssen einem vernünftigen Menschen höchstabgeschmackt vorkommen, wenn er die Ordnung der Theile in dem menschlichen Leibe betrachtet. Gleichwohl aber haben sie ihre Vertheidiger gefunden. Man giebt vor c), zu Thebais in Egypten wüchse aus dem Schlamme, welchen der Nil zurückliesse, eine unzähliche Menge Mäuse. Solches geschähe, wenn die Sonne durch ihre Hitze das fette Erdreich in eine Fäulniß setzte, und nach und nach austrocknete. Sie sollen aber nicht auf einmal fertig werden. Plinius (d) lässet ihnen einige Zeit. Wenn das

a) Censorinus de Die Natali, c. 4.
b) Lucretius de Natura Rerum, lib. 5. v. 803 sqq.
c) Diodorus Siculus Biblioth. Hist. lib. 1. pag. 5.
d) Histor. Natur. lib. 9. c. 58.

das ausgetretene Wasser fiele: so sähe man, wie ihre vördere Helfte sich bewegte, und die hinterste noch ein blosses Stücke Schlamm wäre. Gleichergestalt sollen Frösche aus dem Moraste erzeuget werden, welche nach einem halben Jahre wieder zu Staub und Koth würden, und zu Anfange des Frühlings aufs neue zu leben anfingen e).

§. 144. Allein, wie sollte aus einer Materie, welche ohne Leben ist, durch die alleinige Wärme der Sonne etwas lebendiges hervorgebracht werden? Wie sollte ein wüster Klumpen, in welchem noch keine Spur einer Ader, eines Herzens, eines sinnlichen Werkzeuges anzutreffen ist, durch die einzige Bewegung der Sonnenstrahlen, in ein Thier verwandelt werden, dessen gesamte Theile ihre abgemessene Grösse und Verhältniß haben, und in einer so ausbündig schönen Ordnung beysammen stehen, daß keines Menschen Verstand fähig ist, mit Bestande der Wahrheit daran etwas zu tadeln? Ich leugne gar nicht, daß in morastigen Oertern allerhand Thiere und Ungeziefer zum Vorscheine kommen. Aber, man muß nicht bloß den Schlamm für die Ursache ausgeben. Man muß darauf acht haben, was für Saamen verborgen liegen kann, welcher von den Thieren dahin geleget worden. Alcazuini, oder Zacharias, Ben Muahammed Ibin Mahmud aus der persischen Stadt Casbin, schreibet, daß die Heuschrecken im Anfange des Frühlings einen fetten und feuchten Boden suchten, in demselben mit ihren Schwänzen kleine Löcher aushölten, in welche eine bis hundert Eyer

e) c. 51.

Eyer legte. Franciscus Redus f), gedenket hierbey, daß die Schildkröten, die auf dem Lande leben, gleichfals ihre Eyer in die Erde verbergen. Ja, so gar diejenigen, welche sich in süssen Wassern und im Meere aufhalten, kämen zu gehöriger Zeit an das Ufer, und legten Eyer, und verdeckten dieselben mit Sande, unter welchem sie endlich durch die Sonnenhitze ausgebrütet würden. Solchergestalt könnte einer, dem dieses unbekannt ist, leicht auf den Wahn gebracht werden, als wenn die jungen Schildkröten, die man nach der Zeit hervorkommen siehet, aus der Erde wären gezeuget worden.

§. 145. Man kann also zur Zeit keinen natürlichen Weg zeigen, wodurch der Erdkreis mit Menschen und Thieren wäre besetzet worden. Epikurus g) will uns zwar bereden, die untheilbaren Stäubchen, die er für den Grundzeug der ganzen körperlichen Welt ansiehet, hätten etwas beständiges an sich, was in allen Auflösungen und Versetzungen übrig bleiben müßte. Denn, es entstünde weder etwas aus nichts, noch würde auch etwas in nichts verwandelt. Dergestalt müßten endlich solche Verbindungen herauskommen, welche durch ihre eigne Vollkommenheit sich selbst erhielten, und ihr Geschlechte fortpflanzten.

§. 146. Aber, warum hat sich seit undenklichen Jahren her weiter kein solcher Fall ereignet, daß ein Mensch ohne

f) De Generatione Insectorum, Parte priore pag. 136 et 137.

g) Diogenes Laërtius lib. 10. in Vita Epicuri, Segm. 54 et 55.

ohne Vater und Mutter auf die Welt gekommen wäre? Sind keine dergleichen Körperchen mehr vorhanden? Oder was hindert sie, daß nicht einmal eine gewisse Anzahl ohne die gewöhnliche Zeugung sich vereiniget, und einen menschlichen Leib bildet? Die Verwesung so vieler Körper sollte doch wohl aufs neue einen genugsamen Vorrath untheilbarer Stäubchen hergeben, aus deren Verbindung irgendwo ein Schwamm hervorwüchse, welcher einem jungen Menschen in sich faßte. Wenn die Aussprüche des Epikurus wahr sind: so muß solches täglich geschehen. Denn, er war der Meynung, daß unter zwo entgegen gesetzten Arten, die eine so viel einzelne Dinge als die andere in sich hätte h). Dergestalt müßten beständig so viele untheilbare Körperchen herumfliegen, aus deren Vereinigung Menschen ohne Mann und Weib hervorkämen, als ihrer durch den Weltraum zerstreuet sind, welche diese Geschicklichkeit nicht besitzen. Das Vorgeben des Epikurus hat demnach nicht die geringste Wahrscheinlichkeit.

§. 147. Die Bildung der Menschen und Thiere bringet uns also, bey genauer Betrachtung, allerdings auf die Gedanken, daß ein Wesen seyn müsse, dessen Kraft das Vermögen der Natur übersteige. Wir könnten hiernechst unser Nachdenken auf den Weltbau richten. Wir wollen aber solches bis an den Ort versparen, wo wir die Weisheit Gottes erwegen werden. Ein

h) Cicero im 1 Buche, von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter, 19 Hauptst.

Ein gleiches wollen wir mit den Absichten der natürlichen Dinge thun. Denn, aniezo handeln wir nur von der Wirklichkeit Gottes, welche zur Gnüge daraus erhellet, wenn wir erweisen, daß die Welt nicht durch ihre eigne Kraft bestehen könne. Die göttlichen Eigenschaften geben sich durch die mannigfaltigen Schönheiten des Weltgebäudes, und durch das Gute, was den lebendigen Dingen wiederfähret, der Vernunft zu erkennen. Dergestalt würden wir wieder die Regeln der Lehrart verfahren, wenn wir in dem gegenwärtigen Hauptstücke Sachen untersuchen wollten, welche sich füglicher in den folgenden vortragen lassen.

§. 148. Eine Untersuchung ist noch übrig. Es ist die Frage entstanden, ob die Ordnung der Natur einen Beweis abgebe, daß ein Gott sey? Wenn man die Ordnung überhaupt ansiehet: so kann man freylich von ihr nicht so schlechterdings auf ein Wesen schliessen, von welchem sie ihren Ursprung habe. Der Herr Regierungsrath Wolf ist zwar dieser Gedanken wegen angefochten worden. Aber, er hat sich genugsam vertheidiget i). Man hat drey Stücke auszuführen. Man muß erweisen, daß wirklich eine Ordnung der Natur sey; daß dieselbe von einer fremden Kraft herkomme; und daß diese Kraft keine andere als die göttliche seyn könne.

§. 149. Die Ordnung der Natur wird folgender Gestalt erkläret. Die bewegenden Kräfte, deren Inbegriff

i) In Horis Subseciuis Marburgensibus anni 1730. n. 3. Trimestris autumnalis p. 660 sqq.

begriff die ganze Natur ausmachet (§. 43), erweisen eine doppelte Thätigkeit. Sie setzen die Körper in den Stand, daß sie sich durch eine gerade Linie bewegen, und dieselbe in einer gewissen Zeit durchlauffen, wenn sie von nichts gehindert werden. Die gedachte Linie wird die **Richtung**, und die Geschicklichkeit, den gegebenen Weg in einer bestimmten Zeit zu vollenden, die **Geschwindigkeit** genennet. Die Körper überhaupt sind zweyerley. Einige haben eine **ausdehnende Kraft**, wodurch sie vermögend sind, dem Zusammendrucke zu wiederstehen, und die dadurch geänderte Figur wiederherzustellen. Will man wissen, wie stark die Kraft eines solchen Körpers sey: so muß man ihn an einen andern anstossen lassen. Durch diesen Stoß wird die Richtung und Geschwindigkeit bestimmet, und bald auf diese bald auf jene Art verändert. Gleichergestalt erfolgen aus dem Stosse die Veränderungen aller übrigen Körper, welche keine ausdehnende Kraft haben. Die bewegenden Kräfte äusern sich also in dem Zusammenstosse der Körper, und werden durch denselben in ihren Thätigkeiten eingeschränket. Dergestalt erfolgen die Bewegungen nach gewissen Regeln. Und in diesen bestehet die **Ordnung** der **Natur**.

§. 150. Die Wahrheit dieser Sache ist von den geschicktesten Mathematicis und Naturkündigern, dem **Isaac Newton** k), Mariotte l), Johannes Polenus

k) In Philosoph. Natur. Principiis Mathematicis.

l) In seinem Buche de la Percussion ou Chocq des Corps.

lenus m), Hugenius n), Leibnitzen p), Wolfen o), und andere mit besonderem Fleisse ausgeführet, aus allgemeinen Gründen bewiesen, und durch untrügliche Versuche bestätiget worden.

§. 151. Eine Ordnung ist schlechterdings unveränderlich, wenn das Wesen der geordneten Dinge keine andere zulässet. Also haben wir zu untersuchen, ob die Regeln der Bewegung nothwendig sind. Wenn dieses wäre: so gäbe die Ordnung der Natur keinen Beweis ab, daß ein Gott sey. Die Natur aller Dinge rühret zwar von einer fremden Kraft her (§. 16. u. 43). Aber wir fragen iezo nicht nach der Natur, oder den körperlichen Kräften, sondern nach ihrer Ordnung.

§. 152. Jedoch so wenig eine nothwendige Ordnung beweiset, daß sie einen Urheber habe; so wenig folget daraus, daß ihr **wirkliches Daseyn** von keiner Ursache entsprossen sey. Denn, sie wird nur deswegen nothwendig genennet, weil das Wesen der Dinge, welche in einer Vereinigung stehen, keine andere zulässet. Ein anders ist das Ganze, ein anders die Ordnung seiner Theile. Jenes kann samt allen Theilen entstehen und aufhören. Aber, dieser ihr Wesen kann so beschaffen seyn, daß sie nur auf einerley Art können verbunden werden. Und in diesem und keinem andern Verstande sagt

m) in libro de Castellis.
n) de Motu corporum ex Percussione.
o) in Actis Erudit. A. 1686. & 1695.
p) in Elementis Mechanicae & Cosmologia Generali.

sagt man, daß ihre Ordnung nothwendig sey. Z. E. in einem gleichseitigen Triangel muß iegliche Seite einen so grossen Winkel decken, als die andere. Dieses ist die einzige Art, nach welcher die Seiten können verbunden werden. Wer wollte aber daher schliessen, daß der Triangel selber nicht entstehen und aufhören könnte?

§. 153. Wenn also ein Philosophe die Ordnung der Natur für nothwendig hielte: so wäre diese Meynung noch nicht hinlänglich, daß man ihn mit Rechte der Atheisterey beschuldigen könnte.

§. 154. Man könnte fragen, ob eine nothwendige Ordnung möglich sey? Denn, wir haben oben gefunden, daß in keinem zusammengesetzten Dinge die Verbindung der Theile nur allein in ihrem Wesen gegründet seyn könne (§. 15). Aber, ein anders ist die Verbindung der Theile, ein anders ihre **Ordnung**. Diese ist die Art und Weise, wie gewisse Dinge mit einander verbunden sind. An dem angeführten Orte untersuchten wir, ob die Verbindung der Theile dermaassen aus ihrem Wesen fliesse, daß sie niemals von einander könnten getrennet werden. In einem gleichseitigen Triangel hat keine andere Ordnung statt, als daß iegliche Seite einen gleichgrossen Winkel decket. Sein Wesen bringt dieses so mit sich. Aber, die Zusammensetzung der Seiten erfolget nicht daraus. Wenn das Wesen eines solchen Triangels zulänglich wäre, daß er wirklich würde: so hätten wir niemals nöthig, einen auf das Papier, oder an die Tafel, oder in den Sand zu schreiben, oder auf irgend eine andere

Art

Art zu bilden. Wenn die Ordnung eines gleichseitigen Triangels wirklich hervorkommen soll: so müssen die Seiten von einer äuserlichen Ursache mit einander verbunden werden.

§. 155. Die Richtung und Geschwindigkeit eines Körpers kann nicht anders, als aus dem Stosse erfolgen. Denn, ein ruhender Körper kann nimmermehr in Bewegung kommen, wenn er von keiner äuserlichen Ursache angetrieben wird. Und ein bewegter Körper bleibet in seiner Richtung und Geschwindigkeit, bis ihm ein neuer Stoß widerfähret. Also ist die Ordnung der Natur keinesweges nothwendig, und muß folglich von einer fremden Kraft herrühren.

§. 156. Diese kann keine andere, als die göttliche seyn. Denn, obgleich die Kraft eines Körpers zunächst in seinen Elementen zu suchen ist: so bestehet doch dieselbe in nichts anders, als in einer Bemühung, den Zustand des Körpers zu ändern. Soll diese Bemühung etwas ins Werk richten: so muß sie durch eine äuserliche Ursache bestimmet oder determiniret werden. Dergestalt sind die Elemente eines ieglichen Körpers in ihren Thaten einer auswärtigen Ursache unterworfen. Es ist zwar gewiß, daß unter ihnen eines durch das andere eingeschrenkt wird. Allein, eben hieraus erhellet, daß keines seine Kraft von ihm selber hat. Was soll demnach die wirkende Ursache seyn, durch deren Thätigkeit sie bestehen? Da sie unkörperlich sind (§. 37): so können sie von keinem körperlichen Dinge ihren Ursprung haben. Man muß demnach den Grund ihrer Wirklichkeit in einem Wesen suchen,

welches in seinen Thaten an den Zustand der Welt nicht gebunden ist. Denn, was sich in seinen Unternehmungen nach der Welt richten muß, das ist ein Theil von ihr. Solchergestalt muß man den Grund von der Ordnung der Natur auser der Welt suchen. Durch die Welt verstehen wir den Inbegriff aller Dinge, welche von einer fremden Kraft herstammen, und mit einander in eine Verbindung gebracht worden sind. Also das Wesen, welches auser der Welt ist, bestehet durch seine eigene Kraft. Dieses nennen wir Gott (§. 1). Aus der Ordnung der Natur ist demnach klar, daß ein Gott seyn muß.

Ende des ersten Theils.

Vernünftige Gedanken

über

Die wichtigsten Sachen und Streitigkeiten in der natürlichen Gottesgelahrtheit.

Der andere Theil.

* *

Von den Eigenschaften Gottes.

Das I. Hauptstücke

Ob sich das Wesen Gottes erklären lasse?

§. 157.

Wenn man das Wesen Gottes erklären soll: so hat man seine innerliche Möglichkeit zu zeigen (§. 6). Auf dieser Untersuchung beruhet demnach alles, was sich in gegenwärtiger Abhandlung sagen lässet.

§. 158. Die innerliche Möglichkeit eines Dinges betrifft solche Sachen, deren weder eine der andern widerspricht, noch eine aus der andern folget. Ein Exempel haben wir an der Tugend. Diese ist deswegen an sich möglich, weil sie in einer Fertigkeit des Willens bestehet, nach dem natürlichen Gesetze zu handeln. Zwischen der Ubereinkunft mit dem Gesetze, und der Fertigkeit des Willens wird kein Widerspruch gefunden. Man kann aber auch nicht sagen, daß sich von einer auf die andere schliessen lasse. Denn, eine That kann mit dem Gesetze übereinstimmen, ohne daß eine Fertigkeit des Willens dazu vonnöthen ist: und diese kann wider das Gesetze angewendet werden.

§. 159. Solchergestalt ist das Wesen das Erste und Oberste in einem Dinge; und giebt also unter den Gedanken, welche der Verstand sich davon machen kann, den ersten Begriff. Alles andere, was sich von einem Dinge sagen lässet, ist entweder für eine nothwendige Folge aus seinem Wesen anzusehen, oder von der Art, daß es, ohne Schaden des Wesens, da und weg seyn kann. Das erstere nennet man die **Eigenschaften**, und das letztere die **Zufälligkeiten** eines Dinges. Z. E. Die Tugend erfodert eine Kenntniß des natürlichen Gesetzes, eine Wissenschaft der guten und bösen Thaten, und die Freyheit des Willens. Alles dieses sind Eigenschaften der Tugend. Wenn sie aber entweder nur den innerlichen Zustand eines Menschen, oder den äuserlichen verbessert: so sind dieses Zufälligkeiten.

§. 160. Man siehet zur Gnüge, wie vortrefflich unsere Erkenntniß von Gott seyn würde, wenn wir sein Wesen erforschen könnten. Denn, solchergestalt wären wir im Stande, die Eigenschaften Gottes a priori, oder aus dem blossen Begriffe darzuthun. Ja so gar seine Wirklichkeit würde auf diese Art können erwiesen werden. Denn, diese kommt ihm blos deswegen zu, weil er für sich möglich ist (§. 6); und gehöret demnach unter seine Eigenschaften.

§. 161. Die Möglichkeit Gottes ist uns bisher nur a posteriori bekannt geworden. Wir schliessen sie blos daraus, weil er wirklich ist. Und die Wirklichkeit erhellet nur aus unserem veränderlichen Zustande. Wenn wir demnach das Wesen Gottes a priori einsehen wollen: so müssen wir aus den Begriffen seiner wesentlichen Theile zeigen, daß unter ihnen kein Widerspruch sey. Unter diesen Theilen verstehet man

nichts

nichts anders, als was in dem ersten Begriffe von ihm enthalten ist.

§. 162. Wir müssen uns Gott allezeit als ein Wesen vorstellen, welches durch seine eigene Kraft bestehet (§. 119). Man hat uns auch zur Zeit keine andere Erklärung gegeben, aus welcher dieser Begriff sich herleiten liesse. Dergestalt hat es das Ansehen, als wenn er der erste wäre, und also das Wesen Gottes erklärte.

§. 163. Wenn wir ihn unter denen, welche unser Verstand bisher von Gott hat machen können, für den ersten halten: so hat man dagegen nichts einzuwenden. Allein, wenn man fragt, ob schlechterdings kein anderer gedacht werden könne, aus welchem er folge? so kann ich darauf nicht mit Ja antworten. Ich bin zwar nicht vermögend einen andern anzugeben, welcher in der Ordnung der Gedanken vor ihm hergehet. Aber, wenn ich ihn gegen die Erklärung halte, welche von der innerlichen Möglichkeit, als dem Wesen eines Dinges, ist gegeben worden (§. 158): so erkenne ich daraus, daß er nicht schlechterdings der erste und oberste sey. Denn, was durch seine eigene Kraft bestehet, dem kommt die Wirklichkeit blos deswegen zu, weil es für sich möglich ist (§. 6). Also ist die innere Möglichkeit Gottes dasjenige, woraus sich seine Wirklichkeit muß erklären lassen. Es kann zwar keine ohne die andere seyn. Aber, wenn wir nach der Einrichtung und Beschaffenheit unsers Verstandes verfahren, und einen Gedanken nach dem andern vorbringen wollen: so ist nöthig, daß wir anfangs die innerliche Möglichkeit in Erwegung ziehen, und sodann dasjenige klar machen, was sich durch richtige Schlüsse daraus

herleiten lässet. Also der Begriff, welchen wir von Gott gegeben haben (§. 1), entdeckt uns blos eine Eigenschaft von ihm.

§. 164. Jedoch vielleicht finden wir das Wesen Gottes, wenn wir die Erklärung von ihm anders einrichten. Es ist bereits oben erwiesen worden, daß das allervollkommenste Wesen möglich sey (§. 71). Wir haben solches aus den Begriffen dargethan, aus welchen seine Definition bestehet (§. 69. und 70). Wir nennten es dasjenige, welches alle Realitäten, die beysammen stehen können, in dem allerhöchsten Grade besitzet. Hieraus war alsobald klar, daß unter den Realitäten, welche der Verstand dem allervollkommensten Dinge beyleget, kein Widerspruch seyn könne. Man kann auch nicht sagen, daß eine die andere determinire, oder eine aus der andern folge. Solchergestalt scheinet es, man habe die innerliche Möglichkeit Gottes hinlänglich erkläret (§. 158).

§. 165. Allein, mich dünkt, man betrachtet auf diese Weise Gott nicht blos nach der Möglichkeit. Denn, man saget, er besitze alle Realitäten. Ja unter diesen wird nichts anders verstanden, als was einem Dinge wirklich zukommt. Wenn man also nach der logischen Schärfe verfahren wollte: so müßte man die Erklärung dergestalt abfassen, daß darinn der Wirklichkeit gar nicht gedacht würde. Denn, obgleich in Gott selber zwischen dem Wesen und der Wirklichkeit kein solcher Unterscheid ist, daß diese jenem unterworfen wäre: so hat doch jenes eine andere Bedeutung als diese, und in unserm Verstande ist der Begriff des Wesens der erste, aus welchem die Begriffe der übrigen Sachen, die man von einem Dinge denken kann, ihren Ursprung nehmen.

§. 166. Wir wollen demnach die Sache auf eine neue Art versuchen. Eine Realität mag dasjenige seyn, was einem Dinge zukommen kann. An statt **besitzen**, wollen wir sagen, **sich gedenken lassen.** Also wollen wir Gott ein Wesen heissen, von welchem sich alle Realitäten, die beysammen stehen können, in dem allerhöchsten Grade gedenken lassen. Und in diesem Verstande mag auch der Herr Regierungsrath Wolf die oben gedachte Erklärung genommen haben, indem man im Definiren niemals auf die Wirklichkeit einer Sache zu sehen pflegt.

§. 167. Allein, hierbey ist noch zweyerley zu bedenken. Anfangs wird keine Realität insbesondere nahmhaft gemacht. Zum andern ist noch die Frage: ob nicht eine iegliche so beschaffen sey, daß sie ohne die andern nicht statt habe? Und wenn dieses seine Richtigkeit hätte: so wären in der verbesserten Erklärung die wesentlichen Theile noch nicht anzutreffen. Denn, es muß zwar keiner dem andern widersprechen, aber auch keiner aus dem andern können geschlossen werden (§. 158). Daher tadelt Hebenstreit q) an dem Scheibler, daß er in die Erklärung des Wesens Gottes den Begriff des Geistes gebracht hat. Denn, er nennt Gott einen unendlichen Geist. Die Ursache, warum Hebenstreit solches nicht will gelten lassen, bestehet darinn, weil man aus der Unendlichkeit erweisen könne, daß Gott ein Geist sey. Hingegen ein erster Begriff müßte dasjenige enthalten, was sich nicht aus etwas anders erklären liesse.

§. 168.

---

q) in Philosophia Prima, P. 1. c. 4. Th. 14.

§. 168. Wir müssen demnach damit zufrieden seyn, daß uns eine solche Eigenschaft von Gott bekannt ist, welche ihn von allen andern Dingen auf das deutlichste unterscheidet, und deren Begriff doch unter denen, welche uns zur Zeit von ihm bekannt sind, den ersten Platz hat. Wir würden vielleicht in Erforschung des göttlichen Wesens höher steigen, wenn wir von der Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt deutlichere Begriffe hätten. Wie wenig wir von der Wirklichkeit wissen, das haben wir in der Untersuchung ihrer Kennzeichen gefunden (§. 20. u. d. f.). Mit der Erkenntniß der Möglichkeit ist es nicht viel besser. Möglich nennen wir dasjenige, was keinen Widerspruch in sich fasset, oder sich gedenken lässet. Weiter können wir nicht kommen. Und wenn wir keine wirkliche Dinge vor uns hätten, oder uns unser eignes Daseyn vorstellen könnten: so dürfte es um den Begriff von der Möglichkeit wohl noch schlechter aussehen.

§. 169. Es ist die Frage, ob wir die Eigenschaft, deren Begriff die Erklärung von Gott ausmachet, in eigentlichem oder uneigentlichem Verstande ausgedrückt haben? Denn, da wir ihn ein Wesen nennen, welches durch seine eigne Kraft bestehet: so müssen wir untersuchen, ob die Kraft nach dem Begriffe, welchen wir von ihr haben, ihm zukomme. Nach der wolfischen Erklärung ist sie eine Quelle der Veränderungen, und ist in steter Bemühung zu wirken, und also eine Veränderung nach der andern hervorzubringen. Durch eine dergleichen Kraft kann Gott unmöglich bestehen. Denn, er ist keiner Veränderung unterworfen. Er hat alles, was in ihm seyn kann, auf einmal, ohne daß die geringste Zeit dazu erfodert wird (§ 17). Wenn dem-

demnach die Kraft nicht anders kann erkläret werden: so können wir sie Gott entweder gar nicht, oder nur in einer uneigentlichen Bedeutung beylegen.

§. 170. Jedoch, was soll man bey der uneigentlichen Bedeutung gedenken? Die alten Schulweisen sagten: einige Vollkommenheiten kämen dem göttlichen Wesen formaliter, einige eminenter zu. Unter den ersten verstunden sie diejenigen, welche schlechterdings vollkommen, und ihm also eigenthümlich sind. Die andern sind mangelhaft, und können daher nur insofern von ihm bejahet werden, insofern man das Mangelhafte wegnimmt. Z. E. empfinden. Formaliter mag **wesentlich**, und eminenter **auf eine Gott gemässe Weise** heissen. Allein, was soll man sich von einer Vollkommenheit vorstellen, welche der Göttlichkeit nicht wesentlich ist, sondern nur auf eine ihr gemässe Art zukommt? Man lasse aus dem Begriffe von der Kraft alles dasjenige weg, was nur bey veränderlichen Dingen gefunden wird: was kann einer von ihr weiter sagen? Was weis man von einer Kraft, die keine Quelle der Veränderungen ist, die in keiner Bemühung zu wirken bestehet? Es ist nicht genug, daß man spricht, man müsse sie in dem Verstande nehmen, welchen das göttliche Wesen erfodere. Man verlangt hiervon eine deutliche Erklärung. Man will die Art wissen, nach welcher man Gott eine Kraft zueignen könne. Solches wird am füglichsten geschehen, wenn man von der Kraft überhaupt einen allgemeinen Begriff geben wird.

§. 171. Wenn sich von einem wirklichen Dinge vieles gedenken lässet, was in der That in ihm ist: so kann man unter diesen vielen Wirklichkeiten eine für

die

die erste annehmen, aus welcher die andern können erkläret werden. Eine dergleichen erste Wirklichkeit ist die Kraft eines Dinges. Z. E. Unsere Seele empfindet, bildet in sich Begriffe, setzet daraus Urtheile zusammen, machet aus ihnen Vernunftschlüsse, begehret, verabscheuet, hat Lust und Unlust, beiahet, verneinet, zweifelt. Alles dieses sind Wirklichkeiten oder Dinge, die wirklich in ihr vorgehen. Es muß aber auch in ihr etwas seyn, was den Grund von diesen Wirklichkeiten in sich hält. Dieses ist demnach die Kraft der Seele.

§. 172. Wir haben also die Frage zu entscheiden: ob in dem göttlichen Wesen eine erste Wirklichkeit statt habe? Alle seine Eigenschaften sind zwar auf einmal wirklich. Es entstehet keine nach der andern (§. 17). Allein, da sie, den Begriffen nach, von einander unterschieden, und gleichwohl alle zusammen in einem Wesen vereiniget sind: so muß doch eine Wirklichkeit seyn, aus welcher sie sich alle erklären lassen. Diese ist also die erste. Sie hat diesen Namen deswegen, weil man aus ihrem Begriffe die Begriffe der andern herleiten kann.

§. 173. Solchergestalt kommt die Kraft der Gottheit wesentlich, und in eigentlichem Verstande zu (§. 170). Man hat also einen deutlichen Begriff davon. Die eigne Kraft Gottes, welche wir bereits oben erkläret haben (§. 5), ist also die erste Wirklichkeit, welche er blos deswegen hat, weil er für sich möglich ist (§. 6). Wenn man in dieser Erklärung etwas uneigentliches, verblümtes und figürliches suchen wollte: so müßte man behaupten wollen, daß Wirklichkeit und Möglichkeit nicht eigentlicher Weise von Gott könnten

gesagt

gesagt werden. Wollte man aber dieses thun: so würde man uns aller Erkenntniß von Gott berauben wollen.

§. 174. Ob wir aber gleich die göttliche Kraft verständlich erklären können: so enthält doch dieser Begriff weder einen Grund, warum Gott seyn könne; noch auch, warum er seine Wirklichkeit habe. Uns ist nur der Grund bekannt, warum wir sagen können, daß er sey. Wir kennen demnach blos die Quelle des Wissens. Hingegen die Quelle des Wesens und Seyns ist uns zur Zeit verborgen (§. 19).

§. 175. Man hat zwar unter dem Wesen und den Eigenschaften Gottes den wirklichen Unterscheid geleugnet. Wenn dem also wäre: so könnte man die Kraft, welche die erste Eigenschaft Gottes ausmachet, ohne Schaden der Wahrheit für sein Wesen annehmen. Hebenstreit r) sagt: die Eigenschaften Gottes wären zwar nicht formaliter, aber doch materialiter das göttliche Wesen. Das erste von diesen barbarischen Wörtern bedeutet so viel, als **dem Begriffe nach**, das andere **der Sache nach** s). Warum sie nicht der Sache nach unterschieden seyn könnten, davon werden folgende Gründe angeführet t). Wenn dergleichen Unterscheid statt hätte: so würde man Gott physikalische Zufälligkeiten, und ein leidendes Vermögen zueignen; so würden die Eigenschaften Gottes Wirkungen und Geschöpfe seyn; so würde Gott, vor ihrer Schöpfung, nicht das gewesen seyn, was er nach derselben

r) in Philosophia Prima P. 1. c. 4. thesi 19.
s) C. 1. th. 32. n. 9.
t) Part. 3. c. 1. Th. 5. n. 1. sqq.

selben ist; so würde ein Geschöfe Gott, welcher an und für sich unvollkommen wäre, innerlich vollkommen machen.

§. 176. Wenn der materielle Unterscheid diesen Verstand hat, daß dergleichen abgeschmackte Folgen ihren Ursprung daraus nehmen: so kann man ihn unmöglich behaupten, ohne von der Hoheit des göttlichen Wesens verkleinerlich zu reden. Man muß sich also wundern, wie einige Gelehrte auf eine so ungereimte Meynung haben verfallen können. Man beschuldiget die Palamiten, welche in dem 14ten Jahrhunderte gelebt haben, dieses Irrthumes. Und aus dieser Ursache soll in dem 12ten Jahrhunderte Gilbertus Porretanus auf dem Concilio zu Reims sich haben verantworten müssen. Ja es soll so gar der scharfsinnige Scotus dergleichen ungeschickte Gedanken geheget haben.

§. 177. Ob gleich aber das göttliche Wesen von den Eigenschaften nur dem Begriffe nach unterschieden ist: so muß sich doch wirklich etwas anders von dem Wesen, und etwas anders von den Eigenschaften gedenken lassen. Wenn man dieses leugnen will: so muß man unser Nachdenken für eine Beschäftigung ansehen, welche mit Wörtern zu thun hat, die blos dem Klange nach von einander unterschieden sind. Absonderlich kommt mir dieses bedenklich vor, daß der wahre Unterscheid so gar unter den Eigenschaften selber aufgehoben seyn soll. Es ist wahr, sie sind alle auf einmal in Gott wirklich, und unsere Vernunft ist so schwach, daß sie nur eine nach der andern gedenken kann. Allein, ich besorge, daß unsere Begriffe davon gänzlich falsch seyn dürften, wenn wir sagen wollten, daß der Verstand Gottes völlig eben

das

das wäre, was sein Wilie, seine Macht, seine Weisheit, seine Güte, seine Gerechtigkeit ist. Dergestalt muß doch ein solcher Unterscheid statt haben, daß die Begriffe wirklich von einander unterschieden bleiben.

Das II. Hauptstücke
Daß Gott ein einfaches Wesen sey.

§. 178.

Einfach ist dasjenige, was keine wirkliche Theile hat. Ein Ding ist aus wirklichen Theilen zusammengesetzet, wenn einer auser und neben dem andern ist; und also einer da, der andere dorthin gebracht werden kann.

§. 179. Es scheinet, daß die griechischen und römischen Weltweisen von dem Einfachen dergleichen Begriff nicht gehabt haben. Cicero u) macht uns zwar, nach dem Sinne des Plato, von der Seele eine solche Beschreibung, daß man glauben sollte, er habe sie für ein Wesen gehalten, welches aller wirklichen Theile ermangelt. Er spricht sie dermaassen von aller Vermischung und Zusammensetzung frey, daß sie nicht einmal etwas zweyfaches oder doppeltes hat, und daher weder zertheilet, noch zerrissen, noch zerstreuet werden, noch untergehen kann. Allein, es ist die Frage, was für Theile den Seelen abgesprochen werden?

u) Tusculan. Quaestionum lib. I. c. 29.

die Erklärung, welche Cicero anderwerts x) von dem Einfachen giebt, lehrt uns, daß man nur die unähnlichen, oder ungleichartigen darunter verstanden habe. Denn, er sagt: das höchste Gut und das höchste Uebel muß einfach seyn. Er erklärt solches, wenn er hinzu setzet: und kann aus keiner Vermischung unähnlicher Dinge bestehen. Cotta, in dessen Person Cicero y) einen akademischen Weltweisen vorstellet, nennet das Wesen eines lebendigen Dinges einfach, wenn es entweder allein aus Erde, oder Feuer, oder Luft, oder Wasser bestehet. Hergegen zusammengesetzet heisset dasjenige, was Dinge von verschiedenen Wesen in sich fasset, davon iegliches seinen besondern Ort hat, wohin es nemlich durch seine eigenthümliche Kraft getrieben wird. Demokritus und Epikurus haben die ersten Körper für einfach, und dabey für fest und dichte gehalten z). Plato und Aristoteles haben, nach dem Zeugnisse des Cicero a), zwo Hauptarten von Dingen gemacht, ein wirkendes und ein leidendes. Dem wirkenden haben sie eine Kraft, und dem leidenden eine Materie zugeschrieben. Hierbey hatten sie die Meynung, daß beydes in beyden wäre. Denn, weder die Materie könnte ohne eine Kraft zusammenhangen, noch die Kraft ohne Materie seyn. Hieraus erhellet, daß sie allen Kräften, und folglich auch denjenigen, welche sie einfach nennen, eine

x) de Officiis lib. 3. c. 33.

y) Im dritten Buche von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter, 14. Hauptst.

z) Lucret. de Rerum Natura lib. 1. v. 549. 575, 603.

a) Academicarum Quaest. lib. 1. c. 6.

ne Materie zugeeignet haben. Cicero b) fragt so gar, wenn man die Seele für einfach halte, ob sie ein Feuer, oder eine Luft, oder das Blut sey?

§. 180. Die Schulweisen haben zwar viele Arten der Zusammensetzung ausgedacht. Aber, wenn sie das Materielle oder Ausgedehnte dem Immateriellen oder Unausgedehnten entgegen setzen: so verstehen sie unter dem Einfachen dasjenige, was keine Theile hat, die eine Grösse ausmachen c). Cartesius d) hat gleiche Gedanken gehabt. Denn, indem er die Seele von dem Körper unterscheidet: so stellet er sich dieselbe als ein Wesen vor, welches ohne alle Figur und Ausdehnuug ist, von keinen Orte zum andern bewegt werden kann, und gar nichts an sich hat, was zum Wesen des Körpers gehöret e). Spinosa f), welcher in den Schriften des Cartesius ungemein bewandert war, erkläret das Einfache für nichts anders, als was nicht zusammengesetzet ist, und spricht ihm gänzlich alle Theile ab, sie mögen entweder ihrer Art nach von einander unterschieden seyn, oder mit einander übereinkommen. Insbesondere hat der Herr Baron von Leibnitz g) den Begriff von dem Einfachen dermaassen eingeschrenkt, daß man einem solchen Dinge weder eine Ausdehnung, noch eine Gestalt zueignen, noch auch selbiges in Gedanken theilen kann.

b) Acad Quaestion. lib. 4. c. 39.
c) Dominicus de Flandria, in duodecim libros Metaphysicae Aristotelis lib. 7. quaest. 19. art. 1. f. 557.
d) De Prima Philosophia, Medit. 2.
e) Principiorum Philosoph. P. 1. §. 8.
f) in Epistola 41.
g) in Principiis Philosophiae §. 1, 2, 3.

§. 181. Wenn wir demnach auf die Untersuchung kommen: ob Gott ein einfaches Wesen sey? so wollen wir wissen, ob er ohne alle wirkliche Theile bestehe (§. 178)? Diese Frage ist bereits oben entschieden worden (§. 16 und 38). Denn, wenn wir den Begriff von der eignen Kraft mit dem Begriffe von dem Zusammengesetzten vergleichen: so finden wir einen offenbaren Widerspruch. Man mag die Theile annehmen, wie man will: so hat man allemal zwo Fragen zu beantworten. Man verlangt zu wissen, ob ein ieglicher Theil seine eigne Kraft habe, oder ieglicher von einer fremden herrühre? Wollte man das erstere bejahen: so würde man ein Ding behaupten, welches aus vielen Göttern bestünde, welche zusammen eine Gottheit ausmachten (§. 1). Eben so ungereimt würde es seyn, wenn man das letztere bejahen wollte. Denn, wie sollten Dinge, deren keines eine eigne Kraft hat, ein Wesen ausmachen, welches durch seine eigne wirklich wäre? Gott ist demnach ein schlechterdings einfaches Wesen.

§. 182. Man muß sich also wundern, wie ihm einige Weltweisen, ihrer scharfen Einsicht ungeachtet, eine Ausdehnung haben zuschreiben können. Spinosa h) scheinet zwar anfangs einen prächtigen Begriff von Gott zu geben. Er nennt ihn eine schlechterdings unendliche Substanz, welche aus unendlichen Eigenschaften bestehe, davon iegliche ein ewiges und unendliches Wesen vorstelle. Er will auch erweisen, daß nur ein einziger Gott sey i). Allein, die Vortreff-

h) Ethices Parte 1. de Deo Definit. 6.
i) Proposit. 14. corollar. 1.

trefflichkeit dieser Gedanken wird sehr verringert, wenn er daraus schliessen will, daß die Ausdehnung eine Eigenschaft Gottes abgeben soll k). Er erkennet zwar Gott auch für ein denkendes Wesen, und bemühet sich, die Wahrheit dieser Sache durch einen Beweis darzuthun l), und erkläret den göttlichen Verstand auf eine weitläuftige Weise m). Aber, man wird hierdurch desto begieriger, die Ursache zu wissen, welche einen so tiefsinnigen Mann verleitet hat, so widersprechende Dinge von Gott zu behaupten.

§ 183. Der Herr Regierungsrath Wolf n) leitet den Irrthum des Spinosa aus dem Mißbrauche einiger cartesianischen Sätze her. Cartesius o) brachte alle Begriffe von den wirklichen Dingen unter zwo Arten: unter den Begriff von der Ausdehnung, und unter den Begriff von dem Denken. Denn, nach seinem Urtheile, hat eine iede Substanz, oder ein für sich bestehendes Ding, eine Haupteigenschaft, auf welche sich alle übrige beziehen. Diese soll das Wesen der Substanz ausmachen, und ihr beständiges Kennzeichen seyn. Also in der Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke bestünde das Wesen der körperlichen; und in dem Denken das Wesen der denkenden. Alles andere, was dem Körper zu geschrieben werden könnte, das setzte die Ausdehnung voraus: und alles, was man in einem denkenden Dinge anträffe, wären nur verschiedene Arten zu Den-

k) coroll. 2. & P. 2. Prop. 2.
l) Propofit. 1. P. 2.
m) Propof 3, ſqq. Parte 1. Prop 30. ſqq.
n) Theologiae Natur. P. 2. §. 677 Schol.
o) Princip. Philoſoph. P. 1. §. 52, 53, 54.

ken. Auser den Begriffen von der Ausdehnung und dem Denken nahm Cartesius noch den Begriff von dem allervollkommensten Wesen an. In dessen Begriffe ist, nach seinem Ausspruche, die nothwendige und ewige Wirklichkeit enthalten p). Endlich wollte Cartesius ein Kennzeichen der Wahrheit geben. Seine Regel war diese: was man sich klar und deutlich vorstellt, oder wovon man einen klaren und deutlichen Begriff hat, das ist wahr q). Weil demnach Spinosa erwog, daß wir von der Schöpfung keinen klaren und deutlichen Begriff hätten: so leugnete er die schaffende Kraft Gottes. Gleichwohl aber fand er weder in dem Begriffe von der Ausdehnung, noch in dem Begriffe von dem Denken, die Wirklichkeit. Dergestalt konnte er unter den endlichen Dingen, weder die körperlichen noch die denkenden für nothwendig halten. Er machte also den Schluß, daß nur eine einzige Substanz wäre, welche in ihrem Wesen die nothwendige Wirklichkeit enthielte. Er legte demnach Gott eine unendliche Ausdehnung, und ein unendliches Denken bey: und meynte, daß durch eine unendliche Modification, oder Aeuserung dieser zwoen Eigenschaften, die einzelnen Körper und Seelen zum Vorscheine kämen.

§. 184. Die Qvelle dieses falschen Schlusses ist also der irrige Satz: daß man nichts für wahr halten könnte, wovon man keinen klaren und deutlichen Begriff hätte. Wer hat von dem Ursprunge seiner Gedanken, oder seiner Empfindungen einen deutlichen Begriff?

p) §. 14.
q) §. 30.

griff? Wer wollte aber daher schliessen, daß sie keinen Anfang nähmen?

§. 185. Spinosa r) hat zwar wider die Möglichkeit, daß eine Substanz von der andern hervorgebracht werden könne, einen Beweis unternommen. Aber, er leget einen falschen Satz zum Grunde. Er spricht; es wären nicht zwo Substanzen von einerley Natur oder Eigenschaft möglich s). Dieses soll daraus folgen, weil dergleichen Substanzen von einander nicht könnten unterschieden werden. Allein, hierbey ist zweyerley zu bedenken. Spinosa siehet entweder die Eigenschaft der Substanz, das ist, nach seiner Erklärung, ihr Wesen für etwas allgemeines an: oder er vermenget die Substanz mit dem selbstständigen Wesen (§. 6). Ist das erstere: so hat sein Ausspruch keine Gültigkeit. Denn, ein allgemeines Ding kann für sich nicht bestehen. Was wirklich vorhanden ist, das ist einzeln, und dermaassen determiniret, daß es weiter nicht kann determiniret werden. Es ist aber in diesen Determinationen das allgemeine zugleich mit enthalten. Dergestalt lässet sich das allgemeine Wesen der Substanz überhaupt auf verschiedene Weise bestimmen, daß verschiedne einzelne Substanzen zu finden sind. Man denke eine Substanz, deren vornehmste Eigenschaft die Vernunft ist. Betrachten wir die Vernunft überhaupt als eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten: so können freylich zwo vernünftige Substanzen nicht von einander unterschieden werden, wenn diese Einsicht so ganz allgemein bleiben soll. Aber, man stelle

r) Ethic. P. I. prop. 6. s) prop. 5.

sich dieselbe unter verschiedenen Determinationen vor. Wir haben mancherley Arten der Wahrheiten, als mathematische, physikalische, moralische, u. s. f. Und die Einsicht kann so wohl in Absicht der Zeit, als auch in Absicht der Menge der Wahrheiten, allerhand Grade und Stuffen haben. Dergestalt sind unterschiedne vernünftige Substanzen möglich. Eine erkennet die mathematischen, eine andere die physikalischen, eine andere die moralischen Wahrheiten. Eine hat in ihrer Einsicht einen weiten Umfang, eine andere ist in ihrer Erkenntniß sehr enge eingeschrenkt. Eine ist im Denken sehr schnell, eine andere sehr langsam. Wenn man demnach erweget, daß das Allgemeine bald so, bald anders bestimmet werden kann: so siehet man, daß verschiedne einzelne Substanzen gar wohl möglich sind.

§. 186. Wenn aber Spinosa durch die Substanz das selbständige Wesen verstehet: so muß man gegen diesen Begriff den Begriff von der Ausdehnung halten. Er nimmt zwar eine unendliche Ausdehnung an, da er sie für eine göttliche Eigenschaft ausgiebt t). Allein, er hat sich mit dem Begriffe von dem Unendlichen betrogen. Seine Meynung war, als wenn aus allen endlichen Realitäten oder Vollkommenheiten zusammen genommen eine unendliche erwüchse. Wie weit dieses von der Wahrheit entfernet sey, das wird sich, in der Abhandlung von dem Unendlichen, zeigen lassen.

§. 187. In dem vierten Jahrhunderte hat sich eine Art von Leuten hervorgethan, welche Gott einen mensch-

t) Ethices P. 2. Prop. 1 & 2.

menschlichen Leib zugeeignet haben. Sie sind daher Anthropomorphiten genennet worden. Ihr Urheber hat Audäus geheissen, daher man ihnen auch den Namen der Audäaner beyleget. Sie wollten alles, was in der heiligen Schrift nach menschlicher Weise von Gott gesaget wird, in eigentlichem Verstande genommen haben. Sie eigneten demnach Gott wirkliche Gliedmaassen zu, als Hände und Füsse, Augen, Ohren, Nasen, Mund und Zunge. Sie meynten, Gott sey wirklich wie ein Mensch in dem Paradise herumgegangen, und in der That vom Himmel herab gestiegen, um auf den Erdboden zusehen, was man da vornähme. Dergleichen ungereimte Gedanken hegen auch einige Rabbinen, wie solches der Herr Professor Eisenmenger u) aus verschiedenen jüdischen Büchern dargethan hat. Man erstaunet über die ungeheure Grösse, welche sie dem göttlichen Leibe andichten. Die Augen sollen 300, 800 Meilen von einander entfernet seyn. Es werden göttliche Meilen verstanden, deren eine 1', 000, 000 göttliche Ellen lang ist. Eine solche Elle hat vier göttliche Spannen, davon eine von einem Ende der Welt bis an das andere reichet. Eine Fußsohle erstrecket sich auf 30,000 Meilen. Die Weite von der Ferse bis an die Kniekehle soll 190, 000, von der Kniekehle bis an die Hüfte 121, 004, und von dar bis an den Hals 240', 000, 000, die Länge des Halses 130', 000, 800, des Bartes 11,500 einer Hand 220, 002 und eines Fingers 120, 000 göttliche Meilen austragen.

u) in dem entdeckten Judenthume im 1 Theile, c. 1. p. 2. sqq.

§. 188. Jedoch aber ist dieser göttliche Leib kein Theil der Welt. Denn, die Verfechter dieses abgeschmackten Gedichtes haben sich dadurch nur eine Vorstellung machen wollen, wie es möglich wäre, daß Gott alles wissen und erfahren könne, was in der Welt geschiehet und zu finden ist. Man kann also auch den Anthropomorphiten nicht Schuld geben, daß sie Gott für die Seele der Welt hielten. Denn, sein Leib ist, nach ihrer Meynung, der Welt, gar nicht unterwürfig. Sie rechnen ihn zu seinem Wesen, und halten also dafür, daß er vor der Welt und folglich von Ewigkeit her, gewesen sey. Solchergestalt sind sie von dem Spinosa gänzlich unterschieden. Desgleichen haben sie auch mit dem Aristoteles keine Gemeinschaft. Denn, derselbe beschreibet uns seinen Gott als ein solches Thier, dessen Leib die erste Materie der Welt ist (§ 49). Sie machen sich also zwar eine falsche Einbildung von Gott: man kann aber nicht sprechen, daß sie ihn leugneten.

§. 189. Die Materialisten halten zwar Gott für ein körperliches Wesen (§. 30); sind aber nicht nothwendiger Weise Anthropomorphiten. Denn, es lässet sich nicht von einem Körper überhaupt auf den menschlichen ins besondere schliessen. Unter den Materialisten hat sich in Engeland Hobbesius x) bekannt gemacht, und Gott für ein bloß körperliches Wesen ausgegeben. Denn, wie er schlechterdings der Meynung war, daß man sich von keiner Sache, die nicht in die Sinne fiele, einen Begriff machen könnte: so that

x) in Leuiathanis cap. 12. & 34. & in Append. ad Leuiathanem cap. 1 & 3.

that er insonderheit das Bekenntniß, daß er nicht wüßte, was ein unkörperlicher Gott seyn sollte. Cudworth y) hat ihn deswegen unter die Atheisten gerechnet. Aber, der Herr Abt Mosheim z) will ihm hierinn nicht beyflichten. Er erkläret zwar die Gedanken des Hobbesius für irrig, und der göttlichen Hoheit unanständig. Aber, er trägt Bedenken, ihn der Gottesleugnung zu beschuldigen. Denn, er sagt, Hobbesius bekennte einen Gott, und nennte ihn allmächtig, einig, unendlich, ewig und unveränderlich. Er verwürfe die Meynung derer, welche entweder die Welt für ewig hielten, oder die göttliche Vorsorge leugneten. Wir hätten zwar einige Begriffe von Gott, nur wären dieselben verneinende, und aus seiner Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit wäre nur so viel klar, wie hoch wir ihn bewundern und verehren sollten. Der Herr Abt a) fällt überhaupt das Urtheil, daß man nicht einen iedweden Materialisten alsobald unter die Atheisten zählen solle. Die Schwäche des menschlichen Verstandes wäre so groß, daß er nicht alles übersehen könnte, was mit den erkannten Wahrheiten stimmte, oder nicht stimmte. Wir sollten nur an den Tertullianus, Melito und andere gedenken. Diese hätten ihren Verstand von den Sinnen nicht so weit abziehen können, daß sie geglaubet hätten, Gott wäre von aller Materie abgesondert. Er wollte, daß die Gelehrten, welche über der Religion der alten Weltweisen streitig wären, dieses beden-

y) in Systemate Intellectuali, Tomo I. c. 2. §. 2 & 5.

z) in nota (1) ad §. 5.

a) in nota (1) ad §. 1.

bedenken möchten. Wir wären bald fertig, die alten Weltweisen anzuklagen, und zu entschuldigen. Aber, wir würden in diesem Stücke nicht so leicht seyn, wenn wir die Art, das Verderben, und das Elend der Menschen, und die verborgnen Winkel unseres Verstandes, und endlich die zweifelhafte Bedeutung der Wörter allezeit vor Augen hätten.

§. 190. Da Gott ein einfaches Wesen ist, welches nicht die geringste Ausdehnung hat (§. 181): so ist weder ein Auge fähig, ihn zu sehen; noch ein Künstler geschickt, von ihm ein wirkliches Bild zu machen. Denn, was gesehen werden soll, das muß Lichtstralen von sich geben. Und ein wirkliches Bild ist eine Vorstellung eines zusammengesetzten Dinges.

§. 191. Man kann aber in der Absicht, dem Gedächtnisse und dem Verstande einigermaassen zu helfen, nach Art der alten Egyptier, gewissen Dingen eine Bedeutung der göttlichen Eigenschaften beylegen. Dergleichen hieroglyphische Gestalten werden so gar in den Schriften beschrieben, in welchen sich Gott selber geoffenbaret hat. Also, Jesaias sahe ihn in Gestalt eines Menschen auf einem erhabenen und prächtigen Throne sitzen. Da eine solche Person einen König vorstellt, und durch die Pracht und Höhe die Grösse seines Reiches angedeutet wird: so ist hieraus klar, daß Gott hierdurch seine unumschränckte Macht und Gewalt hat anzeigen wollen.

Das

Das III. Hauptstücke
Von
Der Unendlichkeit Gottes.

§. 192.

Wenn die Mathematici etwas unendlich nennen: so verstehen sie dadurch entweder eine unendliche Grösse, oder eine unendliche Kleinigkeit. **Unendlich groß** heißt dasjenige, was durch kein gegebnes Maaß kann bestimmet werden, oder was sich durch keine Einheit ausmessen lässet; hergegen **unendlich klein**, was ein so geringer Theil von einer andern Grösse ist, daß er mit ihr nicht kann verglichen werden.

§. 193. Da sich eine iede Grösse als eine Zahl gedenken lässet: so ist keines von beyden möglich. Denn eine unendliche Zahl widerspricht ihr selber (§. 130). Man mag also eine Grösse noch so groß annehmen: so hat sie allemal ihre Schranken. Sollte eine Grösse unendlich klein werden: so müßte man sie durch eine unendliche Zahl theilen. Da nun aber diese nicht statt hat: so ist auch das unendlich kleine unmöglich.

§. 194. Dergestalt kann die Verbindung aller endlichen Vollkommenheiten keine unendliche ausmachen.

§. 195. Das Gegentheil dieses Satzes ist also der Hauptirrthum in dem spinosischen Lehrgebäude. Anfangs b) scheint es zwar, daß sein Erbauer das Unendliche in einem andern, als mathematischen, Verstande genommen habe. Er nennt Gott eine Substanz, welche aus unendlichen Eigenschaften bestehet. Allein, wenn er c) von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur sagt, daß aus ihr unendliche Sachen auf unendliche Arten folgen müßten: so erhellet aus der eingeschoben Erklärung, daß er das Unendliche der Zahl nach genommen hat. Denn, er verstehet darunter alle Eigenschaften, welche ein unendlicher Verstand gedenken kann. Auch der beygefügte Beweis zeiget solches. Denn, er sagt, der angeführte Satz wäre alsobald klar, wenn man nur bedächte, daß der Verstand aus einer Erklärung destomehr Eigenschaften herleitete, ie mehr Realität in derselben enthalten wäre. Absonderlich findet man bey dem Satze, daß Gott ein denkendes Wesen sey, in der Anmerkung d), daß er mit dem Unendlichen beständig eine unzählbare Menge in seinen Gedanken verbunden hat. Denn, wenn er zeigen will, wie wir uns ein denkendes unendliches Wesen vorstellen sollten: so stellt er unter den denkenden Dingen eine Vergleichung an. Er spricht, ein Verstand dächte um so vielmehr, ie grösser seine Vollkommenheit wäre. Solchergestalt wäre ein Wesen, welches unendlich viele Sachen denken könnte, nach seiner Kraft zu denken nothwendiger Weise unendlich. Und wenn er e) Gott nur einen einzigen Gedanken beylegt:

b) Eth. P. 1. def. 6. c) Propos. 16.
d) Parte 2. prop. 1. e) Propos. 4.

legt: so sagt er von demselben, daß aus ihm unendlich vieles erfolge.

§. 196. Solchergestalt ist die unendliche Ausdehnung, welche Spinosa zu einer göttlichen Eigenschaft machen will (§. 186), nicht möglich (§. 193).

§. 197. Ja, man kann nicht einmal mit Wahrheit behaupten, daß die Ausdehnung eine Realität sey. Denn dasjenige, was wir nach dem Urtheile der blossen Sinne in dem Körpern dafür halten, verschwindet, sobald wir die Vergrösserungsgläser zu Hülfe nehmen. Man muß also die Ausdehnung vielmehr für eine Erscheinung ansehen. Es sind wohl in den Körpern Realitäten (§. 69) vorhanden, durch deren Empfindung der Gedanken von der Ausdehnung entstehet. Aber, sie selber ist nichts wirkliches, was den Körpern für sich dergestalt zukommen sollte, wie es durch die Sinne erscheinet. Wir haben zwar von der Ausdehnung überhaupt einen Begriff. Sie entstehet dadurch, indem viele Dinge, welche auser einander sind, zusammen eines ausmachen. Und in diesem Verstande ist die Ausdehnung etwas wirkliches, was einem iedweden Körper zukommt. Allein, die unendliche Ausdehnung bleibt dem ohngeachtet eine Sache, welche ihr selber widerspricht.

§. 198. Das Unendliche in der Mathematik ist eine blosse Redensart, wodurch man eine Grösse ausdrücket, welche wir nicht überdenken können. Daher braucht Cartesius f) im lateinischen für infinitum, oder unendlich, indefinitum, oder unbestimmt. Was also wirklich unendlich ist, das muß ganz anders beschaffen

f) Princip. Parte 1. §. 26.

schaffen seyn. Cartesius g) hält es zwar für ungereimt, wenn wir uns unterfangen wollten, davon etwas zu bejahen, da unser Verstand endlich nnd eingeschrenkt wäre. Allein, wir müssen doch ein Merkmal angeben, wodurch es sich von dem, was in der That endlich ist, unterscheiden lässet. Endlich nennt man alles dasjenige, was gewissen Veränderungen unterworfen ist. Dergestalt kann es nicht durch seine eigne Kraft bestehen (§. 18). Das wirklich Unendliche muß demnach alles, was in ihm seyn kann, auf einmal haben, ohne daß die geringste Zeit dazu erfordert wird (§. 17). Diese Erklärung hat ins besondere der Herr Regierungsrath Wolf h), zu grossem Vortheile der Weltweisheit, bekannt gemacht. Jedoch ist sie auch bereits unter den alten Schulweisen gebräuchlich gewesen. Denn, sie haben die Unendlichkeit Gottes durch eine Eigenschaft beschrieben, wodurch er alle mögliche Vollkommenheiten ohne die geringste Unvollkommenheit besitzet i).

§. 199. Weil die Unendlichkeit eine Eigenschaft des Wesens ist, welches durch seine eigne Kraft bestehet (§. 198 u. 17): so ist daraus klar, daß Gott wirklich unendlich sey (§. 1).

§. 200. Zwischen dem Einfachen und wirklich Unendlichen ist also kein Widerspruch, Denn, beydes lässet sich von Gott aus einerley Grunde behaupten. Er ist einfach, weil ein zusammengesetztes Ding keine eigne Kraft haben kann (§. 181). Er ist unendlich, weil seine eigne Kraft unveränderlich ist (§. 198).

§. 201.

---

g) loco cit. h) Von Gott, der Welt, und der Seele §. 109.
i) Hebenstreit in Philos. Prima, P. 3. Sect. 2. c. 1. Th. 12. n. 5.

§. 201. Spinosa k) scheinet zwar gleichfalls die schlechterdings unendliche Substanz für einfach zu halten. Denn, er nennet sie untheilbar. Allein, das Untheilbare hat hier bey ihm eine ganz andere Bedeutung, als das oben erklärte Einfache (§. 178). Er nennet die Substanz deswegen untheilbar, weil sie ihrer nothwendigen Wirklichkeit wegen nicht aufhören kann zu seyn. Denn, wenn sie theilbar wäre, sagte er: so müßten ihre Theile entweder die Natur der unendlichen Substanz haben, oder nicht. Wäre das erstere: so müßten etliche Substanzen von einerley Wesen seyn. Wäre das letztere: so könnte die unendliche Substanz aufhören. Es könnte aber keines von beyden ohne Widerspruch bejahet werden.

§. 202. Hieraus erhellet, daß er theils den falschen Satz zum Grunde geleget, als wenn zwo Substanzen von einerley Eigenschaft nicht möglich wären (§. 185); theils den Begriff von der eignen Kraft nicht genugsam erkennet und erforschet hat. Daher ist sein verkehrter Verstand so weit gegangen, daß er so gar die körperliche Substanz für untheilbar ausgegeben hat l). Er hat zwar die Bedingung dazu gethan, insofern sie eine Substanz wäre. Allein, hieraus ist zu schliessen, daß entweder in seinem Begriffe von der Substanz ein Irrthum verborgen liegt, oder daß er die eigne Kraft, welche er seiner Substanz beyleget, mit der Beschaffenheit der körperlichen Dinge nicht in gehöriger Deutlichkeit verglichen hat. Man findet also in der Abhandlung des Spinosa allenthalben Undeutlichkeit und Verwirrung.

Das

k) Ethic. P. 1. prop. 13.
l) in Corollario.

Das IV. Hauptstücke
Von
Der Ewigkeit Gottes.

§. 203.

Die Ewigkeit Gottes lässet sich aus eben dem Begriffe erweisen, aus welchem wir erkennet haben, daß er ein einfaches und unendliches Wesen ist (§. 181 u. 199). Beydes war daraus klar, weil er durch seine eigne Kraft bestehet. Diese ist so beschaffen, daß sie weder Anfang noch Ende haben kann, und also ewig ist (§. 12). Wer demnach die Ewigkeit Gottes leugnen wollte, der müßte ihm entweder die eigne Kraft absprechen, oder diese für veränderlich und vergänglich ausgeben. Aber, er würde auf beyderley Weise wider die ersten Begriffe verstossen, und seine Ungeschicklichkeit im Denken verrathen.

§. 204. Die Ewigkeit Gottes kann also durch keine Zeit gemessen werden, man mag diese so groß annehmen, als man will. Denn, eine Grösse wird gemessen, wen man nachforscht, wie viel mal eine gewisse Einheit in derselben enthalten ist. Was demnach keine bestimmte Zahl von Einheiten in sich begreiffet, das lässet sich auch nicht messen. Man erwehle sich also eine Zeit, und vergleiche sie mit der ewigen Dauer. Man gehe in seinen Gedanken rückwerts, und frage, wie viel mal die angenommene Zeit müsse wiederholet werden, bis man den Anfang findet. Man gehe vorwerts, und vervielfältige die gesetzte Zeit, und gebe acht, wenn man

zum

zum Ende kommen wird. Das Unternehmen ist vergebens. Denn, es ist weder ein Anfang noch ein Ende vorhanden.

§. 205. Wir wollen der Einbildung durch ein Exempel einer erstaunenswürdigen Grösse zu Hülfe kommen. Man setze den Fall, es sey eine Kugel, deren halber Diameter einer Linie gleich ist, welche sich aus dem Mittelpunkte der Sonne bis in den Mittelpunkt des Erdbodens erstrecket, mit Sande gefüllet. Man setze ferner, daß von dieser grossen Sandlast alle Million Jahre nur ein einziges Körnchen wegkomme. Eine wie lange Zeit wird verstreichen müssen, bis von dem Haufen nichts mehr übrig seyn wird? Die Gedanken verliehren sich, wenn man damit die Menge der Jahre verfolgen will. Unterdessen ist diese Zeit dennoch mit der Ewigkeit nicht zu vergleichen. Die Zahl der Jahre hat ihr bestimmtes Ende. Man kann die Vielheit der Sandkörnchen wissen, welche in ein gewisses Maaß gehen. Man kann durch eine Rechnung ausmachen, wie viel dergleichen Maasse in dem ungeheuren Raume Platz haben. Man darf also nicht sagen, daß die Menge der Jahre, welche verfliessen müssen, bis der Sandhauffen zu Ende gehet, unzählbar sey.

§. 206. Archimedes hat uns eine dergleichen Sandrechnung vor Augen geleget. Er giebt dem Diameter der Kugel weniger als 10,000', 000, 000 oder zehntausend Millionen Feldwege, und der Länge eines Feldweges weniger als 10,000 Zoll. Was den Sand betrifft, so machen zehntausend Körnchen ein Mahnkorn aus. Den Diameter eines Mahnkorns nimmt er nicht kleiner an, als den vierzigsten Theil eines Zolles. Weil sich zwo Kugeln gegen einander wie die

cubi ihrer diametrorum verhalten: so fasset eine Kugel, deren Diameter einen Zoll lang ist, 64,000 Mahnkörner. Da nun zehntausend Sandkörnchen den Raum eines Mahnkorns erfüllen: so gehen 640', 000, 000 Sandkörnchen in eine Kugel, deren Diameter einen Zoll beträgt.

§. 207. Er hat für die Zahlen besondere Namen ausgedacht. Der größte Zahlname bey den Griechen ist Myrias, oder ein Tausendzehner, oder zehn tausend. Durch Wiederholung dieses Wortes, und mit Beyhülfe der bekannten Zahlwörter, Eins, Zwey, Zehen, Hundert u. s. w. pflegen sie alle andere Zahlen, sie mögen auch noch so groß seyn, auszusprechen. Z. E. wenn wir die Zahl 100', 000, 000 hundert Millionen nennen: so heißt sie bey den Griechen eine Myrias von Myriaden, oder ein Tausendzehner eines Tausendzehners. Weil aber die gar zu oftmalige Wiederholung der Myrias nicht nur verdrüßlich, sondern auch in dem Steigen der Zahlen höchst undeutlich ist: so hat Archimedes einen Vortheil ersonnen, wie man ohne eine mehr als zweymalige Wiederholung der Myrias die allergrößte Zahl auf eine verständliche Weise aussprechen könne.

§. 208. Die **Zahlen**, welche sich bis an hundert Millionen, oder zehen tausend Tausendzehner, hinaus erstrecken, werden von ihm die **ersten** genennet. In die Ordnung dieser ersten archimedischen Zahlen gehören demnach alle, welche zwischen Eins und hundert Millionen fallen. Also neun und neunzig Millionen sind die letzte ohne eine, und hundert Millionen die letzte in dieser Ordnung. Nach hundert Millionen folgen die **andern Zahlen**. In dieser andern Ordnung

nung heissen hundert Millionen Eins. Die letzte Zahl der andern Ordnung übertrifft die letzte der ersten um 8 Ziffern, als 1 0000 0000 | 0000 0000. Denn, sie entstehet, indem man 100', 000, 000 mit 100', 000, 000 vervielfältiget. Solches geschiehet in allen folgenden Ordnungen. Also ist die letzte Zahl ieder Ordnung um 8 Ziffern grösser, als die letzte der vorhergehenden. Dergestalt hat die dritte 24 Ziffern, als 1 00000000 | 00000000 | 00000000, die vierte 32, als 1 00000000 | 00000000 | 00000000 | 00000000; die fünfte 40, als 1 00000000 | 00000000 | 00000000 00000000 | 00000000; die sechste 48, als 100000000 00000000 | 00000000 | 00000000 | 00000000 | 00000 000; die siebende 56, als 1 00000000 | 00000000 | 000 00000 | 00000000 | 00000000 | 00000000 | 00000000; und so weiter. Weil iede Ordnung aus 8 Ziffern bestehet: so wird auch iede eine Octas, oder nach des Herrn Sturms Verdeutschung, ein Zahlachter, genennet. Also kann man an statt der Ordnungen sagen; die erste, andere, dritte, vierte, fünfte, sechste, siebente Octas, und so ferner. Jegliche Octas wird in der folgenden für Eins gerechnet. Z. E. die sechste ist die Eins der siebenten.

§. 209. Nun folget die Ausrechnung der Sandkugel, deren Diameter nicht ganz zehn tausend Millionen Feldwege lang ist. Wir haben bereits gefunden, daß nicht über 640', 000, 000 Sandstäubchen in eine Kugel gehen würden, wenn ihr Diameter einen Zoll lang wäre (§. 206). Diese Zahl ist so viel als 6 der andern Zahlen, oder der andern Octas, sammt 40 Millionen, und aso kleiner als zehen der andern Ordnung, oder 10 | 00000000. Eine Kugel, welche einen hun-

dert Zoll langen Diameter hat, ist eine Millionmal so groß, als eine, deren Durchmesser einen einzigen Zoll lang ist. Denn, die Kugeln verhalten sich gegen einander, wie die cubi ihrer diametrorum. Die Zahl des Sandes in einer so grossen Kugel würde demnach kleiner seyn, als zehen Millionen der andern Octas. Denn, sie entstehet, wenn man 640 000000 mit 1 000000 vervielfältiget, und ist also 64 00000 | 00000000. Eine Kugel, deren Durchmesser zehntausend Zoll hält, ist eine Million mal so groß, als diejenige, deren Diameter hundert Zoll lang ist. Denn 100 verhält sich gegen 10000 wie 1 gegen 100. Die Zahl des Sandes in dieser Kugel ist demnach kleiner als hundert tausend der dritten Octas. Denn, wenn man 64 00000 | 00000000, als die Zahl des Sandes in der hundertzolligen Kugel, mit 1000000 vervielfältiget: so entstehet die Zahl 64000 | 00000000 | 00000000. Weil nun eine Kugel, deren Durchmesser eine Feldwegslänge hat, kleiner ist als eine zehntausendzoll dicke: so ist hieraus klar, daß die Zahl des Sandes in einer Feldwegsdicken Kugel kleiner sey, als hundert tausend der dritten Ordnung. Eine Kugel, deren Durchmesser sich durch hundert Feldwege erstrecket, ist gleichfalls eine Million mal so groß, als die vorige, deren Diameter nur eine Feldwegslänge abmisset. Dergestalt ist die Zahl des Sandes in dieser Kugel kleiner, als tausend der vierten Octas. Denn, wenn man 64000 00000000 00000000, als die Zahl der Feldwegsdicken Kugel, mit 1000000 vervielfältiget: so erwächset die Zahl 640 | 00000000 | 00000000 | 00000000. Eine Kugel, deren Durchmesser zehntausend Feldweges hat, ist wiederum eine Million mal grösser,

als

als die vorige. In dieser ist also die Zahl des Sandes kleiner als ein Zehner der fünften Octas. Denn, wenn man 640000000000000000000000000, als die Zahl der hundert Feldwegsdicken Kugel, mit 1000000 vervielfältiget: so bekommt man die Zahl 6|4 0000000 | 00000000 | 00000000 | 00000000. Vervielfältiget man diese Zahl mit 1000000: so entspringet die Zahl 6400000|00000000|00000000|00000000|00000000. Die Zahl des Sandes in einer Kugel, welche eine Million Feldwege zum Durchmesser hat, ist demnach kleiner als zehn Millionen der fünften Ordnung. Man vervielfältige die letzte Zahl aufs neue mit 1000000: so erhält man die Zahl 64000|00000000|00000000|00000000|00000000|00000000. Hieraus erhellet, daß die Zahl des Sandes einer Kugel, deren Diameter hundert Millionen Feldweges hält, kleiner sey, als hundert tausend der sechsten Ordnung. Man vervielfältige endlich die letzt gefundne Zahl mit 1000000: so entspringet die Zahl 640|00000000|00000000|00000000|00000000|00000000. Wenn man also eine Kugel, deren Durchmesser zehn tausend Millionen Feldwege begreifft, mit Sande füllte: so wäre seine Zahl kleiner, als tausend in der siebenten Ordnung. Dergestalt lässet sich die Zahl des Sandes in eine Kugel, deren Diameter oben weniger, als zehn tausend Millionen Feldwege ist gesetzet worden (§. 206), gar wohl bestimmen.

§. 210. Wenn demnach von dieser Sandkugel alle Million Jahre ein einziges Sandstäubchen weggenommen würde: so wäre die Zahl der Jahre, welche verfliessen müßten, bis der Sandhauffen völlig aufhörte zu

seyn, kleiner als ein Zehner der achten Ordnung. Denn, wenn man die gefundne Zahl der Körner mit einer Million vervielfältiget: so beträgt die herauskommende Zahl nicht mehr als 6|40000000|00000000|00000000|00000000|00000000|00000000|00000000.

§. 211. In der Ewigkeit Gottes ist nichts veränderliches und abwechselndes. Denn, da er unendlich ist (§ 199): so hat er alles, was in ihm seyn kann, auf einmal, ohne daß er die geringste Zeit dazu (§. 198) bedarf.

§. 212. Dergestalt ist die Ewigkeit Gottes von der Zeit völlig unterschieden. In dieser folget eines auf das andere. Wir finden solches in unsern Gedanken. Einige sind iezo vorhanden, einige sind bereits vorbey, einige sollen noch entstehen. Wenn es mit den Eigenschaften Gottes so beschaffen wäre, daß sie nur nach und nach in ihm wirklich würden, oder sich thätig erzeigten: so wäre er kein unendliches Wesen, in welchem Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich und untrennbar sind.

§. 213. Man muß also die Ewigkeit Gottes nicht mit einer **unendlichen Zeit** vermengen. Eine solche Zeit hat zwar auch weder Anfang noch Ende, und kann also ebenfalls durch keine Zahl gemessen werden. Aber, sie ist eine beständige Folge der Dinge, davon bald eins vergehet, bald ein anderes zum Vorscheine kommt.

§. 214. Wir Menschen theilen zwar die Ewigkeit in gewisse Zeitbegriffe ein, wenn wir sie gegen die Dauer der Welt, oder unserer Seele halten. Aber, wir machen uns eine falsche Einbildung, wenn wir meynen, daß die Ewigkeit zugleich mit unsern Jahren fortgehe und ver-

verstreiche. Der Herr Abt Mosheim m) vergleicht uns in diesem Stücke mit Leuten, die auf einem Schiffe fahren. Indem dieses durch die Wellen eilig durchstreichet: so kommt es ihnen vor, als wenn das Ufer vor ihnen vorüber flöhe, da es doch in der That nicht die geringste Bewegung hat. Und wenn einer auch überzeugt ist, daß es wirklich stehet: so kann er doch nicht Meister über seine Augen werden, daß sie seiner Seele nicht eine solche Bewegung vorstellen sollten. Gleichergestalt gehet es uns in unserm flüchtigen Leben. Indem dieses dahin eilet: so dünkt es uns, als wenn auch die Ewigkeit zugleich mit ihm fortrückte. Wir wissen also wohl, daß keine Veränderung in der Ewigkeit statt hat. Wenn wir aber in dieselbe gleichsam hinein sehen wollen: so empfinden wir unsere Schwäche, und die Gedanken fangen an zu schwinden.

§. 215. Da wir wissen, daß alles, was zum Wesen Gottes gehöret, auf einmal wirklich ist (§. 198): so entstehet die Frage, ob die Ewigkeit mit einem ieglichen Theile der Zeit nicht nur zugleich, sondern auch ganz und völlig mit ihm wirklich sey? Einige scheinen dieses zu behaupten. Scheibler n) spricht, die Dauer Gottes sey zugleich ganz, und hat hierinn den Boethius o) und Proclus p) zu Vorgängern. Jener beschreibt die Ewigkeit als einen zugleich ganzen und vollkommnen Besitz eines unumschrenkten Lebens. Dieser sagt, das Ewige sey in seinem völligen Umfange ganz. Der

m) in Cudworthi Systemate Intellectuali, c. 5. Sect. 1. §. 24. not. pag 782 & 783. num. 4.

n) Methaphysicorum lib. 2. c. 3. §. 359.

o) de Consolatione lib. 5. prosa 6.

p) lib. 2. Commentar. in Timaeum Platonis pag. 73.

Herr Abt Mosheim q) versichert, daß auser den Schulweisen noch viele andere Gelehrte dieser Meynung zugethan wären. Ihm aber scheinet sie widersprechend zu seyn. Und wenn man nach dem Begriffe von der Ewigkeit urtheilen soll: so muß man ihm Beyfall geben. Sie ist eine Wirklichkeit ohne Anfang, Ende und Abwechselung, und also eine unveränderliche Dauer. Wie sollte nun eine solche Dauer in einem ieden Augenblicke ganz seyn? Man setze den Fall, daß eine Zahl, Z. E. viere, zehn Jahre von einer Seele gedacht, und dabey ohne alle Veränderung gelassen würde. Wollte man wohl sagen, daß diese zehnjährige Dauer iegliche Stunde völlig und ganz gewesen wäre? Die Zahl ist zwar iegliche Stunde völlig und ganz gewesen; aber nicht ihre zehnjährige Dauer. Man hat also zwo Fragen zu unterscheiden: erstlich, ob das ganze göttliche Wesen mit allen seinen innerlichen Thätlichkeiten ieglichen Augenblick wirklich sey? Zum andern, ob seine Dauer, welche durch keine Zahl gemessen werden kann, ieglichen Augenblick ganz und völlig sey? Auf die erste Frage muß man allerdings mit Ja antworten. Denn, alles was in Gott seyn kann, das ist auf einmal in ihm wirklich (§. 198). Aber, auf die andere muß man Nein sagen. Denn, eine Dauer, welche in einem Augenblicke ganz ist, kann unmöglich ohne Anfang und Ende seyn.

---

q) in nota citata ad Systema Intellectuale.

Das V. Hauptstücke
Von
Dem Verstande Gottes.

§. 216.

In der Abhandlung von dem göttlichen Verstande hat man vor allen Dingen zu untersuchen, ob Denken und Wissen mit den bisher erwiesnen Eigenschaften Gottes bestehen kann. Wir müssen es also gegen das Einfache und Unendliche halten. Denn, wenn es einem von diesen beyden widerspräche: so könnte es Gott nimmermehr beygeleget werden, man möchte es auch noch so vortrefflich beschreiben und vorstellen. Die ionischen Weltweisen, als Thales, Anaximenes und andere sollen, nach der Meynung des Herrn Cudworths r), Vernunft und Weisheit für eine blosse Beschaffenheit und Einrichtung der Materie gehalten, und in dem Wahne gestanden haben, als wenn nichts weiter, als eine ohngeferige Vermischung und Verbindung der elementarischen Eigenschaften, der Kälte und Wärme, des Trocknen und Feuchten, dazu vonnöthen wäre. Andere Philosophen wollen die Gedanken aus den Bewegungen gewisser äuserlichen Ursachen herleiten. Also Demokritus und Epikurus schrieben sie gewissen Bilderchen zu, welche sich von den Körpern abtrennen, und in die Seelen eingehen sollten s). Solchergestalt wäre ein denkendes Wesen

r) in Systemate Intell. c. 3. §. 12.

s) Cicero 1. B. 18 Hauptst. u. 2. B. 38. u. 39. Hauptst. von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter.

sen andern Dingen unterwürfig. Und aus dieser Ursache will Hobbes t) behaupten, daß man Gott keinen eigentlichen Verstand zueignen könne. Unsere vornehmste Bemühung gehet demnach dahin, daß wir zeigen, die denkende Kraft sey blos eine Vollkommenheit eines einfachen Wesens.

§. 217. Wir **denken**, in dem wir die Sachen, welche wir uns zugleich vorstellen, von einander unterscheiden. Z. E. ich sehe zu gleicher Zeit ein Licht, ein Buch, ein Pult, ein Tintenfaß, eine Feder, eine Streusandbüchse. Wenn ich mir nun den Unterscheid dieser Dinge vorstelle: so habe ich Gedanken. Es kommt aber nicht auf die Menge der Dinge an. Ein Gedanken hat bey einer einzigen Sache statt; wenn ich nur die vorgestellte Sache von mir selber unterscheide.

§. 218. Wenn aber ein denkendes Wesen zwo vorgestellte Sachen unterscheiden soll: so muß es bey der Vorstellung der andern noch eben das seyn, was es bey der Vorstellung der ersten war; ja auch bey Bemerkung des Unterscheides noch eben das seyn, was es bey beyder Vorstellungen war. Denn, wie sollte ein Ding eine Sache von der andern unterscheiden, wenn es entweder bey Bemerkung des Unterscheides nicht mehr dasjenige ist, was es bey der Vorstellung des ersten gewesen ist? Wollte man wohl sagen, daß ein Mensch einen Baum von einem Steine unterscheiden könnte, wenn er der vorige Mensch zu seyn aufhörte, so bald er den Stein betrachtet hätte, und zur Vorstellung des Baumes schreiten sollte?

§. 219. Was demnach bey Vorstellung der andern Sache

t) in Elementis de Ciue cap. 15. §. 14.

Sache nicht noch dasjenige seyn kann, was es bey Vorstellung der ersten war, oder bey Bemerkung des Unterscheides dieser Geschicklichkeit ermangelt, das kann vorgestellte Sachen nicht unterscheiden, und folglich auch nicht denken.

§. 220. Wenn ein Körper einerley verbleiben soll: so müssen nicht nur seine Theile fortdauren, sondern auch die Ordnung behalten, in welcher sie verbunden sind. So bald er einen Theil verlieret, oder in einem Theile eine Veränderung hat, oder unter seinen Theilen eine andere Ordnung entstehet: so ist er nicht mehr der vorige Körper. Man nehme eine viereckichte Tafel aus Wachs, welche ein Pfund wieget, und in welcher ein Bild abgedruckt ist. So lange diese Tafel viereckicht bleibt, das gesetzte Gewichte, die Farbe des Wachses, und das eingedruckte Bild behält, ohne daß das geringste darinn verändert wird; so lange ist sie eben dieselbe Tafel. Aber, so bald man sie um etwas leichter macht, oder dem Wachse die Farbe entgehet, oder die äuserliche Figur geändert, oder in dem abgedruckten Bilde etwas versetzet wird: so ist sie nicht mehr die Tafel, welche sie anfangs war.

§. 221. Ein Körper kann demnach unmöglich denken. Denn, er müßte sich nicht nur etliche Sachen zugleich vorstellen, sondern sie auch von einander unterscheiden (§. 217), und so wohl bey ieder Vorstellung, als auch bey Bemerkung des Unterscheids der vorige Körper verbleiben (§. 218). Aber, wie wäre solches möglich? Es können zwar Vorstellungen in ihm gemacht werden, indem die Theile durch die Bewegung in gewisse Verbindungen gebracht werden, welche den Verbindungen der Theile, in den vorgestellten Sachen auser ihm,

ähnlich

ähnlich sind. Aber, wie soll er den Unterscheid bemerken? Es ist noch eine Ordnung in seinen Theilen vonnöthen, in welcher derselbe abgebildet wird. So antwortet man. Allein, ist er noch der vorige Körper, wenn diese dritte Ordnung entstehet? Er ist es nicht einmal mehr, wenn seine Theile zur Vorstellung der ersten Sache geordnet worden. Denn, ehe dieses geschiehet, so ist er ein ganz anderer Körper. Wie sollte er es endlich, in Unterscheidung einer Sache von ihm selber, machen? Man setze den Fall, eine Wachstafel sollte sich von einem Baume unterscheiden. Ehe die beyden Bilder in ihr entstehen: so ist sie eine Wachstafel ohne diese beyden Bilder. Aber, ist sie auch noch diese Wachstafel, wenn entweder das Bild vom Baume, oder das Bild von ihr selber, in ihr zum Vorscheine kommt? Und was wird sie endlich seyn, wenn der Unscheid von beyden wird vorgestellet werden? Sie wird also bey einer ieden Vorstellung zu einer andern Tafel, und kann solchergestalt niemals denken.

§. 222. Das Denken ist demnach blos eine Vollkommenheit eines einfachen Wesens.

§. 223. Unser Denken ist auf dreyerley Weise eingeschrenkt. Wir sind weder vermögend, alle mögliche Dinge, noch sie in der größten Deutlichkeit, noch auf einmal vorzustellen. Wenn also das Denken den höchsten Grad einer Vollkommenheit haben soll: so muß es ohne diese drey Mängel seyn.

§. 224. Die Deutlichkeit im Denken wird der **Verstand** genennet. Dasjenige, in welchem alles, was in ihm seyn kann, auf einmal wirklich ist, heißt unendlich (§. 198). Ein Verstand, welcher alle mögliche Sachen auf einmal in der größten Deutlich-

keit

keit erkennet, widerspricht also einem einfachen, unendlichen und ewigen Wesen nicht im geringsten.

§. 225. Gott hat demnach einen in der That unendlichen Verstand. Denn, er ist das allervollkommenste Wesen, und besitzet alle Realitäten, die beysammen stehen können, in dem allerhöchsten Grade (§. 69 u. d. f.).

§. 226. Der göttliche Verstand unterscheidet sich von unserm durch drey Eigenschaften. Er erkennet alle Dinge, er weis sie auf das deutlichste, er übersieht sie, ohne daß die geringste Zeit verstreichen darf. Wir mögen entweder das erste, oder das andere, oder das dritte erwegen: so gerathen wir in eine Verwunderung. Denn, wir können weder die Menge der Sachen, noch die Grösse der Deutlichkeit, noch das Aufeinmal, überdenken. Jedoch, ie unbegreifflicher alles dieses ist, desto stärker ist unsre Begierde, die Erkenntniß davon zu erweitern. Der Herr Regierungsrath Wolf hat uns in einer besondern Disputation u) den Weg dazu gebahnet. Seine Betrachtungen sind auf die Anzahl der Dinge, auf die Grade der Deutlichkeit, und auf die Theile der Zeit gerichtet. Und iede Ausführung macht uns zwar den Begriff von dem göttlichen Verstande immer deutlicher, setzet uns aber dabey in ein noch immer grösseres Erstaunen. Die Gedanken sind folgende.

§. 227. Wenn wir uns die grosse Anzahl der Dinge einiger maassen bekannt machen wollen: so haben wir theils auf diejenigen zu sehen, welche in der Welt

u) Der Titel ist: Specimen Physicae ad Theologiam applicatae sistens notionem intellectus diuini per opera naturae illustratam. Halae 1717.

Welt zugleich vorhanden sind; theils auf diejenigen, welche in derselben auf einander folgen. Und in beyden hat man so wohl die grossen Weltkörper, als auch ihre Theile in Betrachtung zu ziehen. Auser der Sonne und dem Mond sind unter den Planeten, Saturnus, Jupiter, Mars, Venus und Merkurius. Um den Jupiter hat man 4 Trabanten, und um den Saturnus fünfe derselben entdeckt. Der Fixsterne, welche den blossen Augen sichtbar sind, werden von dem Hevelius 1888 gezählet. Hergegen diejenigen, welche man durch die Ferngläser erblicket, sind unzählbar. Man hat ihrer in dem neblichten Sterne des Orions 21, in dem neblichten Sterne der Krippe 36, und in dem Siebengestirne 40 angetroffen. Ja Galiläus hat ihrer in dem Orion innerhalb eines Raumes von vier Qvadratgraden 500, und Schyrläus de Rheita in dem ganzen Gestirne bey nahe 2000 gezählet. Wir wollen demnach eine Rechnung anstellen, und uns bemühen, die Menge der Sterne in eine gewisse Zahl zu bringen. Sollte sie gleich die Menge derselben nicht erschöpfen: so wird sie doch zur Verwunderung dienen.

§. 228. Das ganze Gestirne des Orions nimmt, nach dem Urtheile des Ricciolus, ohngefehr 500 Qvadratgrade im Himmel ein. Da nun, nach der galiläanischen Erfahrung, in einem Raume von vier solchen Graden 500 Sterne zu sehen sind: so haben in dem ganzen Orion 62500 Sterne Platz. Wenn wir der Peripherie des größten Cirkels 360 Grade, und dem Diameter 115 zu eignen: so beträgt die ganze Fläche der Kugel 41400 Qvadratgrade. Wenn sie demnach gleiche durch mit Sternen erfüllet ist: so be-

läuffet

läuffet sich ihre Zahl auf 5′, 175, 000. Gesetzt, um ieglichen Fixstern bewegten sich funfzehn Planeten: so wäre die Anzahl der grossen Weltkörper 77′, 62 5, 000. Es können ihrer wohl noch mehrere seyn. Und obgleich am Himmel gewisse Gegenden sind, in welchen wenige Sterne vorkommen, als in den vier Qvadratgraden des Orions: so sind auch wiederum andere Oerter, in welchen ihrer noch mehrere gefunden werden. Zum Beweise dienet die Milchstrasse. Durch was für ungeheuere Weiten sind nicht die Sterne von einander entfernet? Die mittlere Entfernung der Erde von der Sonne ist 18′, 920, 000 deutsche Meilen. Da sich nun die Entfernung der Erde von der Sonne zur Entfernung des Saturnns von der Erde, wie 2 zu 19 verhält: so ist die Weite zwischen dem Saturnus und der Sonne 179′, 740, 000 Meilen. Der Diameter des Ringes um den Saturnus hat 77, 406 Meilen, und die Weite von dem Mittelpunkte des Saturnus bis zu seinem letzten Trabanten 812, 700. Wenn man demnach diese Weite zur Weite des Saturnus von der Sonne thut: so bekommt der halbe Diameter des Planetengebäudes, in welchem sich die Erde befindet, 180′, 552, 700, und also der ganze Durchmesser 361′, 105, 400 Meilen. Wenn man den Diameter des Planetengebäudes in Erddiametern nimmt: so beträgt er 209904. Der Würfel davon ist 92, 483″, 305, 005′, 195, 264. Wenn man ihn mit 5175000, als der Anzahl der Fixsterne, vervielfältiget: so drückt die herauskommende Zahl 478, 601‴, 103, 401″, 885, 491′, 200, 000 den Würfel des Diameters von der Kugel aus, welche allen sinnlichen Sternengebäuden gleich ist. Ein Erddiameter hat 5, 08 8′,

44 8, 000 Cubicmeilen. Wie groß würde also die Zahl werden, wenn wir den vorhergehenden Würfel durch diese letzte Zahl vervielfältigen wollten!

§. 229. Man nehme demnach einen Verstand, der sich blos unsern Erdboden vorstellet, und einen andern, welcher das ganze Planetengebäude auf einmal in Deutlichkeit übersiehet, und vergleiche die Grade ihrer Vollkommenheit. Die Grössen des Verstandes sind wie die Grössen der Räume, und die Kugeln sind wie die cubi ihrer diametrorum. Ein Verstand, welcher nur den Erdboden deutlich kennet, ist demnach zu einem Verstande, welcher das ganze Planetengebäude auf einmal überdenkt, wie 1 zu 92, 483″, 305, 005′, 195, 264. Man nehme einem Verstand, welchem alle sinnliche Sternengebäude bekannt sind. Gegen diesen wird der erste seyn, wie 1 zu 478, 601‴, 103, 401″, 885, 491′, 200, 000.

§. 230. Wir wollen den menschlichen Verstand gegen diese zwo Arten halten. Ein gesundes Auge kann auf einmal einen Körper deutlich übersehen, dessen Diameter sechzehn Zoll begreifft. Wenn man also von dem Umfange des menschlichen Verstandes ein Maaß haben will: so darf man nur den cubum des Diameters von sechzehn Zollen annehmen. Denn, die Kraft zu sehen ist in gegenwärtigem Falle der Kraft des Verstandes gleich. Nach der Rechnung des Cassini fasset der Diameter des Erdbodens 472′, 692, 924 Zolle. Dergestalt ist der Diameter einer Kugel, welche die Fähigkeit des menschlichen Verstandes vorstellet, gegen den Diameter des Erdbodens, wie 1 zu 29′, 543,308. Der menschliche Verstand ist also gegen denjenigen, welcher den ganzen Erdboden mit einem deutlichen

lichen Blicke übersiehet, wie 1 zu 25, 785‴, 607, 431″, 311, 206′, 674, 112, und folglich bey nahe 40 Theilchen einer Qvadrillion gleich. Ein Verstand, welcher den Erdboden mit einem einzigen Blicke deutlich fasset, ist gegen denjenigen, welcher das ganze Planetengebäude begreifft, beynahe ein Trillionthеilchen (§. 229). Der menschliche ist also von ihm nur vierzig Theilchen von einer Septillion; und von demjenigen, welchen alle sinnliche Sternengebäude auf einmal bekannt sind, nur achtzig Theilchen einer Octillion gleich.

§. 231. Man kann nicht sagen, daß nicht noch mehrere solche Gebäude seyn sollten, als von uns bisher sind ausgerechnet worden. Und wie groß mag die Anzahl derer seyn, welche auser den wirklichen noch möglich sind? So unergründlich ist also die Tieffe des göttlichen Verstandes, wenn man auch nur die Menge der grossen Weltkörper erweget.

§. 232. Die Anzahl ihrer Theile erstrecket sich noch weiter, absonderlich, wenn man nicht nur die Arten, sondern die einzelnen Dinge bedenket. Wie viel Blätter, wie viel Knospen hat ein einziger Baum? Wie viel Fibern und Marksbläschen eine einzige Wurzel? Wie viel werden ihrer demnach in allen Bäumen zusammen genommen seyn? Wie viel Eyerchen werden in einem einzigen Fische angetroffen? Wie viel werden ihrer demnach in allen stecken, die in den Wassern des ganzen Erdbodens schwimmen? Aus wie viel Theilen ist der Leib eines einzigen Thiers, aus wie viel Fibern ein einziger Muskel, ein einziger Knochen zusammen gesetzet? Wie viel Theile, wie viel Fibern werden demnach in allen Thieren in der ganzen Welt seyn? Wir wollen einen Baum vor uns nehmen, und

in dessen Betrachtung den Grad der Vollkommenheit des menschlichen Verstandes bestimmen. Man stelle sein Auge dermaassen, daß es einem knospenvollen Zweige gerade entgegen stehet. Kleinigkeiten erscheinen in der Nähe deutlicher als in der Ferne. Jedoch darf die Nähe nicht kleiner als acht Zoll seyn. Also ist die Länge des Theiles, welcher deutlich in die Augen fället, sechzehn Zoll. Dieses ist ein sehr kleiner Theil des Baumes, wenn man alle Zweige und Aeste sammt Stamm und Wurzel nach einer geraden Linie in Gedanken ausdehnet. Ein Baum würde nicht eben gar lang seyn, wenn die Länge von acht Zollen kaum der tausenteste Theil von ihm wäre. Die Fähigkeit des menschlichen Verstandes ist also nur ein Tausentmilliontheilchen von demjenigen, welcher den ganzen Baum auf einmal so deutlich erkennet, als der menschliche das kleine Stücke. Denn, die Cubiczahl von 8 ist 512 und von 8000 gleich 512 000 000. Wenn man diese durch jene dividiret: so ist der Quotient 1′,000,000. So kann man immer zu höhern Graden steigen, bis man endlich an das unermeßliche Meer des göttlichen Verstandes gelanget.

§. 233. Man betrachte die Folgen und die Abwechselungen in der körperlichen Welt. Die Sonne und die Fixsterne schiessen ihre Strahlen durch ungeheure Weiten, und setzen unzählige Theilchen der Himmelsluft in mancherley Bewegungen. Der menschliche Verstand kann sich nur ein einziges Theilchen, welches in Bewegung ist gebracht worden, deutlich vorstellen. Hergegen der göttliche Verstand kennet alle Theilchen in allen wirklichen und möglichen Sternengebäuden auf einmal in der höchsten Deutlichkeit. Die Theilchen

der

der Himmelsluft sind so klein, daß eines davon nicht einmal einem Dreyssigtausenttheilchen des geringsten Stäubchens, welches dem blossen Augen sichtbar ist, gleichkommt. Da nun in einem so kleinen Stäubchen 30,000 Theilchen der Himmelsluft Raum haben: wie groß mag ihre Menge in unserm Planetenhimmel seyn, welcher aus 246,547'''',502,750''',275,786'',898 349', 813,333 Cubicmeilen bestehet? So groß nun die Anzahl der wirklichen und möglichen Himmelsgebäude ist, um so vielmehr muß diese erstaunenswürdige Zahl vermehret werden.

§. 234. Man erwege die Theile der Zeit, die wir von einander unterscheiden können. Ihr Unterscheid wird durch Hülfe der Bewegungen bemerket. Der geringste Theil, welchen eine Uhr anzeiget, ist eine Secunde, welche in einer Stunde 3600, und in einem Tage 86400 mal enthalten ist. Wir sind nur vermögend, eine einzige Bewegung auf einmal deutlich zu empfinden. Unser Verstand wäre also nur $\frac{1}{86400}$ Theilchen von demjenigen, welcher die Secunden eines ganzen Tages auf einmal in Deutlichkeit erkennte. Ein egyptisches Jahr hat 365 Tage, und also 31',536,000 Secunden; und 6000 Jahre haben ihrer 189,216',000,000. Der menschliche Verstand verhält sich demnach zu demjenigen, welcher alle Veränderungen, die in dem kleinsten Räumchen in den Secunden von 6000 Jahren geschehen sind, in einem übersiehet, wie 1 gegen 189,216',000,000. Jedoch eine Secunde ist noch lange nicht die geringste Zeit, welche wir unterscheiden können. Delisle erzehlet, er habe durch ein Vergrösserungsglaß ein kleines Thierchen wahrgenommen, welches in einer Secunde den Fuß

tausendmal bewegt habe. Also kann man einer einzigen Stunde 3',600, 000 merkliche Theile zueignen. Wiewohl auch diese mögen noch sehr theilbar seyn.

§. 235. Der Raum ist ebenfalls in so viele Theilchen unterschieden. Keil hat gewiesen, daß ein Kügelchen Bluts, welches in einem Samentierchen seinen Umlauff hat, kleiner sey als

8

1000000000000000000000000000000000 Theilchen eines Cubiczolles. Dergestalt hat ein Cubiczoll 125 000000000000000000000000000000000 merkliche Theile. 6000 egyptische Jahre bestehen aus 189 216000000000 kenntlichen Zeittheilchen. Wenn man demnach diese Zahl mit der nechst vorhergehenden vervielfältiget: so erhellet, daß in einem Raume eines Cubiczolles innerhalb 6000 Jahren 2365200000 000000000000000000000000000000000000000000 merkliche Bewegungen erfolgen können. Hieraus ist also klar, wie geringe unser Verstand gegen den göttlichen sey, da derselbe die kleinesten Theile der Zeit und des Raumes in allen wirklichen und möglichen Weltgebäuden auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit übersiehet.

§. 236. Die Vorstellungen, welche ein denkendes Wesen von einer Sache hat, werden **Begriffe** oder **Ideen** genennet. An deren statt brauchen wir Menschen zum öftern nur gewisse Zeichen, als Wörter. Wenn wir uns dabey die Sache selber nicht vorstellen: so ist unsere **Erkenntniß** nur **symbolisch** oder **figürlich**. Z. E. wenn ich sage, die Sonne sey derjenige himmlische Körper, welcher dem Erdboden das mei-

meiste Licht mitheilet; und von den Sachen, welche in dieser Erklärung vorkommen, keinen Begriff habe: so ist meine Erkenntniß symbolisch. Wenn ich mir aber in dem Verstande vorstelle, was ein himmlischer Körper, was der Erdboden, was das Licht, was Mittheilen sey: so ist meine **Erkenntniß anschauend.** Man siehet gar wohl, daß bey der figürlichen eine grosse Dunkelheit ist. Gott kann also von keinem Dinge eine andere als eine anschauende Erkenntniß haben.

§. 237. Die Begriffe, welche Gott von den Dingen hat, sind nothwendig und unveränderlich. Denn, wenn sie veränderlich wären: so müßten sie einmal gar in Vergessenheit kommen, oder verdunkelt werden können. Beydes widerspricht der Ewigkeit Gottes. Denn, in dieser ist nichts veränderliches und abwechselndes (§. 211).

§. 238. Man kann also mit dem Cartesius z) und Poiret a) die Begriffe nicht aus der göttlichen Willkühr herleiten. Sie wollen uns z. E. bereden, die drey Winkel in einem Triangel wären blos deswegen zween geraden gleich, weil Gott diese Gleichheit haben wollte. Sie meynen, solches dadurch zu behaupten, weil Gott von nichts könnte determiniret werden. Man dürfte daher gar nicht fragen, wie Gott von Ewigkeit hätte machen können, daß zweymal 4 nicht 8 seyn sollten. Denn, das könnte unser Verstand gar nicht einsehen. Aber, aus was für Grunde

z) in Responsionibus Sextis, §. 6 & 8.

a) in Cogitationibus rational. de Deo, anima & malo lib. 3. c. 10.

soll man sagen, Gott habe es machen können, da wir es nicht verstehen? Er wird dadurch, daß die Begriffe nothwendig sind, gar nicht determiniret. Sie sind in seinem Verstande, und gehören zu seinem Wesen. Man muß die Begriffe von den Sachen unterscheiden, welche von ihnen vorgestellet werden.

§. 239. Der göttliche Verstand ist die Qvelle aller Möglichkeiten. Denn, da sie ihm alle bekannt sind (§. 226): so ist nichts möglich, was er nicht erkennet. Dergestalt kann man in Erforschung der Möglichkeiten über den göttlichen Verstand nicht hinaus steigen. Ein Ding ist zwar deswegen möglich, weil es keinen Widerspruch in sich hat. Und der göttliche Verstand kann also nichts widersprechendes für möglich ansehen. Allein, daher folgt nicht, daß man in Erklärung der Möglichkeiten nicht endlich bey ihm müsse stehen bleiben. Denn, möglich seyn, und keinen Widerspruch in sich fassen, das ist beydes einerley. Und es kann nichts ohne Widerspruch seyn, was Gott nicht begreiffen sollte. Man mag demnach in Betrachtung der Möglichkeiten noch so weit gehen: so muß man zuletzt bekennen, daß der oberste Grund davon in dem göttlichen Verstande enthalten sey.

§. 240. Wenn demnach kein göttlicher Verstand wäre: so wäre nichts möglich. Man beruffet sich zwar niemals auf ihn, wenn man in den Wissenschaften von endlichen Dingen handelt. Man verlangt es auch nicht, daß man die Beweise bis auf denselben hinaus führen soll. Allein, man kann auch nicht sagen, daß man alles in eine völlige Deutlichkeit setzet, und die Begriffe auf das vollkommenste auflöset. Wir sind immer mit einigen Sachen zu frieden, die wir nur

einiger maassen klar erkennen. Wir nehmen dasjenige, was uns die Erfahrung zeiget, für möglich an, ohne nach denn Gründen zu forschen, woraus die Möglichkeit erhellet. Z. E. Wenn wir das Sehen erklären wollen: so legen wir den Bau des Auges, so wie wir ihn empfinden, zum Grunde. Und die Meßkünstler stellen sich die Ausdehnung als etwas mögliches vor, weil sie dieselbe in den Körpern wahrnehmen. Sollten wir unsere Begriffe so weit zergliedern, bis wir auf die ersten Möglichkeiten kämen: so würden wir nicht eher ruhen können, als bis wir den letzten Grund in dem göttlichen Verstande suchten.

§. 241. Man dürfte fast auf die Gedanken gerathen, als wenn man durch den ausgeführten Satz die Gottesleugner am geschicktesten widerlegen könnte. Aber, der Herr Regierungsrath Wolf b) giebt uns hiernechst zu bedenken, daß wir nicht vermögend sind, die Begriffe völlig zu zergliedern. Man könnte zwar allemal zeigen, daß man etwas nur als möglich annähme, weil man es in der Erfahrung wirklich fände, und müßte demnach nothwendiger Weise einige erste Möglichkeiten setzen. Allein, man würde den Atheisten schwerlich bereden können, daß es diese oder jene wären, ehe man ihn gewiß überführet hätte, daß ein Gott sey. Und wenn man ihn auch noch so stark überwiese, daß diejenigen Möglichkeiten, welche er als die ersten annimmt, nicht die ersten wären, sondern, daß man die Zergliederung noch weiter fortsetzen müßte, ehe man zu der Erkenntniß der ersten gelangte: so würde man ihn doch nicht so leicht bereden können, daß die ersten

b) in Theolog. Natur. P. 2. §. 174. Schol.

Möglichkeiten, in welchen sich die Zergliederung endigen müßte, in den göttlichen Eigenschaften bestünden, so lange man nicht im Stande wäre, eine vollkommne Zergliederung vorzunehmen. Wir müßten uns also damit begnügen, daß wir einsähen, wie die Atheisterey mit einer unüberwindlichen Unwissenheit verbunden wäre, und gar keinen Grund angäbe, warum sie unüberwindlich seyn müßte; und wie hingegen die Finsterniß alsobald verschwände, sobald man erkennete, daß ein Gott sey, in dessen Verstande der Ursprung aller Begriffe enthalten wäre.

§. 242. Aber gesetzt, ein endlicher Verstand käme in der Zergliederung der Begriffe völlig zum Ende: würde man ihn deswegen dem göttlichen gleich schätzen dürfen? der Herr Regierungsrath giebt noch einen grossen Unterscheid an. Gott erkenne die möglichen Ding gänzlich a priori, in dem er sich selbst erkenne, und alles in sich sehe. Man dürfte also nicht fürchten, daß man sich in dem beständigen Fortgange der Wissenschaften zuletzt eine göttliche Allwissenheit anmaassen werde.

§. 243. Die **ersten Möglichkeiten**, oder Realitäten, welche keine andere voraussetzen, sind die göttlichen Vollkommenheiten, und also ohne alle Einschränkung. Denn, da Gott ewig ist (§. 203): so kann nichts vor ihm gewesen seyn. Solchergestalt lassen sich keine Realitäten gedenken, aus welchen die göttlichen ihren Ursprung nehmen sollten. Diese sind demnach in der That die ersten Möglichkeiten. Was zu dem göttlichen Wesen gehöret, das kommt ihm in dem allerhöchsten Grade zu (§. 69), oder ohne alle Einschränkung.

Die

Die ersten Möglichkeiten sind also die uneingeschränkten Realitäten.

§. 244. Dergestalt entstehen die übrigen Möglichkeiten, welche von den ersten abstammen, durch verschiedene Einschränkungen der göttlichen, insofern man sie überhaupt erweget. Denn die Vollkommenheiten in Gott selber können nicht eingeschrenkt werden. Denn, das widerspräche seinem Wesen. Sondern man betrachtet seine Realitäten überhaupt als Realitäten, und gedenket sich so dann verschiedne Grade derselben. Soll nun eine Möglichkeit von einer ersten abstammend seyn: so muß sie sich durch dieselbe erklären lassen. Es ist aber die erste uneingeschränkt. Also kann sie von ihr nicht anders herkommen, als durch eine gewisse Einschränkung. Z. E. der göttliche Verstand erkennet alles auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit. Er ist also ohne alle Einschränkung, und folglich eine erste Möglichkeit. Wenn nun ein anderer Verstand von ihn abstammen soll: so muß er zwar in einem Vermögen bestehen, etwas deutlich vorzustellen; aber dieses Vermögen muß auf gewisse Weise eingeschränkt seyn, als in Absicht der Anzahl der Dinge, welche seiner Erkenntniß unterworfen sind; oder in Absicht der Zeit, in welcher er diese oder jene Sache erkennet; oder in Absicht der Deutlichkeit, in welcher er sich dieselbe vorstellet. Wir haben bereits oben einige Arten des Verstandes bekannt gemacht, und dabey wahrgenommen, was für unzählige Grade möglich sind, ehe man zu dem allervollkommensten hinauf steigen kann (§. 227—235).

§. 245. Weil also Gott durch seinen Verstand alles, was eingeschränkt seyn kann, möglich macht: so sind die Wesen der Dinge ewig. Denn, durch das

We-

Wesen eines Dinges wird seine innerliche Möglichkeit verstanden. Wollte man demnach die Ewigkeit der Wesen leugnen: so müßte man behaupten, daß die Dinge einmal nicht möglich gewesen wären, und also dem göttlichen Verstande erst zu einer gewissen Zeit wären bekannt geworden. Die Schwierigkeit, welche man sich dabey einbildet, kommt daher, daß man das Wesen einer Sache mit ihrer Wirklichkeit vermenget. Man übereilet sich in seinen Gedanken, wenn man höret, daß das Wesen ewig sey, und machet also gleich den Schluß, daß die Dinge selber von Ewigkeit her auser oder in Gott wirklich vorhanden sollten gewesen seyn. Sie haben wohl von Ewigkeit her ihre innerliche Möglichkeit gehabt, das ist, sie sind von Gott ohne Anfang gedacht worden. Es folget aber nicht, daß sie auch von Ewigkeit her wären wirklich gewesen. Zu dem wirklichen Daseyn gehöret weit mehr als zur blossen Möglichkeit.

§. 246. In den göttlichen Begriffen sind alle Wahrheiten enthalten. Denn, da er alles auf das deutlichste erkennet: so ist ihm auch bewust, was sich von einem ieden Dinge bejahen, oder verneinen lässet. In der Möglichkeit der Bejahungen und Verneinungen bestehet alle **Wahrheit**. Wenn in einem Satze oder Urtheile eine Bejahung oder Verneinung demjenigen Dinge, von welchem man urtheilet, widerspricht: so ist der Satz nothwendig falsch. Z. E. zweymal zwey ist fünfe. Da nun also Gott nichts unbekannt seyn kann: so muß er auch wissen, welche Bejahung oder Verneinung möglich sey, oder nicht. Und da sein Verstand die Quelle aller Möglichkeiten ist (§. 239): so

so sind auch alle Wahrheiten von ihm, uud müssen, ihrem Ursprunge nach, für göttlich gehalten werden c).

§. 247. Wenn demnach kein göttlicher Verstand wäre: so würde auch keine Wahrheit seyn. Die Erfinder der Wahrheiten sind also nicht die Urheber davon, sondern entdecken nur etwas von demjenigen, was von Ewigkeit her in dem göttlichen Verstande gewesen ist. Man kann sie mit Wolfen d) für Leute halten, durch welche Gott zu uns redet, und die in ihm von Ewigkeit her verborgnen Wahrheiten offenbaret. Gassendus e) sagt, die natürlichen Wahrheiten würden uns von Gott vermittelst der Beweise offenbaret, als wie er uns diejenigen, welche in der heiligen Schrift enthalten sind, durch die Propheten vermittelst der Eingebung seines Geistes bekannt gemacht hätte.

§. 248. Die Mathematik und Weltweisheit haben demnach einem göttlichen Ursprung. Und es ist in ihnen keine Wahrheit, deren Erkenntniß dem göttlichen Verstande unanständig wäre. Wir schätzen zwar die Wahrheiten nach dem Nutzen, welcher uns in dem Leben daraus zuwächset; und nennen daher diejenigen unnütze oder wohl gar Grillen, von welchen wir glauben, daß sie zu unserer äuserlichen Glückseligkeit nichts beytragen. Man handelt auch vernünftig, daß man in der Erforschung der Wahrheiten auf ihren Gebrauch siehet, da unser Verstand in so enge Grenzen eingeschlossen ist. Aber, man muß deswegen gegen

c) Sirach im 1 Hauptst. §. 1. u. d. f.
d) in den vernünftigen Gedanken von Gott. §. 976.
e) in Oratione Inaugurali, cum Professionem Mathematum auspicaretur.

gen Wahrheiten, deren Erkenntniß uns nicht Vermögen und Ehrenstellen erwirbet, keine Verachtung blicken lassen. Diejenigen, welche unter uns Christen solches thun, sollten die Erinnerung unsers Heylandes erwegen, daß Gott alle unsere Haare auf dem Haupte gezählet habe. Es muß auch niemand den Wehrt einer Wahrheit nach seiner besondern Absicht beurtheilen. Andere Menschen haben andere Absichten, zu welchen sie gewisse Wahrheiten, die man sonst zu verachten pflegt, gar wohl brauchen können. Und es ist genug, wenn ihre Erkenntniß zu unserm Vergnügen gereichet. Denn, dieses suchen wir auch durch Reichthum und äuserliche Ehre zu erhalten. Mann verräth also seinen Unverstand, wenn man über die Sternseher und Naturkündiger spotten will, daß sie die Kleinigkeiten des Himmels, wie man zu reden pflegt, und das Gewürme und Ungeziefer auf dem Erdboden, so sorgfältig betrachten, und besondere Kunstzeuge dazu anwenden. Wenn man auf die Thaten dieser Spötter acht hat: so findet man, daß sie sich zum öftern mit weit geringern Sachen beschäftigen, und die Zeit fast gar ohne vernünftige Gedanken zubringen. Die Naturforscher wenden die Kräfte ihres Verstandes zu solchen Dingen an, aus welchen die Herrlichkeit Gottes hervorleuchtet, und vergnügen sich also an Sachen, welche Gott durch seine Weisheit zubereitet hat. Die Beschaffenheit des Vergnügens, welches der menschliche Verstand aus der Erkenntniß der Wahrheit schöpfet, ist von dem Herrn Regierungsrathe Wolf in einer weitläuftigen Abhandlung erkläret worden f). Desgleichen hat er insbeson-

f) in Horis Subseciuis Marburgensibus, A. 1729. Trim. aestiui n. 1.

sondere gezeiget, was die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten in unserer Seele für ein Vergnügen erwecke g).

§. 249. Der menschliche Verstand hat in seiner Erkenntniß zween Hauptgründe. Uber diese kann er nicht hinaus. Er kann weder denken, daß etwas zugleich seyn und auch nicht seyn könne; noch auch begriffen, wie etwas seyn könne, ohne daß ein zureichender Grund dazu vorhanden wäre. Dergestalt entstehet die Frage: ob nicht der göttliche Verstand wider diese zween Sätze handeln könne? Cartesius h) giebt die Begriffe, welche der göttliche Verstand von den Dingen hat, für willkührlich aus, und scheuet sich daher nicht zu sagen, die drey Winkel in einem Triangel wären nur deswegen zween rechten gleich, weil es Gott so gewollt hätte. Er hält zwar die Wesen der Dinge für ewig und unveränderlich: aber nur im Absehen auf die Menschen, welche dieselbe nicht ändern könnten, nachdem sie einmal von Gott so wären festgestellet worden. Der Engeländer Thomas Browne i) ist eben dieser Meynung zugethan. Er könnte zwar nicht begreiffen, sagt er, wie Gott widersprechende Dinge ausrichten könne, doch wollte er sich nicht unterfangen, ihm deswegen diese Macht abzusprechen.

§. 250. Allein, wofern der göttl. Verstand widersprechende Dinge von einander bejahen kann: so haben wir nicht den geringsten Grund, irgend einen Satz für wahr zu halten. Ja, ich weis nicht, ob Gott selber in seiner

g) Trim. autumnalis n. 1.
h) in Responsion. Sextis §. 6.
i) in Religione Medici P. 1. Sect. 26.

seiner Erkenntniß einige Gewißheit haben kann. Denn, wenn ihm wiedersprechende Dinge möglich sind: so kann er dasjenige, was er für wahr erkennet, zu gleicher Zeit auch für falsch ansehen. Und solchergestalt haben auch wir nicht Ursache, Dinge, so einander widersprechen, zu verneinen, und diejenigen, zwischen welchen wir eine Übereinstimmung wahrnehmen, mit einander im Urtheilen zu verbinden. So hoch haben die Schüler des Pyrrho ihre Zweifel nicht getrieben. Denn, sie berieffen sich in denselben beständig auf den allgemeinen Satz, daß nichts möglich und wahr sey, was einen Widerspruch in sich hat. Z. E. Sextus k) rechnet den Ausspruch: daß dasjenige wahr sey, was sich empfinden und mit dem Verstande begreiffen lasse; unter die unmöglichen Sachen. Denn, sagt er, die sinnlichen streiten mit den sinnlichen, und diejenigen, deren Erkenntniß dem Verstande unterworfen ist, mit denen, die er begreiffen kann. Desgleichen die sinnlichen streiten mit denen, welche der Verstand fasset, und diese mit jenen. Und wenn sie alle wahr sind: so muß einerley Ding zugleich seyn und nicht seyn; und eben das, was wahr ist, auch zugleich falsch seyn.

§. 251. Die Verfechter dieser Meynung haben vielleicht besorgt, man würde dem göttlichen Verstande Schranken setzen, wenn man sagte, daß seine Begriffe durch diejenigen Gründe, welche wir in der Erkenntniß die obersten nennen, determiniret würden. Aber, die Furcht ist vergebens. Der Verstand Gottes ist nicht dadurch unendlich, daß er das Wahre für falsch, und und das Falsche für wahr erklären kann; sondern dadurch

i) aduersus Logicos 2. Sect. 46.

durch, daß er sich alle mögliche Dinge auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit vorstellet.

§. 252. Ihm müssen demnach auch alle Unmöglichkeiten, Unwahrheiten und Irrthümer bekannt seyn. Und diese Kenntniß muß der vorigen an Vortrefflichkeit nichts nachgeben.

§. 253. Unter den zween Hauptgründen, durch welche alle Begriffe determiniret werden, ist der Grund des Widerspruchs der erste. Ein Ding kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn. Wenn dieses unleugbar ist: so kann nichts seyn, was nicht seinen zureichenden Grund habe. Denn, entweder es bestehet durch seine eigne, oder durch eine fremde Kraft. Ist dieses: so hat es den Grund auser sich. Ist jenes: so hat es ihn in sich. Sollte es aber denselben weder in, noch auser sich haben: so müßte es weder durch seine eigne, noch durch eine fremde Kraft bestehen; und folglich iegliche zugleich haben und nicht haben. Dieses wäre ein offenbarer Widerspruch. Dergestalt stehen alle Wahrheiten unter dem ersten Satze: es kann etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn.

§. 254. Gott ist demnach das allervernünftigste Wesen. Man verstehet unter der **Vernunft** überhaupt eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten. Diese ist bey Gott in dem allerhöchsten Grade. Denn, da ihm alle Wahrheiten auf einmal und in der allergrößten Deutlichkeit bekannt sind (§. 246. u. 226): so muß er auch auf eine eben so vortreffliche Art verstehen, wie sie alle aus ihrem ersten Grunde ihren Ursprung haben.

§. 255. Unsere Vernunft ist nur ein Vermögen, den Zusammenhang einzusehen. Und wenn solches

geschehen soll: so ist dazu ein Vernunftschluß vonnöthen. Z. E. Weil die Wesen der Dinge in dem göttlichen Verstande sind: so sind sie ewig. Die Verknüpfung dieser beyden Wahrheiten wird uns nicht anders bekannt, als indem wir uns erinnern, daß dasjenige, was in dem göttlichen Verstande ist, ewig sey. Und wenn wir ordentlich verfahren: so machen wir folgenden Vernunftschluß. Was in dem göttlichen Verstande ist, das ist ewig. Nun aber sind die Wesen der Dinge in dem göttlichen Verstande. Also sind die Wesen der Dinge ewig. Endlich erstreckt sich unsere Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten auf wenig Sachen. Dergestalt hat unsere Vernunft dreyerley Schranken. Hergegen die göttliche ist unendlich. Sie bestehet in einer beständigen Thätigkeit. Sie begreiffet den Zusammenhang aller Wahrheiten. Sie siehet denselben auf einmal ein.

§. 256. So wenig sich die Vernunftschlüsse für den göttlichen Verstand schicken: so wenig kann man ihm Empfindungen zueignen. Denn, diese haben nur in denjenigen Wesen statt, welche in Leibern wohnen, die mit Gliedmaassen dazu begabt sind. Es ist aber kein Körper möglich, mit welchem Gott als eine Seele vereiniget werden könnte. Denn, sein Verstand lässet sich nicht einschränken (§. 226). Gleichwohl aber müßte dieses seyn: in dem eine Seele eben dadurch eine Seele ist, daß sie sich in ihren Thaten nach einem Leibe richten muß. Die Empfindungen haben immer etwas undeutliches bey sich. Denn, in den Bewegungen, welche sie vorstellen, ist eine grosse Verwirrung. Einige Körper sind nahe, andere entfernt, einige sind groß, andere klein. Solchergestalt

ist

ist es nicht möglich, daß alle Bewegungen gleich merklich seyn sollten. Also kann man Gott keine sinnliche Erkenntniß zuschreiben.

§. 257. Der Irrthum, da man sich Gott als eine Seele vorstellet, die gleich der menschlichen in ihren Gedanken eingeschränkt ist, wird der **subtile Anthrophomorphismus** genennet. Der Herr Baron von Leibnitz l) hat den Ritter Newton beschuldiget, als wenn er den Weltraum für das Werkzeug ausgegeben hätte, wodurch Gott von den Dingen eine Empfindung bekäme. Allein der Herr D. Clarke m) hat ihn aus dem Verdachte zu setzen gesucht. Er spricht, Newton sagte gar nicht, daß der Weltraum das Werkzeug wäre, dessen sich Gott bediente, um eine Empfindung von den Dingen zu haben. Auch ginge seine Meynung nicht dahin, als wenn Gott eines Mittels vonnöthen hätte, wodurch er die auser sich vorhandenen Dinge wahrnehmen müßte. Er gäbe vielmehr zu verstehen, daß Gott, da er überall zugegen sey, alle Dinge in dem ganzen Weltraume, worinn sie sie sich befinden, ohne Beyhülfe eines gewissen Werkzeuges durch seine unmittelbare Gegenwart empfände. Damit nun dieses desto besser könnte verstanden werden; so erläuterte er solches durch eine Vergleichung. Gleichwie die Seele, da sie denjenigen Bildern, welche vermittelst der sinnlichen Gliedmaassen in dem Gehirne entstehen, unmittelbar zugegen ist, diese Bilder sähe, als wenn sie die Sachen, welche vorgestellet werden, selber wären: eben auf diese Weise sähe

l) in seiner ersten Schrift an den Hrn. Clarke.
m) in der ersten Antwort.

Gott durch seine unmittelbare Gegenwart alles, indem er den Dingen selbst, ja allen Dingen in der Welt wirklich, und auf die Art, wie die Seele allen in dem Gehirne eingedruckten Bildern, zugegen wäre. Der Herr Newton betrachtete das Gehirne und die Gliedmaassen der Sinne als ein Mittel, wodurch die Bilder entstünden; nicht aber als ein Mittel, wodurch die Seele diese bereits so abgeschilderten Bilder sähe und empfände. Er betrachtete die Sachen der Welt nicht, als wenn sie durch ein gewisses Mittel oder Werkzeug gemachte Bilder wären, sondern als reelle Dinge, denen Gott selbst ihre Gestalt gegeben hätte, und welche er in allen Orten, wo sie sich befänden, ohne dazu kommende Beyhülfe eines Mittels sähe. Hierinn bestünde alles, was der Herr Newton mit dieser Vergleichung hätte sagen wollen, deren er sich bediente, wenn er voraus setzte, daß der unendliche Weltraum, so zu reden, das sinnliche Werkzeug n) des allgegenwärtigen Wesens wäre. Hierauf hat Leibnitz o) zur Antwort gegeben, daß Herr Newton und seine guten Freunde sich aniezo über den Ausdruck anders erklärteten, das wäre ihnen vergönnet, und ihm nicht zu wider.

§. 258.

n) Annon ex Phaenomenis constat, esse ens incorporeum, viuens, intelligens, omnipraesens, quod in spatio infinito, tanquam *sensorio suo*, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque intra se praesens praesentes complectatur; quarum quidem rerum id, quod in nobis sentit & cogitat, imagines tantum, ad se per organa sensuum delatas, in sensoriolo suo percipit & contuetur. Newt. Optica, quaest. 20.

o) in der andern Schrift.

§. 258. Obgleich aber Gott keine sinnlichen Begriffe hat: so hat er doch von den sinnlichen Dingen eine Erkenntniß. Wiewohl auch diese ist von unserer gänzlich unterscheiden. Denn, seine Gedanken sind in dem höchsten Grade deutlich. Man kann also von den sinnlichen Vorstellungen, welche wir von dem Geruche, Geschmacke und Schalle, den Farben und Beschaffenheiten der Sachen, welche wir fühlen, in unserer Seele haben, auf die Gedanken, welche davon in dem göttlichen Verstande sind, gar nicht schliessen. Viele sinnliche Gedanken machen uns grossen Verdruß, z. E. die Empfindung eines üblen Geruches, oder eines starken Schreyen und Knallen. Aber, daraus folgt nicht, daß auch in Gott die Gedanken davon mit dergleichen Unlust verbunden sind. Diese kommt bey uns aus der Undeutlichkeit und Verwirrung her. Und wir finden es in verschiedenen Fällen, daß uns eine deutlich erkannte Sache zum Vergnügen gereichet, die uns bey einer undeutlichen Erkenntniß verdrüßlich und beschwerlich gewesen ist.

Das VI. Hauptstücke

Von Der Macht und dem Willen Gottes.

§. 259.

Bey der Macht eines Dinges hat man allemal auf etwas zu sehen, was auser ihm entweder wirklich vorhanden ist, oder wirklich seyn kann. Da-

her wird ein Ding mächtig genennet, wenn es entweder blos mögliche Sachen hervorbringet, oder wirkliche wiederum aufhebet, zerstöret, zernichtet, und in den Zustand der blossen Möglichkeit versetzet. Ein mächtiges Wesen muß also eine Kraft haben, welcher die Wirklichkeit eines äuserlichen Dinges unterwürfig ist.

§. 260. Wir würden weder seyn, noch seyn können wenn kein wirklicher Gott wäre (§. 34, 35, 36, 240). Die Ursache, warum wir dieses behaupten, ist daher genommen, weil sich verschiedne Veränderungen mit uns zutragen. Da wir nun wissen, daß nur ein Gott möglich ist (§. 54): so ist hieraus klar, daß alle andere Dinge, welche gewissen Veränderungen unterworfen sind, durch seine Kraft bestehen. Man ist zwar auf den Zweifel gerathen, ob alles, was wir empfinden, wirklich auser uns sey. Allein, derselbe gereichet uns in gegenwärtiger Untersuchung zu keinem Nachtheile. Die Hauptfrage kommt darauf an: ob dasjenige, was für sich möglich ist, dabey aber nicht durch eigne Kraft seyn kann, durch eine fremde kann wirklich werden? Man muß hierauf nothwendiger Weise mit Ja antworten. Wollte man Nein sagen: so müßten wir uns entweder für selbstständige Wesen ausgeben, oder unser eignes Daseyn leugnen. Die Umstände der vorgetragnen Frage machen uns alsobald die Antwort bekannt. Denn wenn ein Ding für sich möglich ist: so kann es auch seyn. Wenn es demnach keine eigne Kraft hat: so muß es durch eine fremde bestehen können. Da man nun in Erforschung der fremden Kräfte endlich au diejenige kommt, welche Gott eigenthümlich ist: so erhellet zur Gnüge, daß alles, was für sich möglich und zufällig ist, in seiner

ner Wirklichkeit der göttlichen Kraft unterworfen sey.

§. 261. Die Macht Gottes erstrecket sich demnach auf alle Dinge, die auser ihm möglich sind.

§. 262. Weil sich alle Möglichkeiten in dem göttlichem Verstande gründen (§. 239): so ist die Macht Gottes so groß, als sein Verstand ist. So wenig als dieser von uns kann begriffen werden, so wenig sind wir auch vermögend, die Allmacht Gottes zu erforschen. Was wir demnach oben zur Erläuterung des göttlichen Verstandes angeführet haben (§. 227 u. d. f.), das erkläret uns zugleich die erstaunliche Grösse der göttlichen Macht.

§. 263. Was also der göttliche Verstand nicht für möglich erkennet, oder was einen Widerspruch in sich fasset, das kann auch von der Macht Gottes nicht hervorgebracht werden. Dieses aber zeiget von ihr keinen Mangel an. Auch maassen wir uns hierdurch nicht die verwegne Freyheit an, daß wir die Allmacht mit unserem Verstande ausmessen wollten. Denn, da dieselbe so groß ist, als der Verstand Gottes (§. 262): so ist sie uns so unbegreifflich als dieser. Und wir erkennen nur von ihr so viel, als wir mit unsrer Vernunft von den Möglichkeiten fassen können.

§. 264. Wovon wir aber deutlich überführet sind, daß es sich widerspricht, davon können wir auch mit Gewißheit sagen, daß es von der Macht Gottes nicht könne zu Stande gebracht werden. Denn, in dem es sich widerspricht: so wird es auch von dem göttlichen Verstande für unmöglich erkennet. Also würde man wider die Wahrheit streiten, wenn man behaupten wollte, es sey durch die göttliche Macht möglich, daß

wir mit den Augen hören, und mit den Ohren sehen könnten. Denn, wenn man die Lichtstralen gegen den Bau des Ohres, und den Schall gegen die Zusammenfügung des Auges hält: so findet man beyderseits einen offenbaren Widerspruch. Andere Theile hat das Auge, andere das Ohr; und anders ist dieses, und anders jenes zusammengesetzet. Die Bewegungen also, welche in dem Ohre können gemacht werden, sind in dem Auge unmöglich; und welche in diesem geschehen können, dieselben schicken sich nicht in das Gebäude des Ohres.

§. 265. Kann man aber von einer Sache nicht darthun, daß sie einen Widerspruch in sich halte: so lässet sich nicht behaupten, daß sie die göttliche Macht überschreite. Als Bayle p) wider die leibnitzische Meynung, von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Leib und Seele, seine Einwürfe entdeckte: so war seine erste Anmerkung diese, daß sie die Macht, und den Verstand, so sich in der göttlichen Kunst äusern, über alles erhübe, was man gedenken könnte. Denn, sagt er, man bilde sich ein Schiff ein, welches ohne einige Gedanken, ohne einige Erkenntniß, und ohne Regierung eines erschaffenen oder unerschaffenen Wesens, die Kraft habe, sich selbst auf eine so geschickte Art zu bewegen, daß es allezeit einen vortheilhaften Wind hat, daß es den Strom u. die Klippen vermeidet, und sich eben zu der Zeit, wenn es die Noth erfodert, in den Hafen begiebet; man setze, daß ein solches Schiff viele Jahre nach einander auf diese Art fortfahre, und allezeit nach der Beschaf-

p) in seinem Dictionario p. 210.

schaffenheit der Luftveränderungen, und anderer verschiednen Meer- und Erdgegenden, nach gehöriger Manier gekehret und gewendet werde: so wird man dießfalls mit mir einig seyn, daß die Unendlichkeit Gottes nicht groß genug sey, einem Schiffe dergleichen Vermögen mitzutheilen; und man wird sagen, daß die Natur des Schiffes nicht geschickt sey, eine solche Kraft von von Gott anzunehmen. Unterdessen ist alles dasjenige, was der Herr von Leibnitz bey der Maschine des menschlichen Körpers zum Grunde setzet, weit verwunderns- und erstaunenswürdiger als dieses.

§. 266. Bayle schliesset also von der Unmöglichkeit eines solchen Schiffs auf die Unmöglichkeit des Gebäudes, welches Gott, nach der Meynung des Herrn von Leibnitz, in dem menschlichen Körper aufgeführet haben soll. Wenn das erstere wahr wäre: so könnte man das andere nicht leugnen. Allein, es ist noch nicht ausgemacht, daß ein Schiff, wie es Bayle angiebt, unmöglich sey. Man kann zwar kein Exempel davon aufweisen. Aber, was hat die Menschen verhindert, daß sie dergleichen Schiff noch nicht haben bewerkstelligen können? Unser Verstand ist zu eingeschränkt. Es fehlet uns an genugsamer Erfahrung in denjenigen Dingen, die einem Schiffe entweder zum Vortheile, oder zum Schaden gereichen. Es mangelt uns an einer vollständigen Wissenschaft der Gegenden, durch welche und bey welchen ein Schiff seinen Lauff zu nehmen hat. Man ist nicht im Stande, alle Abwechselungen der Winde vorherzusehen. Man ist nicht vermögend, die Stärke der bevorstehenden Winde zum voraus zu erforschen. Und die vielfältigen Arten der Verbindungen, die in ein dergleichen Schiff, nach Erfode-

rung so vielfältiger Umstände, gebracht werden sollten, verlangen eine für uns gar zu weitläufftige Einsicht. Aber, man nehme einen Verstand, dem alle diese Umstände in völliger Deutlichkeit bekannt sind; einen Verstand, der die Mechanik so wohl verstehet, daß er nicht nur für ieden Umstand ins besondere eine geschickte Verbindung ausfinden kann, sondern auch alle Verbindungen dergestalt mit einander zu vereinigen weis, wie es die Verknüpfung der äuserlichen Umstände erfodert: was gilt es, die vermeynte Unmöglichkeit wird verschwinden? Ich will den Fall setzen, ein Schiff soll eine zweyjährige Reise thun, und in dieser Zeit 4000 Gefährlichkeiten entkommen. Wenn man nun diese 4000 Gefährlichkeiten zum voraussähe, ehe man das Schiff bauete; wenn man vorher wüßte, welchen Tag und welche Stunde iede Gefährlichkeit kommen würde; wenn man in seinen Gedanken den Ort erblickte, an welchem iede Gefährlichkeit das Schiff anfechten würde; wenn man endlich den Verstand besässe, so viele Theile, Triebwerke, Räder, Gewichte und Bewegungen auszudenken, als diese 4000 Gefährlichkeiten erfodern, wenn sie sollen vermieden werden: sollte es da weitere Schwierigkeiten setzen, ein solches Schiff zu erbauen? Uber den Mangel der Materialien, welche dazu nöthig sind, dürfen wir uns nicht beklagen. Man braucht nichts anders dazu, als was man zu den gewöhnlichen Schiffen bedarf. Ein dergleichen Schiff muß zum Schwimmen geschickt seyn. Solches wird dadurch erhalten, indem man gezimmerte Hölzer in eine feste Vereinigung bringet. Es muß können von Winde getrieben werden. Hierzu dienen Mastbäume und Segeltücher. Es

muß

muß bald so bald anders gelenket werden. Solches wird durch die Räder und das Steueruder befördert. Es muß zuweilen stille liegen. Dieses wird durch die Anker verrichtet. Aber, die Menschen fehlen, nach deren Verstande, und durch deren Geschicklichkeit solches alles getrieben und gewirket wird. Man richte nur die Stücke dieses Schiffes so künstlich ein, daß man des Steuermanns, der Schiffer und Botsknechte entbehren kann. Man mache für iede That, welche der Steuermann vornehmen sollte, eine Maschine, aus welcher dieselbe erfolget. Man setze Uhrwerke zusammen, welche die Stelle der Ruderknechte vertreten. Man verfertige den Mastbaum und die Segeltücher dergestalt, daß sie sich nach dem Winde richten. Man ordne Anker, welche sich zu bestimmter Zeit ins Meer senken, und, wenn die Noth vorbey ist, wider empor steigen. Und soll kein Fehler begangen werden: so bekümmere man sich um alle Theile, die ein iedes von diesen Kunstwerken verlanget. Und will man in dieser Sorge glücklich seyn: so mache man sich einen ausführlichen Abriß von allen denjenigen Umständen, in welche dieses Schiff gerathen soll, und die sich dabey äusern werden. Man stehet vielleicht in Sorgen, daß man keine so feste Materie finden könne, welche vermögend sey, das starke Reiben in den heftigen Bewegungen ohne Schaden der Maschinen auszustehen. Es kann seyn, daß auf unserm Erdboden keine dazu tüchtig ist. Allein, man muß nur nicht denken, daß er die härtesten Sachen in sich fasse. Der Planete Merkurius wird von einer so durchdringenden Hitze der Sonne gebrennet, daß wir unser Eisen, Silber und Gold in ihm in beständigem Flusse sehn würden. Wie

groß

groß mag demnach die Härte der festen Theile seyn, aus welchen sein ganzer Körper bestehet? Es kann also in einem solchen Schiffe nichts vorkommen, was nicht an und für sich möglich wäre, und von einem Verstande gedacht werden könnte, welcher alle mögliche Dinge auf einmal in der höchsten Deutlichkeit übersiehet. Man hat demnach keine gegründete Ursache, die Möglichkeit eines so künstlichen Schiffes zu leugnen.

§. 267. Durch die Macht Gottes sind wir wirklich geworden (§. 260). Ehe solches geschehen ist: so hat das göttliche Wesen die Wahl gehabt, uns entweder hervorzubringen, oder blos möglich bleiben zu lassen. Denn, da es das einzige Wesen ist, welchem alle zufällige Dinge unterworfen sind; (§. 54 u. d. f.): so kann es von keiner äuserlichen Ursache gewungen worden seyn, uns wirklich zu machen. Und da ein zufälliges Ding so wohl seyn als nicht seyn kann: so ist keine innerliche Nothwendigkeit vorhanden gewesen, daß wir hätten müssen hervorgebracht werden. Dergestalt ist es auf den göttlichen Verstand angekommen, ob er es für besser erkannt hat, daß wir wirklich werden, als blos möglich bleiben sollten. Gott ist demnach ein freyes **Wesen**, welches aus gleich möglichen Sachen diejenige wählet, welcher sein Verstand für die beste erkennet; oder er hat einen **freyen Willen**, welchem unter gleich möglichen Dingen das Beste gefället.

§. 268. Ich sage, Gott wähle dasjenige, was sein Verstand für das Beste erkenne, und seinem Willen gefalle unter gleich möglichen Dingen das Beste. Dergestalt schreibe ich den Sachen, unter welchen

Gott

Gott eine Wahl vornimmt, eine gewisse Güte zu, auf welche er in der Wahl siehet. Hingegen Gvilielmus King q) will die Güte in den Dingen, welche durch die Macht Gottes sind wirklich geworden, von seiner Wahl herleiten. Er meynet es wären alle Dinge an und für sich Gott gleichgültig, und also weder gut noch böse. Denn, ehe er sie gewollt hätte: so wären sie nichts gewesen. Gefallen und gut seyn hält er für eins r); und sagt daher, daß die Dinge durch die Thätigkeit des göttlichen Willens wären gut geworden. Man dürfte nach keiner Ursache fragen, warum Gott vielmehr dieses, als jenes wollte. Sein Wille wäre selbst der Grund seiner Thätigkeit, und determinirte sich ganz frey s)). Jedoch hätte die Gleichgültigkeit der Sachen in Betrachtung des göttlichen Willens nur in den ersten und ursprünglichen, nicht aber in den übrigen und darauf folgenden Willen statt. Z. E. man könnte sich unendliche Arten vernünftiger Dinge gedenken, die alle von gleicher Vollkommenheit wären. Wenn man nun fragte, was Gott davon zuerst schaffen sollte? So könnte man nichts anders als seine eigne Willkühr angeben, welche ihn dazu determiniren könnte. Wenn er aber einmal schlüssig geworden wäre, solche Menschen zu schaffen, dergleichen iezo verhanden sind: so könnte er freylich nunmehro nicht solche Dinge wollen, welche der menschlichen Natur widerstritten, wenn die gemachte Wahl bleiben sollte t).

§. 269.

---

q) de Origine Mali c. 5. Sect. 1. subsect. 4. §. 1 seqq.

r) §. 3. s) §. 9. t) §. 12.

§. 269. Die Entscheidung dieser Streitigkeit beruhet auf der Frage: ob die Dinge, welche von Gott sind hervorgebracht worden, seinen Willen durch etwas Wirkliches zu der Wahl bewogen haben? Hierauf muß man allerdings Nein sagen. Und in diesem Verstande hält der Bischoff King die Sachen für gleichgültig. Denn, ehe sie Gott gewollt hätte, sagt er: so wären sie nichts gewesen. Dergestalt sind sie freylich durch die Thätigkeit des göttlichen Willens gut geworden. Allein, daher folget nicht, daß man nach gar keiner Ursache fragen dürfe, warum Gott vielmehr dieses als jenes gewollt habe. Die Dinge müssen doch möglich seyn, und also einen gewissen Grad der Vollkommenheit annehmen können. Dieser ist demnach die Bewegungsursache der göttlichen Wahl gewesen. Und da alle Möglichkeiten von dem göttlichen Verstande herkommen: so ist allerdings auser Gott nichts, was ihn in seinem Willen determiniren und einschränken könnte. Es bleibt also bey dem Ausspruche, daß Gott aus gleich möglichen Dingen dasjenige wähle, was, nach seinem Verstande, der grösten Vollkommenheit fähig ist; oder daß er unter den möglichen Vollkommenheiten die grössere der kleinern, und überhaupt das Mögliche dem Unmöglichen vorziehe.

§. 270. Was demnach in den hervorgebrachten Dingen wirklich ist, das hat der göttliche Wille durch die Macht Gottes ins Werk gerichtet. Diese ist zwar so groß, als sein Verstand ist (§. 262). Sie bringt aber nur so viel zur Wirklichkeit, als der Wille beschlossen hat. Daher wird der göttliche Wille von

dem

dem Herrn von Leibnitz u) die Ausübung oder Anwendung der göttlichen Macht, und von Wolfen x) die Qvelle der Wirklichkeit der Dinge genennet.

§. 271. Alle Wahrheiten sind dem göttlichen Verstande unterworfen (§. 247). Gleichwohl aber nennet Leibnitz y) einige zufällig, und will sie von dem göttlichen Willen herleiten. Man hat ihnen diesen Namen deswegen gegeben, weil sie von zufälligen Sachen handeln, deren Wirklichkeit aufhören kann. Dergestalt hat man bey ihnen auf zweyerley zu sehen. Sie selber, als Wahrheiten, oder Urtheile von der Zufälligkeit, haben ihren Ursprung von dem göttlichen Verstande. Hergegen die zufällige Wirklichkeit der Dinge kommt von dem Willen Gottes her. Und hierauf hat Leibnitz seine Gedanken gerichtet gehabt.

§. 272. Der Wille Gottes von der Wirklichkeit eines zufälligen Dinges wird der **göttliche Rathschluß** genennet.

§. 273. Weil Gott alles, was in ihm seyn kann, auf einmal hat (§. 198); und aus gleich möglichen Dingen dasjenige wählet, was sein Verstand für das Beste erkennet (§. 267): so ist gewiß, daß er von Ewigkeit beschlossen hat, alles dasjenige wirklich zu machen, dessen Seyn besser als das Nichtseyn ist.

§. 274. Wenn wir aber wissen wollen, welcher Dinge Seyn das Nichtseyn übertreffe: so kommen wir auf

u) in der Theodicée, im 1 Theile §. 7.
x) in den vernünftigen Gedanken von Gott §. 988.
y) in den Lehrsätzen der Monadologie §. 46.

auf eine schwere Untersuchung. Was von Gott hervorgebracht worden ist, das ist freylich von ihm beschlossen gewesen, und gehöret seiner Wirklichkeit nach zu dem Bessern. Allein, wenn man von der Wirklichkeit der zufälligen Dinge urtheilen soll, ehe man weis, daß sie vorhanden sind: so hat man vieles zu bedenken. Die Wirklichkeit überhaupt ist ohnstreitig besser, als die blosse Möglichkeit. Denn, sonst wären wir nimmermehr wirklich geworden. Nur fragt es sich, warum sie besser sey? Da wir von ihr keinen deutlichen Begriff haben (§. 24): so können wir hierauf nicht antworten. Gott erweiset sich wirksam, wenn er etwas hervorbringet. Seine Thätigkeit muß also besser seyn, als wenn er seine Macht zu nichts anwendete. Denn, sonst hätte er uns gewiß niemals etwas wirkliches mitgetheilet. Allein, wenn wir auch hier nach der Ursache fragen: so befinden wir uns in der vorigen Unwissenheit.

§. 275. Was Gott beschlossen hat, das muß seinen Vollkommenheiten gemäß seyn. Denn, seinem Willen gefällt nichts anders, als was sein Verstand für das Beste erkennet (§. 267). Dieses kann seinen Vollkommenheiten unmöglich widersprechen. Wenn Gott etwas wollte, was seinen Eigenschaften zu wider wäre: so stritte er wider sich selber, und hörte demnach auf, das allervollkommenste Wesen zu seyn, welches alle Vollkommenheiten besitzet, die beysammen stehen können (§. 69). Was also wider die Eigenschaften Gottes läuffet, das ist von ihm nicht beschlossen worden.

§. 276. Allein, wie weit erstrecket sich die Gewißheit unseres Urtheils in besondern Fällen? Was wirk-

wirklich von ihm gemacht ist, davon sind wir zwar versichert, daß es mit denselben stimmet. Denn, wenn es nicht stimmte: so könnte es auch von ihm nicht gemacht worden seyn. Aber, wenn die Wirklichkeit eines Dinges noch unbekannt ist: so lässet sich seine Übereinkunft nicht so bald ausmachen. Eine iede Eigenschaft in Gott ist so groß und vortrefflich, daß wir nur etwas weniges von ihr erkennen. Wie leicht kann es also geschehen, daß uns etwas unmöglich scheint, was sein Verstand für möglich erkennet; daß uns etwas gut vorkommt, was entweder seinem Willen ganz und gar mißfällt, oder nur unter gewissen Bedingungen angenehm ist; und daß wir einer Eigenschaft etwas zuschreiben, was wir ihr nicht beylegen würden, wenn wir sie in völliger Deutlichkeit gegen die übrigen gehalten hätten? Wir dürfen nur auf dasjenige sehen, was uns die Erfahrung entdecket. Unser Verstand würde sich von den vielen und mannigfaltigen Thieren nicht ein einziges vorstellen, wenn uns dieselben nicht durch die Sinne bekannt würden. Er kann daher auf die Frage: welche Arten von Thieren möglich sind? ohne den Beystand der Sinne nicht antworten. Er weis also nicht, welche Verbindung von Gliedmaassen von dem göttlichen Verstande für möglich, oder für widersprechend erkannt wird. Man frage einen, der in der Optik wohl geübt ist: ob Gott machen könne, daß ein Mensch durch die Nase sehe? Er wird sich Bedenkzeit nehmen, und vielleicht nach langer Überlegung nicht wissen, was er zur Antwort geben soll. Denn, das Sehen geschiehet durch das Auge, indem die Stralen des Lichtes hineinfallen, und hinten auf dem netzförmigen Häut-

chen dermaassen vereiniget werden, daß sie den Körper, von welchem sie abfallen, im kleinen abbilden. Man kann demnach nicht so bald begreiffen, wie eine dergleichen Abbildung durch die Nase geschehen könne. Man würde vielleicht geneigt seyn, die Möglichkeit dieser Sache zu leugnen. Aber, man würde sich irren. Henricus Smetius z) erzählet uns ein Exempel. Ein Bauerjunge hatte in seiner Kindheit das rechte Auge verlohren. Als er erwachsen war: so fiel er von einem Kirschbaume herunter, und schlug auf einen spitzigen Pfal im Zaune auf, daß die Nase, das linke Auge, der Backen und beyde Augenlieder, nebst den Augenbramen zerschmettert wurden. Der Wundarzt urtheilte nicht anders, als daß das ganze Auge an dem Pfahle wäre sitzen geblieben, und heilte auch das Auge so zu, daß der Mensch nicht im geringsten mehr damit sehen konnte. Als nun iedermann glaubte, daß er von dem linken Auge so wenig mehr übrig hätte, als von dem rechten: so trug es sich nach einem Jahre zu, daß, als er im Grase lag, er ohngefehr durch die Nase nicht allein das Licht schimmern sahe, sondern auch die Blümchen auf dem Erdboden erblickte.. Sobald er dieses merkte: so gewöhnte er sich, alles, was ihm vorkam, unter die Nase zu halten, und konnte es gar eigentlich erkennen, nicht anders, als wenn er es vor Augen hätte. Als Smetius dieses schrieb: so hatte der Mensch schon sechs ganzer Jahre durch die Nase gesehen. Je wunderbarer die Begegebenheit ist, desto begieriger ist man, die Art und Weise zu erforschen, wie es mit diesem Sehen zuge-

gan-

z) in seinen Miscellaneis Medicis lib. 5. Epist. 13.

gangen sey. Thümmig a) erkläret die Möglichkeit folgendergestalt. Das Licht, sagt er, muß nicht allein durch die Nase einen Weg in das Auge gehabt, sondern auch die Stralen müssen noch hinten auf dem netzförmigen Häutchen das Bild abgemalet haben. Der spitzige Pfahl muß durch das Auge und die Nase ein Loch gestochen haben. Seine Spitze gieng in einer geraden Linie. Derowegen sind auch seine Löcher in einer geraden Linie gelegen gewesen. Da sich nun das Licht in einer geraden Linie beweget: so hat es durch das Loch in der Nase in das Auge kommen können. Und also sehen wir, wie das Licht durch die Nase einen Weg in das Auge gehabt. Weil das Loch in der Seite des Auges muß gewesen seyn: so hat auch dadurch das Licht nicht auf die crystallne Feuchtigkeit dergestalt fallen können, daß dadurch ein deutliches Bild hinten wäre abgemalet worden. Die crystallne Feuchtigkeit hat ihre erhabne Fläche, durch deren Figur das Licht gebrochen wird. Derowegen, wenn sie auch noch im Auge wäre zugegen gewesen: so würde entweder das Licht neben ihr weggefahren, oder allzuschief auf sie gefallen seyn. Demnach wäre es eben so viel, als wenn wir etwas sehen wollten, was fast zur Seite des Auges lieget. Aus diesen Gründen ist klar, daß die crystallne Feuchtigkeit mit der gläsernen aus dem Auge gefahren sey, als es an der Spitze des Pfahls zerschmettert worden. Daher sind auch die Augen so eingefallen gewesen, als wenn

a) in den Versuchen einer gründlichen Erklärung der merkwürdigsten Begebenheiten in der Natur, 2 Stück n. 3.

das Auge ganz aus dem Kopfe gewesen wäre, daß der Wundarzt dadurch ist bethöret worden. In einem verfinsterten Gemache malen sich die Sachen ab, wenn das Licht von ihnen durch ein enges Löchlein hineinfällt, unerachtet kein Glaß vorhanden ist, dadurch die Stralen gebrochen werden. Und demnach siehet man, daß auch hier das Licht, welches durch das Löchelchen in das Auge gefallen, die Sache unter der Nase deswegen abgemalet hat, weil das Löchelchen sehr klein gewesen ist. Denn, weil das Auge keinen grossen Raum in sich fasset, darinn sich das Licht, welches hineinfället, genugsam ausbreiten kann: so muß das Löchelchen um so viel zärter gewesen seyn. Wenn das Löchelchen in einem verfinsterten Gemache klein ist; so ist auch das Bild in der Nähe deutlich: ist es aber groß; so wird es erst in der Weite deutlich. Es ist also bey diesem Unglück ein grosses Glück gewesen, daß nicht allein das Auge mit der Nase zugleich in einer geraden Linie mit der Länge der Nase durchstochen worden, sondern auch zugleich das Löchelchen im Auge eine der innern Höle gemässe Weite erhalten hat. Wenn alles mit dem größten Bedachte hätte sollen eingerichtet werden: so hätte man es nicht anders machen können. Nunmehr erkennt man also die Möglichkeit, nachdem uns die Geschichte die dazu nöthigen Umstände vor Augen geleget hat.

§. 277. Der göttliche Rathschluß ist unveränderlich. Wenn er veränderlich wäre: so müßte der göttche Wille an statt der beschloßnen Sache entweder eine bessere, oder eine geringere wählen. Aber, beydes streitet mit dem Wesen des göttlichen Willens. Denn, ihm gefällt unter gleich möglichen Dingen allemal das Beste (§. 267).

§. 278. Da sich also die Macht Gottes auf alles erstrecket, was auser ihm möglich ist (§. 261): so muß alles, was Gott beschlossen hat, zu der bestimmten Zeit auf die Art erfolgen, wie es von ihm ist beschlossen worden. Aus dem letztern erhellet zugleich, daß der göttliche Rathschluß in der Beschaffenheit, oder in dem Wesen einer Sache nichts ändert, und also weder die Zufälligkeit, noch Freyheit aufhebet. Was zufällig ist, das soll als etwas Zufälliges wirklich werden; und was frey ist, das soll mit einem freyen Willen hervorkommen. Auch der Erfolg der Sachen ist nicht schlechterdings nothwendig. Er kann nur unter der Bedingung nicht aussenbleiben, weil ihn Gott beschlossen hat. Eine **schlechterdings nothwendige Wirklichkeit**, ist nirgends als in dem Wesen, und der innerlichen Möglichkeit der Sache gegründet; und ist also keinem Rathschlusse unterworfen (§. 272). Und was Gott beschlossen hat, das hat er nur deswegen beschlossen weil es sein Verstand für das Beste erkennet. (§. 267).

§. 279. Der göttliche Rathschluß ist demnach frey, ohne daß seiner Unveränderlichkeit etwas abgehet. Er ist frey, weil Gott aus gleich möglichen Dingen das Beste wählet. Er ist unveränderlich, weil Gott, nach der Vollkommenheit seines Verstandes, das Bessere dem Geringern nicht nachsetzen kann.

Das VII. Hauptstücke

Daß Gott der allervollkommenste Geist sey.

§. 280.

Ein Geist ist ein einfaches Wesen, welches einen Verstand und einen freyen Willen hat.

§. 281. Man könnte bey dieser Erklärung fragen: ob es nöthig wäre, des Willens darinn zu geden? Denn, da der Wille eine Neigung zu denjenigen Sachen ist, welche der Verstand für gut erkennet: so scheint er aus diesem zu folgen. Man soll aber, nach der Vorschrift der Vernunftlehre, aus einer Erklärung alles dasjenige weglassen, was sich aus einem Theile derselben durch einem Vernunftschluß herleiten lässet.

§. 282. Ich stehe noch im Zweifel, ob ein iedes verständiges Wesen nothwendiger Weise einen Willen hat. In unserer Seele sind zwar Verstand und und Wille vereiniget. Aber, daher folget nicht, daß alle Dinge, die einen Verstand haben, so beschaffen seyn müssen. Denn, könnte nicht dieser dergestalt eingeschränkt seyn, daß er an den Sachen, die er sich vorstellellete, nichts erblickte, warum er sie entweder wollen, oder nicht wollen sollte? Könnte nicht ein Wesen seyn, welches für seine Erhaltung nicht im geringsten sorgen dürfte; dabey aber die Kraft besässe, daß es die Planeten nach ihrer Anzahl, Ordnung, Bewegung und Weite unter einander, deutlich erkennte;

und

und übrigens nach keiner weitern Erkenntniß strebte? Ich finde darinn nichts widersprechendes. Es dürfte nur einfach seyn, und weder einen Körper bewohnen, noch einen Trieb haben, sich vor andern hervorzuthun. Woher sollte da in ihm ein Verlangen, oder eine Neigung zu etwas entstehen? Es hätte nicht Ursache nach etwas zu streben, sondern wäre mit seinen Vorstellungen zu frieden.

§. 283. Dergestalt kann die Erklärung des Geistes ohne den Begriff von dem Willen nicht bestehen. Eben so unentbehrlich ist der Begriff von der Freyheit. Denn, ob man zwar kein Exempel aufweisen kann, da sich der Wille eines vernünftigen Wesens durch eine äuserliche Gewalt hätte zwingen lassen, ohne daß eine deutliche Vorstellung des Guten oder Bösen im Verstande gewesen wäre: so ist doch der innerliche Zwang gar wohl möglich. Es kann geschehen, daß, aus Mangel gleich möglicher Dinge, die Wahl wegfällt. Z. E. wenn einer hungrig ist, und nichts anders, als ein Brot antrifft, welches er kauffen kann.

§. 284. Allein, da in dem Begriffe von dem freyen Willen der Begriff von dem Verstande enthalten ist: so entstehet bey der gegebenen Erklärung des Geistes ein neuer Zweifel. Es wäre vielleicht genug, wenn man ihn ein Wesen nennte, welches einen freyen Willen hat? Nach den logischen Regeln sollte man allerdings weiter nichts hinzuthun. Da man aber den freyen Willen aus dem Begriffe von dem Verstande erklären muß: so kann man in diesem Stücke der eingeführten Gewohnheit etwas nachgeben.

§. 285. Bey Betrachtung der Vollkommenheit eines Geistes hat man auf die Einfachheit, den Ver-

stand und den freyen Willen zusehen. Ein Ding ist **vollkommen**, wenn das Mannigfaltige in ihm eine Ubereinkunft hat. Je zahlreicher demnach das Mannigfaltige, und ie grösser die Ubereinstimmung ist, desto vollkommner ist es. Von dem Einfachen überhaupt wissen wir mehr nicht, als daß es keine wirkliche Theile hat. Dergestalt kommen wir auf die Untersuchung, ob man von dem Einfachen als Einfachen gewisse Grade der Vollkommenheit denken könne. Das vornehmste kommt auf die Möglichkeit und Wirklichkeit an. Diese stimmen entweder dermaassen zusammen, daß keine ohne die andere seyn kann, oder daß sie sich trennen lassen. Die erste Ubereinkunft ist die größte und vortrefflichste. Ein einfaches Wesen hat demnach in seiner Einfachheit die größte Vollkommenheit, wenn seine Möglichkeit mit der Wirklichkeit dermaassen vereiniget ist, das keine ohne die andere seyn kann.

§. 286. Bey dem Verstande hat man drey Dinge in Erwegung zuziehen. Das erste ist die Menge der Sachen, die er sich vorstellet; das andere der Grad der Deutlichkeit; und das dritte die Art und Weise der Vorstellung. Wenn ihm bey dem einen etwas fehlet: so ist seine Vollkommenheit noch nicht die größte. Mann kann also nur denjenigen für den vollkommensten halten, welcher alle Dinge, so möglich sind, auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit erkennet.

§. 287. Die Vollkommenheit des Willens bestehet in der Neigung zum Guten. Je besser demnach die Sachen sind, auf welche dieselbe gehet, und ie deutlicher und gewisser die Bewegungsgründe dazu sind, desto

sto vollkommener ist der Wille. Der vollkommenste ist also beständig mit der größten Freyheit auf das Beste gerichtet.

§. 288. Dergestalt ist uns der erste Begriff von dem **vollkommenesten Geiste** bekannt. Er ist ein einfaches Wesen, dessen Möglichkeit ohne die Wirklichkeit nicht seyn kann; dessen Verstand alle mögliche Dinge auf einmal in der größten Deutlichkeit erkennet; dessen Wille beständig mit der größten Freyheit auf das Beste gerichtet ist (§. 280, 285, 286, 287).

§. 289. Alles dieses ist in den obigen Abhandlungen von Gott erwiesen worden (§. 181, 203, 225 u. 267). Er ist demnach wirklich der allervollkommeneste Geist.

§. 290. Man pfleget auch Gott den allerreinsten Geist zu nennen. Der Herr Rector Buttstett b) erkläret solches dadurch, daß seine Natur mit nichts Materiellen und Körperlichen vermischet und verunreiniget sey. Man könnte daher leicht auf den Zweifel gerathen, ob irgend ein Geist dergleichen Vermischung haben könnte. Wenn wir den Begriff von dem Geiste erwegen (§. 280): so ist solches nicht möglich. Denn, ein denkendes Wesen muß ohne alle Zusammensetzung und Ausdehnung seyn (§. 221). Es meynet der Herr Buttstett c), die Natur der einfachen Dinge, durch deren Vereinigung die Körper erwachsen, müßte schlechterdings in das Materielle und Körperliche einschlagen. Denn, da aus ihrer Zusammensetzung und Vereinbarung die Materie und die Körper entstünden: so müßten sie auch selbst etwas Materielles

b) in den vernünftigen Gedanken über die Natur Gottes, im 2 Cap. §. 4.
c) loco cit. §. 2.

und Körperliches an sich haben; weil sonst dergleichen aus demselben nicht könnte zusammengesetzet werden. Ich will nicht iezo untersuchen, ob seine Gedanken von den Elementen, welche durch die einfachen Dinge zu verstehen sind, ihre Richtigkeit haben. Es ist genug, daß man weis, daß kein denkendes Wesen auf irgend eine Art materiell seyn kann. In diesem Verstande ist also ein ieder Geist ein reines Wesen. Herr Buttstett d) behauptet selber, daß die Kraft und das Wesen der Seele einfach und unmateriell sey. Dergestalt müssen wir die höchste Reinigkeit eines Geistes auf eine andere Weise erklären.

§. 291. Man hat den Verstand rein genennet, insofern er in seinen Vorstellungen nicht dunkles und verwirrtes hat. Der reineste ist also derjenige, welcher alles, was möglich ist, in der grössesten Deutlichkeit erkennet. Unser Verstand ist unrein, weil er dermaassen eingeschränkt ist, daß er, nebst den wenigen deutlichen Begriffen, in seinen Urtheilen von den Sinnen und der Einbildungskraft beständig eine Menge undeutlicher Gedanken bekommt. Und es ist kein endlicher Verstand iemals fähig und vermögend, sich von aller Undeutlichkeit frey zu machen. Gott allein ist so vollkommen, daß er alles auf das deutlichste weis. In dieser vortrefflichsten Wissenschaft bestehet demnach die höchste Reinigkeit, welche ihm, als dem vollkommenesten Geiste, eigenthümlich ist.

§. 292. Unsere Seele findet an den Sachen ein Vergnügen, wenn sie ihr dieselben als gut vorstellet; hergegen aber eine Unlust, wenn ihr dieselben böse vorkom-

d) in den vernünftigen Gedanken über die Schöpfung des Menschen, im 1 Cap. §. 27.

kommen. Wenn die Vorstellungen undeutlich sind: so nennet man die daraus entstehende Lust oder Unlust einen Affekt, oder eine Leidenschaft und Gemüthsbewegung. Hiervon ist Gott völlig frey. Denn, es ist nichts, was ihm nur einigermaassen verborgen und unbekannt seyn könnte. Er ist also auch insofern der allerreineste Geist, daß er keinen Leidenschaften unterworfen ist. Und diese besondere Eigenschaft kommet ihm deswegen zu, weil er den allerreinesten Verstand hat.

§. 293. Dergestalt ist auch sein Wille der allerreineste, das ist, seine Neigungen sind beständig auf das Beste gerichtet.

§. 294. Unsere Sprache ist zwar so beschaffen, daß wir Gott gewisse Leidenschaften, als Haß, Liebe, Zorn u. s. w. zuschreiben. Und es hat ihm selber gefallen, in denjenigen Büchern, worinn er seinen Willen geoffenbaret hat, sich auf diese Weise auszudrücken. Es geschiehet aber nur in dem Verstande, wenn es Sachen betrifft, welche ihrer Beschaffenheit wegen einem denkenden Wesen entweder gefallen oder mißfallen können, es mag nun entweder einen deutlichen oder undeutlichen Begriff davon haben. Man muß daher in Erklärung der Gemüthsbewegungen, welche Gott beygeleget werden, alles dasjenige, was dem göttlichen Wesen unanständig ist, von ihnen absondern. Unsere Affekten nebst den daraus folgenden Begierden entspringen aus einer undeutlichen Erkenntniß, und sind zuweilen mit einer starken Bewegung des Geblütes, und einer Unordnung in Gedanken verknüpft. Alles dieses ist der Vollkommenheit Gottes zuwider. Sein Verstand hat keine andere als deutliche Gedanken. Sei-

nem

nem Willen gefällt nur das wahre Gute. Also kann in keinem einige Unordnung statt haben. Absonderlich muß man die Leidenschaften, die bey uns in einer Unlust bestehen, mit Sorgfalt und Bedachtsamkeit erklären. Was wir mit einem Verdrusse ansehen, davon kann man bey Gott nicht mehr sagen, als daß es ihm nicht gefalle. Einige Affekten streiten gänzlich wider sein Wesen, z. E. der Neid, die Schamhaftigkeit, die Dankbarkeit, die Furcht, die Verzweifelung, das Schrecken, die Wankelmuth, die Kleinmüthigkeit. Diese können demnach Gott auf keine Weise beygeleget werden.

Das VIII. Hauptstücke
Von
Der Seligkeit Gottes.

§. 295.

Unsere Seele ist so beschaffen, daß sie ein Vergnügen empfindet, wenn sie an einer Sache eine Vollkommenheit wahrnimmt. Absonderlich geschiehet solches, wenn sie sich selber betrachtet, und von ihren eignen Vollkommenheiten überzeuget wird. Hingegen entstehet ein Mißvergnügen in ihr, wenn sie in ihren Kräften und Thaten einen Mangel findet, und in demjenigen, was zu ihrer Vortrefflichkeit gehöret, ein Hinderniß antrifft. Wenn demnach ihr Vergnügen beständig seyn, und durch keine Unlust unterbrochen werden soll: so muß sie in den Vollkommenheiten, welche ihrem Wesen gemäß sind, ungehindert fortgehen, und ihr dessen bewust seyn. Der ungehinderte Fortgang,

nebst

nebst dem daraus erwachsenden Vergnügen, machet die Seligkeit der menschlichen Seele aus. Oder sie ist ein Leben, in welchem die Seele aus dem ungehinderten Fortgange in ihren Vollkommenheiten ein beständiges Vergnügen empfindet.

§. 296. Eine solche Seligkeit kann Gott nicht zugeeignet werden. Denn seine Vollkommenheiten sind alle auf einmal wirklich (§. 198 u. 199). Desgleichen ist die Frage, ob er ein Vergnügen empfinden könne? Das Vergnügen in unsern Seelen ist eine gewisse Veränderung ihres Zustandes, welche zum öftern aus undeutlichen Vorstellungen ihren Ursprung nimmt. Man siehet augenscheinlich, daß sich dieses keinesweges für das göttliche Wesen schicket. Es ist keiner Veränderung unterworfen (§. 1 u. 12), und erkennet alle Dinge in der grössesten Deutlichkeit (§. 224 u. 225). Wenn wir ihm also ein Vergnügen zuschreiben: so muß solches auf eine ganz andere Art erkläret werden.

§. 297 Dieses scheinet ein schweres Unternehmen zu seyn. Wir haben von dem Vergnügen überhaupt keinen deutlichen Begriff, so daß wir einige Kennzeichen davon angeben könnten. Cartesius e) nennet es zwar ein Bewustseyn einer Vollkommenheit von uns. Wir wollen die Erklärung erweitern, und es ein Bewustseyn der Vollkommenheiten schlechtweg heissen. Allein, mich dünkt, man vermenget das Vergnügen mit der Qvelle, oder der Ursache, aus welcher es in unsern Seelen entspringet. Man hat drey Dinge zu unterscheiden, die Vollkommenheit, das Bewustseyn von ihr, und das Vergnügen, welches durch dieses über jene ent-

e) in Epistola 6 part. 1.

entstehet. Z. E. als Apelles an dem Maule seines gemalten Pferdes den Gescht nicht vorstellig machen konnte: so warf er endlich aus Ungeduld und Verdruß den Schwamm daran. Dieser Wurf gelung ihm, wider Vermuthen und Vorsatz, sowohl, daß der Gescht auf das natürlichste ausgedrückt zusehen war f). Dieses Bild war eine Vollkommenheit, aus deren Anschauen Apelles ein ausnehmendes Vergnügen schöpfte. Wir müssen demnach sagen, das **Vergnügen**, welches unsere Seelen empfinden, sey ein Zustand derselben, welcher aus ihrer anschauenden Erkenntniß einer Vollkommenheit entstehet.

§. 298. Aber durch was erklärt man diesen Zustand? Würde uns wohl iemand verstehen, wenn er selber noch kein Vergnügen empfunden hätte? Und wie kann man es bey Gott einen Zustand nennen? In ihm hat keine Zeit, kein Erfolg, keine Abwechselung statt. Wir müssen also auf einen allgemeinen Ausdruck denken. Ob wir gleich von dem Zustande, in welchen das Vergnügen unserer Seelen bestehet, kein Merkmal entdecken können, wodurch er könnte deutlich gemacht werden: so wissen wir doch so viel, daß er etwas Wirkliches sey. Gesetzt, er wäre von dem Anschauen der Zeit nach nicht unterschieden: so könnte er doch aus demselben erkläret werden. Wir wollen demnach sagen, das Vergnügen überhaupt sey eine Wirklichkeit, welche sich aus dem Anschauen oder dem Bewustseyn einer Vollkommenheit erklären lässet. In diesem Verstande kann man also Gott eigentlicher Weise ein Vergnügen zuschreiben. Denn, die Begriffe, welche Gott von den Vollkommenheiten hat, können nicht weniger in sich fassen,

f) Sextus Pyrrhon. Hypotypos. lib. 1. c. 12.

sen, als in den unsrigen zu finden ist. Dergestalt kann man ihnen auch dasjenige zueignen, woraus sich bey uns das Vergnügen herleiten lässet. Wenn man kein Vergnügen in Gott zugeben wollte: so müßte man behaupten, daß in seinen Begriffen von den Vollkommenheiten nicht dasjenige enthalten wäre, warum er sie für Vollkommenheiten erkennte. Denn, eben dieses ist der Grund, aus welchem sich das Vergnügen erklären lässet.

§. 299. Die Seligkeit Gottes bestehet demnach in dem unveränderlichen Besitze aller seiner Vollkommenheiten; und in dem allerhöchsten Vergnügen, welches mit demselben unauflöslich, und ohne den geringsten Verlauff der Zeit, vereiniget ist. Man könnte auch nur kurz sagen: sie sey der unveränderliche Besitz aller seiner Vollkommenheiten. Denn, da uns bekannt ist, daß sein Verstand alles auf das deutlichste weis: so folget daraus, daß ihm die Wissenschaft nothwendiger Weise das allergrößte Vergnügen, und die völligste Zufriedenheit bringet.

§. 300. Seine Seligkeit ist derowegen so groß, daß sie keinem endlichen Wesen kann mitgetheilet werden.

§. 301. Da Gott auch an den Vollkommenheiten der endlichen und zufälligen Dinge ein Vergnügen hat: so ist die Frage, ob nicht sein Vergnügen vermehret wird, wenn er etwas wirklich hervorbringet; oder eine Verminderung leidet, wenn er etwas Wirkliches wieder in das vorige Nichts verwandelt? Unsere Seelen erfahren täglich dergleichen Veränderungen in ihrem Vergnügen. Wenn wir gleich des Nachts wissen, daß die Sonne noch in dem Welttraume vorhanden ist: so ist uns ihre Gegenwart des darauf folgenden Mor-

gens

gens dennoch angenehmer. Allein, wir dürfen von der Beschaffenheit unsers Gemüthes in diesem Stücke nicht auf Gott schliessen. Der Anwachs unserer Freude rühret von der vergrösserten Deutlichkeit her; und die Verminderung der Anmuth geschiehet deswegen, weil wir von der Sache weniger erkennen. Hergegen Gott erkennet durch seinen Verstand alles, was möglich ist, auf einmal und in der größten Deutlichkeit, und leidet darinn nicht die mindeste Veränderung. Die endlichen Dinge mögen also entweder wirklich, oder blos möglich seyn: so hat er einmal wie das andere einerley Gedanken von ihnen. Dergestalt ist auch sein Vergnügen beständig gleich groß. Boethius g) sagt: das göttliche Anschauen kommt dem, was zukünftig ist, zuvor, und machet es seiner eigenen Erkenntniß gegenwärtig, da es noch abwesend ist. Man darf auch nicht denken, daß dieses Anschauen abwechsele, und bald dieses bald jenes zum voraus sehe. Nein, es bleibet immer einerley, und siehet und begreiffet alle unsere Veränderungen mit einem einzigen Blicke zum voraus.

g) de Consolatione Philosophiae lib. 5. prosa 6.

Ende des andern Theiles.

Ver-

Vernünftige Gedanken

über

Die wichtigsten Sachen und Streitigkeiten in der natürlichen Gottesgelahrtheit.

Der dritte Theil.

****

Von

Den Werken Gottes.

Das I Hauptstücke

Von

Der schaffenden Kraft Gottes.

§. 302.

Unter der schaffenden Kraft Gottes wird diejenige verstanden, durch welche etwas aus nichts hervorgebracht wird.

§. 303. Die Hervorbringung einer Sache aus nichts wird die Schöpfung genennet. Zuweilen bedeutet sie so viel, als aus dem, was bereits vorhanden ist, eine neue Gestalt bilden. Man hat dieses die mittelbare, und jenes die unmittelbare Schöpfung geheissen. Da es in Benennung der Dinge auf die Willkühr ankommt: so kann man diese Eintheilung ohne Tadel gelten lassen. Es soll aber in gegenwärtiger Abhandlung nur die unmittelbare untersuchet werden, und den Namen der Schöpfung schlechtweg haben.

§. 304. Wenn wir die schaffende Kraft Gottes betrachten; so haben wir vor allen Dingen zu untersuchen, ob es möglich sey, daß aus nichts etwas könne hervorgebracht werden? Die Weltweisen haben von alten Zeiten her den Ausspruch gethan: aus nichts wird nichts. Cudworth h) hält ihn für eine Wahrheit, welche durch die Vernunft fest gestellet sey. Solchergestalt gewinnet es das Ansehen, daß es uns schwer fallen dürfte, die Möglichkeit der Schöpfung zu erweisen.

§. 305. Allein, wir müssen den Verstand erwegen, in welchem Cudworth i) diesen Satz annimmt. Was nicht ist, das kann nicht selber sich wirklich machen. Was nicht ist, das kann von keiner Ursache hervorgebracht werden, welche nicht eine dazu hinlängliche Kraft hat. Aus einer bereits vorhandenen Materie kann, ohne Gottes auserordentliche Wirkung, nichts entstehen, was nicht in ihr verborgen gewesen ist. Aus dieser dreyfachen Erklärung erhellet, daß alles, was wirklich werden soll, eine äuserliche und zureichende Ursache haben müsse. Dergestalt ist die Frage zu entscheiden: ob Gott die Kraft habe, dasjenige, was nichts ist, wirklich zumachen.

§. 306. Wenn das Nichts so viel bedeutet, als was an sich selber unmöglich ist, oder wovon kein Verstand einen Begriff hat: so kann es freylich von der Macht Gottes nicht hervorgebracht werden (§. 263). Man nehme ein dergleichen Nichts so vielmal, als man will: so hat man niemals etwas anders, als eben das

h) In systemate Intellectuali, cap. 5. Sect. 2. §. 1.
i) in loc. citato. §. 2 & 3.

das genommne Nichts. Guido Grandus hat sich zwar dünken lassen, er habe erwiesen, daß das Nichts, wenn man es unendlich vielmal nähme, die Helfte von einem Ganzen würde. Und der Herr Baron von Leibnitz hat so viel eingeräumet, daß $1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1$ u. s. w. unendlich fort dem $\frac{1}{2}$ gleich wäre. Allein, der Herr Regierungsrath Wolf k) urtheilet davon, daß dieses mehr für einen sinnreichen Gedanken, als für einen gründlichen Beweis zu halten sey.

§. 307. Durch das Nichts verstehet man ein blos mögliches Ding, wenn man sagt, daß daraus etwas soll geschaffen werden. Wenn es aber blos möglich ist: so bestehet alles, was von ihm gedacht werden kann, in der Möglichkeit. Die Werke, welche von Künstlern verfertiget werden, sind zwar auch nur möglich, ehe sie zu Stande kommen. Allein, der Grundzeug, woraus sie zubereitet werden, ist bereits in der Welt. Man kann also im scharfen Verstande nicht sagen, daß sie blos möglich sind. Wenn demnach aus nichts etwas geschaffen werden soll: so muß einem Dinge, wovon nichts weiter, als der Begriff in dem göttlichen Verstande zu finden ist, die Wirklichkeit gegeben werden.

§. 308. Aber, woher weis man, daß ein Ding, von welchem nichts, als der blosse Begriff in den göttlichen Verstande zu finden ist, auser demselben wirklich werden kann? Woher weis man, daß sich die Macht Gottes so weit erstreckt? Wir haben noch keine Erklärung von der Wirklichkeit. Wir wissen noch nicht deutlich, was sie eigenthümliches hat, und wodurch sie von der

k) in Ontologia §. 61.

blossen Möglichkeit zu unterscheiden ist. Wie kann demnach unsere Vernunft zeigen, was einem möglichen Dinge mitgetheilet werden muß, wenn es wirklich werden soll? Und wie kann sie uns entdecken, woher dasjenige zu nehmen ist, was die Wirklichkeit ausmachet? Wir müssen also das offenbare Bekenntniß thun, daß uns die Schöpfung aus nichts unbegreifflich sey, wenn wir sie apriori, oder aus dem blossen Begriffe erklären sollen.

§. 309. Der Herr Baron von Leibnitz hat in einem Schreiben an den Herzog zu Braunschweig, Rudolph August, einen Entwurf zu einer Münze überliefert, welche das Geheimniß der Erschaffung aller Dinge aus nichts, durch den Ursprung der Zahlen abbilden soll. Das Schreiben selbst ist seinen Lehrsätzen über die Monadologie beygedruckt. Alle Zahlen, entstehen aus Eins und Null. Durch die Eins wird die Allmacht Gottes, und durch die Null das Nichts angedeutet. Er schreibt die Regel vor, in was für Ordnung die Null und Eins zu verbinden sey, um dadurch die Menge und Uebereinstimmung der Geschöpfe vorzustellen, und dadurch die Weisheit, Güte und Schönheit des höchsten Wesens anzudeuten. Man sollte auf der Münze in der ersten Reihe zur rechten Hand 0, 1, 0, 1, 0, 1, 0, 1, in der andern, von der rechten Hand an gerechnet, 0, 0, 1, 1, 0, 0, 1, 1 u. s. w. in der dritten 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1 u. s. w. in der vierten 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1 u. s. f. wechselsweise unter einander setzen. Die Hauptstellen sind 10 oder 2, 100 oder 4 und so weiter, und werden in folgendem Bilde vorgestellet.

1

1	1
10	2
100	4
1000	8
10000	16
100000	32
1000.000	64
10000.000	128
100.000.000	256
1000.000.000	512
10.000.000.000	1024
100.000.000.000	2048
1000.000.000.000	4096
10.000.000.000.000	8192
100.000.000.000.000	16384

Auf die entworfne Münze ist gesetzt worden: imago creationis. Und damit sie desto mehr in die Augen fallen möchte: so hat der Erfinder Licht und Finsterniß, oder nach menschlicher Abbildung, den Geist Gottes über dem Wasser, darauf entworfen. Es hat ihm solches desto zuträglicher geschienen, weil die leere Tiefe und wüste Finsterniß zur Null, oder dem Nichts, der Geist Gottes aber mit seinem Lichte zum allmächtigen Eins gehörete. Zu den Worten des Sinnbildes hat er diesen Vers für gut befunden:

Omnibus ex nihilo ducendis sufficit vnum.

Ueber omnibus sind die Ziffern 2. 3. 4. 5 und über nihil das 0 gesetzet. Ich glaube nicht, daß der Herr von Leibnitz die Absicht gehabt hat, durch diese Erfindung die Möglichkeit der Schöpfung zu zeigen. Man

siehet aus der ganzen Einrichtung, daß er nur dem Verstande eine Gelegenheit hat geben wollen, über die Hervorbringung der Dinge aus nichts, und absonderlich über die unzählbare Menge der Geschöpfe, mit Vergnügen nachzudenken. Wie man in der angegebnen Verbindung der Zahlen niemals zu Ende kommen kann: so sind auch der geschaffnen Dinge so viel, daß sich unsre Gedanken darüber zuletzt verlieren. Und ob er sich gleich des Wortes demonstriren bedienet: so siehet man doch aus allen Umständen, daß er darunter nichts anders, als eine lebhafte Vorstellung verstanden hat, wodurch man der Einbildungskraft zu statten kommt. Man weis ohnedem aus andern Oertern in seinen Schriften, wie er die verblümten Redensarten gebraucht, um die Sache desto prächtiger vorzustellen. Der Herr Rector Buttstett l) hätte ihn also nicht nach dem eigentlichen Begriffe, den man von der Demonstration hat, beurtheilen sollen. Sein Ausspruch scheint mir etwas zu scharf zu seyn. Es stünde zwar, sagt er von den Gedanken des Herrn von Leibnitz, dieser Ausdruck blos auf dem Titelblatte; in der Ausführung aber selbst sollte diese Bemühung nur eine gleichsame Demonstration seyn. Er könnte aber eben so wenig begreiffen, was eine gleichsame Demonstration seyn sollte, als was eine eigentlich so genannte Demonstration, in dem Geheimnisse der Schöpfung aus Nichts, sollte bedeuten. Sollte jene etwan das anzeigen, was sonst eine recht starke Muthmassung, Wahrscheinlichkeit, oder auch ein Gleichniß genannt wird:

l) in den vernünftigen Gedanken über die Schöpfung, Cap. 6 §. 13.

wird: so sollte man des schönen Worts verschonen, und ihm nicht eine so lächerliche Kleidung anziehen, die mit Lumpen von Wahrscheinlichkeiten und Muthmassungen ausgeflickt wäre. Doch, das wären Kleinigkeiten. Grosse Leute fehlten auch.

§. 310. Ob man aber gleich nicht weis, wie es möglich sey, aus dem, was blos möglich ist, etwas wirkliches zu machen: so folget doch daher nicht, daß die Schöpfung aus nichts ganz unmöglich sey, oder daß man, nach dem Urtheile des Spinosa m), nicht wüßte, was man sagte. Unsere Seelen sind wirklich aus nichts hervorgebracht worden. Denn, da sie denken: so sind sie einfache Wesen, welche ohne alle wirkliche Theile bestehen (§. 222 u. 178). Und da sie im Denken gewisse Veränderungen leiden: so rühret ihr Daseyn von einer fremden Kraft her (§. 18). Ein einfaches Wesen, welches sein Daseyn von einer fremden Kraft empfangen hat, ist vor seiner Wirklichkeit blos möglich gewesen, und also aus nichts hervorgebracht worden (§. 307). Die Schöpfung muß demnach möglich seyn.

§. 311. Gott hat also wirklich eine schaffende Kraft. Denn, alles, was zufällig ist, hat seinen Ursprung von der göttlichen Macht (§. 260). Die Wahrheit dieses Satzes erhellet auch daher. Alle Möglichkeiten gründen sich in dem göttlichen Verstande (§. 239). Zu der Wirklichkeit eines Dinges ist zum wenigsten eine eben so grosse Kraft vonnöthen, als zu seiner Möglichkeit. Dergestalt ist die Kraft, wodurch ein blos

m) Ethices P. I. prop. 15. schol.

mögliches Ding wirklich wird, der Kraft, wodurch es möglich ist, gleich. Diese ist allein in Gott. Die schaffende Kraft ist also eine Eigenschaft Gottes.

§. 312. Sie erstrecket sich demnach auf alle zufällige Dinge, welche sein Verstand für möglich erkennet. Denn, seine Eigenschaften haben den allerhöchsten Grad der Vollkommenheit (§. 69 seqq).

§ 313. Gott ist einfach (§. 181). Was also seine schaffende Kraft von zufälligen Dingen hervorbringet, das muß auser ihm seyn. Denn, ein einfaches Wesen kann keine für sich bestehende Dinge in sich fassen. Also unsere Seelen sind auser Gott. Wenn sie in ihm wären: so müßte er ein ausgedehntes Wesen seyn. Wenn die hervorgebrachten Dinge nicht auser Gott wären: so wäre seine Kraft keine schaffende, sondern, nach dem Irrthume des Spinosa, nur eine modificirende, wodurch sich sein Wesen bald auf diese, bald auf jene Art veränderte.

Das II Hauptstücke
Von
Der Absicht Gottes bey der Schöpfung.

§. 314.

Wir haben zwar noch nicht erwiesen, daß, auser unsern Seelen, noch andere Dinge sind geschaffen worden. Es ist aber auch ein dergleichen Beweis zu unserer gegenwärtigen Abhandlung nicht nöthig.

thig. Denn, da wir bey der Schöpfung auf die Hervorbringung aus nichts sehen: so ist nur die Frage zu entscheiden, was Gott überhaupt dadurch zu erhalten gesucht habe? Denn, in dem, was ein freyes Wesen durch seine Wirkungen zu erreichen gedenket, bestehet seine Absicht.

§. 315. Unsere Seelen sind von Gott nach der Freyheit seines Willens hervorgebracht worden (§. 267). Wir erkennen solches daraus, weil er das einzige Wesen ist, welchem alle zufällige Dinge unterworfen sind. Eben hieraus ist klar, daß bey keinem andern Dinge ein Zwang sey, warum es müßte geschaffen werden; das göttliche Wesen handelt demnach in der Schöpfung mit der größten Freyheit.

§. 316. Die Bewegungsursache, warum Gott nach seiner Freyheit etwas wählet, und also zu schaffen beschliesset, ist ein gewisser Grad einer Vollkommenheit, deren eine Sache fähig ist (§. 269). Wenn wir derowegen die Absicht erforschen wollen, welche Gott bey Erschaffung eines Dinges hat: so müssen wir eine Untersuchung anstellen, zu was Ende einem Dinge durch die Schöpfung ein gewisser Grad der Vollkommenheit mitgetheilet werde. Z. E. unsere Seelen haben Sinne, Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft und Willen, und können hierdurch so viele vortreffliche Sachen ausrichten. Aber, zu was Ende haben sie alles dieses empfangen? Worzu dienet die weitläufftige Erkenntniß, die sie durch die Sinne erhalten? Worauf ist es mit den Wissenschaften abgesehen, zu welchen sie bisher gelanget sind? Was hat Gott also dabey für eine Absicht?

§. 317. Wir sollen die letzte und allgemeine Absicht zeigen, die bey einem ieglichen Dinge statt hat, insofern es aus nichts hervorgebracht wird. Wenn wir die Welt als gegenwärtig betrachten: so finden wir zwar, wie immer ein Ding des andern wegen gemacht worden ist. Also hat die Sonne in der ihr bestimmten Weite von den Planeten ihren Ort erhalten, damit sie ieglichem die nöthige Wärme, und das gehörige Licht mittheilen soll. Und man weis, daß die unvernünftigen Thiere zum Dienste der Menschen gebildet werden. Es lässet sich auch erweiseu, daß die letzte Absicht der Menschen ihre eigene Glückseligkeit sey. Allein, da wir bey einer ieden besondern Absicht fragen können, was Gott durch dieselben zu erreichen gesucht habe: so müssen wir unser Nachdenken auf einen allgemeinen Endzweck richten, welchen sich Gott durch die Schöpfung überhaupt vorgesetzet hat.

§. 318. Da Gott von keinem Geschöpfe etwas erhalten kann, was er nicht bereits durch seine eigene Kraft hätte: so können wir zu der allgemeinen Absicht der Schöpfung nichts anders, als die Offenbarung seiner Vollkommenheiten anführen. Denn, wider diese kann er nicht handeln (§. 275). Gvilielmus King n) betrachtet ihn nach dem, was ihm vor der Schöpfung gefehlet habe. Die Gedanken scheinen anfangs etwas verwegen zu seyn. Aber, die Erklärung lässet sich hören. Ehe Gott etwas aus nichts machte: so mangelte ihm die Ausübung seiner Macht und Güte. Diese Ausübung erkennet also King für die Absicht, welche Gott durch die Schöpfung gesucht habe. Johannes

n) de Origine Mali c. 1. sect. 3. §. 9.

hannes Clericus o) sagt, Gott hätte blos zu dem Ende gewisse Dinge hervorgebracht, damit er seinem vollkommenesten Wesen gemäß hätte handeln mögen, als welches dieses erfoderte. Dieses wäre das Hauptwerk, gegen welches man die Handlungen Gottes halten müßte. Denn, gleichwie ihn nichts zwingen könnte, daß er wider seine Vollkommenheiten handeln sollte: also könnte ihm auch nichts hinderlich seyn, daß er seinen Vollkommenheiten nicht sollte gemäß handeln. Es wird in der That einerley seyn, ob man spricht, Gott habe durch die Schöpfung seine Vollkommenheit offenbaren, oder, er habe seine Macht und Güte sammt den übrigen Eigenschaften ausüben, oder er habe seinen Vollkommenheiten gemäß handeln wollen. Indessen aber kommen wir auf eine neue Frage: warum er seine Vollkommenheiten habe offenbaren, oder ausüben und beweisen, oder denselben gemäß handeln wollen? Antwortet man, er habe, vermöge seines Wesens ihnen nicht zuwider seyn können: so wird man begierig zu wissen, warum er nicht die Schöpfung unterlassen habe. Er hat es freylich für besser erkennet, sie vorzunehmen, als zu unterlassen. Allein, aus was für Ursache? Wir müssen entweder schlechterdings unsere Unwissenheit hierinn bekennen, oder uns mit dem Ausspruche begnügen, daß es besser sey, etwas Vollkommenes wirklich machen, als nicht. Und auch dieses würde uns unbekannt seyn, wenn wir nicht durch unser eigenes Daseyn überzeugt wären, daß Gott das Wirkliche dem blos Möglichen vorgezogen habe.

---

o) in der Bibliotheque Choisie Tom. 9. pag. 69.

Das

Das III Hauptstücke
Von
Den möglichen Arten der Geschöpfe.

§. 319.

Die menschliche Seele ist von Gott mit so herrlichen Eigenschaften geschmücket worden, daß sie ihn nicht nur erkennen kann, sondern auch dazu weiter nichts, als die Betrachtung ihrer wirkenden Kraft, ihrer Gedanken und ihres Daseyns bedarf. Wir haben daher zum Theil den irrigen Wahn der Egoisten bestritten, welche alle andere Wesen auser sich leugnen. Wir wollen unsere Bemühungen weiter fortsetzen. Vielleicht finden wir in unserer Seele etwas, woraus sich erweisen lässet, daß mehr als ein denkendes Wesen von Gott geschaffen worden sey. Die Meynung der Materialisten, welche auch die denkenden Dinge für körperlich ansehen, ist bereits widerleget worden. Nunmehro wollen wir gegen die Idealisten einen Versuch thun. Die Begriffe, welche sie mit uns gemein haben, werden zu einer Widerlegung wider sie dienen. Unsere erste Bemühung in dem Streite wider diese verschiedne Gegner soll der Beweis seyn, daß Geister, Seelen, Elemente und Körper möglich sind.

§. 320. Insofern sich ein Mensch, als ein denkendes Wesen betrachtet: so findet er in sich Sinne und Vernunft. Dieses kann von keinem Idealisten in Zweifel gezogen werden. Denn, ob er gleich keinen wirklichen Körper zugiebt: so gestehet er doch so viel zu,

daß

daß er sich nicht nur einzelne Körper vorstelle, sondern auch ein Bild von seinem eignen Körper habe, durch dessen Gliedmaassen ihm die Bilder der übrigen erscheinen; und daß beyderley Abbildungen ohne sein Wollen und Verlangen in ihm entstehen. Diese Kraft, sich auf dergleichen Art von den einzelnen Körpern Bilder zu machen, nennen wir die **Sinne**.

§. 321. Dergestalt erhellet, daß ein denkendes Wesen mit Sinnen und Vernunft an und für sich möglich sey. Wenn mir keine Sinne gegeben wären: so würde ich vielleicht diesen Ausspruch nicht thun können. Denn, wenn ich den Begriff von den Sinnen mit dem Begriffe von der Vernunft vergleiche: so erkenne ich zwischen den Sachen, welche sie vorstellen, keine nothwendige Verbindung. Ein vernünftiges Wesen kann ohne Sinne seyn. Man weis solches aus dem Begriffe von dem göttlichen Verstande (§. 256). Also können auch die Sinne ohne Vernunft bestehen.

§. 322. Ein denkendes Wesen ist einfach (§. 222). Da es also Sinne haben kann (§. 321): so sind einfache Wesen mit Sinnen möglich. Denn, da die Sinne dem Denken nicht zuwider sind: so können sie auch mit dem Einfachen bestehen.

§. 323. Ein einfaches Wesen, welches mit **Sinnen**, oder mit einer Kraft zu empfinden begabt ist, wird eine **Seele** genennet.

§. 324. Dergestalt können zwo Hauptarten von Seelen seyn. Einige können die blosse Kraft zu empfinden besitzen; andere können Sinne und Vernunft zugleich haben.

§. 325. So wohl die Sinne, als auch die Vernunft, erfodern eine wirkende Kraft. Weil aber keines mit

dem

dem andern nothwendiger Weise verknüpft ist: so kann ein einfaches Wesen eine wirkende Kraft haben, ohne daß dieselbe entweder überhaupt Gedanken hervorbringet, oder empfindet. Wenn ihre Wirkungen in Empfindungen bestehen müßten: so könnte keine göttliche Vernunft seyn. Und, wenn sie nichts anders als Gedanken bilden könnte: so müßte eine Seele beständig von allen dunkeln Empfindungen frey seyn.

§. 326. Ein einfaches Wesen, welches eine wirkende Kraft hat, aber ohne alle Gedanken und Empfindungen ist, wird ein **Element** genennet. Solchergestalt ist klar, daß Elemente seyn können. Die Benennung ist allerdings willkührlich, und kann daher niemand aufgedrungen werden. Wenn wir aber nach diesem zeigen werden, wie aus der Verbindung solcher einfachen Dinge ein Körper entstehen könne: so wird uns die Wahrheit überzeugen, daß solches die richtige Erklärung der Elemente sey.

§. 327. Ein einfaches Wesen ohne Kraft ist entweder ein Unding, und kann niemals wirklich werden, als die mathematischen Punkte; oder ist nichts anders, als was sich von einem einfachen Dinge gedenken lässet, als eine That, eine Eigenschaft, eine Zufälligkeit von ihm. Dergestalt hat man in der Betrachtung der einfachen Dinge mit Fleiß darauf zu denken, ob man ihnen eine Kraft zuschreibet, oder nicht. So oft inskünftige der Name eines einfachen Dinges vorkommen wird: so soll er ein solches bedeuten, welches eine Kraft hat, oder für sich bestehet, oder eine **Substanz** ist.

§. 328. Dasjenige, was sich von einem Elemente, von einer blos empfindenden, und von einer vernünftigen Seele überhaupt gedenken lässet, kann auf verschiedene Weise eingeschränkt werden. Diese **Einschränkungen**, oder Determinationen, bestehen darinn, daß die Kraft eines einfachen Dinges sich auf mancherley Art wirksam bezeigen kann. Man hat bey ihren Thaten auf die Arten derselben, auf ihre Menge, und auf die Zeit ihres Erfolges zu sehen. So vielerley demnach die Einschränkungen der Kraft eines Elements, eines blos empfindenden Wesens, und einer vernünftigen Seele seyn können: so mancherley Elemente, so mancherley blos empfindende Wesen, so mancherley vernünftige Seelen sind möglich.

§. 329. Fragt man, ob in der That verschiedene solche Dinge können hervorgebracht werden? so darf man nur auf seine eigne Beschaffenheit acht geben. Die menschliche Seele hat fünf Sinne, ein Gedächtniß, eine Einbildungskraft, ein Vermögen zu dichten, zu urtheilen, zu schliessen, u. s. f. Wie viele Seelen sollten also nicht möglich seyn, welche in Absicht der Grade dieser Kräfte unterschieden wären? Einige könnten wenigere, einige schwächere, andere stärkere Sinne haben. Einige könnten ohne Gedächtniß, andere ohne Einbildungskraft, andere ohne die Kraft zu dichten, andere ohne die Geschicklichkeit zu urtheilen seyn. Einige könnten die menschliche an gewissen Fähigkeiten übertreffen, und an gewissen von ihnen übertroffen werden. Einige könnten an allen Stücken geringer seyn, und einige es ihr an allen zuvorthun. Man erkennet die Möglichkeit hiervon auch daraus, wenn man erweget, was uns für Abschilde-

rungen von den grossen Geschichtschreibern, von den sinnreichen Dichtern und Künstlern, von den tiefsinnigen Mathematicis, von den vortrefflichen Weltweisen bekannt sind. Sie mögen nun entweder gewesen seyn oder nicht: so sehen wir doch so viel ein, daß sie seyn können. Ein ieglicher kann aus seiner eigenen Fähigkeit und erlangten Vollkommenheit abnehmen, was an und für sich möglich sey.

§. 330. Was von den Seelen gesagt worden, das lässet sich auch von den Geistern behaupten. Ihre Möglichkeit ist uns bereits bekannt. Unsere Seele gehöret unter sie, weil sie nebst dem Verstande einen freyen Willen hat. Und von Gott ist erwiesen worden, daß er der vollkommeneste Geist ist (§. 289). So viel demnach Grade des Verstandes und der Freyheit unter der allerhöchsten Vollkommenheit des unendlichen Geistes statt haben, so vielerley endliche Geister können von der schaffenden Kraft hervorgebracht werden (§. 244). Unser Verstand ist freylich nicht vermögend, alle diese Einschränkungen zu erklären. Aber, er begreiffet doch so viel, daß der unendliche in seiner Wissenschaft davon ohne Schranken sey, und also eine uns unzählbare Menge verschiedener Geister denke.

§. 331. Jedoch, wenn wir auf die Elemente kommen: so finden wir unsern Verstand in der Erkenntniß ihres Unterscheides sehr schwach. Wir sollen die Gedanken auf eine Kraft richten, die weder Empfindungen machet, noch andere Gedanken bildet. Sie soll wirksam seyn, und doch nichts auser sich zur Wirklichkeit bringen, was für sich bestünde. Unsere Seele ist sich keiner solchen Kraft in sich bewust. Diejenige,

nige, in welcher ihr Wesen bestehet, äusert sich durch empfinden, und denken. Dergestalt ist der Begriff, den sie von der **wirkenden Kraft** überhaupt hat, sehr geringe und dunkel. Sie kann mehr nicht davon sagen, als daß sie etwas wirkliches sey, wodurch verschiedene Veränderungen entspringen. Aber, was ist dieses Wirkliche? Was sind die Veränderungen? Was ist das Zufällige, was sich von dem Empfinden und Denken unterscheidet? Wie sollen wir demnach zeigen, daß aus ihrer Verbindung die Körper ihren Ursprung nehmen können?

§. 332. Wir wollen den Begriff von den Körpern zu Rathe ziehen, welcher durch die Empfindungen in unserer Seele entstanden ist. Denn, die Körper mögen nun entweder seyn, oder nicht seyn: so kann doch kein Idealiste die Empfindungen davon leugnen, indem man diese als Abbildungen betrachtet, welche durch die Gliedmaassen des Körpers, den sich die Seele als ihren eignen vorstellet, in ihr zu entstehen scheinen. So oft wir uns ein Bild von einem Körper machen; so kommt uns eine gewisse Ausdehnung, und eine gewisse Länge, Breite und Dicke vor. Wir haben die Vorstellung wie einer den andern beweget, wie einer dem andern in der Bewegung widerstehet, wie ein bewegter wiederum einen andern in Bewegung setzet, und wie die Bewegung bald ab bald zunimmt. Wir finden daher in dem Begriffe von dem Körper den Begriff von der Ausdehnung, den Begriff von der Trägheit, und den Begriff von der bewegenden Kraft. Wir haben also die Möglichkeit dieser Sachen zu untersuchen. Denn, aus ihr wird klar werden, wie ein Körper durch die Elemente möglich

sey, und was diese für unterschiedne Eigenschaften haben.

§. 333. Das erste, was wir in den Körpern zu bedenken haben, ist die Ausdehnung. Denn, ohne diese können wir uns keinen Körper vorstellen. Man siehet bey ihr auf die Länge, Breite und Dicke. Die letzte erwächset aus der ersten und andern. Wenn also eine Dicke werden soll: so muß eine Länge und Breite möglich seyn. Die Zweifler p) haben den Verstand hierinn durch einen schweren Einwurf zu verwirren gesuchet. Die Länge und Breite, ohne die Dicke, machen das Aeuserste, oder die Extremitäten in einem Körper aus. Sie fragen daher, ob man das Aeuserste entweder für Linien, oder für Flächen, oder für Körper zu halten haben? Hielte man es für Flächen oder Linien: so müßten diese entweder für sich selbst bestehende Dinge seyn, oder durch das, was man Körper nennet, bestehen. Daß eine Linie, oder eine Fläche für sich selbst bestehen sollte, das würde sich kein Mensch bey gesundem Verstande träumen lassen. Wären sie aber keine für sich bestehende Dinge: so könnten unmöglich daraus Körper werden. Denn, wie könnten diese das für sich bestehende von ihnen erhalten? Uber dieses wäre es auch gar nicht begreifflich, wie die Linien und Flächen durch das, was wir Körper heissen, bestehen sollte. Denn, wenn ein Körper den andern berührte: so müßte solches wechselsweise an ihren Flächen geschehen. Es könnten aber die Flächen in dieser Berührung nicht durch und durch mit einander vereiniget werden. Denn, sonst

müßte

p) Sextus Pyrrhon. Hypotypos. lib. 3. c. 5.

müßte man einen Körper von dem andern, den er berührte, abreissen. Dieses aber widerstritte der Erfahrung. Allein, wenn eine Fläche nur in einigen Theilen die Fläche des an sie gebrachten Körpers berührte, und in einigen mit ihrem Körper vereiniget bliebe: so könnte niemand in dem Körper eine Länge und Breite, ohne die Dicke, wahrnehmen. Auf solche Weise wäre auch keine Fläche zu sehen. Gleichergestalt wäre auch keine Linie möglich. Denn, wenn zwo Flächen mit einander verbunden werden sollten: so müßten sie einander in den Linien, als ihren äusersten Theilen berühren, so daß iegliche Linie auf der einen Seite die an sie gelegte Fläche, und auf der andern die Fläche, deren Theil sie ist, träffe. Aber, solchergestalt wäre sie keine Linie. Hätte nun weder eine Linie, noch eine Fläche in den Körpern statt: so könnte auch keine Länge, Breite und Dicke in denselben seyn. Wollte iemand die Längen und Breiten für Körper ausgeben: so könnte man ihm hierauf leicht und kurz antworten. Wenn die Länge ein Körper wäre: so müßte sie sich selber nach der Länge, Breite und Dicke ausmessen lassen. Dergestalt würde eine iede wiederum diesen dreyen Eintheilungen unterworfen seyn. Und auf diese Weise würde man niemals zum Ende kommen können. Man könnte also die Möglichkeit eines Körpers gar nicht verständlich erklären.

§. 334. In dem ganzen Einwurfe sind vier Sachen zu erwegen. Es ist die Frage: ob die Linien und Flächen für sich selbst bestehen können? Ob sie Körper zu nennen seyn? Ob eine Fläche zwo Seiten haben, deren eine ihren, die andere den anliegenden Körper berühre?

rühre? und ob eben dieses von einer Linie könne gesagt werden. Da wir eine Linie ohne Breite, und eine Fläche ohne Dicke betrachten: so kann man freylich weder einer Linie, noch einer Fläche zwo Seiten zu schreiben. Und wenn man mit dem Begriffe von dem Körper den Begriff von der Dicke verbindet: so kann weder eine Linie noch eine Fläche ein Körper seyn. Dergestalt kommt alles auf die Beantwortung der ersten Frage an: ob Linien und Flächen für sich bestehende Dinge seyn können? Denn, wofern nichts für sich Bestehendes in ihnen seyn kann: so kann unmöglich ein Körper daraus zusammengesetzet werden, welcher eine wirkende Kraft, und also etwas für sich Bestehendes haben soll.

§. 335. Man betrachtet die Linien und Flächen als Grössen, welche aus Theilen bestehen, davon einer auser dem andern ist. Dieses ist der Begriff, welchen wir in unsern Gedanken davon finden. Wenn ein Ding auser dem andern seyn soll: so muß iedes eine Kraft haben, wodurch es für sich bestehet. Da eine Linie weder breit noch dicke ist: so ist sie nicht anders möglich, als wenn für sich bestehende Dinge mit einander vereiniget werden, davon keines weder lang, noch breit, noch dicke ist. Die Möglichkeit dieser Dinge ist bereits erwiesen worden (§. 326). Es sind solches die Elemente, die einfach sind, und eine wirkende Kraft haben, aber weder gedenken noch empfinden. Nur ist die Frage, wie sie mit einander können verbunden werden, daß sie etwas Zusammengesetztes ausmachen können, welches sich als eine Linie vorstellen lässet?

§. 336. Weil die Elemente einfache Dinge sind: so kann zwar keines zwo Seiten haben, daß es mit der einen dieses, und mit der andern jenes berühren sollte. Denn, solchergestalt müßte etwas zwischen den zwoen Seiten enthalten seyn, welches von ihnen unterschieden wäre. Alles dieses streitet wider den Begriff von dem Einfachen. Eine solche Berührung ist also unter den Elementen nicht möglich. Aber, dem ohngeachtet kann doch eine Vereinigung unter ihnen gedacht werden. Wenn ihrer zwey mit gleichen Kräften einander entgegen wirken: so können sie zwar, wenn sie von einander entfernet sind, einander immer näher kommen; aber keines kann das andere aus seinem Punkte vertreiben. Dergestalt kann weder das eine hieher, noch das andere dorthin weichen. Was unter zweyen möglich ist, das kann auch unter mehrern geschehen. Es können tausend gegen tausend, und diese gegen jene sich mit gleichen Kräften bestreben. In dieser wechselsweisen und gleich starken Bemühung bestehet demnach die **Vereinigung der Elemente.**

§. 337. Sie machen also eine Linie aus, wenn entweder eines gegen eins, oder etliche mit einem gegen eines mit etlichen, und dieses mit seinen gegen jenes und die seinigen ihre wirkende Kraft beweisen. So können auch zwo Linien, welche aus dergleichen Elementen bestehen, gegen einander wirken. Hierdurch werden die Flächen. So können endlich die Flächen gegen einander wirksam seyn. Und so erwächset zuletzt eine Dicke.

§. 338. Dergestalt kann man wider die Zweifler mit gutem Grunde behaupten, daß in den Linien und Flächen gar wohl etwas für sich Bestehendes statt ha-

ben könne (§. 334). Diese Möglichkeit ist es also, die in den simalichen Gedanken von der Ausdehnung verborgen lieget (§. 197).

§. 339. Aus dem, was bisher ist erwiesen worden, erhellet zugleich die Möglichkeit der widerstehenden und bewegenden Kräfte der Körper. Denn, ein iegliches Element ist durch seine wirkende Kraft vermögend, sich gegen das andere zu erhalten. Dergestalt lässet es sich nicht alsobald aus seinem Punkte vertreiben. Die Menge solcher Kräfte machet demnach die widerstehende Kraft eines Körpers aus.

§. 340. Indem aber die Kräfte der Elemente, aus welchen ein Körper zusammengesetzet ist, in ihren Bemühungen die Kräfte der Elemente eines andern Körpers übertreffen: so muß dieser seinen Ort verlassen. Diese stärkere Kraft ist auf verschiedne Weise möglich. Ein Element kann immer stärker seyn, als das andere. Es können mehrere gegen wenigere von ihrer Art wirken. Sie können auch in der Wirkung von andern einen Zusatz und Beystand bekommen. Dergestalt ist klar, wie die bewegende Kraft der Körper auf mancherley Weise möglich sey.

§. 341. Wenn wir auf den Begriff acht haben, welchen wir von der Bewegung unter unsern Gedanken antreffen: so scheint darinn nichts zu seyn, was wider die Bewegung könnte eingewendet werden. Uber dieses sind uns auch so viele Arten der Bewegungen bekannt, daß man sich wundern muß, warum einige daran haben zweifeln, und andere sie gar für unmöglich erklären wollen. Daher meynte der cynische Diogenes q), die

q) Sextus aduersus Physicos II. de motu sect. 68.

die Sache wäre so deutlich, daß sie keines Beweises bedürfte. Und als ihm einmals ein Einwurf gemacht wurde: so antwortete er nichts, sondern stund nur auf, und ging auf und nieder. Diodorus Cronus r) wußte zwar einen sehr spitzfündigen Schluß zu machen. Wenn etwas bewegt wird, sagte er: so wird es entweder in dem Orte, in welchem es ist, oder in dem, in welchem es nicht ist, bewegt. Allein, es kann weder in dem Orte, in welchem es ist, noch in dem, in welchem es nicht ist, bewegt werden. Das erstere kann deswegen nicht geschehen, weil die Sache in dem Orte bleibet. Und das andere ist darum unmöglich, weil eine Sache in dem Orte, in welchem sie nicht ist, nichts thun kann. Derowegen wird gar nichts bewegt. Der gute Diodorus hatte hierauf das Unglück, daß er sich die Achsel ausrenkte. Er ging daher zu dem Arzte Herophilus. Allein, er fand anfangs bey ihm wenig Trost und Mitleiden. Herophilus lachte ihn aus, daß er glaubte, er habe sich die Achsel ausgerenket. Denn, sagte er, die Achsel ist entweder in dem Orte, in welchem sie war, oder in dem, in welchem sie nicht war ausgerenkt worden. Aber, es kann weder das erste, noch das andere seyn. Sie ist also gar nicht ausgerenkt worden. Dergestalt mußte Diodorus dem Herophilus gute Worte geben, daß er ihm nur aus der Angst helfen möchte.

§. 342. Jedoch wir wollen die Sache mit Ernst angreiffen. Der Schluß des Diodorus hat den Satz zum Grunde, daß eine Sache, welche weder in dem Orte, in welchem sie ist, noch in demjenigen, in welchem sie nicht ist, bewegt werde, ohne alle Be-

r) Sextus Pyrrhon. Hypotypos. lib. 2. c. 22.

wegung sey. Aber, er streitet wider den Begriff von der **Bewegung**. Denn, durch diese wird eine Sache aus einem Orte in den andern gebracht. Man hat also bey der Bewegung auf zween Oerter zu sehen; auf den einen, in welchem sich die Sache befindet; und auf andern, in welchen sie übergehet. Wenn also die Bewegung unmöglich seyn sollte: so müßte entweder nur ein Ort möglich seyn, oder keine Sache müßte aus einem in den andern können versetzet werden. Man mag erwegen, welches man will: so findet man nirgends etwas Widersprechendes. Die Zweifler f) fragen zwar nach der Zeit, wenn ein Ding, welches bewegt wird, aus dem Orte, in welchen es ist, in den andern übergehe? Wenn es in dem ersten Orte wäre: so hätte kein Ubergang statt. Denn, es wäre noch in dem ersten. Wenn es in dem andern wäre: so wäre der Ubergang bereits vorbey. Allein, sie sollten sich vielmehr nach der Zeit erkundigen, welche in dem Ubergange aus dem einen Orte in den andern vollendet würde. Freylich erfolget kein Ubergang, so lange die Sache noch in dem ersten Orte ruhet. Aber, er geschiehet, so bald die Sache den Ort verlässet.

§. 343. Parmenides und Melissus, welche Aristoteles ϛασιώτας, die Ständer nennet t), verwerfen die Bewegung aus dem Grunde, weil alles, was bewegt wird, entweder von sich selber, oder von einem andern müßte bewegt werden u). Die Ausführung ist fol-

f) Sextus aduersus Physicos, II. de motu, sect. 106 & 107.

t) loco cit. sect. 46.

u) Pyrrhon. Hypotypos. lib. 3. c. 8.

folgende. Würde etwas von einer äuserlichen Ursache bewegt: so müßte diese etwas thun. Was aber etwas thäte, das würde bewegt. Dergestalt bedürfte es eine neue wirkende Ursache, diese die dritte, und so fort ohne einmal auf eine letzte zu kommen. Also liefe alles auf einen Widerspruch hinaus. Eben so abgeschmackt wäre es, wenn man spräche, daß etwas von sich selber sollte bewegt werden.

§. 344. Wenn man die Redensart: ein Ding wird von ihm selber bewegt; also erkläret, daß man ein Ding, als von ihm selber unterschieden betrachtet: so hält sie allerdings einen Widerspruch in sich. Denn, ein Ding kann unmöglich seine eigne Ursache seyn. Wenn man ihn aber diese Bedeutung giebet, daß ein Ding eine Kraft habe, wodurch es sich bestrebe, in einen andern Ort zukommen: so ist der andere Theil des angeführten Einwurfes falsch. In dem ersten wird ein Satz angenommen, welchen man nicht zugeben kann. Die Widersacher stehen in der Meynung, als ob alle wirkende Dinge bewegt würden. Wir dürfen nur an Gott und unsere Seele denken: so finden wir das Gegentheil. Die Gedanken können aus keiner Bewegung erfolgen, oder durch keine bewegende Kraft entspringen. Aus dem Satze, daß alles, was bewegt wird, eine bewegende Ursache habe, folget mehr nicht, als daß wir endlich auf ein Wesen schliessen müssen, welches den Grund seiner Handlungen und Thätigkeiten in sich hat. Wir haben also keine Ursache an der Möglichkeit der Bewegung zu zweifeln.

Das IV. Hauptstücke
Von
Der Schöpfung der Welt.

§. 345.

Unsere Gedanken sind aniezo auf alles dasjenige gerichtet, was uns entweder die Sinne vorstellen, oder was wir sonst auser uns zu seyn gedenken. Die grosse Menge der Sterne, der ungeheure Raum, in welchem sie uns erscheinen, die Sonne, der Mond, der Erdboden, die Luft, das Wasser, die vielen Thiere und Menschen, die Seelen und Geister, welche wir ihnen zueignen: alle diese Dinge zusammen genommen, nennen wir die **Welt**, deren Schöpfung in gegenwärtigem Hauptstücke soll erwiesen werden.

§. 346. Wenn mir nicht die Meynung der Idealisten bekannt wäre: so würde ich die Wirklichkeit der sinnlichen Welt als eine unstreitige Sache zum Grunde setzen, und in meinem Beweise nur darauf denken, daß sie aus nichts wäre hervorgebracht worden. Aber, ich habe etwas mehreres zu thun. Der Eigensinn dieser Leute gehet so weit, daß sie auch zweifeln, ob das Weltgebäude möglich sey. Ja, sie verlangen zu wissen, ob es nebst den vielen Seelen und Geistern bestehen könne. Wir haben also die körperliche Welt nicht nur an und für sich, sondern auch in Ansehung der denkenden Dinge zu betrachten.

§. 347. Wir wissen, daß Elemente möglich sind

(§. 326

(§.326 u.328), aus deren Vereinigung unzählige Körper entstehen können (§. 336). Es kann also gar wohl aus gewissen Körpern ein Gebäude aufgeführet werden, welches einen unbeschreiblich grossen Raum einnimmt. Aber, es ist die Frage, ob man daher mit genugsamer Gewißheit schliessen könne, daß eben dasjenige möglich sey, welches unserer Seele durch die Sinne bekannt ist? Es ist dieses ein **einzelnes Ding**, welches in unsern Gedanken dermaassen determiniret ist, daß es sich nicht weiter determiniren lässet. Hergegen das Weltgebäude, dessen Möglichkeit wir aus der möglichen Verbindung der Elemente erkannt haben, ist etwas allgemeines. Dergestalt würden wir uns vielleicht vergehen, wenn wir davon alsobald auf das sinnliche einen Schluß machen wollten. Eine Art begreiffet zwar allemal gewisse einzeine Dinge unter sich. Allein, es ist in ihr kein genugsamer Grund vorhanden, warum man auf eines ins besondere schliessen sollte. Z. E. es ist keine nothwendige Folge, daß ein Ding ein Geist sey, weil es denkt; oder daß ein Geist unendlich sey, weil er Verstand und Willen hat. Wir müssen also die Möglichkeit der sinnlichen Welt durch besondere Gründe ausmachen.

§. 348. Wir werden dieselben in unsern eignen Empfindungen antreffen. Diese stellen uns eben das vor, was wir von den Körpern überhaupt erwiesen haben. Wir mögen entweder die Himmelskugeln, oder die auf dem Erdboden befindlichen Thiere und Gewächse, oder die Luft, das Wasser und andere flüssige Dinge betrachten: so erscheint uns allenthalben eine gewisse Ausdehnung, eine gewisse Trägheit, eine gewisse Bewegung. Alles dieses sind Sachen, die sich ohne allen

Wider-

Widerspruch gedenken lassen (§. 329--344). Man erwege die besondern Beschaffenheiten, die uns die Sinne von den Körpern der Welt bekannt machen. Unter diesen wird nichts angetroffen, was dem Wesen eines Körpers überhaupt zu widerlieffe. Die Figuren der Körper erfolgen aus den möglichen Arten der Ausdehnung, und der Unterscheid des Zusammenhangs der Theile aus den Graden der widerstehenden und bewegenden Kräfte. Wir empfinden in keinem Körper solche Beschaffenheiten, die nicht beysammen stehen könnten, z. E. daß ein Ding zugleich kalt und warm, zugleich hart und weich, zugleich dicht und locker wäre. Es erscheinet uns immer ein Körper auser dem andern. Die Ordnung der himmlischen Körper finden wir so eingerichtet, daß keiner den andern durch seine Stärke in der Bewegung aufhält. Wir sehen nicht, daß die Sonne einen Planeten verbrennet, oder ein Planete an den andern anläuffet. Und wenn wir auch gewahr werden, daß ein Körper den andern auflöset, zerstreuet und zertheilet: so erblicken wir dabey einen solchen Raum, in welchem die zertrennten Stücke Platz finden. Die sinnliche Welt ist also allerdings an und für sich möglich.

§. 349. Wir kommen demnach auf die Untersuchung, wie sich die denkenden Wesen gegen die Körper verhalten? Es ist die Frage: ob sie beyde beysammen bestehen, einander in ihren Thaten einschränken, und dergestalt unter sich eine Gemeinschaft und Verbindung haben können?

§. 350. Die Körper bestehen aus Elementen. Wenn sie also den denkenden Wesen in ihren Daseyn hinderlich seyn sollten: so müßte der Grund in den

Ele-

Elementen zu suchen seyn. Es sind aber so wohl diese, als die denkenden Dinge einfach (§. 326 u. 222). Unter den einfachen Dingen nimmt keines mehr als einen Punkt ein. Dergestalt ist nichts verhanden, wodurch sie einander in ihrem Daseyn hindern sollten. Die Körper und denkenden Wesen können demnach gar wohl neben einander bestehen.

§. 351. Man ist vielleicht des Raumes wegen besorgt. Aber, aus was für Grunde? Man kann sich den **Raum** nicht anders vorstellen, als eine Ausdehnung, in welcher ein Ding auser dem andern ist. Dergestalt erwächset er durch die einfachen Wesen. Denn, auser diesen und ihren Verbindungen ist nichts weiter möglich, was für sich bestehen könnte. Je mehr also einfache Dinge möglich sind, ie grösser kann der Raum seyn. Wenn man derowegen auf das blosse Daseyn acht hat: so erhellet, daß Körper und denkende Wesen einander gar nicht hinderlich fallen.

§. 352. Wenn sie aber eine Gemeinschaft unter sich haben sollen: so müssen sie einander in ihren Thaten einschränken. Ich verstehe durch diese Einschränkung folgendes. Unter den Gedanken der denkenden Dinge sollen einige auf einen Theil der körperlichen Welt gerichtet seyn. Und unter den Bewegungen der Körper sollen einige nach dem Verlangen der denkenden Dinge erfolgen.

§. 353. Fragt man, ob diese zwo Arten der Einschränkung möglich sind? so hat man zweyerley zu unterscheiden. Ein anders ist die Möglichkeit überhaupt, ein anders die Art und Weise derselben. Man will also nicht nur wissen, ob unter den Gedanken der denkenden Dinge einige auf einen Theil der körperlichen

Welt

Welt gerichtet seyn, und ob unter den Bewegungen der Körper einige nach dem Verlangen der denkenden Dinge erfolgen können; sondern auch, wie beydes möglich sey.

§. 354. Bey dem letztern müssen wir unsere Unwissenheit bekennen. Wir finden davon keine Spur in unsern Gedanken, wir mögen nun entweder die sinnlichen zu rathe zieheu, oder die allgemeinen Wahrheiten unserer Vernunft durchsuchen, und sie nach den Regeln der Schlußkunst verbinden, und neue daraus herleiten. Wir wissen nicht einmal, wie unsere Seele für sich wirket, und die allgemeinen Begriffe in sich hervorbringet. Und man hat es in der mechanischen Erkenntniß noch nicht so weit gebracht, daß man die Art und Weise erklären könnte, wie ein Körper dem andern die Bewegung mittheile.

§. 355. Aber, von der Möglichkeit überhaupt sind wir genugsam versichert. Unsere Seele hat wirklich einige Gedanken, welche auf einen gewissen Theil der körperlichen Welt gerichtet sind. Und wir haben hierinn den Beyfall der Idealisten selber. Was die Bewegungen betrifft, welche nach dem Verlangen eines denkenden Wesens erfolgen sollen: so können wir zwar keine so unstreitige Erfahrung aufweisen. Es können uns aber auch die Idealisten weder beweisen, daß es nicht geschehe, noch, daß es unmöglich sey. Wenn wir die Vorstellungen erwegen, welche wir von den Bewegungen haben, die auf das Verlangen unserer Seele zu erfolgen scheinen: so finden wir gar keine Ursache, warum wir an der Möglichkeit zweifeln sollten. Unser Körper ist sowohl an und für sich, als im Absehen auf seine Theile möglich. Und die Bewegungen, welche

che wir von ihm und seinen Theilen empfinden, widerstreiten weder ihm, noch den Sachen, welche wir uns auser ihm vorstellen. Man betrachte die Empfindungen, deren wir uns von der Bewegung der Eingeweide, des Blutes, des Kopfes, der Hände und Füsse bewust sind. Was will man uns da für Widersprüche zeigen? Was hat man demnach für Grund, unter den Bewegungen unseres Leibes nur eine einzige für unmöglich auszugeben?

§. 356. Der vornehmste Zweifel, welcher die Idealisten irre gemacht hat, bestehet wohl darinn, ob ein denkendes Wesen eine bewegende Kraft haben könne? In ihm selber kann es freylich keine Bewegungen hervorbringen. Denn, es ist einfach. Allein, daher folgt nicht, daß das Vermögen, Dinge, die auser ihm sind, aus ihrer Stelle zu vertreiben, seinem Wesen zu wider sey. Durch die denkende Kraft wirkt ein Ding in ihm selber, und durch die bewegende auser ihm. Dergestalt ist die Frage: ob ein einfaches Wesen möglich sey, welches sowohl in ihm, als auser ihm thätig seyn könne? Man findet hierinn keinen Widerspruch. Und Gott ist wirklich ein solches Wesen. Er ist einfach (§. 181), er hat den vollkommenesten Verstand (§. 225), er kann alles, was auser ihm möglich ist, aus nichts hervorbringen (§. 312). Er muß demnach auch die Kraft besitzen, in seine Geschöpfe zu wirken, und sie in Bewegung zu setzen. Hieraus wird alsobald klar werden, daß denkende Wesen mit einer bewegenden Kraft können ausgerüstet werden.

§. 357. Der Beweis hiervon ist folgender. Gott hat eine bewegende Kraft, wie solches iezo ist erwiesen

worden. Diese Kraft ist bey ihm ohne alle Schranken (§. 199 u. 312). Wenn demnach ein endliches Wesen eine dergleichen Kraft haben soll: so muß sie eingeschränkt seyn. Dergestalt hat man zu untersuchen, ob die bewegende Kraft Schranken haben könne? Wenn sie uneingeschränkt ist: so kann sie alles, was auser Gott ist, auf einmal bewegen. Wenn sie demnach nur einige Sachen auf einmal bewegen kann: so ist sie eingeschränkt. Wer wollte wohl die Möglichkeit dieser Einschränkung leugnen? Denn, wenn alles, was da ist, auf einmal beweget werden kann: so können auch einige Dinge in Bewegung gesetzet werden. Solchergestalt kann so gar die uneingeschränkte bewegende Kraft in verschiednen Graden auser ihr wirken.

§. 358. Weil demnach zwischen dem Wesen eines denkenden Dinges und der bewegenden Kraft kein Widerspruch ist; und auch diese verschiedene Grade und Einschränkungen leidet: so können die denkenden endlichen Wesen gar wohl eine bewegende Kraft haben.

§. 359. Indem ein Ding in einem Körper Bewegungen hervorbringet: so wirkt es in denselben. Da nun verschiedne Grade der bewegenden Kraft möglich sind: so erhellet, daß, unter den endlichen Dingen, denkende Wesen statt haben, welche in die Körper wirken können.

§. 360. Hieraus ist zugleich klar, wie ein denkendes Wesen von den einzelnen Körpern, in welche es wirket, Gedanken bekommen könne. Es geschiehet solches, indem es die Thaten unterscheidet, welche es in die Körper ausübet. Denn, in dieser Unterscheidung bestehet das Denken (§. 217).

§. 361. Wenn dieses die einzige Art wäre, wodurch ein denkendes Wesen von den einzelnen Körpern Gedanken erhalten könnte: so würde es uns sehr leicht fallen, die Wirklichkeit der körperlichen Welt zu erweisen. Denn, wir haben in der That Gedanken von ihr und ihren besondern Theilen. Wenn also diese Gedanken nicht anders entstehen könnten, als indem sich die Seele ihrer Thaten bewust wäre, welche sie in die wirklichen Körper ausübte: so hätten wir weiter keine Ursache, daran zu zweifeln.

§. 362. Allein, die Gedanken von den einzelnen Körpern sind noch auf eine andere Art möglich. Gott erkennet sie unmittelbar, und ehe sie noch wirklich sind. Dergestalt könnte er gar wohl einige denkende Wesen schaffen, deren Kraft immer in einer bestimmten Ordnung gewisse Gedanken von einzelnen Körpern in ihnen hervorbrächte. Man siehet sich also in einen neuen Zweifel verwickelt. Man kann noch nicht mit untrüglicher Gewißheit von den Empfindungen auf die wirklichen Körper auser uns schliessen.

§ 363. Man halte die Empfindungen gegen die Einbildungen, und richte sie beyde auf einerley Körper. In jenen ist mehr Klarheit als in diesen. Da sie nun beyde in einerley Seele hervorgebracht werden: so fragt es sich, woher dieses komme? Hierbey ist noch zu bedenken, daß man in dem Zustande, welchen wir das Wachen nennen, die Einbildungen niemals zu einer solchen Deutlichkeit bringen kann, dergleichen wir in den Empfindungen antreffen. Z. E. ich sehe dieses Buch an, und erkenne dessen Grösse, Gestalt, Farbe, und die an ihm gebildeten Buchstaben mit einer so grossen Klarheit, die ich nicht grösser zu seyn verlange. Ich

hebe diese Empfindung auf, und stelle mir eben dieses Buch in der blossen Einbildung vor. Ich finde zwar noch einigermaassen das Bild von seiner Grösse, Gestalt, Farbe und denen auf ihm erscheinenden Buchstaben: aber mit einem weit geringern Grade der Klarheit. Und da ich im Empfinden sehr schnell und mit leichter Mühe eine Zeile nach der andern herlesen konnte: so ist mir dieses aniezo unmöglich. Und wenn ich auch ein Blatt durch das öftere Ansehen auswendig gelernet habe, und in Abwesenheit desselben den Ort von ieglicher Zeile angeben kann: so ist diese Erkenntniß dem allen ohngeachtet doch nicht so deutlich, als die sinnliche war. Dergestalt muß eine Ursache vorhanden seyn, warum die Seele im Empfinden zu einer so grossen Klarheit gelanget, und sich doch dabey keiner Bemühung bewußt ist. Ja, wenn sie auch im Empfinden einen niedrigen Grad der Klarheit verlanget, u. sich aus äusersten Kräften darnach bestrebet: so ist solches nicht möglich, so lange sie die Sache empfindet. Z. E. wenn ich dieses Buch ansehe: so kann ich die Klarheit, mit welcher mir es erscheinet, auf keine Weise verringern. So viel stehet wohl in meinem Vermögen, daß ich die ganze Empfindung aufheben kann. Allein, so lange ich in dem Empfinden beharre: so bin ich gezwungen, den Grad der Klarheit zu behalten. Woher dieses alles entstehe, das kann kein Idealiste erklären. Wenn wir aber die Empfindungen als Gedanken betrachten, welche die Seele von ihren Thaten bildet, die sie in die Körper ausübet (§. 360): so können wir von ihrem Ursprunge allemal Grund anzeigen. Man hat also weit mehr Ursache, die Körper, welche wir durch die Sinne erkennen, für etwas Wirkliches zu halten,

ten, als entweder mit den Idealisten dieselben zu leugnen, oder mit den Pyrrhoniern an ihrem Daseyn zu zweifeln.

§. 364. Jedoch, wir wollen uns in unsern Gedanken völlig beruhigen. Die sinnliche Welt ist von Gott wirklich geschaffen worden. Die Wahrheit dieses Aufspruches erhellet aus dem, was bisher von der Absicht bey der Schöpfung, und der Möglichkeit der sinnlichen Welt ausgemacht worden. Ich stelle mir den Beweis in folgender Ordnung vor. Die Veränderungen meiner Gedanken überführen mich, daß ich von Gott wirklich bin erschaffen worden (§. 310). Die allgemeine Absicht, welche Gott bey der Schöpfung eines ieglichen Dinges haben kann, ist nichts anders, als die Offenbarung seiner Vollkommenheiten (§. 318). Diese Offenbarung hat verschiedne mögliche Grade. Sie kann grösser und kleiner seyn, nachdem entweder mehr oder weniger, und edlere oder unedlere Dinge hervorgebracht werden. Da nun Gott, nach der Freyheit seines Willens, unter gleich möglichen Dingen das beste wählet (§. 267): so ist unstreitig, **daß er in Offenbarung seiner Vollkommenheiten auf die aller vortrefflichste Art verfähret.** Hätte er entweder blos mich, als ein denkendes Wesen; oder nichts als Seelen und Geister; oder nur lauter Körper hervorgebracht: so liesse es sich allemal behaupten, daß er seine Göttlichkeit auf eine herrlichere Art hätte darthun können. Denn, die sinnliche Welt mit den Seelen und Geistern ist nicht nur möglich (§. 345—358), sondern hat auch mehrere Realitäten in sich, als entweder die Körper oder die denkenden Wesen allein in sich fassen. Nachdem es also Gott gefallen hat, mich als

ein denkendes Wesen zu schaffen: so werde ich durch mein eignes Daseyn überzeuget, daß die sinnliche Welt mit den Seelen und Geistern aus nichts sey hervorgebracht worden.

§. 365. Und weil die ganze Welt mich beständig an Vollkommenheit übertrifft: so bin ich zugleich gewiß, daß sie noch iezo vorhanden ist. Denn, wenn sie in ihr voriges Nichts wäre verwandelt worden: so hätte das Unedlere vor dem Edlern einen Vorzug erhalten. Dergestalt bin ich von den Zweifeln der Idealisten befreyet. Es ist wirklich auser mir die Welt, welche mir die Sinne vorstellen. Der Himmel, die Sterne, die Sonne, der Mond, der Erdboden, die Luft, das Wasser, die Pflanzen und Bäume, die Thiere und Menschen: alle diese Dinge, welche ich empfinde, sind auser mir wirklich vorhanden.

§. 366. Ich sage, die Welt sey aus nichts hervorgebracht worden. Wenn wir auf die Körper sehen: so erhellet zwar, daß sie aus den Elementen entstanden sey. Wenn wir aber die Elemente, die Seelen und Geister erwegen: so ist der Ausspruch richtig und gewiß. Denn, alles dieses sind einfache Dinge (§. 326, 323 u. 280). Indem nun keines unter ihnen wirkliche Theile hat (§. 178): so ist vor ihrer Wirklichkeit weiter nichts, als der Begriff in dem göttlichen Verstande zu finden gewesen. Solchergestalt sind sie aus nichts geschaffen worden (§. 307).

Das

Das V Hauptstücke
Von
Dem Grundzeuge der körperlichen Welt.

§. 367.

Ob die Welt so gleich in derjenigen Gestalt und Ordnung geschaffen worden sey, in welcher uns iezo die Erde, der Mond, die Sonne und die übrigen Sterne erscheinen; oder ob der Schöpfer anfangs nur die Theile, aus deren mannigfaltigen Verbindungen die verschiedenen Körper entstanden sind, nach Art eines gewissen Klumpens hervorgebracht, und daraus das ganze Gebäude gebildet und aufgeführet habe: davon können wir, nach unserer Vernunft, nichts gewisses behaupten. Die iezige Einrichtung der Welt ist freylich schöner, als ein blosser Hauffen, in welchem alles unter einander gemischet ist. Und Gott erwählet allemal aus gleich möglichen Dingen das bessere (§. 267). Allein, man hat noch nicht ausgemacht, daß die Bildung, welche wir in der Welt erblicken, nicht auf verschiednen Veränderungen beruhet habe, welche unter der Menge der Elemente, als dem **Grundzeuge der körperlichen Welt**, nach und nach vorgegangen sind. Die Offenbarung lehret uns das letztere, und giebt uns hierdurch zu erkennen, wie behutsam man in Beurtheilung der göttlichen Werke verfahren soll.

§. 368. Gleichergestalt können wir auch nicht erklä-

ren, wie die kleinen und grossen Körper aus ihrem Grundzeuge nach und nach hervor gekommen sind. Es haben zwar alle ihre Kräfte in denselben verborgen gelegen. Aber, wir wissen weder die Menge der Elemente, noch eines ieden Kraft ins besondere. Dergestalt bestehet alles, was die Weltweisen zur Zeit davon gesagt haben, entweder in blossen Muthmassungen, oder in Einbildungen und Träumen.

§. 369. Cartesius (x) meynte, die Körper der Welt hätten insgesammt einerley Materie, welche sich in alle mögliche Theile zertrennen liesse, und in der That in viele getheilet wäre, die auf verschiedene Art bewegt würden, und einigermaassen im Cirkel lieffen, und immer einerley Grösse der Bewegungen in dem Ganzen erhielten. Wie groß aber diese Theile der Materie wären, wie schnell sie bewegt würden, und was sie für Cirkel beschrieben; das könnten wir durch die alleinige Vernunft nicht ausmachen. Denn, Gott hätte da nach unzählichen Arten verfahren können. Welche er nun vor andern erwählet habe, das müßte allein die Erfahrung lehren. Daher stünde es uns frey, davon etwas zu behaupten, was man wollte, wenn nur alles, was daraus folgte, mit der Erfahrung stimmte. Wir wollen demnach, sagt er, dieses zum Grunde setzen, daß die ganze Materie, aus welcher die sichtbare Welt bestehet, von Gott anfangs in Theilchen sey getheilet worden, welche einander bey nahe gleich sind, und, der Grösse nach, unter allen denjenigen, aus welchen der Himmel und die Gestirne zusammengesetzet sind, das Mittel halten, und eine völlig so gros-

x) Princip. Philosoph. P. 3 §. 46-52.

grosse Bewegung in sich gehabt haben, als iezo in der Welt gefunden wird. Wir wollen annehmen, daß sie so wohl einzeln um ihre Mittelpunkte, und von einander geschieden auf eine gleiche Weise bewegt worden sind, so daß sie den flüssigen Körper gemacht haben, welchen wir den Himmel nennen; als auch daß ihrer viele zusammen um gewisse andere Punkte, die gleichfalls von einander geschieden, und auf eben die Weise, wie die Mittelpunkte der Fixsterne, gestellet sind; ja daß um einige noch mehrere, welche der Anzahl der Planeten gleich kommen, ihre Bewegungen erhalten haben. Man setze, es sey ein Raum A E J, ein anderer A E U, in jenem sey der Mittelpunkt S, und in diesem F. Man setze, daß alle Theilchen des Raumes A E J um den Punkt S, und alle Theilchen des Raumes A E U um den Punkt F beweget werden. Man setze noch unzählige andere solche Räume. Auf diese Weise werden so viele Wirbel entstehen, als iezo in der Welt Gestirne sind. Dieses wenige scheint dem Cartesius genug zu seyn, daß daraus alle wirkliche Begebenheiten in der Welt nach den Gesetzen der Natur entspringen können. Und er hält dafür, es könnten keine einfachere, oder verständlichere, oder wahrscheinlichere Ursachen der Dinge ausgedacht werden. Und gesetzt auch, es wäre falsch: so könnten dem ohngeachtet wahre und gewisse Sachen daraus hergeleitet werden. Es wäre wenig daran gelegen, was man hier zum Grunde setzte: weil hernach alles nach den Gesetzen der Natur müßte geändert werden. Denn, da durch ihre Hülfe die Materie nach und nach alle Gestalten annähme, deren sie nur fähig wäre: so müßten wir endlich auf diejenige

kommen, welche die gegenwärtige Welt hat, wenn wir die Gestalten nach der Ordnung betrachteten. Wenn man nun aber zeigen wollte, was die Gesetze der Natur in der angenommenen Meynung vermöchten: so müßte man bedenken, daß die gedachten Theilchen im Anfange nicht hätten ganz rund seyn können. Denn, viele Kügelchen zusammen genommen erfüllten keinen stetigen Raum. Sie hätten aber mit der Zeit rund werden müssen, weil sie allerhand Cirkelbewegungen gehabt hätten. Denn, da sie im Anfange mit einer sehr grossen Kraft wären bewegt und also von einander getrennet worden: so wäre dieselbe fortdaurende Kraft ohne Zweifel stark genug gewesen, ihre Ecken in dem Entgegenlauffe abzureiben. Hieraus ersähe man zur Gnüge, daß nichts weiter nöthig gewesen, die Theilchen in Kügelchen zu verwandeln. Weil aber nirgends ein ganz leerer Raum seyn könnte, und die runden Theilchen der Materie in ihrer Vereinigung gewisse kleine Zwischenräume um sich liessen: so müßten diese Zwischenräume durch gewisse andere kleine Stückchen der Materie, deren Figur sich dazu schickte, und die sie nach Beschaffenheit der auszufüllenden Räume immer verändern könnte, ausgefüllet werden. Denn, indem die Ecken der Theilchen, welche eine Rundung bekämen, nach und nach abgerieben würden: so wären die abgeriebenen Stückchen so klein, und erlangten eine so grosse Geschwindigkeit, daß sie allein durch die Kraft ihrer Bewegung in unzähliche Spänchen und Stäubchen zertheilet würden, und dergestalt alle Winkel erfülleten, in welche keine andre Theilchen kommen könnten. Denn, man müßte bedenken, daß diese Spännchen und Stäubchen desto leichter könnten

bewegt

bewegt, und in noch kleinere zermalmet werden, ie kleiner sie wären. Denn, ie kleiner sie wären, eine desto grössere Fläche hätten sie in Betrachtung ihrer Last. Sie lieffen an andere Körper nach ihrer äuserlichen Fläche an; und würden nach der Last, oder Grösse getheilet. Man hätte auch dieses zu bedenken. Sie würden viel schneller bewegt, als die andern Theilchen der Materie, von welchen sie doch ihre Bewegung erhielten. Denn, indem diese durch gerade und offene Wege giengen: so trieben sie jene durch krumme und enge hinaus. Es verhielte sich wie mit einem Blasebalge. Wenn man gleich demselben gemach zuschlösse: so führe die Luft dennoch sehr schnelle heraus, weil sie einen so engen Ausgang hätte. Auch wäre bereits oben erwiesen worden, daß ein gewisser Theil der Materie sehr schnell bewegt werden, und in wirklich unsäglich kleine Theile getheilet werden müßte, damit die verschiedenen und ungleichen Cirkelbewegungen entstehen könnten, ohne daß die Materie dürfte verdünnet, oder ein leerer Raum gemacht werden. Auch würde keine andere Materie, als diese, dazu geschickt gefunden. Dergestalt hätten wir zwo sehr verschiedene Arten der Materie, welche man die zwey ersten Elemente der sichtbaren Welt nennen könnte. Das erste bestünde in derjenigen Materie, welche mit einer so starken Kraft bewegt würde, daß sie im Anlauffe an die Körper in unsäglich kleine Stäubchen zertheilet würde, und seine Gestalten zur Ausfüllung aller übrig gelassenen Winkel einrichtete. Das andere wäre von derjenigen Materie, welche in runde Theilchen zertheilet wäre, die zwar sehr klein wären, wenn man sie mit den sichtbaren Körpern vergliche, aber doch eine gewisse

und

und bestimmte Grösse hätten, und sich in noch weit kleinere zertheilen liessen. Das dritte bestünde aus solchen Theilen, welche entweder sehr grob wären, oder zur Bewegung etwas ungeschickte Gestalten hätten. Aus diesen dreyen Elementen wären nun alle Körper der sichtbaren Welt zusammen gesetzet werden. Die Sonne und die Fixsterne hätten aus dem ersten, die Himmel aus dem andern, und die Erde mit den Planeten und Kometen aus dem dritten ihren Ursprung genommen. Denn, da die Sonne und die Fixsterne das Licht von sich gäben; die Himmel solches durchfallen liessen; und die Erde, die Planeten und Kometen es zurück würfen: so könnte man diesen dreyfachen Unterscheid gar wohl aus dreyen Elementen herleiten.

§. 370. In dieser ganzen Ausführung ist weiter nichts gesagt worden, als daß eine andere Bildung der dunklen Körper, als der Erde, Planeten und Kometen; eine andere der leuchtenden, als der Sonne und der Fixsterne; und eine andere des durchsichtigen Himmels gemacht worden sey. Was aber die ganze Materie der Welt, oder ihr Grundzeug, für Theile, Kräfte und Eigenschaften habe; und wie daraus so mancherley Körper entstanden seyn, welche ein so prächtiges Gebäude ausmachen: davon hat uns Cartesius nichts entdecket.

§. 371. Was den Ursprung der ersten Materie oder des Grundzeuges der Welt betrifft: so ist bereits erwiesen worden, daß Gott ihn aus nichts hervorgebracht habe. Denn, er bestehet in der geschaffenen Menge der Elemente (§. 366. und 367). Die Gründe, aus welchen uns diese Wahrheit bekannt geworden, sind Aussprüche der blossen Vernunft (§. 302 = 367). Aber, nichts

nichts destoweniger ist die Anzahl der Weltweisen, welche die wirkliche Schöpfung der Welt und ihrer Materie aus nichts behauptet haben, sehr geringe. Gassendus (y) beschuldiget alle, die auser der Gemeinschaft der Juden und Christen gelebet haben, daß sie sich eine ewige Materie eingebildet, aus welcher die Welt sey verfertiget worden. Ja, Thomas Burnet (z) will nicht einmal die Juden von diesem Wahne frey sprechen. Es scheinet ihm, die Lehre, von der Hervorbringung aus nichts, sey zuerst in der Christlichen Theologie eingeführet worden. Er sagt, bey den Hebräern, Griechen und Lateinern käme nicht ein einziges besonderes Wort vor, welches die Schöpfung aus nichts ausdrückte. Andere Gelehrte wollen das Gegentheil behaupten. Clemens Alexandrinus (a) glaubte nicht nur von dem Plato und Orpheus, sondern auch von den Stoikern, daß sie die Schöpfung aus nichts gelehret hätten. Augustinus Steuchus (b) will diese Lehre bey allen Weltweisen gefunden haben, die unter den Griechen und Barbarn nur einigermassen bekannt geworden. Hugo Grotius (c) hat sich darzuthun bemühet, daß die Phönicier, Indier, Egyptier und Griechen von dem Ursprunge der Welt nicht anders als Moses gedacht hätten. Der Engeländer Edmund Dickinson (d) legt allen Naturlehrern, die vor dem Aristoteles gelebet, ja so gar dem Hesiodus das Lob bey, daß

(y) Physices Sect. 1. lib. 1. c. 6. Tomo I. Opp.
(z) Archaeolog. philosoph. lib. 1. c. 7.
(a) Stromatum lib. 5. c. 14.
(b) Libro septimo de perenni philosophia.
(c) de Verit. Rel. Christ. lib. 1. p. 40. & in Annot. p. 17. sqq.
(d) Physicae veteris & nouae c. 12.

daß sie das allerhöchste Wesen für den Schöpfer und Baumeister der Materie erkläret hätten. Und nach den Urtheilen der gelehrten Männer, welche in England die Ausarbeitung der allgemeinen Historie unternommen haben, sollen auch die Hetruscer, Magi, Indier, Japoneser und Sineser nicht weit von der christlichen Wahrheit in dieser Lehre entfernet seyn.

§. 372. Diese Uneinigkeit, welche unter so grossen und vortrefflichen Gelehrten entstanden ist, hat den Herrn Abt Mosheim bewogen, alles dasjenige, was man in den Schriften und Nachrichten der angeführten Weltweisen und Völker von dieser Sache antrifft, auf das sorgfältigste zu untersuchen, und in einer besondern Abhandlung auszuführen (e). Die Frage ist nicht davon; ob die ihr selbst gelassene Vernunft vermögend sey, die Schöpfung aller Dinge aus nichts zu erkennen? Er hält den menschlichen Verstand für so stark, daß er gar wohl einsehen könne, wie man sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickele, wenn man Gott eine ewige Materie an die Seite setze. Er beruffet sich auf den Benedictus Pererius, Petrus Bayle, Johann Lock, und Isaac Newton, welche insgesamt die Lehre von der Schöpfung aus nichts der Vernunft unterworfen. Er räumet daher willig ein, daß es vorzeiten gar wohl einige scharfsinnige Männer möge gegeben haben, welche durch Schliessen und Nachdenken zu der Einsicht dürften gelanget seyn, daß Gott das Weltgebäude aus keinem durch sich bestehenden Klumpen aufgeführet habe. Seine Untersuchung gehet

(e) De Creatione ex Nihilo, in Cudworthi Syst. Intell. p. 957-1000.

het nur dahin: ob aus den übrig gebliebnen Lehren der alten Völker und Weltweisen erhelle, daß einige unter ihnen dem göttlichen Wesen nicht nur die Bildung der Welt, sondern auch die Hervorbringung der Materie aus nichts, zugeschrieben haben? Die Sache ist so wichtig, daß ich für nöthig zu seyn erachte, die vornehmsten Stücke aus der ausgearbeiteten Dissertation anzuführen.

§. 373. Aristoteles f) gedenket zwoer Arten von Weltweisen, welche von dem Ursprunge der Dinge zweyerley Aussprüche gethan. Einige haben gesagt; es würden Dinge wirklich, welche nicht wären: andere hingegen; alle Dinge würden aus dem, was nicht wäre, hervorgebracht. Hieraus hat man den Schluß machen wollen, als wenn diese Weltweisen die Schöpfung aus nichts behauptet hätten. Allein, Aristoteles handelt an dem angezogenen Orte von nichts anders als von der Zeugung und dem Ursprunge der Dinge, welcher täglich auf dem Erdboden geschiehet. Hiernechst muß man den Verstand erwegen, in welchem die ältesten Weltweisen unter den Griechen die beyden Wörter: das was ist, und das, was nicht ist, τὸ ὄν und τὸ μὴ ὄν; genommen haben. Das, was ist, bedeutet bey ihnen so viel, als was beständig, unveränderlich und immerwährend ist. Das, was nicht ist, wird für dasjenige genommen, was immer verändert wird. Einige behaupteten demnach ein gewisses beständiges Wesen, aus welchem die veränderlichen Dinge entstünden. Sie setzten also in der That eine ewige Materie zum Grunde. Und da aus den mancher-

f) libro de Xenocrate, Zenone & Gorgia c. 1.

cherleyen Verbindungen gewisse Gestalten, Grössen, Verhältnisse und andere Zufälligkeiten hervorkommen: so ist hieraus klar, was die andere Art der gedachten Weltweisen hat andeuten wollen, da sie bejahet, daß alle Dinge aus dem, was nicht wäre, hervorgebracht würden. Das Nichts hat also bey ihnen gar nicht die Bedeutung, welche wir ihm beylegen, wenn wir von der Schöpfung reden.

§. 374. Absonderlich hat man dieses zu erwegen, wenn in den Schriften des Plato und seiner Anhänger des Nichts Meldung geschiehet. Denn, Plato hat, nach der Erklärung des Cicero g), dasjenige, was da entstehet und aufhöret, für das Nichts gehalten. Und die jüngern Platoniker haben die Materie mit dieser Benennung beleget.

§. 375. Uberhaupt führen sich die platonischen Weltweisen in ihren meisten Schriften bald als Naturkündiger, bald als Metaphysici oder Hauptlehrer auf. Als Naturkündiger erklären sie die Sachen, von welchen sie handeln, wie dieselben an und für sich beschaffen sind. Wenn sie aber metaphysisch verfahren: so trennen sie die Dinge, welche ihrer Natur nach verbunden sind, in ihren Gedanken von einander, und betrachten die mit dem Verstande getrennten Theile dergestalt, als wenn gar keine Verbindung unter ihnen wäre, und reden davon nicht anders, als wenn ieglicher für sich bestünde. Es ist zwar solches den Metaphysicis immer in gehöriger Maasse vergönnet gewesen. Aber, die platonische Sekte überschreitet hierinn das Ziel. Denn, wenn sie aus der sichtbaren

g) Tuscul. Quaest. lib. 1. c. 24.

baren Welt in die idealische hinübersteiget: so lässet sie sich zum öftern die Hitze der Einbildungskraft dermaassen einnehmen, daß sie die Begriffe des Verstandes nicht nur in Personen, sondern gar in Götter verwandelt. Proklus, Jamblichus und Damascius entbrennen dergestalt, wenn sie über die Grenzen der Natur schreiten, daß kein Poete mit seiner Einbildungskraft weiter ausschweiffen kann. Wenn sie Naturlehrer abgeben, und in ihren Denken nicht über den Mond und die Gestirne hinausfliegen: so halten sie die Welt für ewig, und meynen, sie hätte von Ewigkeit her zugleich mit Gott bestanden, und von ihm als einer wirkenden Ursache ihre ganze Beschaffenheit erhalten. Wenn sie sich aber in die erdichtete Welt begeben, in welcher die Ideen und Bilder der Dinge herumschweiffen: so reden sie dergestalt von Gott, von der Welt und ihrer Materie, als wenn sie gar keine Verbindung unter ihnen zu seyn glaubten. Wenn man sich nach dem Ursprunge der Materie erkundiget: so verweiset uns Porphyrius auf den Ausspruch der Egyptier. Unter diesen sind dreyerley Meynungen im Schwange gegangen. Einige haben die Materie für ein Wesen gehalten, welches von Ewigkeit her für sich bestanden hätte, und von dem göttlichen Wesen gänzlich geschieden gewesen, und von Gott in der Schöpfung der Welt in eine gewisse Gestalt und Einrichtung gebracht worden wäre. Hieher gehoret des Plato Timäus. Andere, als Plotinus, Porphyrius und Jamblichus haben den Wahn gehabt, als wenn die Materie von Ewigkeit her aus Gott ausgeflossen wäre, und einen Theil seines Wesens ausmachte. Andere haben zwar den Ausspruch gethan,

daß die Materie durch den blossen Willen Gottes aus nichts wäre hervorgebracht worden. Allein, da man in den ältern platonischen Schriften keine Spur davon antrifft: so ist sie vielleicht zu den Zeiten entstanden, da sich das Christenthum bereits ausgebreitet hatte, und selber von dem Hierokles in der Absicht vorgebracht worden, die Christen desto eher auf seine Seite zu bringen.

§. 376. Die Schulweisen haben, nach Morhofs Zeugnisse h), eine so blinde Liebe zu ihrem Aristoteles, daß sie verständige Leute haben bereden wollen, er habe die wirkliche Schöpfung der ersten Materie geglaubet. Allein, sowohl seine als der Stoiker Schriften geben untrügliche Beweise, daß diese Philosophen zwey gleich ewige Dinge, Gott und die Materie, angenommen haben.

§. 377. Was die Egyptier betrifft, so haben wir ihre Meynungen bereits erkannt (§. 375). Der Gott der Sineser hat alles, was ausgedehnt und zusammengesetzt ist, aus dem Chaos hervorgebracht. Dieses Chaos soll zweyerley seyn; das verborgene und unvollkommne, welches Yn heisset; und das offenbare und vollkommene, welches sie Yang nennen. Diese zwey ersten Dinge sollen sich wider in andere zertheilen, und viere daraus werden, und aus diesen vieren acht andere, und so weiter. Aber, woher ist das Chaos gekommen? Ist es von Gott gemacht worden? Oder hat es sich von Ewigkeit her entweder in, oder auser Gott aufgehalten? Hier ist bey den sinesischen Weltweisen ein tiefes Stillschweigen. Unter den Japonesern

h) Polyhist. Philos. lib. 2. parte I. c. 12. §. 8. 9.

fern blühen drey Sekten. Die älteste, Sintos genannt, unterhält das Volk mit Fabeln, und offenbaret ihre Lehre von dem Ursprunge der Dinge niemanden, als wer ihr mit einem erschrecklichen Eydschwure verspricht, daß er dieses hohe Geheimniß dem Pöbel nicht offenbaren wolle. Sie glaubet, daß das schaffende Wesen alles aus einem ewigen Chaos gebildet, und mit einer unvermeidlichen Nothwendigkeit vollendet habe. Die andere Budsdo bildet sich, nach dem Sinne der Stoiker und vieler Indier, eine gewisse ewige Reihe und Folge der Welten auf einander ein. Die dritte Siodossu denket so verkehrt von den göttlichen Dingen, daß man sie den Atheisten gar füglich zugesellen kann. Die meisten ehren keinen andern Gott, als eine gewisse Seele der Welt, die alles durchdringe, und alles gezwungner Weise thun soll. Einige bekennen zwar ein unkörperliches Wesen, aber es soll gar nicht der Schöpfer der Welt seyn. Ja, ihre Unvernunft ist so groß, daß sie meynen, dieses Wesen regiere alles, und sey aus der Verbindung des Himmels und der Erde entstanden. Was die Brachmanen von dem Ursprunge aller Dinge halten, davon lässet sich nichts gewisses sagen. Sie sollen eine ewige Reihe Weilten behaupten, da immer eine auf die andere folge. Einige unter ihnen sollen den Irrthum hegen, die Schöpfung sey nichts anders als eine Erweiterung des göttlichen Wesens. Bartholomäus Ziegenbalg erzählet uns aus ihren Büchern, daß sie eine gewisse Zeugung der Götter behaupten. Der Anfang des ganzen Geschlechtes wäre, nach ihren Träumen, ein unendliches, mächtiges, und durch sich selbst bestehendes Wesen, welches sie Barabara

wastu nennen. Dieser oberste Gott hätte die Ewigkeit gezeuget. Von der Ewigkeit wäre der mächtige Gott Tschiwen geschaffen, und von diesem die Göttinn Tschaddy, und von ihr Puradi die sinnliche Welt hervorgebracht worden. Sie haben demnach alle Dinge für einen Ausfluß aus dem göttlichen Wesen angesehen. Die Phönicier haben zwo gleich ewige Ursachen gedichtet, eine dunkle und von einem gewissen Winde fruchtbare Luft, und ein wüstes und verwirrtes Chaos. Die Perser behaupten zwar, daß der Himmel von Gott wäre geschaffen worden; aber sie erklären sich nicht, ob diese Schöpfung aus nichts, oder aus einer ewigen Materie geschehen sey. Die Hetruscer scheinen der Meynung gewesen zu seyn, daß in einer ewigen Reihe immer eine Welt auf die andere folge.

§. 378. So unbekannt ist demnach die Schöpfung der Welt aus nichts unter den Völkern und Weltweisen, welche von der Gemeinschaft der Christen geschieden sind. Und vielleicht würden wir in eben dergleichen Irrthümern stecken, wenn wir nicht bey Betrachtung der heiligen Schrift Gelegenheit genommen hätten, der Sache weiter nachzudenken, und einen Versuch zuthun, ob man den wahren Ursprung der Körper, Elemente und denkenden Dinge durch Vernunftschlüsse erweisen könnte.

Das VI Hauptstücke
Von
Der Grösse der Welt.

§. 379.

Die wahre Grösse eines Dinges bestehet in der Menge seiner Theile. Wenn wir uns demnach einen vollständigen Begriff machen sollten, wie groß die körperliche Welt in der That sey: so müßten wir nach der Anzahl der Elemente forschen. Da uns aber diese verborgen ist: so sind wir nicht vermögend, die Grösse der Welt in völliger Deutlichkeit zu erkennen.

§. 380. So viel wissen wir, daß der Schöpfer so viele Elemente, Seelen und Geister in eine Verbindung gebracht, als durch seinen Verstand, und seine Macht haben können vereiniget werden. Denn, er hat in Offenbarung seiner Vollkommenheiten auf die allervortrefflichste Art verfahren (§. 364). Aber, wir können aus diesem allgemeinen Satze nicht auf die einzelnen Dinge und ihre bestimmte Anzahl schliessen.

§. 381. Wir wollen demnach unsere Zuflucht zu den Sinnen nehmen. Unter diesen hat die Kraft zu sehen einen besondern Vorzug. Wir mögen sie entweder auf die nahen, oder auf die entfernten Körper richten: so er scheint uns eine erstaunenswürdige Menge Dinge. Wir würden in der That sehr wenig von den geschaffnen Körpern und der Ausdehnung des Weltgebäudes wissen, wenn dem menschlichen Ge-

schlechte die Kraft zusehen wäre versagt worden. Sie ist es, durch deren Wirkung wir von der Vortrefflichkeit der Geschöpfe, und der herrlichen Pracht und Ordnung der Gestirne die edelsten Gedanken bekommen. Aber, so weit sie sich auch erstrecket: so kann sie doch niemals, weder im Kleinen noch im Grossen, mit der Entdeckung der Dinge zum Ende kommen.

§. 382. Wir verwundern uns über die Mannichfaltigkeit der Sachen, über die Menge der Meere und Flüsse, und über die Anzahl der Länder und Städte, wenn wir die Charten betrachten, auf welchen die Erdfläche abgebildet wird. Aber, unsere Verwunderung ist nicht geringer, wenn wir die Kleinigkeiten durch die Vergrösserungsgläser beschauen. Man erblicket in dem kleinsten Thierchen, welches den blossen Augen kaum kenntbar ist, so viele Theile und so viele Abwechselungen, daß man in ihrer Abbildung eine so grosse Charte verfertigen könnte, als uns die Meßkünstler von dem Erdkreise gegeben haben. Ja, man nehme ein Körperchen, welches man will: so wird man über der Mannichfaltigkeit seiner Theilchen in Erstaunen gerathen. Als Leeuwenhoek i) von einer Zuckerbirne die zartesten Scheibchen abgeschnitten, und vor das Vergrösserungsglaß gelegt hatte: so fand er, daß die Aederchen die Quere durch waren zerschnitten worden. Er sahe aus einer solchen Ader, welche in der Dicke ohngefehr einem Haare auf unserm Kopfe gleich kam, über zehen länglichte und kegelförmige Theile herausgehen. Wo sie aus der Ader herauslieffen, da hatten sie die Gestalt einer scharfen Spitze, nahmen aber gleich in der

i) in Epistol. Physiolog. 19 p. 172 sqq.

der Dicke zu. Sie waren etwan so lang, als die Breite von vier Haaren. Ihre dicken Ende lieffen in die Gestalt einer Birne zusammen. Aus dieser Rundung gingen einige Theilchen hervor, welche allerhand unordentliche Figuren hatten, und sich wieder in andere benachbarte Adern versteckten. Auf diese Weise erhält endlich die Birne ihre gehörige Grösse. Er sahe aber nicht nur ein dergleichen Aederchen mit den herum liegenden und hervorsprossenden Theilchen. Es fielen ihm wohl drey und mehrere auf einmal in die Augen. Wenn man den Stiel von einer solchen reifen Birne abreisset: so siehet man an dem Orte, wo er vor dem in der Birne gestecket hat, daß er aus vielen Theilen bestehet. Leeuwenhoek schliesset daher, daß aus einem ieglichen Theile ein ziemlich geraumes Gefäschen hervorgehe. Aus diesen Gefäschen entspringen ringsherum durch die Birne sehr viele Aestchen, welche die Grösse der Birne ausmachen. Jedoch sind die Gefäschen vornehmlich dazu bestimmt, daß die Saamenbehältnise können zubereitet werden. Hierinn wird also der Saame erzeuget. Diesem aber wird seine Nahrung durch ein zartes Schnürchen zugeführet, an welchem der Saame, der übrigens ganz frey liegt, fest anhengt. Die grössern Gefäschen kriechen bis an das Aeuserste der Birne hervor, wo anfangs die Blüthen gestanden haben. Aber, ehe sie so weit kommen: so lassen sie ringsherum so viele Aederchen heraussprossen, daß man nothwendig erstaunen muß, wenn man sie nur so obenhin betrachtet. Ein so kleines Theilchen Saamen, welches nicht den vierhundertesten Theil eines Kornes ausmachet, ist mit mehr als tausent Gefäschen versehen. Denn Leeuwenhoek hat in dem Diameter ei-

nes solchen Pflänzchen 400 Gefäschen gezählet. Und in diesem Theile sind alle die besondern Gefäschen enthalten, womit der ganze Baum ausgeschmückt wird. Denn, wie konnten sie anders aus dem Saamen hervorkommen? Er hat ein solches Theilchen aus dem Samen der Zuckerbirne nach der Länge zerschnitten, und gegen das Vergrösserungsglaß gestellet. Da sahe er nicht nur die Gefässe in grosser Menge, sondern fand auch, daß iegliches durch gewisse Zäune unterschieden war, welche man füglich für Ventile oder Fallen ansehen kann. Denn, indem der Same in der Erde verborgen liegt, und die Feuchtigkeit in das Pflänzchen eindringet: so wird durch die Wärme der Sonne und und den Druck der Luft der Nahrungssaft durch alle Gefäschen fortgetrieben. Daher muß also ein iegliches Gefäschen gewisse Fallen haben. Diese liegen so nahe aneinander, daß in einem Raume eines Hares breit sehr viele enthalten sind. Und wenn diese Fallen nicht wären: so würde der Saft bey abnehmender Wärme wiederum zurück treten. Uber dieses muß ein solches Pflänzchen zweyerley Gefässe und Fallen haben. Einige müssen den Saft in die Höhe, und andere wieder in die Würzel herab führen. Die Aederchen einer Birne breiten sich bis an ihr Aeusserstes in so grosser Menge aus, daß Leeuwenhoek urtheilet, es wären ihrer in einem gevierten Raume, welcher dem zehnten Theile eines Zolles gleich ist, bis zehen von verschiedner Grösse enthalten. Wenn man daher setzte, daß die Axe einer solchen Birne drey Zoll lang wäre, und durch dem hundertesten Theile eines Würfelzolles zehen Aederchen lieffen: so fände man durch die Rechnung, daß eine Birne ihrer über acht und zwanzig tausent

sent in sich faßte. Daher sagt der Herr von Leibnitz k), daß der kleinste Körper wirklich unendlich wiederum eingetheilet sey, und eine Welt voll neuer Geschöpfe in sich begreiffe, welche dem Weltgebäude abgehen würden, wenn dieser kleine Körper ein atomus, das ist, ein solcher Körper wäre, welcher nicht wieder könnte eingetheilet werden.

§. 383. Wir wollen mit unsern Augen in den weitern Raum sehen, in welchem der Mond, die Sonne, die Planeten und Fixsterne ihren Aufenthalt haben. Es ist nicht zu leugnen, die Kraft unsers Gesichtes vermag viel. Wir empfinden die entlegensten Gegenden. Man kann sich nicht genug wundern, wenn uns die Mathematici die Entfernungen der Sterne, welche wir erblicken, durch Schlüsse und Beweise bekannt machen. Von dem Erdboden bis an die Haftsterne werden 4, 537′, 852, 000 halbe Erddurchmesser gezählet, deren einer 860 deutsche Meilen austrägt. Wenn man demnach mit der gesetzten Länge einen Cirkel beschreibet: so beträget der Umfang 14, 248′, 855, 280 ganze Erddurchmesser. Wenn man diesen Umfang mit dem Durchmesser vervielfältiget: so ist die Fläche dieser Kugel 64‴, 659, 196″, 430, 058′, 560, 000 Erddurchmessern gleich. Den vierten Theil davon können wir bey heitern Himmel auf einmal übersehen. Wenn man die gefundene Fläche durch den sechsten Theil des Durchmessers vervielfältiget: so macht der Inhalt der Kugel 48, 902⁗, 310, 639‴, 755, 682″, 768, 853′, 333, 333 Erddurchmesser aus. Was nun in dem vierten Theile

k) in der 4ten Schrift an den Herrn D. Clarke im P. S.

davon begriffen ist, das alles rühret auf einmal unser Auge. Aber, wir sind nicht vermögend, die Theile der reinern Himmelsluft zu unterscheiden. Wir können auch niemals die Grenzen des Weltgebäudes mit unserm Sehen erreichen.

§. 384. Man hat die Frage aufgeworfen: ob das Weltgebäude wirklich Grenzen habe? Cartesius (l) giebt Nein zur Antwort. Denn, wir möchten, sagt er, die Grenzen setzen, wo wir wollten: so müßten wir uns allezeit über denselben einen gewissen unendlich ausgedehnten Raum einbilden, in welchem ein unendlich ausgedehntes körperliches Wesen enthalten wäre. Der Herr Samuel Werenfels hat diesen Schluß des Cartesius in einem besondern Gespräche (m) untersuchet. Cartesius hat zweyerley in Erwegung gezogen. Einmal hat er in der Meynung, daß ein eingebildeter Raum auser der Welt, oder ein geraumiges Nichts, seyn sollte, einen Widerspruch gefunden. Zum andern hat er sich selber genöthiget gesehen, ein dergleichen geraumiges Nichts zuzugeben, wenn er sich die Grenzen der Welt hat einbilden wollen.

§. 385. Allein, er hätte den Unterschied bedenken sollen, welchen er zwischen den Einbildungen und den reinen Begriffen gezeiget hat. Es sind viele Sachen, wovon man sich zwar kein Bild, aber doch einen Begriff machen kann. Wir wissen gar wohl, was ein Tausenteck ist, ob wir uns gleich die tausent Ecken unter keinem Bilde in Gedanken vorstellen können. Viele Körper lassen sich wegen ihrer Kleinigkeit, viele wegen

l) Princip. Philosoph. P. 2. §. 21.
m) de Finibus Mundi in Dissert. P. 2.

gen ihrer ungeheuren Grössen unter keinen Bildern gedenken. So viel räumen wir also dem Cartesius willig ein, daß unsere Einbildungskraft nicht geschickt sey, von den Grenzen der Welt ein Bild zu machen. Aber, daher folget nicht, daß wir sie nicht mit dem Verstande begreifen können.

§. 386. Ein Körper hat Grenzen, wenn seine Ausdehnung eine endliche und bestimmte Zahl von Theilen hat. Auf gleiche Weise ist der Begriff von den Grenzen der Welt möglich. Wenn die Welt ohne Grenzen seyn sollte: so müßte ihre Ausdehnung in einer wirklich unendlichen Zahl von Theilen bestehen. Aber, eine solche Zahl widerspricht ihr selber (§. 130). Und wir haben daraus bereits oben (§. 193) erwiesen, daß eine Grösse allemal Schranken haben müsse, man möchte sie auch noch so groß annehmen. Der Herr Werenfels hat allerhand abgeschmackte Folgen gezeiget, welche aus der cartesianischen Meynung nothwendiger Weise entspringen. Man stelle sich einen Würfel vor, dessen Seite einen Zoll lang ist, und nehme dabey für ausgemacht an, daß die körperliche Welt eine unendliche Zahl solcher Würfel in sich fasse. Man theile ieglichen Würfel in Gedanken in hundert andere Theile. Wie vielmal wird die Zahl aller dieser Theile die Anzahl der Würfel übertreffen? Ist es nicht wahr, hundert mal? Also muß sie hundert mal grösser seyn, als die unendliche Zahl der Würfel ist. Aber, wie kann eine unendliche Zahl von einer andern an Grösse übertroffen werden? Man setze den Fall, Gott verwandelte die ganze Ausdehnung der Welt in einen dünnen und zarten Faden, und wickelte ihn um den Mittelpunkt des Erdbodens, so daß die ganze Welt nichts anders wäre, als ein

Knaul,

Knaul eines zarten Fadens, welcher so groß wäre, als die ganze Welt ist. Man nenne diese Grösse unendlich. Aber, man betrachte die Linie, welche mitten durch diesen Knaul gezogen werden kann, oder seinen Diameter. Ist dieser Diameter auch unendlich? Man wird ohne Zweifel Ja sagen, weil der ganze Knaul unendlich ist. Aber, sollte nicht die Länge des um den Mittelpunkt der Erde gewickelten Fadens grösser seyn, als die Länge des Durchmessers? Dieses kann man unmöglich leugnen. Solchergestalt ist der Durchmesser nicht unendlich. Wie kann also die Welt in ihrer Ausdehnung ohne Grenzen seyn?

§. 387. Daß wir so geneigt sind, einen Raum auser der Welt zu dichten, das kommt daher. Wir meynen, wir dächten die Grenzen eines Körpers, wenn wir uns seine äuserste grobe Fläche, und auser derselben ein zartes und durchsichtiges Weisen einbilden. Wenn wir also von den Grenzen der Welt hören: so machen wir uns die Einbildung, das Aeuserste der Welt wäre fest und dichte, und auser demselben wäre ein zartes und durchsichtiges Wesen, dergleichen unsere Luft ist. Die andere Ursache ist diese, weil wir gewohnt sind, das Nichts als einen Raum uns einzubilden. Denn, ehe wir zu philosophiren anfangen: so halten wir die Luft, und was zärter als sie ist, für nichts, und für einen leeren Raum. So oft wir hernach an das Nichts und den leeren Raum gedenken: so stellen wir uns einen Raum vor, welcher der Luft völlig ähnlich ist.

§. 388. Bey Betrachtung der Grenzen der Welt ist die Frage entstanden, was sie für eine Figur oder Gestalt habe? Denn, aus dem Mangel einer weitern Ausdehnung, welcher die Grenzen ausmachet, folget die Ge-

stalt, welche in einer gewissen Lage der äusern Theile bestehet. Der Herr Werenfels hat auch hiervon seine Gedanken entdecket n). Der Inhalt ist folgender. Wofern weder in, noch auser der Welt ein leerer Raum seyn kann: so kann ihre Gestalt unmöglich, nach der Art des Erdbodens, rauh und uneben aussehen. Denn, es ist auser der Welt kein Raum, welcher die Hölen, Lücken und Gruben ausfüllen könnte. Und wenn ein solcher Raum wäre: so wäre er ein wirklicher Körper und gehörte deswegen zu der Welt. Dadurch würde, also ihre Fläche völlig und glatt. Jedoch, man wird die Art der Figur wissen wollen. Man wird fragen: ob die Welt eine Kugel, oder eine Walze, oder eine Pyramide, oder ein Kegel, oder ein Würfel sey? Hierauf kann man freylich nichts gewisses antworten. Vermuthlich hat sie die Gestalt einer ganz runden Kugel. Denn, da Gott in seinen Thaten allemal dasjenige wählet, was sein Verstand für das Beste erkennet (§. 267): so wird er auch, in der Verbindung der Körper, diejenige Fläche genommen haben, welche die kleinste ist, und am meisten in sich fasset. Hierzu aber ist keine geschickter, als die Kugelfläche. Denn, die Kugel ist der einzige Körper, welcher nach Beschaffenheit seiner Grösse, die geringste Fläche hat. Jedoch giebt der Herr Werenfels diese Gedanken nur für Muthmassungen aus. Kommen sie also iemanden wahrscheinlich vor: so kann er die Welt für die vollkommenste Kugel ansehen, in welcher alle gerade Linien, die aus dem Mittelpunkte bis an die äusere Fläche gezogen werden, einander völlig gleich sind. Wo aber der Mittelpunkt in dieser Kugel

n) loco cit. de Figura Mundi.

Kugel sey, das liesse sich, sagt er, weder gewiß, noch wahrscheinlich ausmachen.

§. 389. Man hat sich sowohl in den alten als neuern Zeiten über dem leeren Raume gestritten. Einige haben ihn bejahet, andere haben ihn verneinet. Petrus von Musschenbroek o) nennet ihn einen Raum, den man sich ohne Körper verstellet, und unter dem Raume verstehet er eine blosse Ausdehnung. Und man kann auch nichts anders dadurch andeuten. Allein, es ist die Frage: ob eine blosse Ausdehnung, ohne daß der geringste Körper darinn ist, möglich sey? Entweder sie hat wirkliche Theile, die auser einander sind, und eine Vereinigung mit einer ausmachen; oder sie hat keine. Ist das letztere: so ist der leere Raum ein Unding, welches sich selber widerspricht. Ist das erstere: so vermenget man ihn mit dem Körper. Man muß also sagen, daß in der körperlichen Welt alles erfüllet sey. Man befürchtet zwar, daß solchergestalt keine Bewegung würde geschehen können. Allein, ich sehe nicht, wie deswegen eine Bewegung möglich sey, weil man einen leeren Raum annimmt, welcher in einer Ausdehnung ohne wirkliche Theile bestehen soll. Ausgedehnet seyn, und keine wirkliche Theile haben, das lässet sich so wenig mit Vernunft gedenken, als ein hölzernes Eisen. Die Bewegungen der Körper müssen aus der Stärke und Schwäche ihrer Kräfte erkläret werden.

---

o) in Elementis Physicae c. 3. §. 53.

Das

Das VII Hauptstücke
Von
Der Dauer der Welt.

§. 390.

Mit der Schöpfung der Welt ist zugleich die Zeit angegangen. Denn, diese ist die Ordnung der auf einander folgenden Veränderungen. Auf die ersten Thaten der Elemente und denkenden Dinge folgeten die andern, auf diese die dritten u. s. w. Gleichergestalt änderte sich die erste Verbindung der Körper. Die Planeten wurden bewegt, die Sonne wurde um ihre Achse gedrehet, und auf dem Erdboden kamen Pflanzen und Thiere und Menschen zum Vorscheine. Je mehr Veränderungen also in den zugleich lebenden Seelen, Geistern und Elementen sind, ie älter ist die Welt geworden.

§. 391. Es sind daher zwo Fragen entstanden: wie alt die Welt bereits sey? und wie alt sie werden dürfte? Bey der ersten Frage ist man begierig zu wissen, wie viele Veränderungen auf die erste Verbindung der Elemente und denkenden Dinge erfolget sind? Ihre wirkliche Zahl zu bestimmen, das überschreitet die Kraft unseres Verstandes. Ein Mensch behält das wenigste von seinen eignen Begebenheiten. Durch was für Mittel sollte er also diejenigen Abwechselungen erforschen, welche von der Schöpfung an bis auf gegenwärtige Zeit vorgegangen sind? Man könnte zwar fragen: wie viele Jahre, nach der Hervorbringung aus nichts, verflossen wären? Allein, auch dieses kann durch keinen

blos-

blossen Vernunftschluß ausgemacht werden. Wir finden weder in den Gestirnen, noch in den Elementen, noch in unserer eigenen Seele einige Spuren, woraus man die wahre Anzahl ihrer gehabten Thaten und Veränderungen nur einigermaassen vermuthen könnte. Wir erblicken weder an der Sonne, noch an dem Mond, noch an dem Erdboden, noch an irgend einem Sterne eine Abnahme seiner Kräfte. Und gesetzt, es geschähe dergleichen an einem und dem andern: könnte man daraus entweder von seinem wahren Alter, oder von dem wahren Alter der ganzen Welt urtheilen? Wir haben demnach einen höhern Unterricht vonnöthen, wenn uns das verfloßne Weltalter bekannt werden soll.

§. 392. Die Begierde zu wissen hat die Menschen zu einer noch schwerern Untersuchung angetrieben. Man hat gefragt, wenn die erste Verbindung der Elemente und denkenden Dinge geschehen sey? und ob sie nicht gar von Ewigkeit her habe geschehen können? Da vor der Schöpfung keine Zeit gewesen ist ist (§. 390): so kommt es bey der erstern Frage wiederum darauf an, wie viel Jahre nach der ersten Verbindung verstrichen sind? denn, ie grösser die Anzahl derselben ist, desto weiter hat man bis auf die Schöpfung zurück. Und solchergestalt kommt man endlich auf die andere Frage: ob es nicht möglich gewesen wäre, daß in dem Zurückzählen gar kein Anfang könnte gefunden werden? Wir wollen die Antwort des Herren D. Buddeus p) hören. Es scheint, spricht er, daß die Welt immer gewesen seyn könne, und doch von Gott als ihrer wirkenden Ursache herrühre. Und gewiß, fährt er fort, wenn man

p) Philos. Theor. P. 3. c. 7. §. 3.

man die heilige Schrift bey Seite legt, und bloß die Vernunft höret: so kann zwar mit verschiedenen wahrscheinlichen Gründen, welche die Vermehrung des menschlichen Geschlechts, die Erfindung und der Fortgang der Künste, nebst andern Dingen mehr, an die Hand geben, erwiesen werden, daß zum wenigsten der Erdboden, den wir bewohnen, und zwar in eben der Gestalt, welche er iezo hat, nicht immer da gewesen sey. Allein, auf eine völlig gewisse und überzeugende Art lässet sich dieses nicht darthun. Und der gissenische Superintendens Scheibler q) ist eben dieser Meynung, indem, seinem Urtheile nach, in der Schöpfung von Ewigkeit weder auf Seiten des Schöpfers, noch auf Seiten der Geschöpfe, noch auf Seiten der Schöpfung ein Widerspruch gefunden würde. Er sagt weiter r), bey der Schöpfung müßte man etwas als besonders dem Glauben zueignen, welches man aus der Vernunft keinesweges wissen könnte, nemlich daß alle Dinge in der Zeit wären erschaffen worden. Gott hat allerdings die schaffende Kraft von Ewigkeit her gehabt. Und er bedarf zu der Hervorbringung der Elemente und denkenden Wesen, in sofern er sie aus nichts schaffet, keine Zeit. Also beruhet der ganze Streit darauf, ob ein solches Geschöpfe Gott unterwürfig seyn könnte. Wenn dieses nicht möglich wäre: so hätten Buddeus und Scheibler falsch geurtheilet. Denn, ein Geschöpfe, welches Gott nicht unterwürfig ist, widerspricht sich selber.

§. 393. Unsere Vernunft kann also nicht zeigen, wie alt die Welt bereits sey. Wir wollen nachforschen, wie alt sie noch werden dürfte. Da sie durch die göttliche

q) Metaphys. lib. 2. c. 3. §. 645. r) §. 675.

liche Kraft bestehet (366): so kann sie so bald wieder zu nichts werden, so bald als die Macht Gottes sich nicht mehr wirksam bezeiget, oder das wirkliche Daseyn der Elemente und denkenden Dinge aufhören lässet. Dergestalt kommt es auf den göttlichen Willen an, wie lange die Welt dauren soll.

§. 394. Die Hauptabsicht, welche Gott bey ihrer Schöpfung gehabt, ist die Offenbarung seiner Vollkomheiten (§. 318). Und diese ist auf die allervortrefflichste Art geschehen (§. 364). Sollte Gott demnach entweder einige, oder alle Elemente, Seelen und Geister zernichten: so würde er im ersten Falle so dann seine Vollkommenheiten in einem geringern Grade offenbaren, und im andern den wirklichen Beweis seiner Herrlichkeit gar aufheben. Wenn wir nur erwegen, daß er, nach der Freyheit seines Willens, unter gleich möglichen Dingen das beste wählet (§. 267): so finden wir keinen Grund, warum er entweder das erste, oder das andere thun sollte.

§. 395. Seiner Seligkeit wächset zwar durch das wirkliche Daseyn der Geschöpfe nichts zu (§. 301). Allein, sie kann auch durch die Zernichtung derselben nicht vermehret werden. Wir haben also in unserm Urtheile, von der Dauer der Welt, auf die erkannte göttliche Absicht zu sehen. Da Gott die Welt wirklich geschaffen hat: so ist hieraus klar, daß es ihm besser gefalle, wenn die hervorgebrachten Elemente und denkenden Dinge sind, als wenn sie nicht sind. Dergestalt hat man nicht Ursache, ihren Untergang zu behaupten.

§. 396. Ich rede nur von der unaufhörlichen Dauer der Elemente, Seelen und Geister. Die Verbindung, in welcher sie iezo stehen, kann gar wohl getrennet werden, ohne

ohne daß der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten dadurch etwas abgehet. Die Erfahrung zeiget solches zur Gnüge. Es sterben täglich Pflanzen, Thiere und Menschen, und kommen täglich neue hervor. Aber, es bleiben immer die vorigen Kräfte. Und obgleich die Pracht der grossen Weltkörper so groß ist, daß wir keine herrlichere denken können: so folget daher nicht, daß nicht eine andere möglich seyn sollte, welche der iezigen entweder gleich käme, oder sie gar überträffe. Was also das Weltgebäude in den künftigen Zeiten für Veränderungen leiden dürfte, davon kann die blosse Vernunft nichts gewisses setzen. Die Anmerkungen der Sternseher zeigen uns einige merkwürdige Veränderungen, aus welchen gar deutlich erhellet, daß das Himmelsgebäude nicht mehr dasjenige sey, welches es vor tausent und mehr Jahren gewesen ist. Es sind einige Sterne, die man etliche tausent Jahre am Himmel glänzen gesehen, gänzlich verschwunden. Hevelius hat ihrer fünfe angemerket, die von der sechsten, fünften und vierten Grösse sind. Im Gegentheile hat Cassini an solchen Orten des Himmels, da vor dem keine gestanden, neue wahrgenommen s). Dergestalt ist die Weltweisheit der heiligen Schrift nicht zuwider, wenn sie sagt, daß Himmel und Erde vergehen werden. Es haben auch viele unter den alten und neuern Gottesgelehrten, als Augustinus t), Chrysostomus u), Brentius x) und Lutherus y) den Untergang der Welt durch eine Verwandelung der himmlischen Körper erkläret.

s) Wolf in den vernünftigen Gedanken von den Wirkungen der Natur §. 110.

t) de Ciuit. D. lib. 70. c. 14.

u) Hom. 10. ad Pop. Antioch.

x) Hom. 53. in Lucam.

y) in Post. Eccles. Dom. 4. p. Trin.

Das VIII Hauptstücke
Von der göttlichen Regierung.

§. 397.

Da kein Geschöpfe durch seine eigene Kraft seyn kann: so ist hieraus klar, daß alle Elemente, Seelen und Geister von der göttlichen Macht in ihrer Dauer erhalten werden. Eine Seele mag sich durchforschen, wie sie will: so findet sie keinen Grund in sich, warum sie entweder vielmehr seyn, als nicht seyn; oder warum sie ihre Wirklichkeit vielmehr behalten, als nicht behalten müßte. Sie kann aus ihrem gegenwärtigen Daseyn gar nicht das künftige als eine nothwendige Folge beweisen und herleiten. Alles dieses fehlet der Seele deswegen, weil sie ein zufälliges Ding ist. Man kann also von allen übrigen einfachen Dingen, welche kein nothwendiges Daseyn haben, mit eben der Gewißheit behaupten, daß in keinem etwas vorhanden sey, was einen Grund zu seiner fernern Wirklichkeit abgeben könnte.

§. 398. Die erhaltende Kraft ist demnach der schaffenden gleich. Denn, was diese aus nichts hervorgebracht hat, eben das wird durch jene vor der Zernichtung bewahret. Daher wird die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung genennet z).

§. 399. So unbegreiflich uns also die Schöpfung ist, so wenig verstehen wir, wie es möglich sey, das die Dinge erhalten werden. Wir können zwar durch die Einbildungskraft in unsern Gedanken gewisse Bilder von Statuen und Gebäuden, welche man verfertigen soll, hervorbringen, und sie eine Zeitlang gegenwärtig erhalten. Man

z) Scheibler Metaphys. lib. 2. c. 3. §. 680. sqq.

Man kann mit dem Herrn Regierungsrathe Wolf a) einiger maassen sagen, daß sich diese Einbildungen gegen die Seele gleichsam wie die Geschöpfe gegen Gott verhalten. Allein, er erinnert selber dabey, daß wir nicht vermögend seyn, ihnen eine Wirklichkeit auser der Seele zu geben. Uber dieses wissen wir auch nicht einmal, wie unsere Seele ihre Einbildungen in sich hervorbringet.

§. 400. Das fortdaurende in den Elementen, Seelen und Geistern sind die ihnen gegebnen Kräfte. Diese werden von der göttlichen Macht erhalten (398). So lange also die genannten einfachen Dinge dauren: so haben sie immer ihre ersten Kräfte, welche sie in der Schöpfung empfangen haben.

§. 401. Nunmehro können wir erklären, was die Erhaltung der Welt sey, und worinn die allgemeine Wirkung Gottes in die Geschöpfe bestehe. Die Welt begreift alle Elemente, Seelen und Geister in sich, welche miteinander in eine Verbindung sind gebracht worden (156 und 345). Sie wird also erhalten, indem die geschaffenen Kräfte der gedachten einfachen Dinge durch die göttliche Macht fortdauren. Indem aber dieses geschiehet: so wirket Gott in dieselben. Er bringet zwar nicht ihre Thaten hervor. Denn, diese erfolgen aus ihren Kräften. Nein, er machet nur durch seine erhaltende Kraft, daß die Kräfte, mit welchen die Elemente Seelen und Geister wirken, in ihrer ersten Stärke verbleiben.

§. 402. Jedoch erhellet zugleich so viel, daß alle ihre Thaten, in so fern man sie als Thaten betrachtet, der göttlichen Mitwirkung unterworfen sind. Ich sage, in so fern man sie überhaupt als Thaten ansiehet. Die Arten und Beschaffenheiten der Thaten müssen aus dem Wesen der

a) in den vernünftigen Gedanken von Gott §. 1053.

Kraft erkläret werden, welche ein Geschöpfe erhalten hat. Z. E. eine Biene flieget auf das Feld, sauget Honig aus den Blumen, kleibet die Materie des Wachses an ihre Beine, bildet daraus sechseckichte Fächerchen, und giesset das eingesaugte Honig darein. Eine Ameise kriechet auf die Bäume und Stengel des Getreides, beisset an den Körnern die Spitzen ab, und träget die Körner in ein besonderes Behältniß, und beobachtet eine andere Strasse im Auslauffen, eine andere im Eintragen. Gott erhält beyde Thiere in ihrer Dauer, und beweiset also bey ihren Thaten seine Mitwirkung. Daß aber die Biene anders als die Ameise verfähret, daß jene Honig, diese Körner einsammlet, daß jene flieget, und diese läuffet, das kömmt daher, weil die Kraft der Biene andere Art ist, als die Kraft der Ameise.

§. 403. Die Hauptabsicht, welche Gott bey der Schöpfung gehabt hat, ist die Offenbarung seiner Vollkommenheiten (§. 318). Er hat auch die Welt dermaassen eingerichtet, daß sie zu diesem Endzwecke das allerbeste Mittel ist (§. 364). Indem er also die geschaffnen Kräfte der Elemente, Seelen und Geister in ihrer ersten Stärke erhält (§. 400): so werden alle ihre Thaten beständig als Mittel auf die letzte und allgemeine Absicht durch die göttliche Mitwirkung gerichtet. Und hierinn bestehet die **göttliche Regierung**. Denn, **regieren** ist nichts anders, als die Thaten eines Dinges auf einen gewissen Endzweck richten.

§. 404. Gott ist in seiner Regierung allenthalben zugegen. Wir haben in den Beweise dieser Wahrheit vor allen Dingen die Allgegenwart zu erklären.

§. 405. Ein Ding ist dem andern **zugegen**, wenn es nicht nur mit ihm zugleich ist, sondern auch etwas an sich hat,

hat, woraus sich eine gewisse Beschaffenheit des andern erklären lässet. Also ist die Sonne in einem Garten zugegen, wenn sie ihn mit ihren Stralen bescheinet. Sonne und Garten sind zugleich, oder neben einander. Der Boden des Gartens wird erwärmet, seine Feuchtigkeiten vertrocknen, und die Säfte in den Blumen und Pflanzen kommen in eine schnellere Bewegung. Alle dieser Veränderungen lassen sich aus den Stralen der Sonne erklären. Gleichergestalt ist die Seele dem Leibe, und der Leib der Seele zu gegen, weil man die Beschaffenheit der Empfindungen aus dem, was in den sinnlichen Gliedmaassen vorgehet, und die Art der willkürlichen Bewegungen des Leibes aus dem Wollen und nicht wollen der Seele erklären kann.

§. 406. Ein Ding ist demnach dem andern zu gegen, wenn es in dasselbe wirket. Je grösser also die Anzahl der Sachen ist, in welche es sich wirksam erweiset, ie weitläuftiger ist auch seine Gegenwart. Was derowegen in alle Dinge zugleich wirket, das ist allenhalben zugegen.

§. 407. Nunmehr können wir den Beweis von der göttlichen Allgegenwart ausführen. Gott regieret alle Dinge (§. 403). Hierdurch wirket er in sie alle. In einem solchen Wirken bestehet die **Allgegenwart** (406).

§. 408. Weil sie mit der göttlichen Regierung unauflöslich verknüpft ist: so erhellet, daß die Welt ohne die Allgegenwart Gottes nicht bestehen kann. Und da kein zufälliges Ding ohne die göttliche Erhaltung fortdauren kann: so zeuget das Daseyn eines ieglichen Elementes, eines ieglichen Körpers, einer ieglichen Seele, eines ieglichen Geistes von der göttlichen Gegenwart.

§. 409. Gott ist ein einfaches Wesen, welches nicht die geringste Ausdehnung hat (§. 181). Er ist also einem

ieden Geschöpfe ganz zugegen. Wenn dieses nicht wäre: so müßte man ihm Theile zueignen.

§. 410. Weil er einfach ist: so kann er mit seiner Gegenwart weder den ganzen Weltraum erfüllen, noch einen bestimmten Ort in demselben einnehmen. Denn, beydes erfordert ein ausgedehntes Wesen. Verstehet man aber durch die Erfüllung seine Thätigkeit, welche er in allen Theilen des Weltraumes ausübet: so ist man mir nicht zuwider. Auf der gleichen Weise hat der Ritter Newton seine Meynung ausgedrücket b). Gott regieret alles, sagt er, nicht als eine Seele, sondern als ein Herr der Welt. Alles bestehet und beweget sich in Gott, aber ohne eine gemeinschaftliche Leidenschaft. Gott wird von der Bewegung der Körper auf keinerley Weise gerühret, und die Bewegung der Körper wird auch von der Gegenwart Gottes nicht unterbrochen. Gott hat weder einen Leib, noch eine körperliche Gestalt: daher man ihn weder sehen, noch hören, noch berühren kann, und folglich unter keiner körperlichen Abbildung verehren und anbethen soll.

§. 411. Weil er einem ieglichen Geschöpfe ganz zugegen ist (§. 409): so kann er auch in dem weiten Weltraume von keinem Orte zu dem andern bewegt werden.

§. 412. Unser Verstand kan sich freylich keinen Begriff machen, wie das göttliche Wesen ohne volle Ausdehnung allen Dingen zugleich und ganz zugegen seyn soll. Der Herr Rector Buttstett c) glaubt, man könnte sich nicht anders aus der dunklen Verwirrung helfen, als wenn man eine doppelte Ausdehnung behauptete. Die eine nennt er eine körperliche und materielle, welche den Körpern eigen wäre,

c) in Princip. Math. Philos. Natur. schol. generali sub finem.
d) in den vernünftigen Gedanken über die Natur Gottes, 2 Abschn. c. 3. §. 4.

wäre, so den äuserlichen Sinnen unterworfen sind. Die andere nennt er eine unkörperliche und geistliche, welche der allerhöchsten Gottheit, und den übrigen Geistern zukäme. Allein, ich kann mir aus seiner Ausführung keinen Begriff machen, was eine Ausdehnung seyn soll, welche sich für einen Geist schickte.

§. 413. Wir müssen zufrieden seyn, daß wir aus den erkannten Eigenschaften Gottes begreiffen, eine andere Gegenwart könne ihm nicht zugeschrieben werden. Es kommen so gar in der Geometrie dergleichen Exempel vor, da eine Eigenschaft einer Grösse aus unstreitigen Gründen erwiesen wird, und da man nicht zeigen kann, wie sie möglich sey. Man nehme einen Cirkel, und ziehe an dem Ende seines Durchmessers eine gerade Linie, so daß sie mit ihm einen rechten Winkel macht. Hierdurch entstehen zween Winkel. Einer wird von dem Diameter und der Peripherie erzeuget, und der Winkel des halben Cirkels genennet. Der andere heist der Berührungswinkel, und ist zwischen der Peripherie und der aussen gezogenen Linie enthalten. Von dem ersten erweiset Euklides d), daß er grösser sey, als ein ieglicher geradelinichter scharfer Winkel; und von dem andern, daß er kleiner sey. Dieses ist dem Peletarius so unbegreifflich vorgekommen, daß es ihm anfangs geschienen, als wenn die Geometrie nicht mit ihr selber recht eins wäre.

§. 414. Gott regieret die Welt mit Weisheit. Ein **weises Wesen** handelt nach Absichten, und erwählet geschickte Mittel dazu. Beydes finden wir in der göttlichen Regierung. Die allgemeine Absicht, welche Gott zu erreichen suchet, ist die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Das Mittel dazu sind die Thaten der Geschöpfe, in deren Ver-

d) Geometr. lib. 3. Prop. 16. ex Edit. Clauii.

bindung die Welt bestehet. Diese Thaten werden durch seine Mitwirkung von ihm beständig auf den gedachten letzten Endzweck abgerichtet.

§. 415. die Grösse der göttlichen Weisheit erhellet aus der Verbindung der Dinge. Ein iegliches Geschöpfe ist zu einer besondern Absicht hervorgebracht worden. Und alle diese Absichten werden zu Mitteln gemacht, eine allgemeine dadurch zu erreichen. Wie zahlreich ist die Menge der Himmelskugeln, der Menschen, der Thiere, der Pflanzen! Wie groß ist die Mannichfaltigkeit der Theile, aus welchen ein iegliches unter diesen Geschöpfen zusammen gesetzet ist! In keinem ist ein Widerspruch. Die Theile sind in ieglichen auf das schönste vereiniget. Und die himmlischen Körper stimmen dermaassen miteinander überein, daß man deutlich siehet, es könne nur ein Schöpfer, nur ein Erhalter, nur ein Regente seyn, dessen Weisheit alles unterworfen ist.

§. 416. Man hat bey der Verbindung der Dinge auf den Raum und auf die Zeit zusehen. Den Raum, welchen die Geschöpfe einnehmen, oder durch ihre Menge mit einander ausmachen, kann der menschliche Verstand nicht überdenken. Die Zeit, durch welche die Geschöpfe dauren werden, übersteiget gleichfalls unsere Erkenntniß. Dergestalt können wir von der Verbindung aller Dinge auf einmal sehr wenig entdecken. Aber, dem ohngeachtet können wir aus den erkannten Eigenschaften Gottes einige Sätze herleiten, welche uns die Weisheit erklären, die Gott in der Verbindung der Elemente, Seelen, Geister und Körper bewiesen hat.

§. 417. Ohne Verbindung einzelner und einfacher Dinge ist keine Welt möglich. Es lehret solches die Erklärung von ihr (§. 156). Und man setze den Fall, es würden

den in unserer sichtbaren Welt alle Verbindungen aufgehoben, welche zwischen den Seelen und ihren Leibern, zwischen der Luft, dem Wasser, dem Feuer und der Erde, und zwischen dem Erdboden und der Sonne und den übrigen Gestirne sind. Würde da eine Welt statt haben? Es würde nichts anders als ein Klumpen vorhanden seyn, in welchem alles widereinander lieffe. Ja ich weis nicht, ob noch ein solcher Klumpen seyn würde, wenn alle Verbindung aufgehoben wäre.

§. 418. Ohne die Verbindung der Dinge hätte Gott demnach in der Schöpfung keine Weisheit an den Tag legen können.

§. 419. Er hat aber diese Verbindung nach dem Wesen der Dinge, und also dergestalt eingerichtet, wie sie unter den Elementen, Körpern und denkenden Sachen möglich gewesen ist. Denn, was sein Verstand nicht für möglich erkennet, das kann auch von seiner Macht nicht hervor gebracht werden (§. 263).

§. 420. Dergestalt ist alles, was aus dem Wesen eines geschaffenen Dinges erfolget, eine göttliche Absicht. Denn, Gott hat durch seinen unendlichen Verstand zum voraus gewust, was aus dem Wesen der Dinge erfolgen wird (§. 226). Da er also die Dinge wirklich geschaffen hat: so hat er auch zugleich gewollt, daß die mitgetheilten Kräfte dasjenige, was das Wesen erfordert, wirklich hervorbringen sollen. Er ist ein freyes Wesen (§. 267), und hat daher die Schöpfung mit der höchsten Freyheit unternommen. Was ein freyes Wesen durch seine Wirkungen zu erreichen gedenket, das wird seine Absicht genennet (§. 314).

§. 421. Wer demnach die göttlichen Absichten nach ihrer Menge, Mannichfaltigkeit und Übereinstimmung erforschen

forschen will, der muß die Geschöpfe so wohl einzeln als auch in ihrer Verbindung betrachten. Es kann uns also nichts besser zur Erkenntniß und Bewunderung der göttlichen Weisheit anführen, als die natürliche Geschichte, die Lehre von den Körpern, und die Wissenschaft von dem Gestirne. Diese drey Sachen sollten demnach so wohl von den Studirenden, als auch von denen, welche die Weltweisheit zu lehren haben, mit besonderm Fleisse getrieben werden. Der Herr Regierungsrath Wolf hat hierinn seinen rühmlichen Eifer bewiesen, und eine ausführliche Abhandlung von den Absichten der natürlichen Dinge gegeben. Zu eben dem Ende haben wir von dem Engeländer Derham die Physicotheologie und Astrotheologie erhalten. Und was andere von dem Feuer, dem Wasser, den mancherley Thieren, und den Arten und Eigenschaften der Insecten geschrieben haben, das alles dienet zur Erweiterung der Erkenntniß von der göttlichen Weisheit.

§. 422. Gott hat also weder etwas vergebens gemacht, noch durch eine äuserliche oder innerliche Nothwendigkeit die Welt geschaffen. Denn, nur derjenige **handelt vergebens**, welcher entweder keine Absicht hat, oder seine Absicht aus Ohnmacht nicht erreichen kann. Von Gott lässet sich keines von beyden sagen. Er handelt nicht nur nach Absichten, sondern hat auch die Macht, sie zu erhalten (§.318,420 u. 261). Daß er weder innerlich, noch äuserlich gezwungen werden könne, solches ist bereits oben erwiesen worden (267).

§. 423. Spinosa e) hat die göttlichen Absichten deswegen geleugnet, weil er sich von dem Willen Gottes einen falschen Begriff gemacht hatte. Er hielt ihn für eine nothwendige Ur-

e) Ethices P. 1. in Append. p. 36.

Ursache f), und das Weltgebäude für eine nothwendige Folge aus dem göttlichen Wesen ff). Den Hauptgrund seines Irrthums haben wir bereits oben eingesehen (§. 183 — 186). Man kann den göttlichen Willen auf zweyerley Art betrachten, einmal, in so fern er eine göttliche Eigenschaft ist, und zum andern, in so fern er wirket. In der ersten Absicht ist er freylich nothwendig, indem er zu dem göttlichen Wesen gehöret. Aber, in so fern er wirket: so ist er frey, indem er aus gleich möglichen Dingen dasjenige wählet, was der göttliche Verstand für das Beste erkennet (§. 267.).

§. 424. So wenig die Verbindung der Dinge aus einer Nothwendigkeit ist geschaffen worden, so wenig wird sie aus einer Nothwendigkeit erhalten. Denn, was sollte Gott dazu zwingen, da ihn nichts gezwungen hat, die Dinge zu schaffen, und in eine erste Ordnung zu bringen? Dergestalt widerstreitet das blinde Schicksall, nach dessen Erklärung alle Begebenheiten in der körperlichen Welt auf eine schlechterdings nothwendige Weise erfolgen sollen; der weisen Verbindung, welche Gott hervorgebracht hat, und in welcher er seine Regierung fortführet. Man schreibet die Lehre von dem blinden Schicksale den stoischen Weltweisen zu, und nennet es auch daher das stoische. Man hat hierinn zwo Secten. Die eine unterwirft alle Dinge, und folglich auch alle Seelen und Geister dem blinden Schicksale. Die andere aber räumet den Seelen und Geister noch eine Freyheit des Willens ein. Die Vertheidiger beyder Meynungen werden überhaupt Fatalisten, und die von der ersten Art Universalisten, und die von der andern Particularisten von Wolfen g) genennet.

§. 425. Gott regieret die Welt mit Güte. Ein gütiges Wesen ist geneigt, nach seinem Vermögen einem andern dasjenige mitzutheilen, was zu seinen Vollkommenheiten gehöret. Die Welt hat so wohl ihr Wesen als ihre Wirklichkeit von Gott. Ihr Wesen hat sie von seinem Verstande (§. 239), und ihre Wirklichkeit von seinem Willen und seiner Macht (§. 270). Er hat sie aber dermaassen hervorgebracht, daß seine Vollkommenheiten auf das allervortrefflichste daraus hervorleuchten sollen (§. 364). Dergestalt ist klar, daß er ihr alles gegeben hat,

f) Propos. 32. ff) Propos. 16. g) in Theol. Nat. P. 2. §. 528.

hat, was zu ihrer wahren Vollkommenheit gehöret. Durch seine Regierung erhält er ihre Kräfte in der einmal angeschaffenen Stärke, und richtet durch seine Mitwirkung alle ihre Thaten auf die letzte Absicht (§. 403). Er regieret demnach alles auf das gütigste.

§. 426. Indem aber unter seinen Eigenschaften kein Widerspruch seyn kann (§. 69): so muß man in Betrachtung seiner Gütigkeit zugleich auf seine Weisheit Acht haben. Diese richtet alles nach einer letzten und beständigen Absicht ein (§. 414). Da nun diese nicht besser erhalten werden kann, als wenn die vielen Elemente, Körper, Seelen und Geister auf das Beste mit einander übereinstimmen: so ist unstreitig, daß die einzelnen Sachen nur so viel Gutes erhalten, als ihnen, im Absehen auf die allgemeine Verbindung, kann gegeben werden. Wenn man also von dem Guten, was die einzelnen Dinge bekommen, richtig urtheilen soll: so muß man die Vollkommenheit des Ganzen nicht aus den Augen setzen. Denn, der göttliche Wille wählet aus gleich möglichen Dingen allemal das Beste.

§. 427. Gott regieret also die Welt mit Gerechtigkeit. Denn, diese bestehet in der Einrichtung der Güte nach der Weisheit.

§. 428. Weil aber die Welt nicht vollständig von uns erkannt werden kann: so müssen wir unsere Urtheile von der weisen, gütigen und gerechten Regierung des Schöpfers, allemal mit Nachdenken, Vernunft, Bescheidenheit und Ehrerbietung vorbringen.

§. 429. Da Gott die Welt in ihrer Dauer erhält, in die Geschöpfe wirket, und sie regieret: so ist klar, daß er alles dieses von Ewigkeit her beschlossen habe (§. 270 u. 272). In diesem Rathschlusse bestehet die göttliche Vorsehung. In dieser ist also gleichfalls die höchste Weisheit, Güte und Gerechtigkeit zu finden. Was Gott durch seine Vorsehung von Ewigkeit beschlossen hat, das wird durch seine Regierung ausgeführet.

§. 430. Dergestalt kann ein iegliches vernünftiges Wesen gewiß versichert seyn, daß ihm durch die Vorsorge seines Schöpfers so viel Gutes sey zugedacht worden, als ihm, im Absehen auf alle andere Dinge, widerfahren kann.

Das

Das IX. Hauptstücke
Von
Der Vollkommenheit der Welt.

§. 431.

Ohne Vollkommenheit ist keine Welt möglich. Denn, ihre Theile müssen eine Verbindung unter einander haben (§.156). Hierdurch stimmen sie mit einander überein, und machen hierdurch eine Vollkommenheit aus.

§. 432. Je grösser demnach die Mannichfaltigkeit und Uebereinstimmung der Theile ist, aus welchen eine Welt bestehet, ie vollkommener ist dieselbe. In der allervollkomenesten ist also die größte Menge der mannichfaltigen Dinge, welche in die größte Uebereinstimmung haben können gebracht werden. Man wird fragen, was die größte Uebereinstimmung sey? Da eine Welt ein Werk eines Schöpfers ist, welcher die Dinge zu keinem andern Ende hervorbringet, als seine Vollkommenheiten dadurch zu offenbaren (§. 318): so ist diejenige Uebereinstimmung die größte, wodurch Gott die Uebereinstimmung seiner Eigenschaften auf eine solche Art bewiesen hat, welche sein Verstand selber für die beste erkennet. Die **vollkommeneste Welt** bestehet also in einer Verbindung von Dingen, in welcher die Uebereinstimmung der göttlichen Eigenschaften auf eine solche Art ist ausgedrückt worden, welche nach dem Begriffe des göttlichen Verstandes die beste ist.

§. 433. Wer wollte demnach die gegenwärtige Welt tadlen? der Schöpfer hat darinn seine Herrlichkeit auf das allervortrefflichste geoffenbaret (§. 364). Er ist das freyeste Wesen, welches aus gleich möglichen Dingen allemal das Beste wählet (§.267). Sollte er also eine Welt

ge-

geschaffen haben, welche seiner Gottheit unanständig wäre? Sein Verstand übersiehet alles Gute auf einmal in der größten Deutlichkeit (§.226), und seine Vernunft begreiffet auf eine eben so vortreffliche Weise den Zusammenhang aller Wahrheiten. Sollte er also aus Irrthume eine Verbindung der Dinge erwählet haben, welche eine bessere vor sich hätte? Seine Macht erstrecket sich auf alles, was auser ihm möglich ist (§.261), und ist seinem Verstande an Grösse gleich (§.262). Was hätte ihn also in der Schöpfung hindern sollen, die beste Verbindung hervorzubringen? Was sollte ihn hindern, die geschaffne Welt nach seiner unveränderlichen Weisheit, Güte und Gerechtigkeit zu regieren? Warum sollte sie demnach nicht die beste, schönste und vortrefflichste seyn?

§. 434. Wir schliessen von der Vollkommenheit des Schöpfers auf die Vollkommenheit seiner Geschöpfe. Wir setzen die Wahrheit zum Grunde, daß der göttliche Wille allemal dasjenige wählet, was nach dem Urtheile des göttlichen Verstandes das Beste ist. Diese Art zu schliessen hat, nach dem Ausspruche des Engeländer Cudworths h), den Gottesgelehrten in den ältern Zeiten gefallen. In den neuern Zeiten wären einige, sagt er, davon abgegangen, und hätten die irrige Meynung gefasset, als wenn es ein Zeichen eines schwachen Wesens wäre, wenn es in seinen Thaten nach gewissen Begriffen von dem, was gut und recht ist, handelte. Gott hätte bloß nach seiner Macht und Willkühr verfahren, ohne sich nach seinem Verstande zu richten. Daher würden sie auch leicht zugeben, daß die gegenwärtige Welt weit besser hätte können gemacht werden. Indem aber die Gottesleugner ebenfalls der Welt gewisse Mängel und Fehler, welche hätten sollen

h) in System. Intellect. c. 5. sect. 5. §. 1.

sollen vermieden werden, zuschreiben: so untersuchet Cudworth, was zwischen einem Gottesleugner und einem Bekenner Gottes für ein Unterscheid sey, wenn dieser in den Gedanken stehet, daß Gott in seiner Willkühr auf keine Beschaffenheit der Dinge acht habe. Jener, schreibt er, stünden in dem Wahne, daß die träge und unbelebte Materie durch einen ohngefehrigen Zufall wäre bewegt worden: dieser hingegen legte dem göttlichen Willen die Eigenschaft bey, daß er von ohngefehr etwas beschlösse. Sollte aber dieses seyn, fähret Cudworth fort: so hätten die Sterblichen wenig Hoffnung u. Vertrauen. Sie wären nicht viel sicherer, als wenn sie unter der Herrschaft der untheilbaren Stäubchen des Demokritus lebten. Der Herr Abt Mosheim zeiget zwar in der Anmerkung über diese Gedanken, daß uns ein solcher Gott, der ohne alle Güte und Weisheit handelte, mit Fleiß, und die Stäubchen des Demokritus nur vor ohngefehr plagen würden. Er leugnet aber dabey nicht, daß es allerdings besser wäre, unter ihrer Macht zu stehen. Denn, sie könnten nur dem Leibe der Menschen Noth verursachen. Aber, ein solcher Gott, da er zugleich unendlich wäre, könnte sie unendlicher Weise so wohl im Körper als in der Seele martern. Mit unserm Tode hörte das Elend auf, welches von den Stäubchen seinen Ursprung hätte. Aber, Gott könnte die Seelen nach ihrem Abschiede mit unaufhörlichen Schmerzen qvälen.

§. 435. Wir finden aber in der That einige Unvollkommenheiten, wenn wir die Welt nach ihren Theilen betrachten. Durch die Sonn- und Mondfinsternisse, werden die Planeten auf gewisse Zeiten des ihnen nöthigen Lichtes beraubet. Durch die Erdbeben werden Städte und Länder umgekehret. Die Wasserfluthen überschwemmen zuweilen ganze Striche Landes, und er-

säuffen Menschen und Thiere. Bald wird eine Gegend durch anhaltende Nässe verderbet, bald durch eine langwierige Dürre ausgetrocknet, daß Hunger und Pest darauf folgen. Wie unruhig werden die Menschen durch ihre unvernünftige Begierden? Wie schändlich lebet der meiste Theil? Was für Unwissenheit ist unter der größten Menge? Wie wenig richtet der Vortrag geschickter Lehrer, und die Macht der Obrigkeit gegen die üblen Thaten aus? Was für blutige und grausame Kriege sind nicht zu allen Zeiten geführet worden? Wie kann also die grosse Vollkommenheit bestehen, welche man der Welt zu schreibet (§.433)? Aus der Betrachtung dieser Unvollkommenheiten haben die Gottesleugner ihre Meynung beweisen wollen. Und die **Deisten**, welche noch einen Gott bekennen, haben daher den Schluß gemacht, als wenn keine göttliche Vorsehung wäre. Ja einige unter ihnen haben sie als eine der göttlichen Hoheit unanständige Sache angesehen. Wir finden also Ursache, auf diese Einwürfe mit Sorgfalt zu antworten.

§. 436. Was wir von Unvollkommenheiten in der Welt wahrnehmen, das betrifft ihre Theile. Und wenn wir diese Unvollkommenheiten überhaupt betrachten: so finden wir, daß es mangelnde Vollkommenheiten sind. Dergestalt ist die Frage: ob die Welt als ein Ganzes deswegen unvollkommen sey, weil ihren Theilen einige Vollkommenheiten fehlen? Da ein Theil nicht das Ganze seyn kann: so kann es auch nicht die Vollkommenheit des Ganzen haben. Dergestalt bringet es das Wesen eines Theiles so mit sich, daß ihm etwas mangeln muß. Er ist für sich vollkommen genug, wenn er dasjenige hat, was sein Wesen erfodert. Wenn also ein Ganzes aus solchen Theilen bestehet, deren ieglicher so

vie,

viel hat, als sein Wesen mit sich bringet: so mangelt ihm nichts an Vollkommenheit. Man siehet hieraus, was man in Beurtheilung eines Ganzen zu bedenken hat. Man muß sein Wesen auf das deutlichste verstehen: und sodann nachforschen, ob er in seinen Theilen dasjenige hat, was zu seinem Wesen gehöret. Soll man demnach von einem Theile ein richtiges Urtheil fällen: so muß man ihn nicht nur gegen das Wesen seines Ganzen, sondern auch gegen alle übrige Theile halten.

§. 437. Was wollen wir demnach an der Welt aussetzen? Wir kennen sie weder im Ganzen, noch in ihren besondern Theilen auf eine so vollständige Weise, daß wir mit untrüglicher Gewißheit zeigen könnten, wie viele Theile ihr Wesen erfodere, und wie sich ieglicher gegen den andern verhalten müsse. Wie will man demnach sagen, daß einem etwas mangele, was er nach Erfoderung seines Wesens haben sollte? Es ist kein einziges einzelnes Ding, dessen Wesen uns genugsam bekannt wäre. Wir haben wohl einige allgemeine Begriffe von den Geschöpfen. Wir wissen wohl überhaupt, was ein Geist, eine Seele, ein Element, ein Körper, ein Stern, eine Welt sey. Wenn wir aber das Wesen eines einzelnen Geistes, einer einzelnen Seele, eines einzelnen Elements, eines einzelnen Körpers, eines einzelnen Sternes, und der gegenwärtigen Welt erklären sollen: so vermag unser Verstand gar wenig. Welcher Zergliederungskünstler weis alle Kleinigkeiten, welche in dem Baue seines eigenen Körpers enthalten sind? Welcher Philosoph hat seine Seele dermaassen durchforschet, daß er alles wüßte, was durch ihre Kraft möglich wäre? Man bedenke also die vielen Menschen und Thiere, die auf dem Erdboden leben, die vielen Theile der Luft, und des Wassers, die vielen Theile der festen Erde, die Flüsse und Meere, die

Steine und Metalle, die Kräuter und Blumen: und frage sich, wie er von den Beschaffenheiten dieser einzelnen Dinge, und von der daraus erwachsenden Vollkommenheit des ganzen Erdkreises urtheilen will? Und was ist unsere Erdkugel gegen die Sonne, und gegen die unzählige Menge der Haftsterne? Wir haben nicht die geringste Ursache, an der wahren Vollkommenheit der Welt zu zweifeln. Wir sind gar nicht im Stande, von ihren Mängeln zu reden. Und wenn uns was Bedenkliches vorkommt: so sollen wir uns erinnern, daß wir nach dem Wesen unseres Verstandes davon nicht urtheilen können. Wir erblicken und finden auf dem Erdboden, unter den Menschen, unter den Thieren, unter den Pflanzen, in den Wassern, in der Luft, in dem weiten Himmel, und an den Gestirnen so viele Schönheiten, eine so grosse Pracht, und eine so herrliche Ordnung, daß wir der Vollkommenheiten, welche zu mangeln scheinen, gar nicht gedenken sollten. Plotinus i) vergleicht diejenigen, welche die Welt tadeln wollen, mit Leuten, die von den Regeln der Malerkunst nichts verstehen, und dennoch mit dem Maler nicht zu frieden sind, daß er nicht allenthalben gleich schöne Farben angebracht hat. Der Maler hat ieglichem Theile des Bildes gegeben, was sich für ihn schickte. Wer wollte eine Commödie oder Tragödie deswegen tadeln, weil in ihr nicht lauter Helden vorkommen, sondern auch Knechte und gemeine Leute auftreten, und sich in schlechten Worten hören lassen? Wenn diese Leute daraus wegbleiben sollten: so würde das Gedichte gar nicht die Schönheit haben, die aus der Abwechselung entstehet.

§. 438. Die Vollkommenheiten, welche Gott in die Geschöpfe gelegt hat, sind dreyerley. Einige bestehen in

i) lib. 2. de Prouidentia Ennead. 3. lib. 2. c. 3.

in dem Wesen und den Eigenschaften eines Dinges; andere in den Zufälligkeiten, welche das Wesen eines Dinges zuläſſet; und andere in der Ubereinſtimmung der freyen Thaten, mit dem göttlichen Geſetze. Der Mangel einer Vollkommenheit wird ein **Ubel** genennet. Dergeſtalt laſſen ſich drey Arten des **Böſen** denken. Einem Dinge mangelt entweder dasjenige, was wider ſein Weſen ſtreitet; oder etwas, was mit ſeinem Weſen beſtehen könnte; oder die Ubereinſtimmung ſeiner freyen Handlungen mit dem göttlichen Geſetze. Das erſte Ubel wir das **metaphyſiſche** oder **allgemeine**, das andere das **phyſiſche**, und das dritte das **moraliſche** oder die **Sünde** genennet. Dieſe Eintheilung iſt alt. Es hat bereits Plato, nach der Erklärung des Herrn Cudworths k), darauf geſehen, da er den Urſprung des Böſen unterſuchet hat.

§. 439. Inſofern ein iegliches Ubel ein Mangel iſt: ſo kann keines eine wirkende Urſache haben. Denn, dieſe iſt dadurch wirkend, daß ſie etwas wirklich machet, es mag nun entweder in ihr ſelber, oder auſer ihr geſchehen. Man iſt gewohnt, daß man ſich das Böſe allemal als etwas Wirkliches vorſtellet. Und hieraus ſind die abendtheuerlichen Meynungen entſtanden, daß man dem Schöpfer der Welt einen Abgott an die Seite geſetzet hat, welcher mit eben der Kraft, womit das wahre göttliche Weſen das Gute hervorgebracht, das Böſe ſoll geſchaffen haben. Abſonderlich hat ſich Manes im dritten Jahrhunderte mit dieſer Lehre bekannt gemacht. Daher wird ſie auch der **Manichäiſmus** genennet. Sie iſt aber lange vor ihm unter den Egyptiern und Perſern im Schwange gegangen. Bey jenen hat der böſe Gott Typhon, und bey dieſen Arimanius geheiſſen. Jedoch

k) In Syſtem. Intellect. c. 4. §. 13. p. 240 ſqq.

kommt es dem Herrn Cudworth l) wahrscheinlicher vor, daß man, nach der Gewohnheit der damaligen Zeiten, das Böse selber unter diesen Namen, als unter Personen vorgestellet habe.

§. 440. Aber, warum sind die Geschöpfe dem Ubel unterworfen? Die Antwort scheinet etwas schwer zu seyn. Jedoch wir wollen die Frage, nach der Erklärung des Ubels (§. 438), einrichten. Warum mangeln den geschaffnen Dingen gewisse Vollkommenheiten? Wir müssen die Arten derselben unterscheiden. Die metaphysischen mangeln einer Sache deswegen, weil sie mit dem Wesen derselben nicht bestehen können. Dieses erhellet aus dem gegebnen Begriffe davon. Z. E. die Härte des Eisens, die Kraft zu fliegen, die leuchtende Materie der Sonne sind an u. für sich Vollkommenheiten. Aber, sie können mit dem menschlichen Leibe nicht verbunden werden.

§. 441. Die Kräfte der einzelnen Dinge sind eingeschränkt. Es übertrifft immer eines das andere an Stärke. Die schwächern Körper, Elemente, Seelen und Geister können nicht so viel ausrichten, als die mächtigern. Hierauf hat man also Achtung zugeben, wenn man die Frage entscheiden soll: Warum die Geschöpfe mit gewissen physischen Ubeln behaftet seyn? Die Naturlehre kann uns hierinn die beste Nachricht geben. Alle Veränderungen, welche auf dem Erdboden vorgehen, erfolgen aus der Bewegung. Wenn diese nicht wäre: so würde freylich kein Erdbeben, keine Wasserfluth, kein Ungewitter, keine Pest, keine theure Zeit entspringen, und kein Schmerz in unsern Körpern empfunden werden. Allein, ohne die Bewegung würde die Welt nicht die Vollkommenheit haben, welche man iezo in ihr findet. Wir würden weder Licht noch Wärme geniessen, es würde

l) loco citato.

würde nichts aus der Erde hervorwachsen, wir würden weder Trank noch Speise haben, wir würden aller Empfindungen ermangeln.

§. 442. Die menschlichen Seelen handeln wider das göttliche Gesetze, wenn sie sich von dem Guten und Bösen, oder dem, was zu ihrer Vollkommenheit dienet oder sie hindert, einen falschen und irrigen Begriff machen. Wenn ihnen also das Vermögen zu sündigen sollte genommen werden: so müßten sie entweder ihre Freyheit verlieren, oder in den Stand gesetzet werden, da sie in ihrem Urtheile von dem Bösen und Guten niemals irren könnten. Ohne diese Freyheit wären sie keine menschliche Seelen. Ob sie eines so vollkommenen Verstandes fähig seyn, daß sie allezeit die Wahrheit erkennen müßten, davon köñen wir nicht urtheilen. Da sie ihn nicht empfangen haben: so ist gewiß, daß das göttliche Wesen, welches niemals das Geringere dem Bessern vorziehet, es für besser erkannt habe, unsern Seelen denselben nicht zugeben. Vielleicht ist es nicht möglich gewesen, da sie dergleichen Leiber, in welchem sie izo sind, haben beherrschen sollen. Vielleicht haben die übrigen Vollkommenheiten, deren wir theilhaftig sind, nicht damit bestehen können. Zum wenigsten ist dieses auser Streit, daß er den uns gegebenen Verstand als einen Theil für die Vollkommenheit der Welt als des Ganzen für zuträglicher erkennet.

§. 443. Gott kann also gar nicht für die Ursache der Sünde angesehen werden. Denn, insofern sie ein Mangel ist: so hat sie gar keine wirkende Ursache (§. 439). Insofern sie aber in den freyen Thaten der Seele bestehet: so wird sie von dieser hervorgebracht. Gott beweiset zwar dadurch, indem er die Kräfte der Seelen in ihrer Dauer erhält, bey allen Thaten seine

Mit-

Mitwirkung (§. 402). Allein, es geschiehet solches nur, in so weit die Thaten überhaupt als Thaten anzusehen sind. Die Art und Beschaffenheit der freyen Thaten, und also die Abweichung von dem Gesetze kommt von der Seele her.

§. 444. Die Unvollkommenheiten, welche in den Theilen der Welt gefunden werden, können also der Grösse ihrer wahren Vollkommenheit nichts benehmen. Gott hat das Übel, welches aus den Einschränkungen der Kräfte erfolget, deswegen zugelassen, damit nicht die Vollkommenheit des Ganzen möchte verringert werden.

§. 445. Dergestalt kann man aus keinem Übel wider die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes einen tüchtigen Beweis ausfündig machen. Epikurus hat zwar, nach der Erzählung des Lactantius m), einem listigen Schluß ersonnen. Er sagt: entweder Gott will das Böse wegnehmen, und kann nicht; oder er kann, und will nicht; oder er hat weder den Willen noch das Vermögen dazu. Wofern er will, und nicht kann: so ist er ohnmächtig. Aber, dieses ist seinem Wesen zuwider. Wofern er kann, und nicht will: so ist er mißgünstig. Aber, auch dieses lässet sich von Gott nicht sagen. Wofern er weder kann noch will: so ist er kein Gott. Wofern er aber so wohl den Willen als auch das Vermögen hat: woher entspringt das Böse, und warum wird es von ihm nicht gehindert und aufgehoben? King n) antwortet hierauf. Es wäre etwas widersprechendes, daß ein Geschöpfe ohne alle Unvollkommenheit seyn sollte. Und da Gott aus zweyen Übeln das geringste erwählet hätte: so bliebe er, der Zulassung des Bösen ungeachtet, dennoch das mächtigste und gütigste Wesen.

m) in libro de Ira Dei.
n) de Orig. Mali c. 5. Sect. 5. subs. 7.

Ende des dritten Theiles.

§ (o) §

Des

Römischen Consuls

M. T. Cicero

Drey Bücher

Von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter,

an den

Marcus Brutus,

aus dem Lateinischen in das Deutsche übersetzt.

Leipzig,

bey Bernhard Christoph Breitkopf, 1739.

Vorrede.

Unter den Streitigkeiten, welche die griechischen Philosophen, über dem göttlichen Wesen, mit einander gehabt haben, sind von dem römischen Consul Cicero absonderlich die epikureischen und stoischen Sätze untersuchet worden. Weil er einer Art der Weltweisen zugethan war, welche in ihren Urtheilen nur der Wahrscheinlichkeit folgten: so ging sein ganzes Absehen dahin, zu erforschen, was in den Aussprüchen des Epikurus und Zeno der Wahrheit am nähesten zu kommen schiene.

Die Art dieser Weltweisen hatte den Plato zu ihrem Urheber. Der Ort, wo dieser Mann seine Lehren vortrug, war vor der Stadt Athen, mitten unter der Menge der schönsten Bäume, und unter der Pracht der herrlichsten Gebäude, welche man berühmten Männern und Helden zu Ehren aufgeführet hatte. Diese Gegend hieß Akademia. Und daher wurden die Schüler

und Anhänger des Plato die akademischen Weltweisen genennet.

Sie vertheilen sich aber in gewisse Ordnungen. Die erste Akademie bestund in den Lehren des Plato, Speusippus, Xenokrates, Polemo und Krantors. Sie machten zwo Arten der Erkenntniß: eine, welche sich auf die Sinne gründete; die andere, welche in dem Verstande ihren Ursprung hätte. Die Sinne waren bey ihnen in sehr schlechtem Wehrte und Ansehen. Daher sprachen sie allen Urtheilen, welche von ihnen herkommen, die Gewißheit ab; und hielten sie für nichts anders, als für Meynungen, auf welche man sich nicht verlassen könnte. Denn, erstlich gäbe es unzählige Dinge, welche sich gar niemals empfinden liessen. Zum andern wären diejenigen Sachen, welche man empfände, so vielen, so mannichfaltigen und so zählingen Veränderungen unterworfen, daß man die wahren und wirklichen Eigenschaften eines Körpers unmöglich mit Gewißheit zu erkennen vermögend wäre [a]). Die Empfindungen selber leugneten sie zwar nicht. Geschmack, Farben und Töne, und die übrigen Vorstellungen der Sinne räumten sie gerne ein. Nur die unstreitigen Kennzeichen der Wahr-

a) Cicero in den akademischen Untersuchungen in dem 1 Buche, in dem 8 Hauptstücke.

Wahrheit, sagten sie, wären in den sinnlichen Vorstellungen nicht zu finden [b]). Der Verstand allein wäre nur fähig, ein Urtheil zu fällen, welches durch sich selbst bestünde. Er allein wäre die Qvelle der Wissenschaft, die allezeit fest und unbeweglich bliebe [c]).

Diese erste Akademie daurete so lange, bis der platonische Zeno und Arcesilas aus der Schule des Polemo hervor traten, die beyde in ihren Meynungen einander zuwider waren. Zeno brachte, was die Sinne betraf, einige neue Gedanken vor. Anfangs, sagte er, kämen von aussen durch die sinnlichen Werkzeuge allerhand Bilder in die Seele, ohne daß sie dabey ihre freye Macht gebrauchen könnte. Zum andern aber stünde es in ihrer Gewalt, ob sie denselben Beyfall geben, und sie entweder für wahr, oder für falsch, erklären wollte. Er selber hielt nicht alle, sondern nur diejenigen Bilder des Beyfalls wehrt, welche die empfundnen Dinge durch eine ausnehmende Deutlichkeit vorstellig machten. Eine Vorstellung, welcher er beypflichtete, nennte er einen **Begriff**, und gab ihm zwischen der Gewißheit und Ungewißheit den mittlern Platz. Gewiß nennte er dasjenige, was man mit den Sinnen dermaassen begreifft,

 daß

b) In dem 4ten Buche, in dem 32 Hauptstücke.
c) In dem 1 Buche in dem 8 Hauptstücke.

daß man es durch keinen vernünftigen Satz umstossen kan. Was also nicht auf so festen Gründen stehet, das nennte er **Ungewiß**, und den Ursprung wankender Meynungen. Er glaubte den Sinnen, und hielt die sinnlichen Begriffe für wahrscheinlich, indem sie den Anfang und Weg zur Erfindung der Wahrheit öffneten [d]).

Zeno war demnach mit dem Plato noch ziemlicher massen einstimmig. Aber Arcesilas, oder Arcesilaus, wagte sich weiter, und stiftete die andere Akademie. Sein Hauptsatz war dieser: **es lasse sich nichts mit Gewißheit erkennen, begreiffen und einsehen.** Sokrates, des Plato Lehrmeister, hatte sich noch das Einzige vorbehalten, daß er von seiner Ungewißheit gewiß wäre. Aber, auch dieses leugnete Arcesilas. Man sollte daher nichts bejahen und behaupten, sondern allezeit seinen Beyfall zurück halten: weil die Sachen, welche auser unsern Seelen sind, selber so beschaffen wären, daß unser Verstand zu keiner wahren Erkenntniß gelangen; und man also einerley Ding mit gleichen Gründen sowohl vertheidigen als auch widerlegen könnte. Das war also die neue Akademie, welche nicht nur den Sinnen, sondern auch

d) In dem 1 Buche, in dem 10 Hauptstücke.

auch dem Verstande und der Vernunft alle Gewißheit absprach [e]).

Karneades, der vierte nach dem Arcesilas in dieser Schule [f]), und der Stifter der dritten Akademie, leitete die Ungewißheit aus einem andern Brunnen her. Die Sachen an und für sich, sagte er, wären nicht daran schuld, sondern die Bilder und Vorstellungen, welche sich unsere Seelen davon machten. Bey alle dem, was wahr wäre, hätte auch etwas Unwahres statt, und dieses wäre jenem so ähnlich, daß man kein unfehlbares Merkmal hätte, das eine von dem andern zu unterscheiden [g]). Man müßte daher nur beständig der Wahrscheinlichkeit folgen [h]). Weder die Vernunft, noch die Sinne, noch die Einbildungskraft könnten einen Grund abgeben, wornach sich die Wahrheit beurtheilen liesse [i]). Ob er aber gleich der Meynung war, daß man nichts begreiffen könnte: so räumte er doch einem weisen Manne so viel ein, daß er Muthmassungen haben dürfte; aber unter der Bedingung, daß er sich

e) In dem 1 Buche, in dem 12 Hauptstücke.

f) In dem angeführten Orte.

g) Numenius bey dem Eusebius in Praeparat. XIV, 8.

h) Cicero in dem 4 Buche, in dem 31 Hauptstücke.

i) Sextus Empiricus wieder die Logicos in dem 1 Buche §. 159.

sich dessen bewust wäre [k]), und also stets an sein Unvermögen gedächte.

Unter diese Art der Weltweisen hatte sich nun Cicero begeben. Man kann also daher leicht abnehmen, wo sein Urtheil in der Abhandlung von den Göttern hinaus fallen werde.

Was das Lateinische betrifft, so habe ich mich der Herausgabe bedienet, welche Johannes Davisius der gelehrten Welt geliefert hat. Hiernechst habe ich die französische Uebersetzung, durch welche sich der Abt d'Olivet einen besondern Ruhm erworben, zu rathe gezogen, und mir darinn die Arbeit zu nutze gemacht, welche wir theils ihm, theils auch dem Präsidenten Bouhier in den Anmerkungen, zu danken haben.

k) Cicero in dem 4 Buche, in dem 18, 24, 48 Hauptstücke.

Des

Römischen Consuls

M. T. Cicero

Drey Bücher

Von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter,

an den

M. Brutus.

Inhalt des ersten Buchs.

Die Personen, welche in diesen Büchern sich mit einander, in Gegenwart des Cicero, von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter unterreden, sind Vellejus, ein römischer Rathsherr, Lucilius Balbus, ein Anhänger der stoischen Sekte, und Cotta, ein vornehmer römischer Priester. Der erste führet die Sache des Epikurus, der andere vertheidiget die Gedanken des Zeno, und der dritte machet, nach Art der akademischen Weltweisen, gegen den Vortrag der beyden ersten mancherley Zweifel und Einwürfe. Das erste Buch bestehet aus den Unterredungen des Vellejus und Cotta. Nachdem sie alle drey in ihrer Versammlung einen kleinen Wortwechsel geführet haben: so wendet sich Vellejus zu der Erklärung der epikureischen Sätze. Anfangs verwirft er die platonische Schöpfung, die ewige Dauer der Welt, die stoische Pronöa, und die Gedanken, welche beyde Sekten von dem Leben, von den Sinnen und von der Gestalt der Welt gehabt haben. Hierauf erzehlt er die Meynungen, welche die ältesten Weltweisen von Gott geheget, und fället sein Urtheil darüber. Sodann trägt er den Beweis des Epikurus vor. Dieser Mann hat allein gesehen, daß Götter sind, welche ein unvergängliches und höchst seliges Leben besitzen. Solches erhelle aus dem Begriffe, welcher davon in den Seelen aller Menschen, von ihrer Geburt an, eingepflanzet sey. Hieraus wird geschlossen, daß sie von allen Verrichtungen und Affecten frey seyn, und daher zwar die höchste Verehrung verdienen, aber gar nicht gefürchtet werden dürften. Die Gestalt dieser Götter ist menschlich. Jedoch soll sie kein wirklicher Leib seyn, auch kein wirkliches Blut haben, wie wir etwan solches in unserm Körper antreffen. Man könne sie nicht empfinden, sondern nur mit dem Verstande erken-

nen. Cotta leugnet es nicht, daß Götter seyn. Aber er hält den epikureischen Beweis für unkräftig. Er begehret zu wissen, wo sie her sind, wo sie sich aufhalten, und wie sie beschaffen sind. Es sey ihm nicht begreiflich, wie sie aus untheilbaren Körperchen bestehen könnten, wenn sie ewig seyn sollten. Die Gründe, welche für die menschliche Gestalt angebracht worden, gäben gar keinen Beweis ab. Die Götter brauchten keine menschliche Gliedmaassen, dieselben wären zu ihrer Seligkeit nicht nöthig. Die epikureischen Götter könnten unmöglich selig seyn, da sie gar nichts thäten, und also ohne alle Tugend wären. Absonderlich müßten sie, wegen des immerwährenden Anlaufs der untheilbaren Körperchen, beständig in Furcht des Todes stehen. Und da sie für die Menschen keine Sorge trügen, sondern alles gehen liessen, wie es ginge: so würde hierdurch der ganze Gottesdienst aufgehoben.

1 Sieber Brutus, wie es überhaupt in der Weltweisheit viele Dinge giebt, die zur Zeit noch gar nicht deutlich genug erkläret sind: so findet man absonderlich, wie du wohl weist, viel Schweres und Dunkles in der Untersuchung des Wesens der Götter, die uns so wohl die schönsten Gedanken von der Seele giebt, als auch in der Einrichtung des Gottesdienstes unentbehrlich ist. Man trifft unter den gelehrtesten Männern so mannigfaltige und so uneinige Gedanken davon an, daß man es sich zu einem starken Beweise sollte dienen lassen, der Anfang der Weltweisheit, das ist, ihr erster Satz sey dieser: man habe von nichts Gewißheit. Man sollte daraus erkennen, daß die akademischen Weltweisen mit gutem Bedachte das Verboth gethan haben, man solle keiner Sache, so lange sie ungewiß sey, Beyfall geben. Denn was ist einem weisen Manne unanständiger, als wenn er in seinen Urtheilen nicht die gehörige Ueberlegung braucht? Oder was ist seinem gesetzten und standhaften Wesen mehr zuwider,

wider, als wenn er entweder merken muß, er habe sich geirret; oder wenn er Dinge, die er noch nicht gnugsam erforscht und eingesehen hat, dergestalt vertheidiget, als wenn sie auser allen Zweifel gesetzt wären? Ein Exempel giebt uns gegenwärtige Untersuchung. Die meisten haben den Ausspruch gethan, daß wirklich Götter seyn. Es ist auch höchst wahrscheinlich, und wir fühlen alle einen Trieb zu diesen Gedanken. Hingegen Protagoras sagte, er wäre noch zweifelhaft. Und Diagoras von Melos, und Theodorus von Cyrene waren der Meynung, daß gar keine wären. Unter denjenigen aber, welche Götter bekennet haben, äusern sich so grosse und mannigfaltige Streitigkeiten, daß es eine sehr mühsame Arbeit seyn würde, wenn man ihre Meynungen nur erzählen wollte. Denn es wird da vieles von den Gestalten, und Oertern, und Wohnungen, und Verrichtungen der Götter geredet, und es ist lauter Streit und Uneinigkeit unter den Weltweisen darüber.

Das Hauptwerk, auf welchem die ganze Abhandlung beruhet, ist dieses: ob die Götter nichts thun, und nichts vornehmen? ob sie von allen Sorgen frey sind, und sich um die Regierung der Welt nichts bekümmern? oder ob sie vom Anfange alles gemacht und geordnet haben, und alle Dinge eine unendliche Zeit hindurch regieren und bewegen? Das ist das vornehmste, worüber man streitig ist. Und wofern dieser Streit nicht entschieden wird: so müssen die Menschen in den größten Irrthümern, und in der Unwissenheit der wichtigsten Dinge, stecken bleiben.

Es giebt Weltweise, und hat ihrer gegeben, die in 2
der Meynung stehen, die Götter trügen für die mensch-

lichen Sachen nicht die geringste Sorge. Wenn ihr Ausspruch wahr ist: so möchte ich wissen, was für Frömmigkeit, was für Heiligkeit, was für ein Gottesdienst da statt haben könnte? Denn hierinn bestehen die Pflichten, die man den unsterblichen Göttern auf eine reine Art zu erweisen hat, wenn sie darauf acht haben, und das menschliche Geschlechte etwas besitzt, was ihm von denselben gegeben worden ist. Wofern uns aber die Götter weder helfen können, noch helfen wollen, noch im geringsten sorgen, noch auf unser Thun und Lassen merken, noch auch vermögend sind, etwas zu dem menschlichen Leben beyzutragen: was haben wir Ursache, ihnen auf einige Weise zu dienen, Ehre zu erweisen, und Gebete zu bringen? Die Gottseligkeit kann so wenig, als eine andere Tugend, in einem blossen Scheine und erdichtetem Wesen bestehen. Ohne sie kann weder Heiligkeit noch Gottesdienst statt haben. Sind diese Dinge hinweg: so geräth unser Leben in Unordnung, und in die größte Verwirrung. Und ich weis nicht, ob nicht auch Treue und Redlichkeit, und die menschliche Gesellschaft, ja die allervortrefflichste Tugend, die Gerechtigkeit, zugleich hinfallen muß, wenn die Liebe und Furcht gegen die Götter keinen Platz findet.

Es giebt aber auch andere Weltweisen, und zwar grosse und berühmte Männer, welche das Gegentheil behaupten, und sagen, daß die ganze Welt durch den Verstand und die Vernunft der Götter verwaltet und regieret werde. Ja, was noch mehr ist, sie sprechen, daß diese Götter mit besonderer Weisheit für das Leben der Menschen Sorge tragen. Sie glauben, die Früchte, und die übrigen Sachen, welche die Erde

hervor-

hervorbringt, die Witterungen, die Abwechselungen der Jahrszeiten, und die Veränderungen des Himmels, durch welche alles, was die Erde zeuget, zu seiner Reife gelangt, das alles, glauben sie, werde dem menschlichen Geschlechte von den unsterblichen Göttern gegeben. Hiernächst führen sie noch viele Dinge an, wovon ich in diesen Büchern reden werde, die einen besondern Schein haben, daß sie mit Fleiß von den unsterblichen Göttern zum Nutzen der Menschen gemacht worden sind.

Wider diese Weltweisen streitet Karneades. Seine Einwürfe sind so beschaffen, daß Leute, die nicht ganz nachlässig sind, nothwendig begierig werden müssen, der Wahrheit nachzuspüren. Denn es ist nichts, worüber Gelehrte und Ungelehrte so sehr uneins sind, als eben dieses. Bey diesen mannigfaltigen und wider einander laufenden Meynungen kann es gar wohl geschehen, daß keine davon wahr ist. Daß aber mehr als eine wahr seyn sollte, das ist nicht möglich.

Wir können hier zweyerley thun; die wohlmeynenden Widersacher besänftigen, und die neidischen Tadler widerlegen: damit es die einen gereue, daß sie die Sache verworfen; und die andern sich freuen mögen, daß sie etwas gelernet haben. Denn wer als ein Freund etwas einwendet, den muß man unterrichten: wer uns aber feindselig angreift, den muß man zurücke treiben. 3

Ich sehe, daß man bisher meiner Schriften wegen, deren ich in kurzer Zeit viele an das Licht gestellet, viel und mancherley Redens gemacht hat. Bald hat man sich gewundert, wie mich so bald eine dergleichen Begierde zu philosophiren angekommen sey. Bald hat man wissen wollen, was ich selber von jeder Sache be-

sonders dächte. Ja ich habe gemerkt, daß es vielen wunderbar vorgekommen ist, daß mir diejenige Philosophie vor andern gefallen habe, die doch alles Licht vertriebe, und den Verstand gleichsam mit einer Finsterniß überzöge; und daß ich über Vermuthen angefangen, eine Lehre zu vertheidigen, die man schon längst verlassen und verbannet hätte. Allein man irret sich. Ich habe weder so jählings zu philosophiren angefangen; noch auch von meinem ersten Alter an so gar wenig Fleiß und Sorgfalt auf diese Art der Gelehrsamkeit gewendet. Da man es am wenigsten von mir dachte, da philosophirte ich am meisten. Das bezeugen meine Reden, die mit den Lehrsätzen der Weltweisen ganz angefüllet sind. Das bezeugt die genaue Bekanntschaft mit den gelehrtesten Leuten, durch welche mein Haus beständig berühmt gewesen ist. Das bezeugen meine Lehrer, die grossen Weltweisen, Diodotus, Philo, Antiochus und Posidonius. Und wofern die gesammten Lehren der Weltweisheit die Besserung des menschlichen Lebens zum Endzwecke haben: so dünkt mich, ich habe so wohl in meinen öffentlichen Verrichtungen, als auch in meinen eigenen Angelegenheiten dasjenige gethan, was Vernunft und Wissenschaft vorgeschrieben hat.

4 Fragt aber jemand, was mich bewogen habe, diese Gedanken so spät aufzusetzen: so läßt sich solches sehr leicht beantworten. Denn da ich gute Musse hatte, und der Staat in dem Zustande war, daß seine Verwaltung auf eines einzigen Menschen Rathe und Sorgfalt beruhen mußte: so war ich der Meynung, es würde der Republik nützlich seyn, wenn ich unsern Leuten die Weltweisheit erklärte. Denn ich hielt davor, es

würde

würde dem Staate zu einer besondern Zierde, und zu einem ausnehmenden Lobe gereichen, wenn man so wichtige und so vortreffliche Dinge auch in der lateinischen Sprache abgefasset fände. Und mein Unternehmen reuet mich desto weniger, da ich wohl merke, wie ich ihrer viele von meinen Mitbürgern nicht nur lehrbegierig gemacht, sondern auch zum Schreiben bewegt und ermuntert habe. Denn viele, welche die Wissenschaften in der griechischen Sprache gelernet hatten, konnten dieselben ihren Landsleuten nicht beybringen: indem sie glaubten, daß man dasjenige, was sie in den griechischen Schulen begriffen hatten, nicht lateinisch geben könnte. Und mich dünkt, ich habe es in diesem Stücke so weit gebracht, daß ich den Griechen nicht nachgeben darf, und so wortreich bin, als sie immermehr seyn können. Hiernächst hat mich der Kummer, welchen mir das widrige, harte und schwere Schicksal erreget hat, zu diesem Unternehmen angetrieben. Hätte ich in diesem beschwerlichen Zustande eine andere und grössere Erleichterung finden können: so würde ich freylich nicht eben zur Weltweisheit meine vornehmste Zuflucht genommen haben. Aber den Trost, den sie mir giebet, konnte ich nicht besser geniessen, als daß ich mich nebst dem Bücherlesen auch auf das Schreiben legte, und mir vornahm, die ganze Weltweisheit abzuhandeln. Alle ihre besondern Theile lassen sich am besten erkennen, wenn man einzelne Untersuchungen anstellt, und dieselben im Schreiben ausführet. Denn die Sachen haben einen ganz wunderbaren Zusammenhang. Es ist, als wenn immer eine an die andere geknüpft, und alle in einer beständigen Reihe aneinander gefügt wären.

5 Was aber diejenigen betrifft, welche gerne wissen wollen, was ich selber von jeder Sache für Gedanken habe, die sind gar zu neugierig. In einem gelehrten Streite muß man nicht so wohl auf die Person, als vielmehr auf den Nachdruck der Gründe, acht haben. Ja es geschiehet gemeiniglich, daß Leute, die sich wollen unterweisen lassen, von der grossen Hochachtung derer, welche sich zu Lehrern aufwerfen, Nachtheil und Schaden haben. Denn sie hören auf, ihr eignes Nachdenken zu brauchen, und halten alles für richtig, was sie ihren Lehrer urtheilen hören, den sie hoch schätzen und anbeten. Und ich kann es nicht loben, was man uns von den Pythagoreern erzählt. Wenn dieselben in einer gelehrten Untersuchung einen Satz bejaheten, und gefragt wurden, warum er zu bejahen wäre; so pflegten sie zur Antwort zu geben: **Er hat es gesagt.** Dieser Er war Pythagoras. So mächtig war das Vorurtheil, daß auch die blosse Hochachtung, ohne einen andern Grund zu haben, ihnen hinlänglich genug zu seyn schiene.

Was diejenigen anlangt, die sich wundern, daß ich vornemlich dieser Art der Weltweisheit gefolget bin: denen habe ich, meinem Bedünken nach, in den vier akademischen Büchern zur Gnüge geantwortet. Die Dinge, deren Vertheidigung ich übernommen habe, sind gar nicht unter die verworfnen und vergessenen zu rechnen. Denn die Meynungen sterben nicht mit den Menschen, sondern vermissen etwan nur den Glanz ihrer Urheber. Also ist es auch mit dieser Art der Weltweisheit beschaffen, in welcher man wider alles Einwendungen zu machen, und nichts für offenbar wahr zu halten pfleget. Ihren Ursprung hat sie von dem

Sokra-

Sokrates, ihre Erneurung von dem Arcesilas, ihre Befestigung von dem Karneades, und ist bis auf gegenwärtige Zeiten bey Kräften geblieben. Ich weis zwar, daß sie iezo in Griechenland selber verwayset ist: mich dünkt aber, dieses sey nicht dem Mangel und dem Unvermögen der Akademie, sondern der ungeschickten Art der Menschen zuzuschreiben. Denn wenn es etwas grosses ist, einzelne Wissenschaften zu fassen: eine wie viel grössere Sache muß es seyn, sie alle zu begreifen? das letztere müssen diejenigen thun, welche die Absicht haben, die Wahrheit zu erkennen und zu finden, und sich daher vorsetzen, so wohl wider, als für alle Weltweisen zu reden. Ich sage nicht, daß ich die Geschicklichkeit erhalten habe, eine so grosse und so schwere Sache auszuführen: das rühme ich mich nur, daß ich mich darnach bestrebt habe. Jedoch ist es nicht möglich, daß Leute, die auf diese Weise philosophiren, gar keinen gewissen Satz haben sollten, wornach sie sich richten könnten. Ich habe davon an einem andern Orte etwas ausführlicher geredet. Weil aber einige Menschen gar zu ungelehrig und ungeschickt sind: so scheint es, sie müssen desto öfter erinnert werden. Denn ich bin nicht der Gedanken, daß ich gar nichts für wahr halten sollte. Ich sage nur, daß bey allem, was wahr ist, etwas falsches sey; und daß beydes eine so grosse Aehnlichkeit mit einander habe, daß man kein gewisses Merkmal finde, wodurch man in seinem Urtheile zum festen Beyfalle genöthiget werde. Daher sagt man, es gebe viele wahrscheinliche Dinge, und ein Weiser habe deswegen, weil sie wahrscheinlich sind, Ursache, bey Ermanglung der Gewißheit, sein Leben darnach anzustellen.

Aber

6 Aber damit ich mir keinen Verdruß zuziehe, so will ich aniezo blos die Gedanken und Meynungen der Weltweisen, von dem Wesen der Götter, vortragen. Ich wünschte nur, daß alle Weltweisen zugegen wären, und einen Entschied gäben, welche von diesen Meynungen wahr sey. Da sollte man erst die Akademie für verwegen und störrisch halten, wenn sie entweder alle einstimmig seyn sollten, oder sich jemand sollte finden lassen, der uns die gewisse und unstreitige Wahrheit entdeckte. Ich mag demnach ausruffen, wie es in den Synephebis heist:

Ach Götter kommt, und hört auf mein beweglich Schreyn,
Komm junges Volk, du sollst aniezt mein Zeuge seyn!

Meine Klage ist nicht über so etwas geringes, wie an dem angeführten Orte:

Es muß sich unsre Stadt der schnöden Thaten schämen,
Die Hure will kein Geld von ihrem Buhler nehmen.

Nein, ich möchte die Weltweisen deswegen beysammen haben, daß sie forschen und nachdenken sollten, was von dem Dienste der Götter, der Frömmigkeit, der Heiligkeit, den Ceremonien, der Treue im Versprechen, den Eydschwüren, den Tempeln, den Götterhäusern, den öffentlichen Opfern, den Aemtern und Verrichtungen der Vogeldeuter, denen wir vorgesetzt sind, zu halten sey. Denn alle diese Dinge gehören in die Abhandlung von den unsterblichen Göttern. Wahrlich, die Uneinigkeit der gelehrtesten Männer ist in dieser wichtigen Sache so groß, daß so gar diejenigen werden

werden zu zweifeln anfangen müssen, die doch das Vertrauen zu sich haben, sie hätten Grund und Gewißheit.

Ich habe solches bey vielen Gelegenheiten, insonderheit aber bey meinem vertrauten Freunde, Cajus Cotta, wahrgenommen, da man sich von den unsterblichen Göttern unterredete, und gewiß alle Sorgfalt und Mühe im Nachdenken anwandte. Er hatte mich an dem Lateinerfeste zu sich bitten lassen. Da ich zu ihm kam: so traf ich ihn auf dem Saale in einer Unterredung mit dem Rathsherrn C. Vellejus an, den die Epikureer damals unter unsern Leuten für den geschicktesten und vornehmsten hielten. Desgleichen war Quintus Lucilius Balbus zugegen, der es in den stoischen Lehren so weit gebracht hatte, daß man ihn in diesem Stücke den vortrefflichsten Griechen gleich schätzte.

Da mich Cotta sahe, so sagte er: du kömmst uns zu einer recht gelegenen Zeit. Denn ich bin mit dem Vellejus über einer grossen Sache streitig; und es wird ihm nicht zuwider seyn, dich bey einer Untersuchung zu haben, die nach deinem Geschmacke ist. Es dünkt mich 7
selber, antwortete ich, daß ich zu einer recht gelegenen Zeit gekommen bin, wie du sprichst. Denn ihr macht eine Versammlung von dreyen Häuptern dreyer Lehren aus. Wenn M. Piso da wäre: so hätten wir die Philosophien alle, so viel ihrer nemlich in Ehre und Hochachtung stehen. Hierauf erwiederte Cotta; wofern das Buch unsers Antiochus, welches er neulich hier unserm Balbus geschickt hat, die Wahrheit sagt: so hast du nicht Ursache, deinen vertrauten Piso zu vermissen. Denn Antiochus stehet in den Gedanken, daß die Stoiker mit den peripatetischen Weltweisen in der

Sache

Sache selber einig seyn, und nur in den Worten von ihnen abgehen. Was meynest du, Balbus, von diesem Buche?

Ich? sagte er. Ich wundere mich, daß Antiochus, ein Mann von besonderer Scharfsinnigkeit, nicht gesehen hat, daß zwischen den Stoikern und peripatetischen Weltweisen ein gar grosser Unterschied sey. Jene trennen das Ehrbare und Nüzliche, nicht dem Namen, sondern der Sache nach, voneinander: diese hingegen vermengen es, und wollen weiter keinen Unterscheid, als in der Grösse, und gleichsam in den Graden, zulassen. Aber das ist nicht ein kleiner Wortstreit, sondern eine sehr grosse Uneinigkeit in der Sache. Jedoch wir wollen hiervon zu anderer Zeit reden. Jezo wollen wir in dem fortfahren, was wir angefangen haben, wenn es euch gefällig ist.

Mir gefällt es gar wohl, sagte Cotta. Aber ich muß doch, sprach er, und sahe mich an, unserm Freunde, der zu unserer Unterredung gekommen ist, sagen, woven wir reden. Wir handelten von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter. Weil mir dieses als eine sehr dunkele Sache vorkam, wie es uns immer vorzukommen pflegt: so wollte ich gerne von dem Vellejus die Gedanken des Epikurus vernehmen. Also Vellejus, sagte er, wenn es dir nicht beschwerlich ist, wiederhole, was du zu reden angefangen hast.

Ich will es thun, obschon Cicero nicht mir, sondern dir zu Hülfe gekommen ist. Denn, sagte er, und lachte dazu, ihr habt beyde von einem Philo gelernet, daß ihr von nichts Gewißheit habt. Ich gab zur Antwort: da mag Cotta zusehen, was wir gelernet haben. Du aber, glaube es nicht, daß ich deswegen hieher gekommen

kommen bin, diesem Manne Beystand zu leisten. Ich will nur einen Zuhörer abgeben, und ganz gleichgesinnt seyn, mein freyes Urtheil gebrauchen, und mich gar nicht so binden lassen, daß ich eine gewisse Meynung verfechten müßte, ich möchte nun wollen oder nicht wollen.

Sodann fing Vellejus mit grossem Vertrauen zu re- 8
den an, wie es solche Leute zu machen pflegen, und war um nichts mehr besorgt, als daß es nur nicht den Schein haben möchte, daß er an etwas zweifelte, gleich als wenn er erst aus dem Rathe der Götter, und aus den Zwischenweiten der epikureischen Welten a) herabgestiegen wäre. Höret, sagte er, was ich vorbringen werde! Ich rede nicht von erdichteten und leeren Meynungen; nicht von dem Werk- und Baumeister der Welt, dem platonischen Gotte aus dem Timäus; nicht von der weisen Frau, der Pronöa der Stoiker, die wir lateinisch prouidentia nennen können; nicht von der mit Verstand und Sinnen begabten Welt, von dem runden, brennenden und sich selbst welzenden Gotte, von den Abendtheuren und Wunderdingen solcher Weltweisen, die nicht mit Verstande denken und reden, sondern träumen und schwermen. Denn, mit welchen Gemüthsaugen hat euer Plato die Werkstatt eines so grossen Werks sehen können, in welcher er Gott die Welt zusammensetzen, und bauen lässet? Was hat er da für Zurüstungen, für eisern Zeug, für Hebel, für Maschinen, für Gesellen zu einer so grossen Arbeit gehabt? Wie hat Luft, Feuer, Wasser und Erde dem Willen

a) Epikurus meynte, es wären unzehlige Welten, und zwischen zwoen wäre immer ein Zwischenraum, in welchem die Götter wohnten. Cic. Lib. 2. c. 17. de diuinatione.

Willen des Baumeisters folgen und gehorchen können? Woher sind die fünf ersten Dinge entstanden, aus welchen die übrigen gebildet werden, und die sich so wohl schicken, eine Seele zu machen, und Sinne hervorzubringen? Es würde zu lang werden, wenn man alles erzehlen wollte, was man, dem Ansehen nach, mehr gewünscht, als erfunden hat.

Jedoch das Merkwürdigste ist wohl dieses, daß man eine Welt auf die Bahn gebracht hat, die nicht nur entstanden, sondern fast mit der Hand gemacht seyn, und doch gleichwohl ewig dauren soll. Meynest du, daß ein Mensch, der sich einbildet, ein Ding, welches einen Ursprung hat, könne ewig seyn, die Weltlehre (Physiologie) nur so zu reden, von aussen angesehen habe? denn wo ist etwas zusammengesetztes, das sich nicht auflösen lässet? Oder was ist das für ein Ding, welches einen Anfang, und kein Ende haben soll?

Lucilius, wenn eure Pronöa eben der Art ist: so frage ich abermal, wie ich erst gethan habe, nach den Werkgesellen, nach den Maschinen, und nach dem gesammten Grundrisse, und der Zurüstung des ganzen Werks. Ist sie aber nicht von der Art: so möchte ich wissen, warum sie eine sterbliche, und nicht, wie der platonische Gott, eine unvergängliche Welt gemacht hat?

9 Man mag nun aber entweder eure, oder die platonische Meynung annehmen: so möchte ich die Ursache hören, warum die Baumeister der Welt so jählings aufgestanden sind, da sie unzehlige Secula zuvor geschlafen haben? Denn obgleich keine Welt war: so waren doch Secula. Ich verstehe dadurch nicht solche, welche durch die Zahl der Tage und Nächte und durch den Lauf der Jahre vollendet werden. Denn diese

hätten

hätten freylich ohne Umwendung der grossen Weltkörper nicht vollbracht werden können. Nein, ich will so viel sagen: es ist von unendlichen Zeiten her eine gewisse Art der Ewigkeit gewesen, die aber durch keine bestimmte Zeit gemessen worden. Doch kann man sich dieselbe durch den Begriff von dem Raume überhaupt vorstellen. Denn sonst lässet sich nicht begreifen, wie eine Zeit habe seyn können, da keine gewesen ist. Sage mir demnach, Balbus, warum hat deine Pronöa eine so unermeßliche Zeit hindurch gezaudert? Scheute sie sich etwan vor der Arbeit? Gott darf ja nicht arbeiten. Es war auch nichts zu arbeiten da, weil alle Dinge, der Himmel, das Feuer, die Erde und das Meer der göttlichen Macht zu Gebote stunden b).

Was für Absichten hatte Gott, daß er, wie ein Bauherr, die Welt mit Zeichen und Lichtern schmückte? That er es etwan zu dem Ende, damit er selber als ein Gott besser wohnen könnte? Er hat vielleicht zuvor die unendliche Zeit hindurch im Finstern, wie in einem Winkel gewohnt. Meynet ihr denn, daß er sich nach der Zeit an den mancherleyen Zierathen ergetze, mit welchen wir Himmel und Erde ausgeschmückt sehen? Was für ein Vergnügen sollte Gott daran haben? Und wenn er eins daran hätte: so hätte er dasselbe nicht so lange entbehren können. Sind etwan diese

b) Vellejus meynt also, weil man keine Ursache anführen könne, warum die Welt vor einer gewissen Zeit entstanden sey: so sey auch wirklich keine vorhanden. Aber es folget nicht. Wenn unser Verstand alles wüßte, da würde der Schluß gelten.

diese Dinge der Menschen wegen gemacht worden, wie ihr solches gemeiniglich zu sagen pflegt? Welcher Menschen? der Weisen? Sollte Gott um etlicher weniger willen eine so grosse Arbeit unternommen haben? Oder der Narren halber? Gott hat keine Ursache, warum er sich um die Bösen verdient machen sollte. Und was hätte er auch damit erhalten? Es ist doch ohnstreitig wahr, daß alle Narren höchst elende Menschen sind, absonderlich weil sie Narren sind. Denn was kann elenders genannt werden, als die Narrheit. Ueber dieses finden sich in unserm Leben so viele Beschwerlichkeiten, die sich zwar ein Weiser erleichtert, indem er ihnen gewisse Arten des Vergnügens entgegen setzet, ein Thor aber weder vermeiden kann, wenn sie kommen, noch zu ertragen vermag, wenn sie da sind c).

Andere

c) Wenn man von den göttlichen Absichten urtheilen will: so muß man die Welt in ihrer rechten Grösse, und in ihrem ganzen Zusammenhange betrachten. Das menschliche Geschlechte machet einen gar kleinen Theil davon aus. Dergestalt werden die Mängel und Unbequemlichkeiten unsers Lebens von den Vortrefflichkeiten der übrigen Geschöpfe, der Zahl nach weit überwogen. Im Gegentheile sind die Kräfte unserer Körper und Seelen so beschaffen, daß ohne sie die Welt als ein Ganzes sehr mangelhaft seyn würde. Absonderlich muß man die Ordnung und Uebereinstimmung aller Dinge so wohl im Kleinen, als im Grossen erwegen. Diese ist so vollkommen, daß daraus die allergrößte Weisheit des Schöpfers hervorleuchtet. Und obgleich dieß göttliche Wesen aus der Welt keinen Nutzen und Vortheil ziehet: so hat es doch nach seiner höchsten Vollkommenheiten handeln, und

Andere haben die Welt ein beseeltes und verständi- 10
ges Wesen genennet. Aber sie haben die Eigenschaften der Seele gar nicht verstanden, und nicht an die Gestalt gedacht, zu welcher sie sich am besten schicken. Ich will davon hernach reden.

Jezo will ich nur meine Gedanken über den Unverstand der Leute entdecken, welche die Welt für etwas lebendiges, unsterbliches, ja für etwas seliges und rundes wollen angesehen haben: weil Plato sage, es wäre keine Gestalt schöner als diese. Aber, mir kömmt nun die Gestalt der Walze, des Viereckes, des Kegels, der Spitzsäule schöner vor. Was soll dieser runde Gott für ein Leben haben? Er soll sich mit einer so grossen Geschwindigkeit herumdrehen, daß ihr keine gleich sey, ja nicht einmal eine gleiche gedacht werden könne. Ich sehe da nicht, wie die Beständigkeit des Gemüths und das selige Leben bey dieser geschwinden Drehung bestehen kann. Wir empfinden einen Verdruß, wenn wir uns nur einiger maassen herumdrehen. Sollte dergleichen heftige Bewegung nicht auch auch in Gott eine Unlust erwecken? Denn da die Erde ein Theil der Welt ist: so ist sie auch gewiß ein Theil Gottes. Nun sehen wir, daß die größten Gegenden des Erdbodens unbewohnt und unangebauet sind: indem ein Theil derselben von der gewaltigen Hitze der Sonne ausgebrannt ist; und der andere, wegen ihrer weiten Entfernung, von Schnee und Reife starret. Da nun dieses Theile der Welt sind: so muß man, wofern die Welt wirklich ein Gott ist, von den Gliedmaassen Gottes

und dasjenige hervorbringen wollen, was in seiner Macht gestanden hat.

sagen, daß sie theils brennend, theils erkaltet sind. Lucilius, das sind die Meynungen deiner Secte. Nun will ich die Gedanken der ältern Weltweisen vom Anfange an erzehlen.

Thales von Miletus, der am ersten nach dergleichen Sachen geforschet hat, nennte das Wasser den Anfang der Dinge: Gott aber das verständige Wesen, welches alles aus dem Wasser bilde. Warum soll man eins mit dem andern vergesellschaften, wenn man setzet, daß entweder die Götter ohne Sinne und Verstand seyn können, oder daß der Verstand ohne den Leib bestehen kann? Anaximander war der Meynung, die Götter wären gleich andern Dingen gewissen Veränderungen unterworfen. Sie würden von Zeit zu Zeit geboren, und stürben von Zeit zu Zeit: und das wären die unzehligen Welten. Aber, was kann man sich für einen Gott denken, wenn derselbe nicht ewig ist? Nach der Zeit hielt Anaximenes die Luft für Gott, die da gezeugt würde, und unermeßlich, und unendlich, und in beständiger Bewegung wäre. Aber, wie kann die Luft, die keine Gestalt hat, ein Gott seyn, da derselbe die schönste Gestalt haben soll? Und muß nicht alles, was entsprungen ist, endlich sterben?

11 Hierauf kam Anaxagoras, der seine Lehren von dem Anaximenes empfangen hat, und wollte zuerst behaupten, daß die Ordnungen und Bewegungen aller Dinge durch die Kraft und Vernunft eines denkenden und unendlichen Wesens geordnet und regieret würden. Allein, er hat nicht gesehen, daß weder eine immerwährende Bewegung, die mit der Empfindung verbunden ist, in einem unendlichen Wesen statt habe; noch überhaupt eine Empfindung geschehen könne, daß nicht alle

Theile

Theile der Welt dadurch gerühret werden, und allezusammen auf einmal empfinden müßten. Ferner, wenn er dieses denkende Wesen für ein gewisses Thier hat ansehen wollen: so muß etwas in ihm seyn, wornach man es benennen kann. Aber, was kann verborgner seyn, als das denkende Wesen ist? Man müßte es also mit einem äuserlichen Körper umgeben. Gleichwohl aber will man dieses nicht thun. Dergestalt scheint es mir, es übersteige die Kraft und das Denken unsers Verstandes, wenn er begreiffen soll, daß ein blosses denkendes Wesen, welches von allen Sachen abgesondert ist, Empfindungen habe. Alkmäon von Kroton hat nicht bedacht, daß er sterblichen Dingen die Unsterblichkeit beylege, wenn er der Sonne, und dem Mond, und den übrigen Sternen, wie auch der Seele eine Göttlichkeit zuschreibet. Pythagoras hat bey seiner Meynung, daß Gott eine Seele sey, die sich durch die ganze Welt erstrecke, und alles durchdringe, und von welcher unsere Seelen abgetrennte Theile wären, nicht erwogen, daß durch die Abtrennung und Vertheilung der menschlichen Seelen Gott selber zertheilet und zerrissen werde. Ja, wenn es den Seelen übel gienge, wie solches den meisten wiederfähret: so müßte ein Theil Gottes in Noth und Elende seyn. Aber wie ist das möglich? Und wie könnte eine menschliche Seele etwas nicht wissen, wenn sie ein Gott wäre? Ja, wie könnte dieser Gott, wenn er nichts als eine Seele wäre, mit der Welt dermaassen vereinigt und verbunden seyn? Ich komme zu dem Xenophanes. Dieser hielt alles für Gott, was unendlich wäre, und theilte ihm dabey ein verständiges Wesen zu. Was dieses betrifft: so ist das ein gemeiner Irrthum. Was aber die Unendlichkeit anbe-

langt: so hat er sich desto mehr vergangen; indem sich weder die Empfindung für sie schickt, noch auch sonst etwas mit ihr verbunden seyn kann. Des Parmenides Gleichniß von der Krone ist ein leeres Hirngespinnste. Er nennt sie Stephane, einen ringsherum brennenden und strahlenden Kreis, welcher den Himmel umschliesset. Dieses ist sein Gott. Es kann aber niemand im geringsten vermuthen, daß entweder eine göttliche Gestalt, oder eine empfindende Kraft in ihm seyn sollte. Er hat noch mehr solche Mißgeburten ausgeheckt. Er rechnet den Krieg, die Uneinigkeit, die Begierden, und andere dergleichen Dinge, die entweder durch Krankheit, oder durch die Vergessenheit, oder durch das Alter vertilget werden, zu dem göttlichen Wesen. Eben dergleichen Zeug schwatzet er von den Gestirnen. Ich will es aber vorbey lassen, weil ich es schon anderswo widerleget habe.

12 Empedokles begehet noch viele andere Fehler, und verfällt, in seiner Meynung von den Göttern, in recht schändliche Irrthümer. Denn er hält die vier Elemente, aus welchen, seinen Gedanken nach, alles bestehen soll, für göttliche Wesen: da es doch am Tage liegt, daß sie entstehen, daß sie aufhören, daß sie aller Sinne ermangeln. Auch Protagoras scheint mir von dem göttlichen Wesen gar schlechte Gedanken gehabt zu haben. Er sagt ohne Scheu, er wisse gar nichts von den Göttern, ob es einige gäbe, oder nicht, und wie sie beschaffen wären. Was meynest du zu dem Demokritus? Sind das nicht ungeheure Irrthümer, wenn er seine herumfliegenden Bilder; das Wesen, aus welchem sie herfliessen sollen; unsere Wissenschaft und unsern Verstand unter die Zahl der Götter bringet?

Nimmt

Nimmt er uns nicht das göttliche Wesen ganz und gar weg, so, daß er uns nicht den geringsten Gedanken davon übrig lässet, wenn er sagt, daß gar nichts ewiges sey, weil nichts beständig in seinem Zustande bleibe? Diodorus von Apollonien hält die Luft für seinen Gott. Ich möchte wissen, was sie für eine empfindende Kraft, was sie für eine göttliche Gestalt haben sollte. Von den unbeständigen Gedanken des Plato hätte ich vieles zu sagen. In seinem Timäus spricht er, den Vater dieser Welt könnte man nicht nennen. In seinen Gesetzbüchern ist er der Meynung, man solle sich gar nicht darum bekümmern, was Gott eigentlich sey. Wenn er haben will, Gott soll ein Wesen ohne Leib, oder ἀσώματος seyn, wie die Griechen reden: da weis man gar nicht, was das seyn soll. Denn ein solcher Gott müßte keine Sinne, keinen Verstand, kein Vergnügen haben: welches wir doch alles in den Begriff von den Göttern fassen. In dem Timäus und in den Gesetzen sagt er, die Welt, der Himmel, die Gestirne, die Erde, die Seelen und die Gottheiten, von welchen uns die Satzungen unserer Vorfahren Nachricht geben: alle diese Dinge wären Gott. Diese Gedanken sind an und vor sich ganz augenscheinlich falsch, und widersprechen sich selber. Xenophon hat fast eben diese Irrthümer, nur daß er wenigere Worte gebrauchet. Denn er lässet den Sokrates in den Reden, die derselbe geführet haben soll, also sagen. Nach der Gestalt Gottes müsse man nicht forschen; er sey die Sonne, er sey eine Seele; bald sey er ein Ding, bald bestehe er aus vielen Sachen. Diese Gedanken sind eben so unrichtig, als das ist, was Plato gesagt hat.

13 Auch Antisthenes hebt die Kraft und das Wesen der Götter auf, wenn er in seinem Buche, welches die Physik heißt, die Worte braucht: nach den verschiednen Arten der Völker wären zwar viele besondere Götter; in der ganzen Welt aber wäre nur einer. Nicht viel anders bemühet sich Speusippus, die Kenntniß von den Göttern aus den Herzen der Menschen zu reissen, da er seinem Vetter Plato folget, und eine gewisse lebendige Kraft annimmt, von welcher alles regieret werden soll. Auch Aristoteles weicht in diesem Stücke von seinem Lehrmeister Plato nicht ab, und bringet in seinem dritten Buche von der Weltweisheit allerhand wunderliche Gedanken vor. Denn bald soll die Göttlichkeit in einem verständigen Wesen seyn; bald sagt er, die Welt selber sey Gott; bald setzt er ein Wesen über sie, welches durch eine gewisse Umwelzung ihre Bewegung regieren und erhalten solle; bald spricht er, das Feuer des Himmels sey Gott, ohne zu bedenken, daß der Himmel ein Theil der Welt ist, welche er anderswo selber für Gott erkannt hat. Was muß doch der Mann gedacht haben? Wie kann die göttliche Empfindungskraft, die er dem Himmel beyleget, in der so grossen Geschwindigkeit erhalten werden? Hernach, wo bleiben die vielen Götter, wenn wir den Himmel selber dazu rechnen? Wenn er endlich sagt, sein Gott sey unkörperlich: so beraubt er ihn aller Sinne und alles Verstandes. Ferner, wie kann die Welt bewegt werden, wenn sie keinen Körper hat? Oder wie kann sie in der beständigen Bewegung ruhig und selig seyn? Sein Mittschüler Xenokrates ist in diesem Stücke nichts klüger. In seinen Büchern, die von dem Wesen der Götter handeln, wird nicht im geringsten eine göttliche Gestalt beschrieben.

ben. Denn er nimmt acht Götter an: fünfe in den Irrsternen, nach welchen sie ihre Namen haben; einen, welcher aus den gesammten Sternen, die an dem Himmel befestiget sind, als wie aus besondern Gliedmaassen bestehen und vereiniget seyn soll; zum siebenten macht er die Sonne; und zum achten den Mond. In was für Verstande sie aber selig seyn können, das läßt sich nicht begreiffen. Aus eben dieser Schule hat Heraklides aus Pontus seine Bücher mit kindischen Fabeln angefüllt. Bald meynt er, die Welt, bald, die Seele habe ein göttliches Wesen. Er eignet auch den Irrsternen eine Gottheit zu. Er beraubet Gott der Sinne, und will ihm eine veränderliche Gestalt geben. Ja, in eben diesem Buche zehlt er so gar Himmel und Erde unter die Götter. Die Unbeständigkeit des Theophrastus ist gar zu groß. Denn bald eignet er die göttliche Macht und Herrschaft einem verständigen Wesen, bald dem Hlmmel, bald auch den himmlischen Zeichen und Gestirnen zu. Auch kann man seinem Zuhörer Strato, dem Naturkündiger nicht beypflichten, da er in den Gedanken ist, die ganze göttliche Kraft bestehe in einem Wesen, welches die Ursachen der Zeugung, des Wachsthums und Abnehmens in sich habe, aber aller Sinne und Gestalt ermangele.

Nun will ich auf euch Stoiker kommen, lieber Balbus. Zeno macht das Gesetze der Natur zu Gotte, und eignet ihm die Macht und Gewalt zu, uns das, was recht ist, zu befehlen, und das, was unrecht ist, zu verbieten. Ich kann nur nicht begreiffen, wie dieses Gesetze ein lebendiges Wesen seyn soll: da wir doch ganz gewiß einen lebendigen Gott haben wollen. An einem andern Orte sagt dieser Weltweise, die reine 14

Himmelsluft sey Gott. Kann man sich wohl einen Gott gedenken, der nichts empfindet, und uns weder im Gebete, noch im Wünschen, noch in den Gelübden iemals zu Hülfe kommt? In andern Büchern meynt er, es sey eine gewisse Vernunft, welche sich durch alle Theile der Welt erstrecke: und diese sey mit einer göttlichen Kraft begabt. Dergleichen Göttlichkeit schreibt er den Gestirnen, wie auch den Jahren und Monaten, und den Verändrungen der Jahre zu. Wenn er des Hesiodus Theogonie erkläret: so nimmt er auf einmal die Begriffe weg, die wir von den Göttern haben. Denn er zehlet weder den Jupiter, noch die Juno, noch die Vesta, noch irgend eine andere dergleichen Gottheit, unter die Götter: sondern sagt, dieses wären nur Namen, die man leblosen und stummen Dingen in einer gewissen Bedeutung beygeleget habe. Eben so irrige Gedanken hat sein Schüler Aristo. Denn dieser hält davor, man könne sich weder eine Gestalt von Gott gedenken; noch bey den Göttern eine Empfindungskraft suchen. Ja er stehet gar im Zweifel, ob Gott lebendig, oder leblos sey. Kleanthes, der den Zeno mit dem iezt gedachten Aristo zugleich gehöret hat, saget: die Welt selber sey Gott. Bald legt er der Seele der ganzen Welt diesen Namen bey. Bald hält er das letzte und höchste Feuer, welches sich um die äusersten Gegenden der Welt ergiesset, und alles umgiebet und umfasset; das Feuer, welches man die reine Himmelsluft nennet, für den unstreitigen Gott. In den Büchern, welche er wider die Wollust geschrieben hat, redet er fast wie ein Wahnwitziger. Bald dichtet er gewisse Bilder und Gestalten der Götter, bald eignet er den Gestirnen die ganze Göttlichkeit zu, bald hält er

nichts

nichts für so göttlich, als die Vernunft. Dergestalt kömmt es so weit, daß derjenige Gott, den wir mit dem Verstande kennen, und in den Gedanken der Seele, als wie in Spuren und Behältnissen, verwahren wollen, nirgends mehr zu sehen ist.

Persäus, eben des Zeno Zuhörer, sagt: man hätte 15
diejenigen Menschen für Götter erkläret, die viele Erfindungen gemacht hätten, welche zur Erhaltung und Bequemlichkeit des menschlichen Lebens dienten. Ja, man hätte die nüzlichen und heilsamen Dinge selber mit dem Namen der Götter beleget. Er war nicht zufrieden, wenn man sagte, daß diese Erfindungen von den Göttern herkämen: er hielt sie selber für göttliche Dinge. Kann was abgeschmackters seyn, als wenn man entweder ungestalten Dingen, vor welchen man einen Abscheu hat, göttliche Ehre anthut: oder Menschen, die bereits der Tod vertilget hat, unter die Götter setzet, da ihr ganzer Dienst in nichts, als in Klagen und Trauren, bestehen könnte? Chrysippus, den man für den listigsten Ausleger der stoischen Träume hält, bringt ein ganzes Heer unbekannter Götter zusammen, ja, die so unbekannt sind, daß man sich kein Bild davon machen kann, wenn man auch alle Kräfte der Einbildung zusammen nimmt, ob sich gleich unser Verstand sonst alles vorstellen und in Gedanken bilden kann. Er spricht, die göttliche Kraft bestehe in der Vernunft, und in der Seele der ganzen Welt. Er sagt, die Welt, und ihre Seele, die sich durch alle Dinge ergiesse; das Oberste in der Seele, der Verstand und die Vernunft; das allgemeine Wesen der Dinge, das alles in sich fasse, das unerforschliche Verhängniß, und die Nothwendigkeit des zukünftigen; das Feuer, und die

reine

reine Himmelsluft, deren ich vorhin gedacht; dasjenige, was aus dem allgemeinen Wesen herkommt und entstehet, als das Wasser, die Erde, die Luft, die Sonne, der Mond, die Gestirne, und überhaupt die ganze Welt; ja auch diejenigen Menschen, welche die Unsterblichkeit erhalten hätten: alle diese Dinge, sagt er, wären Gott. Er will behaupten, Jupiter sey die reine Himmelsluft; Neptunus sey die Luft, welche das Meer durchdringe; und die Ceres sey die Erde. Und auf gleiche Weise verfährt er mit den Namen der übrigen Götter. Desgleichen sagt er, Jupiter sey die Kraft des immerwährenden und ewigen Gesetzes, welches gleichsam die Führerinn unsers Lebens, und die Lehrmeisterinn unserer Pflichten sey. Dieses Gesetze nennt er die unwidertreibliche Nothwendigkeit, und die ewige Wahrheit der zukünftigen Dinge. Unter allen diesen Sachen ist keine einzige, in welcher man eine göttliche Kraft merken könnte. Diese Gedanken findet man in seinem ersten Buche von dem Wesen der Götter. In dem andern will er die Fabeln des Orpheus, des Musäus, des Hesiodus und des Homerus nach den Gedanken erklären, die er in dem ersten Buche von den unsterblichen Göttern vorgebracht hat. So gar die ältesten Dichter, welchen dergleichen Dinge nicht einmal in den Sinn gekommen seyn mögen, scheinen ihm Stoiker gewesen zu seyn. Daher bringet Diogenes von Babylon, in dem Buche von der Minerva, die Geburt des Jupiters, und den Ursprung der Jungfer in die Physiologie, und sondert sie von der Fabel ab.

16 Das sind nun die Aussprüche der Weltweisen. Man möchte sie wohl Träume wahnwitziger Leute nennen. Denn sind sie viel gescheuter, als die Fabeln der Poeten,

ten, deren Gedanken durch den angenehmen Vortrag geschadet haben. Die uns Götter aufgeführet, welche vom Zorne entbrannt, und von Geilheit rasend sind; die uns ihre Kriege, Streite, Schlachten und Wunden, ihren Haß, ihre Zwiespalten und Uneinigkeiten, ihren Ursprung und Untergang, ihre Klagen und Bejammerungen, ihre geilen und ganz unmässigen Begierden, ihre Ehebrüche, ihre Bande und Gefängnisse, ihre Vermischungen mit dem menschlichen Geschlechte, und wie aus unsterblichen Wesen sterbliche Dinge geworden sind, beschrieben haben. Zu den Irrthümern der Poeten mag man in diesem Stücke die Abendtheuer der Magorum, und den Wahnwitz der Egypter, desgleichen die Meynungen des Pöbels setzen, bey dem ohnedem nichts gewisses und wahres zu finden ist.

Wenn man dieses unverständige Zeug bedenkt: so sollte man den Epikurus recht hoch halten, und ihn selber unter diejenigen rechnen, derentwegen wir diese Untersuchung anstellen. Denn er ist der einzige, welcher gesehen hat, daß Götter sind, und zwar daraus, weil der Begriff und das Bild von denselben den Seelen aller Menschen, von der Geburt an, eingepflanzt ist. Denn wo ist ein Volk, oder ein Geschlechte unter den Menschen, welches nicht, ohne alle Unterweisung, gleichsam einen vorgefaßten Begriff von den Göttern hat? Epikurus nennt diesen Begriff πρόληψις, einen Begriff, welchen die Seele gleich bey dem Anfange ihres Lebens erhalten hat, und ohne welchen man weder etwas verstehen, noch untersuchen, noch in einem gelehrten Streite abhandeln kann. Diese vernünftige, gründliche und nüzliche Gedanken haben wir aus seinem

nem göttlichen Buche, von der Richtschnur und dem Verstande, bekommen.

47 Ihr sehet also, daß man den Grund zu dieser Untersuchung wohl gelegt hat. Denn, da diese Meynung nicht auf einer menschlichen Lehre und Verordnung, oder einer Gewohnheit, oder einem Gesetze beruhet; sondern von allen Menschen einstimmig und fest geglaubet wird: so kann man nicht anders denken, als daß wirklich Götter sind. Denn wir haben eingepflanzte, oder vielmehr angeborne Gedanken von ihnen. Nun muß dasjenige nothwendig wahr seyn, was alle Menschen aus einem natürlichen Triebe einmüthig bekennen. Man kann es also nicht leugnen, es sind wirklich Götter. Und weil dieses fast unter allen Menschen, so wohl unter den Ungelehrten als unter den Weltweisen, bekannt und ausgemacht ist: so muß man mir auch das zugestehen, daß wir einen vorgefaßten Begriff von den Göttern haben, wie ich vorhin sagte. Denn, neuen Sachen muß man neue Namen geben: wie Epikurus selber das Wort πρόληψις gebraucht hat, da man es, bey niemand vor ihm, in dem Verstande findet.

Nach diesem Begriffe müssen wir die Götter für selig und unsterblich halten. Denn dasjenige Wesen, welches uns den Begriff von den Göttern selber gegeben, hat auch diese Erkenntniß in unsere Seele gelegt, daß sie ewig und selig sind. Wenn dem also ist: so hat Epikurus recht, wenn er sagt, daß ein seliges und ewiges Wesen weder vor sich einige Verrichtungen habe, noch zum Dienste anderer Dinge etwas vornehme, und also weder auf jemand zürne, noch jemand liebe; weil alle dergleichen Sachen unter die Schwachheiten zu rechnen wären.

Und

Und hierbey könnten wir es bewenden lassen, wenn wir nichts anders suchten, als wie wir den Göttern die schuldige Ehre erweisen, und von dem Aberglauben befreyet werden möchten. Denn eines Theils würden sich die Menschen verbunden erkennen, die Götter auf eine ihnen anständige Weise zu verehren: indem sie, ihrem Wesen nach, herrliche, ewige und höchstselige Dinge wären. Denn alles, was vortrefflich ist, verdient Ehre und Hochachtung. Andern Theils würde alle Furcht weg seyn, die man sich vor der Gewalt und dem Zorne der Götter zu machen pflegt. Denn das ist vor sich klar, daß ein seliges und unsterbliches Wesen weder Zorn noch Liebe haben kann. Sind die Götter von diesen beyden Sachen frey: so hat man sich auch vor ihnen nicht zu fürchten.

Aber wenn diese Meynung recht fest werden soll: so müssen wir mit unserm Verstande nach der Gestalt, nach dem Leben, nach den Gedanken und Thaten in Gott forschen. Was die Gestalt betrifft, so führet uns 18
theils unsere angeborne Neigung, theils die Vernunft auf dieselbe. Denn wenn wir unserer angebornen Art und Neigung folgen: so stellt sich kein Mensch unter irgend einem Volke die Götter unter einer andern, als menschlichen Gestalt, vor. Denn was kömmt einem Menschen, er mag wachen oder schlafen, iemals für ein anderes Bild vor? Jedoch wir haben nicht Ursache, alles nach den ersten Begriffen zu untersuchen. Die Vernunft lehret uns eben dieses. Denn da sich, meinem Bedünken nach, die schönste Gestalt gar wohl vor das herrlichste Wesen schickt; entweder weil es selig, oder weil es ewig ist: so sagt mir, welche Verbindung der Gliedmaassen, welche Einrichtung der Züge,

welche

welche Bildung, welche Gestalt kann schöner seyn, als die menschliche? Lieber Lucilius, ich will mit dir reden: denn Cotta sagt bald das, bald jenes. Wenn ihr zeigen wollet, daß unser Körper ein göttliches Werk und Kunststück sey: so pflegt ihr uns zu weisen, wie alles in der Bildung des Menschen nicht nur zum Nutzen und Gebrauche, sondern auch zur Lust und Schönheit eingerichtet und zusammengefüget sey. Wofern die Gestalt des Menschen die Bildung aller lebendigen Dinge übertrifft; Gott aber ein lebendiges Wesen ist: so muß er in Wahrheit diejenige Gestalt haben, die unter allen die schönste ist. Und weil man weis, daß die Götter höchst selig sind; ohne Tugend aber niemand selig seyn, und dieselbe ohne die Vernunft nicht bestehen, und auch diese nirgends anders als in der Gestalt eines Menschen seyn kann: so muß man bekennen, daß die Götter eine menschliche Gestalt haben.

Doch ist diese Gestalt nicht ein wirklicher Leib, sondern nur gleichsam ein Leib. Sie hat auch kein wirkliches Blut, sondern nur so etwas wie Blut. Epikurus hat zwar etwas scharfsinnig gedacht, und seinen Vortrag etwas subtil eingerichtet, daß ihn nicht ein jeder sobald verstehen kann. Allein, bey so verständigen Leuten, wie ihr seyd, kann ich schon etwas kürzer reden, als es die Sache erfodert. Epikurus hat nicht nur die verborgensten und verstecktesten Dinge mit seinem Verstande gesehen; sondern er weis sie auch dermaassen vorzutragen, daß er uns gleichsam mit Händen zeiget, es sey anfangs nicht möglich, daß man das Wesen und die Eigenschaften der Götter mit den Sinnen begreiffen könne. Man müsse den Verstand dazu nehmen. Man könne sie nicht wie diejenigen Sachen,

die

die er ihrer Festigkeit wegen στρέμνια nennet ausrechnen und ausmessen. Man könne sich dieselben nur unter den abgetrennten und herumwandernden Bildern und Aehnlichkeiten vorstellen. Denn aus der unzählbaren Menge der untheilbaren Dinge komme eine unedliche Anzahl der ähnlichsten Bilder zu uns. Habe nun unser Verstand auf dieselben acht, und mache sich aus ihrer Betrachtung ein rechtes Vergnügen: so erkenne und begreiffe er sodann, was ein seliges und ewiges Wesen sey.

Hierbey haben wir Ursache, die Eigenschaften des 19
Unendlichen mit Fleiß und Sorgfalt zu erwegen. Nach den Gedanken, die man sich von demselben machen kann, muß unter allen entgegen gesetzten Arten eine der andern der Zahl nach gleich seyn. Epikurus nennt sie ἰσονομίαν eine Gleichheit des Vielfältigen. Hieraus folgt also dieses. Wenn die sterblichen Dinge eine so grosse Zahl ausmachen: so kann die Menge der unsterblichen nicht kleiner seyn. Und wenn diejenigen Sachen, die andern das Leben nehmen nicht zu zählen sind: so muß auch derer, welche es erhalten, eine unendliche Anzahl seyn.

Balbus, ihr pflegt uns zu fragen, was die Götter für eine Lebensart haben, und wie sie ihre Zeit zubringen? Sie leben dergestalt, daß nichts seligers, nichts herrlichers gedacht werden kann, und wo ein grösserer Ueberfluß von Gütern seyn sollte. Denn sie thun gar nichts, sie sind in keine Geschäffte verflochten, sie werden durch keine Arbeit erweichet und ermüdet, sie vergnügen sich an ihrer eignen Weisheit und Tugend, und sind gewiß, daß sie in Ewigkeit in den größten Wollü-

20 sten leben werden. Von einem solchen Gotte kann man blos sagen, daß er selig sey.

Der eurige hingegen ist voll Arbeit. Denn entweder die Welt selber ist Gott. Was kann unruhiger seyn, als was alle Augenblicke mit einer verwunderns-würdigen Geschwindigkeit um die Himmelsachse gewendet wird? Ohne Ruhe ist gleichwohl nichts selig. Oder es ist ein gewisser Gott in der Welt, der sie regieret, der den Lauf der Gestirne, die Veränderungen der Zeiten, die Abwechselungen und Ordnungen der Dinge erhält, der Erde und Meer in Obacht hat, und das Leben und die Bequemlichkeiten der Menschen bewahret. Wahrlich, ein solcher Gott ist in beschwerliche und mühsame Geschäffte verwickelt. Aber bey uns bestehet das selige Leben in einer sichern Ruhe des Gemüthes, und in einem Zustande, da man von allen Verrichtungen frey ist. Denn Epikurus hat uns gelehret, daß die Welt von ihr selber entstanden sey, und es keiner Baukunst dazu gebraucht habe. So schwer euch die Sache vorkommt, so leichte ist sie bey ihm. Ihr meynet, es wäre nicht möglich, daß ohne einen göttlichen Witz und Verstand unzehliche Welten von ihnen selber entstehen sollten, entstünden, und entstanden wären. Weil ihr nun nicht sehet, wie die Natur der Dinge solches ohne einen Verstand thun könne: so machet ihr es, wie die tragischen Poeten, und nehmet eure Zuflucht zu einem Gotte, wenn ihr den Ausgang einer Sache nicht erklären könnet. Wahrlich, ihr würdet seine Hülfe nicht verlangen, wenn ihr die unermeßliche und unumschränkte Grösse der Weltgegenden nach allen Theilen sehen solltet. Denn wenn sich unser Verstand mit seinen Gedanken dahin begiebet

und

und vertiefet: so geräth er auf eine so lange und breite Reise, daß er keine Grenzen siehet, wo er aufhören und stehen bleiben könnte. In diesen unermeßlichen Breiten, Längen und Tiefen flieget eine unendliche Menge unzählbarer Körperchen, die sich gar nicht theilen lassen. Sie sind zwar durch einen leeren Raum voneinander abgesondert; hängen aber dermaassen zusammen, daß eins das andere ergreifft, und sie dergestalt in einem fortgehen. Daher nun entstehen die mancherleyen Körper, von welchen ihr glaubt, daß sie nicht anders als durch Blasebälge und Ambose gemacht werden könnten. Ihr habt uns also einem ewigen Herrn unterworfen, den wir Tag und Nacht fürchten sollten. Denn wer sollte sich nicht vor einem Gotte fürchten, der für alles sorgt, der alles denkt und merkt, der sich aller Sachen annimmt, der sich um alles bekümmert, der voll Geschäffte ist? Das ist bey euch der Quell und Ursprung der unvermeidlichen Nothwendigkeit, eurer εἱμαρμένη, da alles, was nur geschiehet, aus einer ewigen Wahrheit, und aus einer beständigen Folge von Ursachen herfliessen soll. Aber, was hat man von einer solchen Weltweisheit zu halten, da man sich, gleich den alten und unwissenden Weibern, beredet, daß alles von einem unvermeidlichen Schicksale herkomme?

Nun wende ich mich zu eurer μαντικὴ, der Wahrsagerey. Durch diese würden wir, wenn wir euch hören wollten, so abergläubisch werden, daß wir die Eingeweydedeuter, die Vogeldeuter, die Opferdeuter, die Wahrsager und Zeichendeuter anbeten müßten. Nachdem uns aber Epikurus von diesem Schrecken losgemacht, und in Freyheit gesetzet hat: so fürchten wir uns vor den Göttern nicht weiter; da wir wissen, daß

sie weder sich eine Beschwerlichkeit machen, noch andern Dingen eine zu machen suchen. Im übrigen bewundern wir ihr herrliches und vortreffliches Wesen, und erweisen ihnen alle Hochachtung und Ehrerbietigkeit.

Jedoch, ich besorge, ich habe mich, aus allzugrosser Liebe gegen diese Meynung etwas zu lange aufgehalten. Es fiel mir aber schwer, daß ich eine so grosse und wichtige Sache nur anfangen, und nicht ausführen sollte: ob ich wohl mein Absehen nicht so wohl auf das Reden, als vielmehr auf das Zuhören, hätte sollen gerichtet seyn lassen.

21 Hierauf fing Cotta mit seiner gewöhnlichen Höflichkeit an, und sagte: Vellejus, wenn du nichts vorgebracht hättest: so hättest du in Wahrheit von mir nichts hören können. Denn die Ursachen, warum etwas wahr ist, pflegen mir nicht so leicht einzufallen, als die Gründe, warum etwas falsch ist. Es ist mir dieses oftmals begegnet, vornemlich aber erst iezo, da ich dir zuhörete. Fragest du mich, was ich von dem Wesen der Götter halte: so dürfte ich dir vielleicht keine Antwort geben. Fragest du, ob es mir nicht so vorkomme, wie du mir es iezo erkläret hast: so dürfte ich sagen; nichts weniger, als dieses. Allein, ehe ich deine vorgetragne Gedanken untersuche: so will ich vorher sagen, was ich von dir selber denke. Von deinem guten Freunde, dem Lucius Crassus, hat man mir oftmals erzehlet, daß er dich unter den Epikureern allen römischen Bürgern vorgezogen, und dir nur einige wenige aus Griechenland gleich geschätzet habe. Aber, weil ich wohl merken konnte, daß er dich gar besonders lieb hätte: so dachte ich, daß er etwan aus Gewogenheit gegen dich die Lobsprüche so hoch triebe. Was

aber

aber mich betrifft, ob ich mich gleich scheue, dich in deiner Gegenwart zu loben: so muß ich dir doch so viel sagen, daß du von einer dunklen und schweren Sache sehr deutlich geredet, und deine Gedanken nicht nur weitläuftig, sondern auch in weit zierlichern Worten, als sonst eure Leute zu thun pflegen, vorgetragen hast. Da ich in Athen war, hörte ich den Zeno, welchen unser Philo das Haupt und den Anführer unter den Epikureern zu nennen pflegte, zum öftern, und zwar auf Einrathen des Philo selber. Ich glaube, er that es in der Absicht, daß ich desto leichter sollte urtheilen lernen, wie gut sich ihre Dinge widerlegen liessen, wenn ich bey dem vornehmsten Epikureer würde gehöret haben, wie sie ihre Meynungen vortrügen. Dieser Mann nun brachte seine Gedanken ganz anders vor, als es sonst die Gewohnheit bey den meisten unter diesen Leuten ist. Er hatte eine Art, wie du, und brauchte lauter Deutlichkeit, Nachdruck und Zierlichkeit. Eins begegnete mir, da ich dich hörte, was mir auch oftmals bey dem Zeno wiederfahren ist. Ich hoffe, du wirst es nicht übel nehmen, wenn ich es sage. Es ärgerte mich, daß ein Mann von so grossem Verstande, auf so geringschätzige, ich möchte sagen, so alberne Meynungen verfallen ist.

Ich werde zwar selber iezo nicht viel bessers vorbringen. Denn, wie ich erst gedacht, es gehet mir fast in allen, sonderlich in physicalischen Dingen so, daß ich eher sagen kann, was eine Sache nicht sey, als was sie sey. Ich söll dir erklären, was Gott sey, oder was er 22
für Eigenschaften habe. Ich werde es wie Simonides machen. Als derselbe von dem Tyrannnen Hiero eben dieses gefragt wurde: so bat er sich einen Tag Be-

denkzeit aus. Als er ihm den Tag darauf eben diese Frage vorlegte: so bat er um zweene. Als er nun die Zahl der Tage immer verdoppelte, und endlich von dem Hiero aus Verwunderung gefragt wurde, warum er es so machte: so gab er zur Antwort; weil mir die Sache immer dunkler wird, ie länger ich sie betrachte. Mich dünkt, Simonides, den man nicht nur als einen angenehmen Poeten, sondern auch sonst als einen gelehrten und weisen Mann beschreibt, habe die ganze Wahrheit verlohren gegeben, weil ihm viele Subtilitäten einfallen mochten, die ihm so scharfe Zweifel erregten, daß er nicht wußte, wo er die Wahrheit suchen sollte.

Nun was sagt dein Epikurus? denn ich will lieber ihn, als dich angreiffen. Bringt er denn etwas vor, was sich auch nur für einen Mann von mittelmässigem Verstande, ich will nicht sagen, für einen Weltweisen, schickt? die erste Frage in der Untersuchung von dem Wesen der Götter ist diese: ob einige sind, oder nicht? Es ist was schweres, spricht man, Nein zu sagen. Ja, wenn es in einer öffentlichen Versammlung wäre. Aber, in einer solchen Unterredung, wie wir iezo haben, ist es ganz was leichtes. Ich bin zwar der oberste Priester, und halte davor, daß man die heiligen Gebräuche, und den öffentlichen Gottesdienst unverbrüchlich bewahren soll: ich möchte doch aber gleichwohl von dem, was das erste ist, daß wirklich Götter sind, an statt einer wahrscheinlichen Meynung, einen überzeugenden Beweis haben. Denn es kommen mir viele wunderliche Gedanken ein, da ich manchmal nicht weis, ob ich es glauben soll, oder nicht, daß Götter seyn.

Aber

Aber siehe, wie ehrlich ich mit dir umgehe. Was ihr mit den andern Weltweisen gemein habt, das will ich gar nicht berühren. Sie sind fast alle der Meynung, und insonderheit ich, daß es Götter giebt. Also dawider streite ich nicht. Nur den Grund, den du anführest, halte ich nicht für feste genug. Denn, du sag- 23
test, was den Leuten unter allen Völkern und Geschlechten wahr zu seyn schiene, das wäre schon ein genugsamer Beweis, warum wir Götter bekennen müßten. Allein, dieser Beweis ist nicht nur an und vor sich sehr schlecht, sondern noch darzu gar falsch. Denn erstlich, woher sind dir die Meynungen aller Völker bekannt? Ich glaube, es mögen wohl ihrer viele so wilde und unmenschlich seyn, daß sie an nichts weniger, als an Götter denken. Was will man viel sagen? Hat nicht Diagoras, der Gottesleugner, und nach ihm Theodorus frey und offenbar gelehret, daß das Wesen der Götter ein blosses Gedichte wäre? Protagoras von Abdera, dessen du erst gedachtest, der größte Sophiste seiner Zeit, ward auf Befehl der Athenienser aus der Stadt und aus dem Lande verwiesen, und seine Bücher wurden öffentlich verbrannt, weil er im Anfange seines Buches gesetzet hatte: ich kann weder sagen, daß es Götter giebt, noch auch, daß keine sind. Diese Strafe mag wohl viele etwas behutsamer gemacht haben, daß sie ihre Meynung nicht so offenbar heraus gesagt: da sie gesehen, daß man nicht einmal den blossen Zweifel ungestraft hingehen gelassen. Was meynest du von den Kirchenräubern, von ruchlosen Menschen, von den Meineydigen? Würde, nach des Lucilius Ausspruche, Tubulus Lucius oder Lupus, oder Carbo, oder ein andrer Sohn des Neptunus so meineydig, oder so unkeusch gewesen seyn, wenn

sie geglaubet hätten, daß Götter wären? Dergestalt ist der angeführte Grund nicht so ausgemacht, wie es euch dünkt, und beweist noch lange nicht, was ihr damit beweisen wollet.

Jedoch, weil ihr diesen Beweis mit andern Philosophen gemein habt: so will ich ihn iezo vorbey lassen, und lieber zu denjenigen schreiten, die euch eigen sind. Ich gebe es zu, daß Götter sind. Aber lehre mich, wo sie her sind, wo sie sich aufhalten, was sie für Leiber, für Seelen, für ein Leben haben Denn diese Sachen möchte ich gerne wissen. Du giebest den untheilbaren Körperchen eine gar zu grosse Gewalt, sie sollen alles machen. Es mag nun seyn, was da will: so machst du alles aus ihnen Erstlich sind sie doch nichts. Denn es ist kein kleinster Körper. So ist auch kein leerer Raum. Denn es ist nichts ohne Körper. Das sind Urtheile und Aussprüche der Natur-
21 kündiger. Ich weis nicht, ob sie wahr oder falsch seyn: zum wenigsten sind sie wahrscheinlicher, als die eurigen. Denn das ist wohl etwas sehr abgeschmacktes, was Demokritus, oder auch vor ihm Leucippus, geträumet hat, daß einige Körperchen glatt, andere rauh; einige rund, andere eckicht; einige gekrümmt und gleichsam gebogen seyn sollen: und daß daraus Himmel und Erde, ohne Hülfe und Kraft einer wirkenden Ursache, durch einen ohngefehrigen Zusammenlauf, sollen entstanden seyn. Diese Meynung hat er dir, Cajus Vellejus, zu danken, daß sie bis auf den heutigen Tag bestehet. Du würdest eher Leib und Leben hingeben, als dich von den Gedanken dieser Leute abbringen lassen. Denn, ehe du noch diese Dinge erkannt und untersuchet hast: so hast du schon das Urtheil

theil gefällt, du müßtest ein Epikureer seyn. Es hat also nicht anders seyn können, du hast dir entweder dieses ungereimte Zeug einbilden, oder den Namen der angenommenen Weltweisen fahren lassen müssen. Denn, was nähmest du wohl, und hörtest auf, ein Epikureer zu seyn? Ey! sprichst du, ich müßte das Wesen eines seligen Lebens, und die Wahrheit verlassen. Ist das also die Wahrheit? Wegen des seligen Lebens will ich keinen Streit anfangen: davon du glaubest, daß solches nicht einmal in Gott statt finde, wenn er nicht lauter müssige Tage habe? Aber, wo ist die Wahrheit? Etwan in den unzehligen Welten, davon alle Augenblicke einige entspringen, einige untergehen? Oder etwan in den untheilbaren Körperchen, die ohne Regierung einer wirkenden Ursache, und ohne Beystand eines vernünftigen Wesens, so herrliche Werke bilden?

Allein, ich vergesse meiner Willfährigkeit. Ich gehe zu weit. Ich habe es nicht so scharf nehmen wollen. Ich will es also zugeben, daß alles aus untheilbaren Körperchen bestehe. Was thut dieses zur Hauptsache? Wir forschen nach dem Wesen der Götter. Gesetzt, sie bestünden aus untheilbaren Körperchen. Aber, so wären sie nicht ewig. Denn was aus untheilbaren Körperchen bestehet, das muß einen Ursprung haben. Sind sie entstanden: so sind vor der Zeit ihres Ursprungs keine gewesen. Und haben sie einen Anfang: so müssen sie auch ein Ende haben; wie du vor kurzem von der platonischen Welt sagtest. Wo ist also euer seliges und ewiges Wesen, welches beydes euren Gott ausmachen soll?

Ihr wollt zeigen, wie dieses möglich sey: und verwickelt euch dergestalt, daß ihr nicht heraus kommen

könnt. Denn du sagtest: Gott habe keinen wirklichen Leib, sondern nur gleichsam einen Leib, er habe kein
25 wirkliches Blut, sondern nur so etwas wie Blut. So macht ihr es gar oft. Wenn ihr etwas unwahrscheinliches sagt, und nicht getadelt seyn wollt: so bringt ihr etwas vor, was gar unmöglich ist. Es wäre besser, ihr gestündet den Irrthum, als daß ihr ihn so unverschämt vertheidiget. Z. E. Epikurus sahe wohl, daß nichts in unserer Gewalt und Willkühr stehen würde, wenn die untheilbaren Körperchen durch ihre eigne Last herab getrieben werden sollten; weil sie eine gewisse und nothwendige Bewegung haben müßten. Er sann demnach auf ein Mittel, dieser Nothwendigkeit zu entgehen, welches Demokritus nicht mochte gewust haben. Er sagte: wenn die untheilbaren Körperchen durch ihre Last und Schwere herab getrieben würden; so bekämen sie einige Abweichung. Daß er das sagt, das ist eine grössere Schande vor ihn, als daß er seine Meynung nicht vertheidigen kann. So redet er auch gegen die Vernunftlehrer. Diese zeigen, daß in allen Trennungen, in welchen eines von entgegengesetzten Dingen bejahet, das andere verneinet wird, eines davon wahr seyn müsse. Wir wollen den Satz nehmen: Epikurus wird morgen entweder leben, oder nicht leben. Er furchte sich, daß eines von beyden nothwendig wäre, wenn er eines davon zugeben sollte. Er leugnete daher die Wahrheit des ganzen Satzes, das Entweder, Oder wäre gar nicht nothwendig. O! der Unverstand! Arcesilas wollte gegen den Zeno behaupten, daß alle unsere Empfindungen falsch wären: da es Zeno nur von einigen sagte. Allein, Epikurus war besorgt, daß keine wahr seyn möchte, wenn nur eine einzige

zige falsch wäre. Er sagte daher: in den Empfindungen wäre lauter Wahrheit. Der Mann war sehr listig. Er hielt einen harten Stoß aus, damit er einen gelindern vermeiden möchte. So macht er es auch bey dem Wesen der Götter. Indem er nicht gerne will, daß die untheilbaren Körperchen zusammen wachsen sollen; damit sie nicht mit der Zeit untergehen und zerstreuet werden möchten: so sagt er, die Götter hätten keine wirkliche Leiber, sondern nur gleichsam wie Leiber, sie hätten auch kein wirkliches Blut, sondern nur so etwas wie Blut. Man wundert sich, daß ein Opfer- 26
deuter den andern ohne Lachen ansehen kann. Aber, das ist weit mehr zu bewundern, daß ihr unter euch das Lachen halten könnet. Es ist kein Leib, sondern nur gleichsam ein Leib. Ich weis nicht, was das seyn soll. Wenn ihr Wachsbilder, oder irdene Gestalten meyntet: so wüßte ich wohl, was ihr haben wolltet. Was aber in Gott gleichsam ein Leib, oder so etwas wie Blut seyn soll, davon kann ich mir keinen Begriff machen. Du selber weist es nicht, Vellejus, nur daß du es nicht gestehen willst. Denn, was Epikurus halb schlafend gesagt hat, das bringt ihr als Sachen vor, die ordentlich wären gelehret worden. Er hat geträumet. Denn er rühmet sich in seinen Schriften, daß er keinen Lehrmeister gehabt habe. Ich wollte es glauben, wenn er es auch nicht sagte: gleichwie ich es einem, der ein übelgebautes Haus hat, gerne glaube, wenn er spricht, er habe keinen Baumeister gehabt. Denn von den Lehren der Akademie und des Lycei ist bey ihm nichts zu hören und zu sehen, ja nicht einmal etwas von Sachen, in welchen Knaben unterwiesen werden. Er hat vielleicht den Xenokrates hören können. Wen? den grossen

sen Xenokrates? Es sind einige, die es glauben, er habe ihn gehöret. Aber, er selber will es nicht Wort haben. Ich glaube ihm mehr, als irgend iemanden. Er sagt, er habe einen gewissen Pamphilus, einen Schüler des Plato, zu Samus gehöret. Denn, daselbst wohnte Epikurus in seiner Jugend mit seinem Vater und seinen Brüdern. Sein Vater Neokles hatte sich dahin gemacht, sich von dem Ackerbaue zu nähren, und hat, glaube ich, Schule daselbst gehalten, weil er von seinem wenigen Felde nicht wohl leben konnte. Aber, dem ohngeachtet, macht Epikurus diesen Platoniker weidlich herunter. Er hat sich gefürchtet, es möchte den Schein haben, daß er einmal etwas gelernet hätte. Von dem Nausiphanes, einem Nachfolger des Demokritus, kann er nicht los kommen. Allein, ob er es gleich nicht leugnen kann, daß er ihn gehöret habe: so thut er ihm doch alle Schmach an. Aber, sagt mir, was hätte er nun wohl gehöret, wenn er die Meynungen des Demokritus nicht gehöret hätte? Was hat er in seiner Weltlehre, was nicht von dem Demokritus herstammt? Denn, ob er gleich einiges geändert hat, z. E. was die Abweichung der untheilbaren Körperchen betrifft, wie ich ohnlängst gedacht habe: so hat er doch das meiste behalten, als die untheilbaren Körperchen, den leeren Raum, die Bilder und Gestalten, die unendlichen Tiefen und Höhen und Weiten, die unzehlbare Menge der Welten, ihren Ursprung und Untergang, ja, fast alles, was seine Körperlehre ausmacht. Wir wollen wieder auf die Worte kommen: gleichsam ein Leib, und so etwas wie Blut. Verstehest du es, was das seyn soll? du hast freylich in diesen Sachen mehr Verstand als ich; und ich kann es

auch

auch wohl leiden. Jedoch, einmal vor allemal, was ist das wohl, was Vellejus weis, und Cotta nicht verstehen kann? Das kann ich mir wohl gedenken, was ein Leib und was Blut sey. Aber was gleichsam ein Leib, und so etwas wie Blut seyn soll, das ist mir ganz unbegreifflich. Du verhelest mir es doch nicht, wie es sonst Pythagoras mit Leuten, die nicht seiner Lehre zugethan waren, zu machen pflegte. Du redest auch nicht etwan mit Fleiß verdeckt und dunkel, wie Heraklitus that. Unter uns gesagt, du hast selber von der Sache keinen Verstand.

Du willst behaupten, daß die Götter eine gewisse 27
Gestalt haben, in welcher nichts Zusammengesetztes, nichts Dichtes, nichts Eingedrücktes, nichts Hervorragendes, sondern alles lauter, glatt und durchscheinend seyn soll. Wir wollen also, wie bey der koischen Venus, sprechen: das ist kein Leib, sondern nur einem Leibe ähnlich, und die gezogne und mit Weiß untermischte Röthe ist kein Blut, sondern eine gewisse Aehnlichkeit des Bluts. Auf solche Weise sind in dem epikureischen Gotte keine wirkliche Dinge, sondern nur Aehnlichkeiten der Dinge. Gesetzt, ich wäre hiervon überredet, ob es sich gleich mit unsern Gedanken gar nicht begreiffen lässet: laß mich nur die Züge und Gestalten dieser entworfnen Götter sehen.

Ihr wisset Gründe genug anzuführen, wodurch ihr uns lehren wollet, daß die Götter menschliche Gestalten haben. Anfangs, sagt ihr, sey solches daher erweislich, weil es uns angebohren sey, daß uns eine menschliche Gestalt vorkommet, wenn wir an Gott denken. Hernach, weil das göttliche Wesen alle Dinge übertreffe: so müsse auch die Gestalt der Götter die schönste seyn.

Es

Es sey aber keine schöner, als die menschliche. Zum dritten, so könne keine andere Gestalt einem denkenden Wesen zur Wohnung dienen. Wir wollen also den ersten Beweis vor uns nehmen. Mich dünkt, ihr nehmt etwas an, was gar nicht wahrscheinlich ist, und thut dabey, als wenn ihr ein Recht dazu hättet. Wer sollte wohl so blind seyn, und bey Betrachtung dieser Dinge nicht sehen, daß die menschliche Gestalt, welche man den Göttern beygelegt hat, ein blosses Gedichte sey? Es haben entweder einige weise Leute die Absicht gehabt, dadurch die Gemüther der Unerfahrnen von ihrer verkehrten Lebensart desto leichter abzuziehen, und zu der Verehrung der Götter zu wenden. Oder man ist so abergläubisch gewesen, und hat nur einige Bilder haben wollen, bey deren Verehrung man glauben sollte, daß man zu den Göttern selber käme. Hierzu haben die Poeten, Maler und Bildhauer das Ihrige auch beygetragen. Denn, es war nicht wohl möglich, wirkende und geschäfftige Götter unter andern, als menschlichen Gestalten, vorzustellen. Hierzu ist auch vielleicht die Meynung gekommen, da sich ein Mensch dünken lässet, es sey nichts schöners, als ein Mensch. Aber, du bist nun ein Naturkündiger, siehest du nicht, wie ein iedes lebendiges Ding in sich selbst verliebt ist? dächtest du wohl, irgendwo auf dem Lande und in dem Meere ein wildes Thier zu finden, welches sich nicht vornemlich an einem Thiere seiner Art ergetzen sollte? Wenn dem nicht also wäre: warum thäte ein Ochse nicht lieber nach der Stutte, und ein Hengst gegen die Kuhe begierig? Meynest du, daß ein Adler, oder ein Löwe, oder ein Meerschwein seiner Gestalt irgend eine andere vorziehe? Wenn es demnach in der Art eines

Menschen

Menschen steckt, daß er nichts für schöner hält, als einen Menschen: was ist es Wunder, daß wir solchergestalt die Götter für Dinge ansehen, welche den Menschen ähnlich sind? Was meynest du, wenn die wilden Thiere Vernunft hätten: würde nicht ein iegliches seiner Art die meiste zueignen?

Aber wahrhaftig, ich will nur sagen, was ich denke, 28
ob ich mich gleich sehr lieb habe: so unterstehe ich mich doch nicht, zu sagen, daß ich schöner sey, als der Ochse gewesen seyn mag, welcher die Europa getragen hat. Denn, wir fragen hier nicht nach dem Verstande, oder nach unsrer Sprache und Beredsamkeit; sondern nach der Gestalt und Bildung. Wenn wir uns Gestalten dichten und zusammensetzen wollten: möchtest du nicht so aussehen, wie der Meergott Triton gemalet wird, da er auf dem schwimmenden Thiere reitet, die mit einem menschlichen Leibe vereiniget sind? Ich führe dich auf eine schwere Sache. Denn es steckt schon in unserer Art, und die Einbildung ist so stark, daß kein Mensch einem andern Dinge, als einem Menschen, ähnlich seyn will. So gar eine Ameise will nicht anders aussehen, als eine Ameise. Aber, welchem Menschen wolltest du wohl ähnlich seyn? denn, wieviel giebt es ihrer, die schöne sind? Da ich zu Athen war: so ward unter ganzen Heerden junger Leute kaum hier und da einer gefunden. Ich sehe wohl, was du lachest: aber, es ist doch in der That so. Vergnügen uns doch manchmal die Fehler junger Leute, die wir, auf Erlaubniß der alten Weltweisen, lieb haben. Alcäus hat seine Freude, wenn er an dem Gelenke eines Knaben ein Mal siehet. Es ist ein Fehler am Leibe, und doch scheint es ihm was artiges zu seyn. Quintus Catulus

tulus, der Vater meines Collegen und guten Freundes, liebte deinen Landsmann Roscius, und machte diese Verse auf ihn:

Ich stund und grüßte früh Aurorens muntres Licht:
Gleich ward zur linken Hand mein Roscius erblicket.
Erlaubt es, Himmlische, sein schönes Angesicht
Hat mich weit kräftiger, als selbst ein Gott, erquicket.

Höre nur, schöner als ein Gott! Und doch stunden ihm die Augen ganz verkehrt im Kopfe, wie sie noch bis auf diese Stunde sind. Aber, was ist daran gelegen? Ihm kam es nun als was Schönes vor, ob es gleich nicht an dem war. Ich wende mich wieder zu den Göttern. Was meynest du, wenn sie auch nicht so sehr schielen, sollen sie übersichtig, mit Malen behaftet, flachnäsicht, schlappicht, hochstirnicht und großköpficht seyn? das alles haben wir Menschen an uns. Oder sind sie ohne alle diese Mängel und Gebrechen? Ich will es euch einräumen. Haben sie auch alle ein Gesichte? denn, wofern ihrer viele sind: so muß eins schöner seyn als das andere. Also giebt es einen Gott, der nicht der schönste ist. Haben sie aber alle ein Gesichte: so muß in dem Himmel eine blühende Akademie seyn d). Denn wenn kein Gott von dem andern in etwas

d) Weil den akademischen Weltweisen das Wahre und Falsche dermaassen miteinander verwandt zu seyn schien, daß sie es nicht gewiß von einander unterscheiden konnten; so bedeutet diese Redensart so viel: man wird

etwas unterschieden ist: so kann keiner den andern erkennen, und gewiß versichert seyn, es sey der, und nicht ein anderer. Wenn nun aber der Satz gar falsch wäre, daß uns keine andere, als eine menschliche Gestalt, vorkomme, wenn wir an einen Gott gedenken: was meynest du, Vellejus, wolltest du dennoch dergleichen abgeschmacktes Zeug vertheidigen? Uns kommt es vielleicht so vor, wie du sagest. Wir kennen den Jupiter, die Juno, die Minerva, den Vulkanus, den Apollo und die übrigen Götter an dem Gesichte, welches die Einbildung der Maler und Bildhauer gegeben hat: ja nicht nur an dem Gesichte, sondern auch an ihrem Schmucke, an ihrem Alter, und an ihrer Kleidung. Aber, so ist es weder bey den Egyptern, noch bey den Syrern, noch bey irgend einem ausländischen Volke. Denn, man siehet, daß sie von gewissen unvernünftigen Thieren festere Meynungen haben, als wir von den heiligsten Tempeln und Bildnissen der Götter. Denn, wir sehen, daß unsere Leute viele Götterhäuser geplündert, und die Bildnisse der Götter von den heiligsten Oertern weggenommen haben. Aber, daß ein Krokodil, oder ein egyptischer Storch, oder eine Katze von einem Egypter wäre verunehret worden, davon hat man nicht einmal lallen gehöret. Was denkest du? Sollten die Egypter ihren heiligen Ochsen Apis für keinen Gott halten? Wahrhaftig, eben so gut, als du unsere Sospita für eine Göttin hältest, die du niemals, ja nicht einmal im Traume, in einer andern Gestalt siehest, als mit einem Ziegenfelle, mit einem Spiesse, mit einem

29

wird keinen Gott von dem andern unterscheiden können.

einem Schildchen, und mit kleinen aufwertsgebogenen Schuhen. Aber, so ist weder die argivische, noch die römische Juno gestaltet. Also hat die Juno eine andere Gestalt bey den Argivern, eine andere bey den Lanuvinern, eine andere bey uns. Eine andere Gestalt hat bey uns der capitolinische Jupiter, eine andere der
30 ammonische bey den Afrikanern. Sollte sich also ein Physicus, das ist, ein Betrachter und Erforscher der Welt, nicht schämen, von Seelen, die nur so denken, wie sie es gewohnt sind, ein Zeugniß für die Wahrheit herzuholen? denn, auf diese Weise wird man sagen dürfen: Jupiter habe allezeit einen Bart, Apollo niemals; die Minerva habe himmelblaue, und der Neptunus wasserblaue Augen. Zu Athen lobt man sonderlich den Vulkan, welchen Alkamenes gemacht hat. Er stehet bekleidet, man siehet, wie er etwas gehinkt hat, und läßt ihm nicht übel. Also werden wir einen lahmen Gott haben, weil uns der Vulkan solchergestalt beschrieben wird. Wir wollen weiter gehen. Wir stellen uns auch wirkliche Götter unter den Namen vor, mit welchen wir sie benennen. Aber, dergestalt wird es anfangs so viele Namen der Götter geben, als Sprachen unter den Menschen sind. Denn, es ist nicht wie mit dir, daß du allenthalben Vellejus heißt, du magst kommen, wohin du willst. Einen andern Vulkan hat man in Italien, einen andern in Afrika, einen andern in Spanien. Hiernechst ist die Anzahl der Namen, mit welchen wir die Götter belegen, nicht so gar groß. Selbst unsere Priesterbücher haben einen kleinen Vorrath. Hingegen die Menge der Götter ist unzählbar. Haben sie etwan keine Namen? Ihr müsset freylich so sagen. Denn, zu was helfen

die

die vielen Namen, da sie nur eine Gestalt haben? Wie schön wäre es, Vellejus, du gestündest es lieber, daß du dasjenige nicht wüßtest, was du nicht weist, als daß du solche Dinge heraussagest, davor dir eckelt, und dadurch du dir selber mißfällest! Was meynest du, ist Gott mir, oder dir, ähnlich? du glaubst, in Wahrheit, keines. Was soll ich also sagen? Soll ich die Sonne, oder den Mond, oder den Himmel einen Gott nennen? So müssen diese Wesen auch selig seyn. Aber, was für Wollüste sollen sie geniessen? Sind sie auch weise? Wie kann in einem solchen ungeschickten Körper die Weisheit wohnen? Solche Sachen habt ihr.

Wenn also die Götter weder eine menschliche Gestalt haben, wie dieses von mir gewiesen worden ist; noch eine andere haben können, wie ihr selber überzeuget seyd: was trägst du weiter Bedenken, zu sagen, daß keine Götter seyn? Unterstehest du dich es nicht? Du handelst weislich. Du thust es ohne Zweifel aus Scheu und Hochachtung gegen die Götter selber, da du dich hier vor dem Volke nicht zu fürchten hast. Ich kenne einige Epikureer, die alle Bilderchen verehren. Dem ohngeachtet weis ich, daß es vielen vorkommt, als wenn Epikurus in der That keine Götter geglaubt, sondern sie nur mit dem Munde bekennet habe, damit er bey den Athenienfern nicht habe verstossen mögen. In seinen ausgesuchten und kurzen Sätzen, die ihr κυρίας δόξας nennt, ist dieser, deucht mich, der erste: was selig und unsterblich ist, das hat weder für sich etwas zu thun, noch erweist auch einem andern einen Dienst. Bey diesem Satze, 31
wie ich ihn vorgetragen habe, sind einige der Meynung,

er habe mit Fleiß eine Zweydeutigkeit eingemischt: da er es wohl aus Unwissenheit, deutlich zu reden, mag gethan haben. Man thut ihm zuviel, so schlimm und verschmitzt ist er nicht gewesen. Denn, es ist noch zweifelhaft, ob er sagt, daß ein seliges und unsterbliches Wesen sey; oder ob er spricht, daß, wenn es ein seliges Wesen gebe, solches in der That unsterblich sey. Aber, es sind viele andere Oerter, da so wohl er als Metrodorus so deutlich geredet haben, als du vor kurzem gethan hast. Jedoch, Epikurus glaubt es, daß Götter seyn! Und ich habe niemand gesehen, der sich vor denjenigen Sachen, vor welchen man sich, nach seinem Ausspruche, nicht fürchten sollte, ich meyne vor dem Tode und vor den Göttern mehr gefürchtet habe, als er. Ueber Dingen, die Leute von mittelmässigem Verstande nicht eben so gar sehr bewegen, macht er ein Geschrey, als wenn die Seelen aller Sterblichen dadurch in Furcht und Schrecken gesetzet würden. Wie viel tausend Menschen giebt es, welche Strassenraub treiben, da sie wissen, daß der Tod darauf stehet? Andere plündern alle Tempel, die sie nur plündern können. Fürchten sich also jene vor dem Tode, und diese vor den Göttern?

Ich will mit dem Epikurus selber reden. Da du dich nicht unterstehest zu sagen, daß keine Götter seyn: was hindert dich, daß du nicht entweder die Sonne, oder den Mond, oder die Welt, oder sonst ein denkendes Wesen, welches ewig dauret, unter die Götter setzest? Ich habe niemals, spricht er, eine Seele, die Vernunft und Verstand hat, in einer andern als menschlichen Gestalt gesehen. Aber, hast du auch iemals etwas gesehen, was der Sonne, oder dem Mond, oder den fünf Irrsternen ähnlich ist? Die Sonne vollendet

ihren

ihren jährlichen Lauf, indem sie ihre Bewegung in den zweenen äusersten Theilen eines einzigen Kreises zu Ende bringet. Diese ihre Bahn erleuchtet und durchlaufft der von ihren Strahlen entzündete Mond innerhalb eines Monats. Von den fünf Irrsternen, die in eben diesem Kreise bleiben, sind einige näher an der Erde, einige weiter von derselben entfernt, und durchlauffen in ungleichen Zeiten einerley Raum, ob sie gleich an einerley Oertern anfangen. Epikurus, hast du etwas dergleichen gesehen? Also muß keine Sonne, kein Mond, kein Stern seyn: weil nichts seyn kann, als was wir gefühlet und gesehen haben. Hast du aber auch Gott gesehen? Warum glaubest du also, daß einer sey? Wir müssen demnach alles verwerfen, was uns entweder die Geschichtbücher erzählen, oder was uns die Vernunft neues entdecket. Also müssen die Menschen, die mitten auf der festen Erde wohnen, kein Meer glauben. Epikurus, dein Verstand muß enge Grenzen haben. Wenn du zu Seriphus geboren, und niemals aus der Insel gekommen wärest, und nichts anders als Häschen und Füchschen gesehen hättest: so würdest du also nicht glauben, daß es Löwen und Pantherthiere gäbe, wenn man dir gleich sagte, wie sie beschaffen wären? Und wenn dir iemand von einem Elephanten etwas erzählte: so würdest du wohl gar denken, man wollte dir was aufheften.

Was dich betrifft, Vellejus, du hast deinen Beweis 32
nicht nach eurer Art, sondern nach der Vorschrift der Vernunftlehrer geführet, von deren Regeln euer Volk gar nichts weis. Du nimmst den Satz an: die Götter wären selige Wesen. Ich räume ihn ein. Du sprichst: es könne niemand selig seyn, wenn ihm die

Tugend fehle. Auch dieses gebe ich dir zu, ohne ein Wort dagegen zu sagen. Weiter heißt es: die Tugend könne nicht ohne die Vernunft bestehen. Dieses hat gleichfals seine Richtigkeit. Du setzest hinzu: die Vernunft sey nirgends anderswo, als in der Gestalt des Menschen zu finden. Was denkest du, wer wird dir dieses zugeben? Wenn dem also wäre: was hättest du nöthig, erst durch gewisse Stuffen dahin zu kommen? Du hättest es nur gleich annehmen können, als wenn du ein Recht dazu hättest. Denn, von der Seligkeit kommst du auf die Tugend, von der Tugend auf die Vernunft, und also von einer Stuffe auf die andere. Aber, wie kommst du von der Vernunft auf die menschliche Gestalt? das heißt herabstürzen, und nicht hernieder steigen. Ich begreiffe auch nicht, warum Epikurus lieber die Götter den Menschen, als die Menschen den Göttern, will ähnlich machen. Du wirst fragen: ob es nicht einerley sey? Denn wenn dieses jenem ähnlich sey: so sey auch jenes diesem ähnlich. Ich will so viel sagen: die Gestalt, welche die Götter haben, ist nicht von den Menschen auf sie gekommen. Denn die Götter sind immer gewesen, und sind niemals geboren worden: weil sie ewig seyn werden. Hingegen, die Menschen sind geboren worden. Also ist die menschliche Gestalt älter, als die Menschen sind. Und diese Gestalt hatten die unsterblichen Götter. Demnach muß man nicht ihre Gestalt menschlich, sondern die unsrige göttlich nennen.

Jedoch ich will euch hierinnen die Wahl lassen. Erkläret mir nur den Glücksfall, wovon ihr so viel Werks macht. Denn, ihr wollt haben, in der Welt soll nichts auf eine vernünftige Weise gemacht worden seyn.

Sage

Sage mir, was hat es mit diesem Zufalle für eine Beschaffenheit? Wie haben die untheilbaren Körperchen einen so glücklichen Zusammenlauff gehabt, daß so jählings Menschen in der Gestalt der Götter geboren worden? Haben etwan die Götter ihren Samen vom Himmel herab auf die Erde fallen lassen, daß solchergestalt Menschen entstanden seyn, die den Vätern ähnlich sind? O! wenn ihr das nur sagtet! die Verwandschaft mit den Göttern gefiele mir gar wohl. Aber nein, ihr sprecht, es sey von ohngefehr geschehen, daß wir den Göttern ähnlich wären.

Soll ich nun Gründe suchen, eine Widerlegung anzustellen? Ich wünschte nur, daß ich die Wahrheit so leicht finden könnte, als ich den Irrthum bestreiten kann. Was die Weltweisen, von dem milesischen Tha- 33
les an, von dem Wesen der Götter gedacht haben, das alles hast du mit vielen Worten aus freyem Gedächtnisse erzählet, so, daß ich mich fast wundern möchte, daß ein Römer eine so grosse Wissenschaft hat. Hast du denn alle diese Leute für wahnwitzig angesehen, da sie den Ausspruch gethan haben, daß Gott ohne Hände und Füsse bestehen könne? Werdet ihr denn nicht durch Betrachtung des Nutzens und Gebrauchs, um dessentwillen ein Mensch Gliedmaassen empfangen hat, bewogen, daher den Schluß zu machen, daß die Götter keiner menschlichen Gliedmaassen bedürfen? Denn, zu was braucht man die Füsse, wenn man nicht gehet? Zu was braucht man die Hände, wenn man nichts anzugreiffen hat? Zu was ist die übrige Menge und Abtheilung der Glieder des Leibes nöthig, unter welchen keines umsonst, keines ohne Ursache, keines zuviel ist? Es ist alles so geschickt eingerichtet, daß es keine Kunst nach-

thun kann. Also wird Gott eine Zunge haben, und nicht reden. Er wird Zähne, einen Gaumen und einen Schlund haben, und sie zu nichts brauchen. Er wird Gliedmaassen haben, die dem Leibe zur Zeugung gegeben sind; er wird nicht nur die äuserlichen, sondern auch die innerlichen Theile haben, ein Herze, eine Lunge, eine Leber und was sonst im Leibe ist: aber, zu was Ende? Etwan zur Schönheit? dieserwegen wollt ihr sie freylich in Gott haben. Aber, nehmt den Gebrauch, zu dem sie bestimmt sind, von ihnen weg: so ist alle Schönheit dahin. Diese Träume machten den Epikurus, den Metrodorus, den Hermachus so dreiste, daß sie wieder den Pythagoras, wieder den Plato, wieder den Empedokles stritten. Ja, so gar die Hure Leontium unterstand sich, wider den Theophrastum zu schreiben. Sie hatte zwar eine zierliche und attische Schreibart: aber, von so einer Person war es doch zuviel. So groß war die Freyheit in dem Garten des Epikurus. Und ihr pflegt euch noch zu beklagen. Auch Zeno e) machte Zänkereyen und Leichtfertigkeiten. Was Albutius für ein Mann gewesen sey, das darf ich euch nicht sagen. Phädrus war die Artigkeit und Bescheidenheit selber: unterdessen aber konnte der Alte ziemlich keifen, wenn ich ihm in seinen Meynungen zu nahe trat. Mit dem Aristoteles ist Epikurus höchst schimpflich umgegangen; den Phädo, des Sokrates Schüler, hat er mit den schändlichsten Reden angegriffen; den Timokrates, den Bruder seines Zunftgenossens Metrodorus, hat

e) Aus der Sekte der Epikureer. Der andere war das Haupt der Stoiker.

hat er in ganzen Büchern zur Bank gehauen, weil er in der Philosophie, ich weis nicht in was, von ihm abgieng. Ja, selber gegen den Demokritus hat er sich undankbar bezeiget, da er doch sein Nachfolger war. Und seinem Lehrmeister Nausiphanes, von dem er alles hatte, was er wußte, hat er sehr übel begegnet. Zeno schmähete und lästerte nicht nur die damals le- 34
benden, als den Apollodorus, den Syllus und die andern; sondern sagte so gar, Sokrates, der Vater der Weltweisheit, wäre ein athenienſischer Scurra f) gewesen. Dieses lateinische Wort brauchte er. Den Chrysippus nennt er niemals anders als Chesippus g). Du selber sagtest vor kurzem, da du gleichsam den Rath der Weltweisen versammlet hattest, und ihre Meynungen hererzähltest, daß die größten Männer unter ihnen thöricht, und albern, und um die Köpfe verrückt wären. Wofern nun keiner unter ihnen, in der Untersuchung von dem Wesen der Götter, die Wahrheit gesehen hat: so ist zu besorgen, daß es damit gar nichts sey. Denn, was ihr vorbringt, das sind lauter Hirngespinnste, die kaum wehrt sind, daß sich ein altes Weib darum Mühe giebt. Denn ihr merket es nicht, was ihr noch zu thun habt, wenn ihr es dahin bringen wolltet, daß wir euch den Satz einräumen sollten, Götter und Menschen hätten einerley Gestalt. Die Götter werden den Leib auf eben die Art kleiden und pflegen müssen, wie es die Menschen machen, und gleich diesen einhergehen, laufen, liegen, sich neigen, setzen, zugreiffen, und endlich auch

f) Spötter, Lustigmacher.
g) Von dem Worte χέζειν, zu Stuhle gehen.

reden und sprechen. Daß ihr sagt, die Götter wären theils männlichen, theils weiblichen Geschlechts, da sehet ihr selber, was daraus folget. Ich kann mich nicht genug wundern, wie euer Haupt und Anführer auf dergleichen Meynungen gekommen ist.

Ihr schreyet zwar immer: das müsse man wohl behalten, daß Gott selig und unsterblich sey. Hindert ihn das an der Seligkeit, wenn er nicht zweyfüssig ist? Warum sollte nicht entweder die Sonne, oder die Welt, oder ein ewiges denkendes Wesen, welches ohne Gestalt und Gliedmaassen des Leibes ist, der Seligkeit h) fähig seyn? Du sagest nichts mehr, als dieses: ich habe niemals eine selige Sonne, oder eine selige Welt gesehen. Hast du auch iemals eine andere Welt gesehen, als diese ist? du wirst mit Nein antworten. Wie kannst du also sprechen, daß es, ich will nicht sagen sechs hundert tausend, sondern unzähliche Welten giebt? Die Vernunft, sprichst du, hat mich dieses gelehret. Kann dich also die Vernunft in der Betrachtung des vortrefflichsten, seligen und ewigen Wesens, welches allein Gott ist, nicht auch lehren, daß wir von demselben an der Hoheit des Verstandes eben so wohl, als an der Unsterblichkeit, und wie an den Gaben des Gemüths, also auch an der Schönheit des Leibes übertroffen werden? Warum sollen wir demnach den Göttern an der Gestalt gleich seyn, da wir in den übrigen Stücken geringer sind, als sie? Wenn ja der Mensch in einem Stücke Gott ähnlich seyn sollte: so käme er ihm

h) Ista siue beatitas siue beatitudo dicenda est (vtrumque omnino durum, sed vsu mollienda nobis verba sunt).

ihm eher in der Tugend, als in der Gestalt, gleich. Ich muß mich bey dieser Sache noch etwas länger aufhalten. Könnte etwas kindischers gesagt werden, als 35
wenn man die Arten von Thieren leugnen wollte, die in dem rothen Meere, und in Indien gezeuget werden? Denn, die allerneugierigsten Menschen, die sich alle Mühe geben, können nicht von so vielen Thieren erzählen hören, als ihrer wirklich sind, die auf dem Lande, in dem Meere, in den Sünfen und Flüssen entstehen. Sollen wir sagen, sie wären nicht, weil wir sie niemals gesehen haben?

Was hilft euch die Aehnlichkeit, worauf ihr euch so viel zu gute thut? Ein Hund ist einem Wolfe gar ähnlich, und Ennius sagt:

Wie ähnlich ist uns doch ein ungestallter Affe!

Aber, man betrachte ihre Arten. Darinnen sind sie einander ganz ungleich. Unter den wilden Thieren ist keines klüger, als ein Elephante: und doch hat keines eine so ungeheure Gestalt, als er. Unter den Menschen ist es eben so. Diejenigen, welche einander in der Gestalt am ähnlichsten sind, haben zum öftern die ungleichesten Sitten: und diejenigen, welche miteinander in den Sitten übereinkommen, sind in der Gestalt von einander unterschieden. Vellejus, wenn wir diese Art zu schliessen, einmal annehmen: so gieb nur Achtung, wo es endlich hinaus will. Du nahmest den Satz an: die Vernunft könne in keiner andern als menschlichen Gestalt seyn. Ein anderer wird sprechen: es müsse ein Wesen seyn, welches auf Erden lebe, welches geboren worden sey; welches die Kindheit zurück gelegt habe; welches in etwas unterwiesen worden; welches aus

einer

einer Seele und einem hinfälligen und schwachen Leibe bestehe; ja endlich, welches ein sterblicher Mensch sey. Du wirst dich in allen diesen Sachen streuben. Aber, warum machest du dir mit der einzigen Gestalt so viel zu thun? Denn in einem Menschen ist Vernunft und Verstand mit alle dem vereiniget. Ja, sagest du, man mag alles dieses hinwegnehmen, dem ohngeachtet kenne ich meinen Gott gar wohl, wenn nur die äuserlichen Züge bleiben. Das heißt nicht mit Nachdenken reden, sondern sagen, was einem ohngefehr ins Maul kommt. Merkest du denn auch darauf, daß alles eine Unbequemlichkeit sey, was überflüssig ist, oder keinen Nutzen hat, es mag nun entweder in einem Menschen, oder in einem Baume seyn. Wie beschwerlich ist es einem, wenn er einen Finger zuviel hat? Wie so? Weil die fünfe keinen andern weiter bedürfen. Sie sind zur Schönheit, und zum Nutzen hinlänglich genug. Aber dein Gott hat nicht nur einen Finger zuviel. Er hat einen Kopf, einen Hals, einen Nacken, Seiten, einen Bauch, einen Rücken, Kniee, Hände, Füsse, Lenden und Schienbeine: und braucht keines von allen diesen Dingen. Soll er sie deswegen haben, damit er unsterblich seyn kann? Was tragen doch diese Gliedmaassen zum Leben bey? Ja, was hilft das Gesichte? das Gehirne, das Herz, die Lunge und die Leber wären weit mehr vonnöthen. Denn, diese Dinge sind die Wohnungen des Lebens. Die Gestalt des Mundes hilft gar nichts zu seiner Dauer.

36 Du tadeltest diejenigen Weltweisen, die bey Betrachtung der Welt, und ihrer Theile, des Himmels, der Länder, der Meere und der leuchtenden Körper, der Sonne,

Sonne, des Monds und der Sterne, der Veränderungen der Zeiten, der Reifungen und anderer Begebenheiten auf die Vermuthung kamen, daß ein herrliches und vortreffliches Wesen seyn müsse, welches alle diese Dnge gemacht habe, bewege, regiere und verwalte. Gesetzt, diese Leute giengen in ihrer Vermuthung fehl: so sehe ich doch etwas, worauf sie dieselbe gründen. Aber, was kannst denn du für ein grosses und auserlesnes Werk aufweisen, was dir von einem göttlichen und denkenden Wesen gemacht zu seyn scheinet, und woraus du schliessen kannst, daß wirklich Götter sind? Du sprichst: ich habe einen gewissen Begriff von Gott, der mir in meine Seele gelegt ist. Freylich, von einem bärtichten Jupiter, und einer mit einem Helm gewapneten Minerva. Meynest du also, daß es dergleichen Götter giebt?

Das gemeine und unerfahrne Volk macht es in diesem Stücke weit besser. Es eignet seinem Gotte nicht nur menschliche Gliedmaassen zu, sondern zeiget auch, zu was er dieselbe brauche. Es giebt ihm Bogen und Pfeile, es giebt ihm einen Spieß, einen Schild, eine Gabel und einen Donnerstrahl. Und ob es gleich nicht siehet, was die Götter für Thaten vornehmen: so kann es doch keinen Gott denken, der gar nichts thut. Selbst die Egypter, die wir sonst auslachen, haben kein unvernünftiges Thier einer andern Ursache wegen vergöttert, als weil es ihnen zu einigem Nutzen diente. Z. E. die egyptischen Störche fressen eine gewaltige Menge Schlangen auf, indem sie hohe Vögel sind, und harte Schienbeine, und hornichte und lange Schnäbel haben. Sie wenden die Pest von Egypten ab, indem sie die fliegenden Schlangen umbringen und verzehren, die

aus

aus der lybischen Wüsteney von den afrikanischen Winden dahin geführet werden. Und daher kommt es, daß diese Schlangen weder in ihrem Leben durch den Biß, noch nach ihrem Tode durch den Geruch schädlich sind. Ich könnte vieles von dem Nutzen der indianischen Mäuse, der Krokodile und der Katzen sagen. Aber, ich will mich nicht aufhalten. Man siehet aber daher so viel, daß die unvernünftigen Thiere des Guten wegen, so man von ihnen zu geniessen hat, von den Ausländern sind vergöttert worden. Eure Götter erweisen den Menschen nicht nur nichts gutes, sondern thun überhaupt gar nichts. Unser Gott, sagt Epikurus, ist ganz müssig. Der Mann kommt mir vor, wie die Kinder, die auch denken, es sey nichts bessers, als wenn
37 sie faule Tage haben. Wiewohl die Knaben vernügen sich doch an einem Spiele, wenn sie gleich müssig sind. Aber, euer Gott soll so feyrig, so ruhig, so gemächlig und gelassen seyn, daß ihr besorgt, es möchte ihm an seiner Seligkeit etwas abgehen, wenn er sich etwan einmal bewegte. Dergleichen Reden berauben nicht nur die Götter aller Bewegung und göttlicher Wirkuug, sondern machen auch die Menschen ganz träge und faul: indem niemand, der etwas thut, ja wenn es ein Gott wäre, selig seyn kann.

Jedoch, es mag so seyn, wie ihr wollt, euer Gott mag eine menschliche Gestalt haben. Aber, was für eine Wohnung, für einen Sitz, für einen Aufenthalt hat er? Was sind seine Verrichtungen? Und worinnen soll seine Seligkeit bestehen? Denn, wer selig seyn will, der muß seine eigne Güter haben und geniessen. Auch unter den unbeseelten Dingen hat iegliches seinen eignen Ort. Die Erde ist ganz zu unterst, über ihr

schwim-

schwimmet das Wasser, über diesem schwebet die Luft, und in den obersten Gegenden ist das Feuer. Unter den vernunftlosen Thieren leben einige auf dem trocknen Lande, einige im Wasser, einigen ist beydes zum Aufenthalte gegeben, ja von einigen glaubt man, daß sie im Feuer geboren werden, und sich oftmals in den brennenden Oefen sehen lassen, und daselbst herumfliegen. Ich frage also anfangs, wo wohnt euer Gott? Hernach, was bewegt ihn von seinem Orte, wofern er ja etwan einmal bewegt wird? Endlich, wornach strebt er, da es das Wesen eines ieden lebendigen Dinges so mit sich bringt, daß es eine besondere Neigung zu etwas hat? Und worzu braucht er zuletzt die Gedanken, den Verstand, die Vernunft? Ja, wie ist er selig? wie ist er ewig? Epikurus wird hier tausend Noth haben, wenn er nur auf das geringste wird antworten sollen. Es ist schwer, das Ende zu finden, wenn man eine Sache übel angefangen hat.

Du sagtest, man könnte die Gestalt Gottes nicht mit den Sinnen, sondern nur mit den Gedanken erkennen. Sie sey kein dichter Körper. Sie bleibe auch der Zahl nach nicht einerley. Man könne sie nur vermittelst der herumfliegenden Bilder sehen. Daran sey niemals ein Mangel, indem sich aus der unendlichen Menge der untheilbaren Körperchen beständig solche ähnliche Dinge herzufänden. Und da erkenne man das selige und ewige Wesen, wenn man auf diese Dinge mit seinem Verstande wohl acht habe. Ich bitte euch um der Götter willen, von welchen wir reden, sagt mir, was das seyn soll? Denn wenn sie sich bloß mit den Gedanken begreiffen lassen, 38

und

und weder Dichtigkeit, noch sonst etwas haben, was sich berühren lässet: was ist da für ein Unterscheid, ob wir an einen Hippocentaurus, oder an einen solchen Gott gedenken? Alle dergleichen Vorstellungen heissen bey den andern Weltweisen leere Einbildungen. Ihr aber nennet sie Bilder, die von aussen in die Seele eingehen. Z. E. wenn es mir vorkommt, als wenn ich den Titus Gracchus in dem Capitol reden hörte, und die Stimmen wegen des Marcus Octavius sammlen sähe: so nenne ich diesen Gedanken eine leere Einbildung. Du hingegen sagst, es wären wirkliche Bilder von dem Gracchus und Octavius, die in meine Seele gebracht würden, nachdem sie in das Capitol gekommen wären. Auf dergleichen Art würden auch die Seelen zum öftern durch die Bilder der Götter gerühret, und erkennten dadurch, daß sie selige und ewige Wesen wären. Gesetzt, es wären Bilder, die unsere Seelen rührten. Ihre ganze Wirkung ist diese, daß sie uns etwas vorstellen. Geben sie uns auch zu erkennen, warum die Götter selig und ewig seyn? Aber, sage mir, was sind das für Bilder? oder woher haben sie ihren Ursprung? Der einzige Demokritus hat euch so keck und kühn gemacht. Es haben ihn bereits viele angegriffen, und auch ihr werdet die Einwendungen nicht aushalten. Die ganze Sache stehet auf schwachen und lahmen Füssen. Denn, was kann weniger bewiesen werden, als dieses, daß die Bilder aller Menschen, z. E. des Homerus, Archilochus, Romulus, Numa, Pythagoras, Plato in mich kommen, und gleichwohl nicht die Gestalt haben sollen, welche diese Menschen selber gehabt haben? Wie erkenne ich sie also? Und welcher Menschen Bilder sind sie? Aristoteles lehret, daß niemals

mals ein Poet Orpheus gewesen sey, und man sagt, das orphische Gedichte wäre von einem gewissen Pythagoreer Cerkops gemacht worden. Und gleichwohl kommt mir Orpheus, das ist, sein Bild, wie es nach eurer Sprache heißt, zum öftern in die Gedanken. Und wie geht es zu, daß von einem und eben demselben Menschen andere Bilder in meine, andere in deine Seele, kommen? Ja, fallen uns nicht Bilder von Sachen ein, die niemals gewesen sind, und auch nicht seyn können, als von der Scylla und Chimära? Kommen uns nicht Bilder von Menschen, Oertern und Städten ein, die wir niemals gesehen haben? Erscheint mir nicht den Augenblick ein Bild, wenn ich es haben will? Kommen sie nicht so gar ungeruffen, wenn wir schlafen? Vellejus, es ist eitel Geschwätze, was ihr sagt. Ihr 39
wollt uns nicht nur die Augen, sondern auch die Seele mit Bildern vollstopfen. So unverschämt könnt ihr plaudern. Sagt mir nur, wie seyd ihr so verwegen? Die herumfliegenden Bilder kommen so schnell und häufig auf einander, daß man aus den vielen nur eins zu sehen bekommt. Ich würde mich schämen, meine Unwissenheit zu bekennen, wenn ihr selber einen Verstand davon hättet, da ihr die Vertheidigung führet. Denn, wie beweisest du es, daß immer ein Bild an dem andern getrieben werde? Oder wenn dieses ist: wie sind sie ewig? Das macht, sprichst du, die unzehlbare Menge der untheilbaren Körperchen. Werden also auch diese verursachen, daß alles ewig ist?

Du nimmst deine Zuflucht zu dem Gleichgewichte. Denn so wollen wir das Wort ἰσονομίας geben, wenn es dir gefällig ist. Du sprichst: weil es sterbliche

Dinge giebt; so müssen auch unsterbliche seyn. Solchergestalt soll man sagen: weil es sterbliche Menschen giebt; so müssen auch einige unsterblich seyn. Weil gewisse Thiere auf dem trocknen Lande geboren werden: so müssen auch einige im Wasser geboren werden. Weil einige Dinge sind, die andern das Leben nehmen: so müssen auch einige seyn, die es erhalten. Ich lasse es gelten, aber das müssen solche Dinge seyn, die selber wirklich leben. Daß eure Götter das Leben haben, das sehe ich noch nicht. Im übrigen, wie entspringen alle diese Bilder aus den untheilbaren Körperchen? Es giebt ja keine dergleichen Körperchen. Und wenn ihrer auch wären: so könnten sie doch nicht mehr thun, als einander selber treiben, und eines das andere durch den Zusammenstoß in eine Bewegung setzen. Aber, bilden, Gestalten geben, das könnten sie unmöglich thun. Ihr bringet also auf keine Weise einen unsterblichen Gott zuwege.

40 Laßt uns nun sehen, wie es mit der Seligkeit eures Gottes beschaffen ist. Ohne Tugend kann er unmöglich selig seyn. Die Tugend ist wirksam. Euer Gott thut nichts. Also ist er ohne Tugend. Folglich ist er auch nicht selig. Was hat er demnach für ein Leben? Du sprichst: er hat einen reichen Vorrath an Gütern, ohne daß sich ein Uebel mit einmischt. Was für Güter hat er? Etwan Wollüste? Vielleicht solche, welche den Leib betreffen. Denn sonst wisset ihr von keiner andern Wollust, welche die Seele haben könne, als von derjenigen, die von dem Leibe entspringt, und auf den Leib wiederum zurückkehret. Vellejus, du wirst doch nicht wie die andern Epikureer seyn, die sich der Wörter des Epikurus schämen sollten, da er sagt, daß er nicht

wisse,

wisse, was ein Gut ohne fleischliche Lust und Geilheit sey. Er nennte so gar, ohne die geringste Schamhaftigkeit zu haben, alle ihre Arten mit Namen. Was für Speisen, was für Tränke, was für Abwechselungen von Tönen und Blumen, was für Arten des Gefühls und Geruchs wirst du demnach brauchen, deine Götter mit Wollüsten zu überschütten? Die Poeten schaffen Nektar, Ambrosin und kostbare Speisen an, und lassen entweder die Juventas oder den Ganymedes aufwarten und einschenken. Aber, Epikurus, was wirst du machen? denn ich sehe weder, wo dein Gott diese Dinge herbekommen, noch auch, wie er sie brauchen soll. Dergestalt haben die Menschen zu einem seligen Leben weit mehr Vorschub, als die Götter. Denn sie geniessen mehr Arten von Wollüsten. Jedoch, du hältest diejenigen Wollüste für gar geringe, wodurch die Sinne gleichsam gekützelt werden. Dieses Wort brauchte Epikurus. Wenn du uns doch nicht was weiß machen wolltest! Auch unser Philo konnte es nicht leiden, daß sich die Epikureer stellten als wenn ihnen an den weichen und reizenden Wollüsten gar nichts gelegen wäre. Er wußte sehr viele Sätze des Epikurus auswendig, und konnte sie mit eben den Worten hererzählen, mit welchen sie geschrieben waren, ohne das geringste zu verfehlen. Doch, von dem Metrodorus, dem Collegen des Epikurus in der Weisheit, brachte er viele noch weit unverschämtere Dinge vor. Denn Metrodorus legt es seinem Bruder Timokrates übel aus, daß er Bedenken trägt, alles, was zu einem seligen Leben gehöret, nach dem Bauche abzumessen. Und das sagt er nicht etwan einmal, sondern gar ofte. Ich sehe, du bist es nicht in Abrede. Denn, es ist

dir bekannt. Ich wollte dir die Bücher herbringen, wenn du es leugnetest. Ich will auch ie;o nicht untersuchen, ob es recht oder unrecht sey, daß man alles nach der Wollust schätzet und beurtheilet. Das ist eine andere Frage. Sondern, ich sage nur, daß eure Götter keine Wollust haben, und also, nach eurem eignen Urtheile, nicht selig seyn.

41 **Sie sind ohne Verdruß und Schmerzen.** Ist das genug zu dem höchstseligen Leben, da ein Ueberfluß an allen Gütern seyn soll? Ihr sprecht: **sie denken beständig, daß sie selig seyn. Das ist das einzige, was ihren Verstand beschäfftiget.** Stelle dir also einen Gott vor, der in Ewigkeit nichts anders denkt, als dieses: **mir ist wohl, ich bin selig.** Ich sehe nur noch nicht, wie er vor der Furcht des Todes frey seyn kann: da er ohne Unterlaß durch den immerwährenden Anlauf der untheilbaren Körperchen gerühret und beweget wird, und beständig eine Menge Bilder aus ihm herausfliesset. Also ist euer Gott weder selig noch ewig.

Hat nicht Epikurus von der Heiligkeit und Gottseligkeit einige Bücher geschrieben? Aber, wie redet er in denselben? Du wirst sagen, es wäre, als wenn du den Coruncanus oder den Scävola, die Hohenpriester reden hörtest. Da fände man nicht, daß er den Gottesdienst von Grund aus habe vertilgen, und die Tempel und Altäre der unsterblichen Götter mit Gründen und Beweisen umkehren wollen, wie solches Xerxes mit Macht und Gewalt gethan. Aber, sage mir, warum soll ein Mensch die Götter ehren, da sie uns nichts Gutes erweisen, nicht im geringsten für

uns

uns sorgen, und gar nichts vornehmen? Sie haben ein so ausnehmendes, herrliches und vortreffliches Wesen, daß solches allein einen weisen Mann zu ihrer Verehrung anlocken sollte. Kann in einem Dinge, welches sich nur über seine Wollust freuet, und weder iemals etwas zu thun gedenkt, noch thut, noch gethan hat, etwas besonderes und vortreffliches seyn? Ferner, was ist man einem Dinge für Liebe und Ehrfurcht schuldig, von dem man keine Wohlthat empfangen hat? Oder überhaupt, was kann man einem Dinge schuldig seyn, was sich durch nichts verdient gemacht hat? Denn, die Gottseligkeit ist ein schuldiges und rechtmässiges Bezeigen gegen die Götter. Allein, was haben wir gegen dieselben für eine Schuldigkeit, da wir mit ihnen keine Gemeinschaft haben? Die Heiligkeit ist eine Wissenschaft des Dienstes und der Verehrung der Götter. Aber, ich begreiffe nicht, warum man ihnen dienen soll, da wir von ihnen weder etwas Gutes erhalten, noch zu hoffen gehabt haben. Sollen wir sie aus Bewunde- 42
rung ihrer Eigenschaften, in welchen wir nicht die geringste Schönheit sehen, verehren und hochachten? Ihr rühmt euch, daß ihr die Menschen von dem Aberglauben befreyetet. Aber, davon kann man leicht los werden, wenn man die Götter gar leugnet. Es wäre denn, daß du etwan dächtest, daß Diagoras und Theodorus, welche die Götter schlechterdings verworfen, hätten abergläubisch seyn können. Ich wollte es nicht einmal von dem Protagoras vermuthen, da er doch keines wußte, ob Götter wären, oder ob keine wären. Alle dergleichen Leute zerstören durch ihre Sätze nicht nur den Aberglauben, der uns eine leere und thörichte

Furcht vor den Göttern verursachet, sondern heben auch den Gottesdienst auf, der in einer wahren Liebe und Hochachtung der Götter bestehet.

Was meynest du zu denjenigen, welche die ganze Meynung von den unsterblichen Göttern ein Gedichte nennen, welches von weisen Leuten dem Staate zum besten erfunden worden sey, damit die Menschen, bey welchen die Vernunft zu schwach wäre, durch den Gottesdienst zu ihrer Schuldigkeit möchten gebracht werden? Richten sie nicht den ganzen Gottesdienst zu Grunde? Was suchte Prodikus von Cea, da er sagte, daß man vor Zeiten diejenigen Dinge vergöttert habe, die den Menschen in ihrem Leben zum Nutzen und zur Bequemlichkeit dienten. Wo ist der Gottesdienst, den uns dieser Mann übrig gelassen hat? Was sind das für Leute, welche vorgeben, man habe tapfre, berühmte und mächtige Männer nach ihrem Tode unter die Götter gezählet, und sie wären es eigentlich, denen wir heute zu Tage zu dienen, die wir anzubeten und zu verehren pflegten? Haben wohl diese Leute einige Religion gehabt? Euhemerus, welchen unter andern unser Ennius erkläret, hat hiervon ausführlich gehandelt. Er erzählet uns, wie die Götter gestorben, und begraben worden sind. Was meynest du? Hat er den Gottesdienst befestiget, oder vielmehr gänzlich umgestossen? Ich übergebe die heilige und herrliche Stadt Eleusis, wo sich die entlegensten Völker weyhen lasen. Ich übergehe Samothracien, und die waldichten und dunklen Oerter in Lemnus, wo man des Nachts heilige Zusammenkünfte hält. Wann man diese

Dinge

Dinge erkläret, und vernünftig beurtheilet: so erkennet man mehr die Eigenschaften der Dinge dieser Welt, als der Götter. Demokritus selber, der 43
grosse Mann, aus dessen Quellen Epikurus seine Gärten gewässert hat, scheinet mir von dem Wesen der Götter ungewisse Gedanken zu haben. Bald eignet er die Gottheit den Bildern zu, mit welchen die Welt erfüllet seyn soll; bald den ersten Ursachen und denkenden Wesen, die in dieser Welt sind; bald den beseelten Bildern, die uns entweder zu nutzen oder zu schaden pflegen; bald gewissen grossen Bildern, die von aussen die ganze Welt umfassen. Alle diese Gedanken schicken sich besser für das Vaterland i) des Demokritus, als für ihn selber. Denn, wer kann sich von dergleichen Bildern einen verständlichen Begriff machen? Wer kann sie bewundern? Wer kann sie entweder einer Verehrung oder eines göttlichen Dienstes würdig halten?

Epikurus hat den Gottesdienst mit samt der Wurzel aus den Herzen der Menschen gerissen, da er ihnen die Hülfe und Liebe entzogen hat, welche sie von den unsterblichen Göttern erwarten. Denn ob er geich sagt, daß Gott das beste und vortrefflichste Wesen sey: so leugnet er doch dieses, daß Gott etwas liebe. Solchergestalt leugnet er dasjenige, was dem besten und vortrefflichsten Wesen am meisten eigen ist. Denn,

i) Juvenalis nennt Abdera, wegen der tummen Thracier, das Vaterland der Schöpse. In der 10ten Satyre, 48.

was kann besser, oder was kann vortrefflicher seyn, als Güte und Wohlthätigkeit? Da ihr nun wollt, daß Gott dieser Eigenschaften ermangeln soll: so soll niemand, weder ein Gott, noch ein Mensch Gott angenehm seyn; niemand von ihm geliebt werden; niemand seine Gnade geniessen. Solchergestalt werden nicht nur die Menschen von den Göttern, sondern auch die Götter unter sich selber von einander nichts geachtet.

44 O! wie weit bessere Gedanken haben die Stoiker, die ihr tadelt und scheltet! Diese halten dafür, daß ein Weiser dem andern angenehm sey, wenn er ihm gleich nicht bekannt ist. Denn nichts ist liebenswürdiger, als die Tugend. Wer diese hat, den lieben wir, er mag seyn, wo er will. Aber ihr, was stifftet ihr für Böses, indem ihr die Willfährigkeit und Wohlgewogenheit unter die Schwachheiten zählet? Ich will der Götter nicht gedenken. Nicht einmal die Menschen würden, nach eurer Meynung, gutthätig und gutherzig seyn, wenn sie es nicht aus Schwachheit thäten. Gehöret es nicht zum Wesen eines guten Menschen, daß er über andere eine Freude hat? Daher hat die Freundschaft ihren Namen k). Will man in dieser nur auf seinen Nutzen sehen; und nicht auch dem, welchen man liebt, beförderlich seyn: so ist dieses keine Freundschaft; sondern ein Gewerbe, welches man mit seinen Diensten treibt. Wiesen und Felder und Heerden Vieh liebt man auf dergleichen Weise, weil sie

k) Carum ipsum verbum est amoris, ex quo amicitiae nomen est ductum.

sie uns Nutzen bringen. Die Liebe und Freundschaft der Menschen ist nicht gewinnsüchtig. Wie viel weniger also die Liebe der Götter, die, ohne einiges Bedürfniß, sich unter einander lieben, und den Menschen behülflich sind. Warum sollten wir anders die Götter verehren, und zu ihnen beten? Warum sollten die Hohenpriester des Gottesdienstes pflegen, und die Vogeldeuter ihres Amtes warten? Warum sollten wir uns von den unsterblichen Göttern etwas wünschen? Warum sollten wir ihnen Gelübde thun?

Aber unterdessen hat doch Epikurus ein Buch von der Heiligkeit geschrieben. Der Mann spottet unser, nicht etwan, daß er so sinnreich und scherzhaft ist, sondern, weil er keine Scheu hat, alles, was ihm einkömmt, hinzuschreiben. Denn, was für eine Heiligkeit kann da statt haben, wenn die Götter für die menschlichen Dinge keine Sorge tragen? Und wie sollte ein lebendiges Wesen für nichts sorgen? Unser alter guter Freund, Posidonius, hat es demnach wohl getroffen, wenn er in dem fünften Buche von dem Wesen der Götter sagt: Epikurus glaube gar keine Götter, und was er von den unsterblichen Göttern rede, das habe er nur in der Absicht vorgebracht, den Haß der Menschen von sich abzulehnen. Denn, er würde nicht so albern gewesen seyn, und sich einen Gott gebildet haben, welcher einem mühseligen Menschen ähnlich seyn, und gleichwohl keinen festen und dichten Leib, sondern nur die äuserliche Bildung haben; der mit allen Gliedmaassen eines Menschen begabt seyn, doch ohne den geringsten Gebrauch derselben; der ganz zart, dünne und durchscheinend seyn; niemand etwas geben, niemand in et-

was willfahren; der für gar nichts sorgen, der gar nichts thun sollte. Anfangs kann ein dergleichen Wesen nicht seyn. Und das sahe Epikurus, und ließ also von den Göttern nichts übrig, als den blossen Namen. Hernach, wenn es einen solchen Gott giebt, der keine Güte, keine Liebe gegen die Menschen hegt: so lasse ich mich um ihn unbekümmert. Denn was soll ich thun? Soll ich ihn um Beystand bitten? Er kann niemand Beystand leisten, weil alle Gnade und Liebe, wie ihr sagt, in einer Schwachheit bestehet.

Ende des ersten Buchs.

Des

Des

Römischen Consuls

M. T. Cicero

Zweytes Buch

Von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter,

an den

M. Brutus.

Inhalt des Zweyten Buchs.

In diesem Buche bemühet sich Balbus, nach dem Sinne der stoischen Weltweisen, vier Dinge auszuführen. Erstlich trägt er die Beweise vor, wodurch sie zu behaupten gesuchet, daß Götter seyn. Hierauf erklärt er die Eigenschaften derselben. Sodann zeiget er, daß eine göttliche Vorsorge sey, welche die ganze Welt regiere. Und endlich lehret er, daß insbesondere das menschliche Geschlechte sich auf den Beystand der Götter verlassen könne. In dem ersten Theile beruffet er sich auf die einstimmige Meynung aller Menschen, auf die Gegenwart und Erscheinungen der Götter, auf die Wahrsagereyen, auf die wunderbare Schönheit der Welt, und die weise Einrichtung aller Dinge. Auf die erklärten Beweise folgen allerhand physikalische Betrachtungen. Die erste ist diese. Alles, was wächset und ernähret wird, bestehet durch eine gewisse warmmachende Kraft. Diese erstrecket sich durch alle Theile der Welt. Also muß ein Wesen seyn, welches Sinnen und Verstand hat, und durch die ganze Welt herrschet. Die andere Betrachtung ist folgende. Man kommt in allen Dingen endlich auf etwas vollkommenes. Die Erdgewächse haben ihre bestimmte Nahrung; die unvernünftigen Thiere ihre Empfindungen, Bewegungen und Neigungen; die Menschen ihre Vernunft, wodurch sie die Begierden und Affekten regieren sollen. Dergestalt muß ein vierter und höchster Grad der Vollkommenheit seyn. Solcher ist in der richtigen und beständigen Vernunft zu suchen, welche Gott, das ist der Welt, beygeleget wird. Auf gleiche Weise wird gezeiget, daß die Welt die höchste Tugend und Weisheit habe. Ferner wird den Gestirnen eine Göttlichkeit zugeschrieben. Der Grund davon soll dieser seyn, weil sie aus dem beweglichsten und reinsten Theile der Himmelsluft erzeuget würden, und mit keinem andern

Wesen

Wesen vermischet wären. Es wird ihnen daher ein Verstand zugeeignet, welcher die vortrefflichste Einsicht haben soll. Solches erhelle vornemlich aus der wundervollen Ordnung der Himmelskörper. Daher wird Epikurus verlachet, daß er die Götter in eine menschliche Gestalt einkleidet, und dieselbe der runden vorziehet. Die vielen Gottheiten sind aus Betrachtung der grossen Wohlthaten der Götter entstanden. Erstlich wird alles ein Gott genennet, was von Gott seinen Ursprung hat. Desgleichen haben die Dinge, in welchen man eine ausnehmende Kraft gefunden hat, diesen Namen erhalten. Ueber dieses hat man gewisse Menschen ihrer löblichen Thaten wegen vergöttert. Und endlich haben die Poeten von verschiednen Sachen der Natur Gelegenheit genommen, allerhand Götter zu dichten. Nachdem nun von der Wirklichkeit und der Natur der Götter gehandelt worden ist: so wird ihre Vorsorge in Betrachtung gezogen. Dieselbe ist anfangs daraus klar, weil es Götter giebt; zum andern, weil alle Dinge einem empfindenden und denkenden Wesen unterworfen sind, und von ihm auf das schönste regieret werden; zum dritten, weil die Ordnung und Verfassung der himmlischen und irdischen Sachen die größte Verwunderung erwecket. Insbesondere wird gewiesen, daß das ganze Weltgebäude der Menschen wegen gemacht worden sey. Solches erhellet aus der Zusammensetzung des menschlichen Körpers; aus den Vollkommenheiten der Seele; aus dem Nutzen, welchen die Menschen aus den himmlischen und irdischen Dingen ziehen; und aus dem Schutze, welchen die Götter berühmten Leuten haben wiederfahren lassen.

1 Nachdem Cotta aufgehöret hatte; so fing Vellejus an, und sagte: in Wahrheit, ich habe sehr unvorsichtig gehandelt, daß ich mich unterstanden habe, mich mit einem akademischen Weltweisen, der noch dazu ein Meister in der Beredsamkeit ist, einzulassen. Denn, da wäre mir nicht bange gewesen, wenn ich entweder einen akademischen Weltweisen ohne Beredsamkeit, oder einen beredten Mann ohne Weltweisheit, vor mir hätte. Denn, ich lasse mich weder durch den Strom leerer Worte, noch durch die Spitzfündigkeit trockner Lehrsprüche

sprüche verwirren. Du aber, Cotta, hast dich in beyden Stücken tapfer gehalten. Es hat dir nichts gefehlet, als daß du nicht in einer Versammlung des Volks, und vor den Richtern, hast reden sollen. Jedoch, auf dieses wollen wir zu einer andern Zeit kommen. Jezo laßt uns den Lucilius hören, wenn es ihm gefällig ist.

Da sagte Balbus: ich sähe es lieber, wenn Cotta in seiner Rede fortführe, und uns die wahren Götter auf eine so beredte Weise darstellte, als er uns die falschen aus dem Wege geräumet hat. Denn, ein Weltweiser, ein Hoherpriester, und ein Mann, wie Cotta, müssen nicht, nach Art der akademischen Weltweisen, schwankende und ungewisse, sondern, nach der Art unserer Leute, beständige und gewisse Gedanken haben. Wieder den Epikurus ist genug und zum Ueberflusse geredet worden. Aber, nun möchte ich gerne deine eigne Meynung hören, mein lieber Cotta.

Weist du nicht, gab er zur Antwort, was ich anfangs sagte, daß ich, sonderlich in solchen Dingen, leichter zeigen könnte, für was ich sie nicht hielte, als für was ich sie hielte? Und wenn ich auch etwas hätte, was klar nnd deutlich wäre: so wollte ich doch auch dich gerne hören, da ich selber so viel geredt habe.

Nun, ich will dir deinen Willen machen, sagte Balbus, und so kurz, als ich werde können, verfahren. Denn, nachdem die Irrthümer des Epikurus bestritten sind: so gehet meiner Disputation ein langes Stück ab. Unsere Leute theilen die ganze Untersuchung von den unsterblichen Göttern überhaupt in vier Theile.

Anfangs

Anfangs lehren sie, daß wirklich Götter sind; darnach, was sie für Eigenschaften haben; sodann, daß die Welt von ihnen regieret werde; endlich, daß sie für die menschlichen Dinge Sorge tragen. Doch, will ich in dieser Unterredung nur die zwey ersten Stücke vor mich nehmen. Das dritte und vierte, dünkt mich, können wir auf eine andere Zeit verschieben, weil sie etwas zu groß sind.

Im geringsten nicht, sagte Cotta. Wir haben Zeit und Musse, und handeln von dergleichen Sachen, die wir so gar unsern Geschäfften und Angelegenheiten vorzuziehen haben. Hierauf versetzte Lucilius: das erste Stück scheint nicht einmal einer Ausführung zu
2 bedürfen. Denn, was kann uns klärer und deutlicher gemacht werden, wenn wir die Augen in die Höhe heben, und die himmlischen Körper betrachten, als daß ein höchst mächtiges und höchst vortreffliches und denkendes Wesen seyn müsse, welches alle diese Dinge regiere? Wenn dem nicht also wäre: wie hätte Ennius mit einem allgemeinen Beyfalle sagen können?

Sieh an den hohen Raum, und dessen Glanz und Licht,
Den Jupiter, zu dem ein ieder rufft und spricht,

den Jupiter, den Beherrscher der Dinge, der alles durch seinen Wink regieret, und, wie eben dieser Ennius sagt:

Den Vater und den Quell der Götter und der Menschen,

den gegenwärtigen und höchst mächtigen Gott. Wenn einer daran zweifelt, da weis ich wahrlich nicht, warum er nicht

nicht auch zweifelt, ob eine Sonne sey. Denn was ist deutlicher als jenes?

Und wenn wir in unsern Seelen nicht eine so deutliche Ueberzeugung davon hätten: so würde diese Meynung nicht von so beständiger Dauer seyn, noch durch die Länge der Zeit bestätiget werden. Sie hätte auch nicht zugleich mit den Jahrhunderten und Zeiten der Menschen alt werden können. Wir sehen, daß andere Meynungen, die eitel und erdichtet gewesen, durch die Länge der Zeit verschwunden sind. Wer glaubt es, daß ein Hippocentaurus, oder eine Chimära gewesen sey? Und wo sollte iezo ein altes Weib so wahnwitzig seyn, und sich vor den Abendtheuern in dem Reiche der Todten fürchten, die man vor Zeiten geglaubt hat? Denn, Meynungen und Hirngespinnste vertilget die Zeit: aber Urtheile uud Aussprüche, die in den Sachen selber gegründet sind, bestätiget sie.

Daher wird der Dienst und die heilige Verehrung der Götter so wohl bey uns, als auch bey andern Völkern von Tage zu Tage vergrössert und verbessert. Und dieses geschiehet nicht ohne Ursache, und etwan zufälliger Weise: sondern, weil die Götter ihre Gegenwart zum öftern wirklich beweisen. Ein Exempel haben wir bey der See Regillus in dem Kriege der Lateiner l). Denn als der Dictator Aulus Postumius mit dem Octavius Mamilius von Tuskulum m) schlug: so sahe man in unserer Schlachtordnung den Kastor und Pollux zu Pferde streiten. Und in den neuern Zeiten

l) Livius im 2 Buche, in dem 19 und 20 Hauptstücke.
m) Jezo Frascati, nicht weit von Rom.

Zeiten haben eben diese Tyndariden n) die Botschaft gebracht, daß Perses überwunden wäre. Denn, als Publius Vatinius, der Großvater unsers jungen Vatinius, aus dem reatinischen Gebiethe o) nach Rom ging: so erschienen ihm des Nachts zweene Jünglinge auf weissen Pferden, und sagten zu ihm, daß der König Perses p) an diesem Tage wäre gefangen worden. Er berichtete dieses dem Rathe. Anfangs ward er zwar in das Gefängniß gelegt, indem es eine Sache war, welche den Staat betraf, von welchem er nicht so in den Tag hinein reden sollte. Da man aber nach der Zeit von dem Paulus Briefe bekam, und der genannte Tag eintraf: so ward er von dem Rathe mit einem Stücke Feldes beschenket, und mit dem Vorrechte begnadiget, von Diensten und Beschwerden frey zu seyn. Desgleichen erzählet man, als die Lokrenser die Krotoniater in der grossen Schlacht bey dem Flusse Sagra q) erlegt hätten: so hätte man diesen Streit an eben demselben Tage, in den Spielen zu Olympia r) gehöret. Die Faunen hat man zum öftern gehöret. Und die Götter haben sich manchmal in so deutlichen

n) Ihre Mutter Leda war des Tyndarus Gemahlin. Kastor hatte den Tyndarus, und Pollux den Jupiter zum Vater.

o) in Campania Romana.

p) Oder Perseus, ein König in Macedonien. Livius im 45 Buche, im 6ten Hauptstücke.

q) In Großgriechenland, welches iezo Calabrien heisset. In demselben lagen die beyden Städte Lokri und Kroton.

r) Auf der Halbinsel Peloponnesus, oder Morea, wo iezo Longavico stehet.

lichen Gestalten sehen lassen, daß man an ihrer Gegenwart nicht hat zweifeln können, wenn man nicht ganz verstand- und gottlos gewesen ist.

Man erwege die Wahrsagereyen, wodurch uns das 3
Künftige zum Voraus bekannt gemacht wird. Es ist kein Blendwerk mit ihnen. Sie beweisen deutlich, daß uns Sachen, die in der That sind, erscheinen, gezeiget, durch Zeichen vorgestellt, und zumvoraus angedeutet werden. Wie man daher die Wörter: Erscheinungen, Anzeigungen, Wunderzeichen und Vorbedeutungen gemacht hat s). Was man von dem Mopsus, Tiresias, Amphiaraus, Kalchas und Helenus t) erzehlet, das hält man vielleicht für Fabeln und Märchen. Ich dächte zwar nicht, daß man diese Vogeldeuter in die Fabeln sollte gebracht haben, wenn gar nichts an den Sachen wäre, die man von ihnen saget. Jedoch, haben wir nicht bey uns Exempel, wodurch wir die Kraft der Götter beweisen können? Wie gieng es in dem ersten punischen Kriege, da der verwegne Publius Claudius mit den Göttern sein Gespötte trieb, und die jungen Hüner, die auser dem Käfichte nicht fressen wollten, ins Wasser werfen hieß, damit sie sauffen möchten, weil sie nicht fressen wollten? Sein Gelächter kam ihm theuer zu stehen, daß er Thränen vergiessen mußte; und verursachte dem römischen Volke einen höchstempfindlichen Schaden, da die Flotte bezwungen ward. Büßte nicht sein Col-

s) Praedictiones vero et praesensiones rerum futurarum quid aliud declarant, nisi hominibus ea, quae sint, ostendi, monstrari, portendi, praedici? ex quo illa ostenta, monstra, portenta, prodigia dicuntur.

t) Berühmte Wahrsager und Vogeldeuter.

lega Junius in eben demselben Kriege durch ein Ungewitter die Flotte ein, da er wieder die Vogeldeutungen gehandelt hatte? Daher ward Claudius von dem Volke zum Tode verurtheilet: und Junius nahm sich selber das Leben. Cälius schreibt, Cajus Flaminius sey bey der See Trasymenus u) zum Schaden und zur Wunde des Staats, aus keiner andern Ursache in der Schlacht geblieben, als weil er die Vogeldeutungen aus den Augen gesetzt hätte. Aus dem Verderben dieser Männer erhellet, daß unser Staat seine Erweiterung denjenigen Helden zu danken habe, welche den heiligen Gebräuchen und Verordnungen gehorsam gewesen sind. Und wenn wir unser Volk mit auswärtigen Völkern vergleichen wollen: so werden wir zwar in andern Stücken entweder ihnen nur gleich, oder auch geringer als sie, erfunden werden; in der Religion aber, das ist, in dem Gottesdienste werden wir dieselben weit übertreffen. Man lache ja nicht über den Vogeldeuterstab, dessen sich Attius Navius bedient hat, den Weinberg in gewisse Gegenden zu theilen, und die größte Weintraube zu suchen x). Man weis wohl, daß der König Hostilius y), nach

u) Nicht weit von Perugia, oder Perusia, in dem Herzogthume Spoleto, oder Umbria.

x) Diese versprach er den Göttern zu geben, wenn er sein verlohrnes Schwein würde wieder gefunden haben. Cic. de Diuinat. lib. 1. c. 17.

y) Cicero hat sich hier in dem Namen geirret. Es ist Tarquinius Priscus gewesen. Dieser legte dem Accius die Frage vor: ob das möglich wäre, was er iezo gedächte? Accius antwortete mit Ja, nachdem er seine Vogeldeutung angestellet hatte. Die Sache, welche Tarquinius wissen wollte, schien zwar unmöglich zu seyn. Accius sollte einen Wetzstein mit einem Scheermesser

nach seiner Vogeldeuterey, die größten Kriege geführet hat. Aber, man hat die Vortrefflichkeit dieser Sache nicht erkannt, und also die Einrichtung der Vogeldeuterey bey Seite gesetzet. Man hat das Wesen fahren lassen, und nur den Schein davon behalten. Daher kommt es, daß man iezo die größten Sachen des Staats, als die Kriege, auf welchen seine Wohlfahrt beruhet, ohne Vogeldeutungen verrichtet. Man beobachtet nicht mehr die Gewohnheit, über die Flüsse zu gehen, und auf die Vögel acht zu haben z). Man ist nicht mehr auf die Spitzen der Degen und Waffen, und ihre Anzeigungen aufmerksam a). Man nennet nicht mehr wackere und berühmte Männer, bey deren Namen man sich vor Zeiten Glück und Sieg versprach b), seitdem der Gebrauch aufgehöret hat, daß die Soldaten kurz vor der Schlacht den letzten Willen machten. Jezo schickt man unsere Generale zu Felde, wenn sie nicht mehr die Gewalt haben, Vogeldeutungen anzustellen. Bey unsern Vorfahren war es ganz anders. Die Hochachtung gegen die Götter war in

messer zerschneiden. Allein, er that es den Augenblick, zur größten Verwunderung des Königs.

z) Nulla peremnia seruantur. Im 2ten Buche von der Wahrsagerey, im 36 Hauptstücke sagt Cicero: Quam multi anni sunt, cum bella a proconsulibus et propraetoribus administrantur, qui auspicia non habent? Itaque nec amnes transeunt auspicato.

a) Nulla ex acuminibus. Cicero fährt fort: ex acuminibus quidem, quod totum auspicium militare est, iam M. Marcellus ille quinquies consul totum omisit.

b) Dergleichen Namen waren z. E. Valerius, Salvius, Staterius, Victor.

ihren Seelen so stark, daß so gar einige Generale mit verhülletem Haupte, unter gewissen Worten, für die Wohlfahrt des Staats sich aufopferten c). Aus den sibyllinischen Weissagungen, aus den Antworten der Opferdeuter könnte ich noch vieles anführen, wodurch sich

c) Als die Consules Manlius und Decius das römische Kriegsheer wieder die Lateiner anführten: so wurden die Römischen Piquenirer nach einiger Zeit genöthiget, zu weichen. Decius schrie zum Hohenpriester, M. Valerius, er sollte ihm die Worte vorsagen, mit welchen man sich für das Kriegsheer den Göttern aufzuopfern pflegte. Der Hohepriester befahl ihm, er sollte sein mit Purpur verbrämtes Kleid anziehen, den Kopf verhüllen, die eine Hand unter dem Rocke bis an das Kinn hervorstrecken, auf einen Pfeil treten, und folgende Worte sprechen: Janus, Jupiter, Vater Mars, Quirinus, Bellona, ihr Hausgötter, ihr diui nouensiles, ihr dii indigetes, ihr Götter, die ihr über uns und unsere Feinde zu gebieten habt, ihr manes, euch bitte ich, euch ersuche ich in tiefster Verehrung um Gnade, daß ihr dem römischen Volke der Quiritier beystehen, und ihm Stärke und Sieg verleihen, und die Feinde des römischen Volks der Quiritier in Furcht und Schrecken setzen, und sie zu Grunde richten wollet. Ich ergebe mich iezo, nach meinem Gelübde, nebst den Legionen und Hülfsvölkern der Feinde, für den Staat der Quiritier, für das Kriegsheer, für die Legionen, und für die Hülfsvölker des römischen Volks der Quiritier, den manibus und der Tellus zu einem Schlachtopfer. Hierauf sprang er auf das Pferd, und ritte mitten unter die Feinde. Wo er hinsprengte, da erschracken die Lateiner. Und da er endlich von der grossen Menge der Pfeile zu Boden geschossen ward: so wichen sie voll Bestürzung. Livius im 8ten Buche, im 9ten Hauptstücke.

sich die Wahrheit, an der niemand zweifeln soll, bestätigen liesse. Mich dünkt, man hat es unter den Con- 4
sulibus Publius Scipio und Cajus Figulus erfahren, wie hoch die Kunst und Wissenschaft unserer Vogelwahrsager und der hetruscischen Opferdeuter zu halten sey. Denn als Tiberius Gracchus in seinem zweyten Consulate diese beyden Männer zu Consulibus machte: so blieb der erste von denen, welche die Stimmen sammleten, auf der Stelle todt, sobald er die Nachricht gebracht hatte. Gracchus vollzog nichts destoweniger die Wahl. Als er aber merkte, daß sich das Volk deswegen allerhand zweifelhafte Gedanken machte: so brachte er die Sache vor den Rath. Dieser faßte den Schluß, man sollte sie vor diejenigen Personen bringen, vor welche sie eigentlich gehörte. Man führte die Opferdeuter herein, und fragte sie. Diese gaben zur Antwort, die Person, welche die comitia gehalten, habe nicht rechtmäßiger Weise verfahren. Da sey Gracchus, wie mir es mein Vater erzählte, aufgefahren, und habe gesagt: was wollt ihr? Ich, ich soll nicht rechtmässiger Weise verfahren haben? Ich habe, als Consul, als Vogeldeuter, nach angestellter Vogeldeutung, die comitia gehalten. Ihr seyd Tuscer und Ausländer. Verstehet ihr das Recht des römischen Volks in den Vogeldeutungen? Könnt ihr uns wohl sagen, was man auf den comitiis thun und lassen soll? Und hiermit ließ er sie hinausgehen. Nach der Zeit aber schrieb er aus seiner Provinz an die Gesellschaft der Vogeldeuter: da er ihre Bücher nachgelesen, so sey ihm eingefallen, daß er in dem zur Vogeldeutung erwählten Zelte einen Fehler begangen habe. Denn da er wegen

der zu haltenden Rathsversammlung in den Zwinger d) gegangen sey: so habe er, im Zurückgehen über den Zwinger, nicht gehöriger Weise auf die Vogel acht gehabt. Dergestalt wären die Consules wieder die Gesetze der Vogeldeuterey gemacht worden. Die Vogeldeuter brachten die Sache vor den Rath. Der Rath befahl, die Consules sollten ihre Aemter niederlegen. Und sie thaten dieses? Können wir ein grösseres Exempel verlangen? Der weiseste, und ich möchte wohl sagen, der allervortrefflichste Mann hat sein Versehen, welches er doch verhelen konnte, lieber wollen bekennen, als die Bürger in einem Zweifel stecken lassen. Und die Consules haben lieber die höchste Gewalt sogleich niederlegen, als sie nur einen Augenblick, mit Uebertretung der Pflichten gegen die Götter, behalten wollen. In solchem Ansehen stehen die Vogeldeuter. Was meynest du zu der Kunst der Opferdeuter? Zeugt sie nicht ebenfalls von ihrer Göttlichkeit? Muß man also nicht bekennen, daß wirklich Götter sind, da man eine unzähliche Menge solcher Sachen findet? Denn Dinge, die ihre Priester und Ausleger haben, müssen gewiß selber seyn. Nun haben die Götter ihre Priester und Ausleger. Also müssen wir das Bekenntniß thun, daß Götter sind.

Man wird vielleicht sagen, daß nicht alles erfolge, was vorher gesagt worden ist? Allein, werden doch auch nicht alle Kranken gesund. Sollte deswegen keine Arzneykunst

d) Pomoerium. Dieses war ein Ort um die Stadtmauer, so wohl auswerts, als inwerts, an welchem niemand wohnen, und welchen niemand pflügen durfte. Er war allein zu den Vogeldeutungen bestimmt.

neykunst seyn? Die Götter weisen uns Zeichen und Merkmale, aus welchen man auf das Zukünftige schliessen soll. Irret man nun darinne: so hat man nicht den Göttern, sondern den Menschen, den Fehler zuzuschreiben.

Alle Menschen kommen demnach darinn mit einander überein, daß es Götter giebt. Denn, diese Erkenntniß ist uns allen angeboren, und gleichsam in das Herz gegraben. Nur darüber ist man nicht einig, was sie eigentlich sind. Daß sie wirklich sind, das leugnet niemand.

Unser Kleanthes schreibt, die Gedanken und Begriffe, welche die Menschen von den Göttern in ihren Seelen haben, vieren Ursachen zu. Die erste, von der 5
ich nur iezo geredet habe, ist diese, daß wir das Zukünftige zum voraus merken. Die andere nimmt er daher, daß wir eine so grosse Menge guter und angenehmer Sachen haben, die wir von der Witterung des Himmels, von der Fruchtbarkeit der Erde, und sonst auf eine mannigfaltige Weise erhalten. Zum dritten wären so viele Dinge, welche den menschlichen Gemüthern Furcht und Schrecken einjagten, als Donnerstrahle; Ungewitter; Platzregen; ungestümer Schnee; Hagel; Verwüstungen der Länder; Pestilenzen; Erdbeben, und ein zum öftern damit verbundenes Getöse und Brüllen; Steinregen; herabfallende und gleichsam mit Blut vermengte Tropfen; vom Himmel fallende Steine; jählinge Zerberstungen des Erdreichs; auserordentliche und abendtheuerliche Geburten der Menschen und Thiere; erscheinende Flammen und Fackeln am Himmel; Kometen, wie sie bey den Griechen

heissen, oder Schwanzsterne e), wie wir sie nennen, dergleichen wir neulich in dem octavianischen Kriege zu Vorboten grosses Unglücks und Elendes gehabt haben; doppelte Sonnen, dergleichen sich unter den Consulibus Tuditanus und Aquillius haben sehen lassen, wie mir mein Vater erzählet hat; in welchem Jahre auch Publius Africanus, die andere Sonne verloschen ist. Ueber diese Dinge nun sind die Menschen erschrocken, und haben daher die Vermuthung gemacht, daß eine himmlische und göttliche Kraft seyn müsse. Die vierte und wichtigste Ursache soll die gleichförmige Bewegung und Umwendung des Himmels, und der Unterscheid, der Nutzen, die Schönheit, und die Ordnung der Sonne, des Monds und aller Sterne seyn. Der Anblick dieser Sachen zeige zur Gnüge, daß sie nicht von ohngefehr entstanden seyn könnten. Als, wenn iemand in ein Haus, oder in eine Kampf- und Fechtschule, oder auf einen Gerichtsplatz käme, und daselbst in allen Sachen die vortrefflichste Einrichtung fände: so könnte er wohl nicht denken, daß dieses von sich selbst, ohne eine Ursache, also sey; sondern er sähe gar deutlich, daß iemand seyn müsse, welcher darüber herrsche, und dem man gehorche. Vielmehr müsse man demnach bey so grossen Bewegungen, Abwechselungen und Ordnungen so vieler und so grosser Dinge, unter welchen die unermeßliche und unendliche Zeit hindurch niemals ein Irrthum vorgegangen ist, den Schluß machen, daß sie von einem denkenden Wesen regieret werden.

6 So scharfsinnig Chrysippus ist, so siehet man doch aus dem, was er vorbringt, er habe es nicht selber erfunden,

e) Nostri crinitas vocant.

funden, sondern bereits in sich liegen gehabt. Wenn in der Welt etwas ist, sagt er, was des Menschen Verstand, Vernunft und Kraft, und Vermögen nicht machen kann: so ist das Wesen, welches dasselbe machet, gewiß besser, als der Mensch. Nun können die himmlischen Dinge, und alle Sachen, die eine ewige Ordnung haben, von keinem Menschen gemacht werden. Demnach ist das Wesen, von welchem diese Dinge gemacht werden, besser als der Mensch. Was soll man aber anders dafür erkennen, als Gott? Denn, wenn keine Götter sind: was kann bessers in der Welt seyn, als der Mensch ist? Denn, er allein hat Vernunft, auser welcher nichts vortrefflichers seyn kann. Allein, das wäre ein thörichter Hochmuth, wenn sich ein Mensch einbilden wollte, in der ganzen Welt sey nichts bessers, als er. Solchergestalt ist noch etwas bessers. Also ist wirklich ein Gott. Wenn du ein grosses und schönes Haus sähest: sage mir, könntest du dich wohl bereden lassen, wenn du auch den Herrn nicht sähest, daß es von Mäusen und Wieseln wäre erbauet woreen? Sollte man also nicht denken, du wärest albern, wenn du eine so prächtige Welt, die mit einer so grossen Mannigfaltigkeit und Schönheit himmlischer Dinge, und mit so gewaltigen Meeren, und so grossen Ländern pranget, nicht für eine Wohnung der unsterblichen Götter, sondern für die deinige, halten wolltest? Weist du nicht, daß die obern Gegenden besser sind, als die untern? daß die Erde, indem sie den untersten Ort hat, von einer sehr dicken Luft umflossen wird? und daß deswegen dem menschlichen Geschlechte überhaupt, weil es die dickeste Gegend der Welt zur Wohnung hat, eben das wiederfahren sey, was den Menschen in einigen

gen Städten und Landschaften begegnet, daß ihr Verstand etwas längsamer und stumpfer ist, weil sie in einer gar zu dichten Luft leben? Und wir können aus dem Witze und der Klugheit der Menschen schliessen, daß ein denkendes Wesen sey, welches einen weit schärfern, einen göttlichen Verstand hat. Denn woher hat der Mensch seinen Verstand, wie Sokrates bey dem Xenophon sagt? Fragt iemand, woher wir die Feuchtigkeit und Wärme, die sich durch unsern Leib ergiesset; woher wir die irdische Festigkeit unserer Eingeweyde; woher wir den lebendigen Athem haben? so erhellet, daß wir etwas von Erde, etwas von dem Wasser, etwas von dem Feuer, und etwas von der Luft, die wir mit dem Athem in uns ziehen, empfan-
7 gen haben. Aber, wo finden wir das Wesen, welches alle diese Dinge übertrifft, ich meyne die Vernunft, und wenn ich es mit mehrern Worten sagen soll, den Verstand, die Weisheit, das Denken, die Klugheit? Wo haben wir diese Dinge hergenommen? Soll die Welt alles übrige haben, und dieses einzigen ermangeln, welches doch das vornehmste ist? Es ist aber in Wahrheit unter allen Dingen nichts bessers, nichts vortrefflichers, nichts schöners, als die Welt; ja es ist nicht nur nichts bessers, sondern es kann nicht einmal was bessers gedacht werden. Wofern nun nichts bessers ist, als Vernunft und Weisheit: so müssen sie nothwendig in dem seyn, was wir für das beste erkennen. Was meynest du? Wenn man die so grosse, so einstimmige, einhellige und stetswährende Verbindung aller Dinge bedenket: muß man nicht gestehen, es sey wahr, was ich sage? Könnte wohl die Erde zu bestimmten Zeiten blühen, und hernach wiederum von Kälte starren?

Könnte

Könnte man bey so vielen Veränderungen die Herannäherung und die Entfernung der Sonne an den längsten und kürzesten Tagen erkennen? Könnte der Auf- und Untergang des Monds Ebbe und Fluth erregen, und die Meerengen in Bewegung bringen? Könnten die ungleichen Läufe der Sterne durch die einzige Umwendung des ganzen Himmels so beständig erhalten werden? Könnten alle diese Dinge, sage ich, in einer so guten Uebereinstimmung bleiben, wenn sie nicht von einem einzigen, und göttlichen Wesen erhalten würden, welches ihnen durch und durch seine Kraft mittheilte?

Je freyer und weitläuftiger man diese Dinge vorträgt, so, wie ich es willens bin, desto leichter entgehet man den Streichen der akademischen Weltweisen. Wenn man es aber wie Zeno macht, und so gar kurze Schlüsse braucht: so ist man dem Tadel weit mehr ausgesetzt. Denn, wie ein fliessender Strom entweder gar schwer, oder gar nicht; ein eingeschlossenes Wasser aber gar leicht verdirbt: also werden die Vorwürfe, die uns ein Tadler machen kann, durch den Strom der Rede zertrennet und zu nichte gemacht; ein Vortrag aber, den man so gar kurz abfasset, erhält sich nicht leicht selber. Was ich weitläuftig ausgeführet habe, das bringt Zeno folgendergestalt in die Kürze:

Was Vernunft hat, das ist besser, als was keine 8
Vernunft hat. Es ist aber nichts bessers, als die Welt. Die Welt hat demnach Vernunft: Auf dergleichen Art läßt sich der Schluß machen, die Welt sey weise, sie sey selig, sie sey ewig. Denn, alle Dinge, welche diese Eigenschaften haben, sind besser, als diejenigen, welche derselben ermangeln. Weil nun nichts

besser,

besser, als die Welt, ist: so folget, daß sie ein Gott sey. Zeno macht ferner diesen Schluß. Kein Theil eines sinnlosen Dinges kann eine Empfindung haben. Nun aber haben die Theile der Welt Empfindungen. Demnach ist die Welt nicht sinnlos. Er fähret fort, und dringt uns noch mehr in die Enge. Was unbeseelt und ohne Vernunft ist, das kann aus sich nichts hervorbringen, was beseelt und vernünftig ist. Nun aber bringet die Welt beseelte und vernünftige Dinge hervor. Also ist die Welt beseelt und vernünftig. Er beschliesset, wie er die Gewohnheit hat, seinen Beweis durch ein Gleichniß, und zwar folgender Gestalt. Wenn aus einem Oelbaume wohlklingende Flöten wüchsen: würde man zweifeln, daß der Oelbaum die Kunst, auf der Flöte zu blasen, verstünde? Wenn die Ahornbäume Saiten trügen, die abgemeßne Töne von sich gäben: würde man nicht ebenfals urtheilen, daß die Ahornbäume der Musik kundig wären? Warum will man also nicht die Welt für beseelt und weise halten, da sie beseelte und weise Dinge aus sich hervorbringt?

9 Ich sagte zwar, daß dieser erste Theil keiner Ausführung bedürfte, weil es iedermann bekannt wäre, daß Götter sind. Weil ich aber einmal angefangen habe, anders zu handeln, als ich mich anfangs erklärte: so will ich diese Sache noch mit physikalischen Dingen bestätigen. Die Sache verhält sich also. Alles, was genähret wird und wächset, hat eine warmmachende Kraft in sich, ohne welche es weder genähret werden, noch wachsen könnte. Denn alles, was warm und feurig ist, hat seine innerliche Bewegung. Was aber

genähret

genähret wird, und wächst, das hat eine bestimmte und gleichförmige Bewegung. Und so lange diese in uns bleibet: so lange bleibt auch die Empfindung und das Leben in uns. Wenn aber die Wärme verfliegt und auslöscht: so ist es um uns und unser Leben geschehen. Was die Wärme in einem ieden Körper für eine Kraft und Wirkung habe, das lehret Kleanthes durch folgende Gründe. Er sagt, keine Speise sey so dichte und schwer, die nicht in Tag und Nacht könne verdauet werden. Auch in den Ueberbleibseln, welche der Körper nicht zur Verdauung anwendet, befindet sich noch eine Wärme. Ueberdieses hüpfen und klopfen die Blut- und Pulsadern beständig, als wenn sie von einer feurigen Bewegung getrieben würden. Man hat dieses zum öftern wahrgenommen, wenn man einem Thiere das Herz aus dem Leibe gerissen, da man es so beweglich klopfen gesehen, als wenn ein schnelles Feuer in ihm wirkte. Was demnach lebt, es mag entweder ein Thier oder ein Erdgewächse seyn, das lebet durch seine innerliche Wärme. Hieraus erhellet also, daß die Wärme eine lebendige Kraft in sich habe, die sich durch die ganze Welt erstreckt. Wir werden dieses desto leichter begreiffen, wenn wir das ganze feurige Wesen, welches alle Dinge durchfliesset, etwas genauer und ausführlicher werden erkläret haben. Alle Theile der Welt, (ich will aber nur die größten nehmen) werden durch die Wärme in ihrer Dauer erhalten. Anfangs läßt sich dieses an den irdischen Körpern erkennen. Denn wir sehen, daß man durch Schlagen und Reiben Feuer aus den Steinen herausbringt; daß bey dem Anfange, wenn man in das Erdreich gräbt,

* * * der warme Boden raucht;

ja

ja daß man aus frischen Brunnen, welche beständig quellen, warmes Wasser ziehet, und zwar vornemlich zur Winterszeit, weil in den Hölen der Erde eine gewaltige Menge Wärme verschlossen, und die Erde im Winter weit dichter ist, und daher die innerliche Wärme desto enger und fester beysammen hält. Ich könnte weitläuftig zeigen, und mit vielen Gründen darthun, daß ein ieglicher Same, den die Erde empfängt, und den sie, wenn er aufgehet, an seinen Wurzeln fest hält, aus einer gemässigten Wärme aufgehe und wachse. Daß auch das Wasser mit einer Wärme vermischt sey, das zeiget seine Flüssigkeit, und daß es in wirkliche Theile zertheilet ist. Denn, es würde weder durch die Kälte zu Eis werden, noch durch Schnee und Reif zusammen gefrieren, wenn es nicht durch die vermischte Wärme zerschmelzte, zerrönne und zerflösse. Daher werden die Feuchtigkeiten durch den Nordwind und durch anderes kaltes Wetter hart und starr: hingegen durch eine laulichte Wärme wiederum erweichet, und durch die Hitze vertrocknet. Auch das Meer wird durch die Bewegung des Windes so laulicht und warm, daß man leicht abnehmen kann, es müsse in dieser so grossen Menge des Wassers eine Wärme verschlossen seyn. Denn, man muß nicht denken, daß diese Laulichkeit von aussen hineinkomme. Nein, sie wird aus den innersten Theilen des Meeres durch eine heftige Bewegung erreget und hervorgebracht; wie es in unsern Leibern zu geschehen pfleget, daß sie durch Bewegung und Arbeit erwärmet werden. Die Luft selber hat ihre Wärme, ob sie gleich ihrem Wesen nach kalt ist. Sie hat ihrer eine grosse Menge in sich, indem sie aus den Ausdünstungen des Wassers entspringet.

Denn,

Denn, sie ist gleichsam für einen Dunst desselben anzusehen. Sie entstehet durch die Bewegung derjenigen Wärme, welche in dem Wasser enthalten ist. Ein Bild davon können wir in denen Wassern sehen, die über dem Feuer sieden und kochen. Der übrige vierte Theil der Welt ist, seinem ganzen Wesen nach, feurig, und verleihet allen andern Dingen eine heilsame und zum Leben dienliche Wärme. Hieraus macht man diesen Schluß. Weil alle Theile der Welt durch die Wärme bestehen: so muß die Welt selber durch eine eben dergleichen Ursache in einer so langen Dauer erhalten werden. Dieses ist um so viel gewisser, weil das warme und feurige Wesen sich dergestalt durch alle Dinge ergiesset, daß es ihnen die Kraft und das Vermögen der Zeugung ertheilet, und allen Thieren und Pflanzen Leben und Wachsthum giebet. Es muß 11
also ein Wesen seyn, welches die ganze Welt in ihrer Dauer erhält, und welches Sinne und Vernunft hat. Denn, ein iedes Ding, welches nicht ganz abgesondert, einsam und vor sich, sondern mit einem andern vereinigt und verbunden ist, muß etwas in sich haben, was die Herrschaft führet, dergleichen die vernünftige Seele in dem Menschen, und das Vernunftähnliche in den Thieren ist, aus welchem ihre Begierden entspringen. Die Bäume und alle Erdgewächse, glaubt man, haben den Quell ihrer Wirkungen in den Wurzeln. Ich nenne dasjenige den Quell und das Herrschende, was die Griechen ἡγεμονικὸν heissen, das Allervortrefflichste, was in den Dingen seyn kann. Demnach muß auch dasjenige, was die Herrschaft der ganzen Welt haben soll, unter allen das beste, und zur Gewalt und Regierung am allerwürdigsten seyn.

Daß einige Theile der Welt Sinne und Vernunft haben, das liegt am Tage. Denn, es ist in der ganzen Welt nichts, was nicht ein Theil derselben seyn sollte. Diese Eigenschaften müssen demnach in demjenigen Theile seyn, welches die Oberherrschaft über die Welt hat, und zwar in einem weit höhern Grade. Die Welt muß also weise seyn, und dasjenige Wesen, welches alle Dinge umfasset, und beysammen hält, muß eine vollkommene Vernunft haben. Die Welt muß demnach ein Gott seyn, und ihre ganze Kraft in einem göttlichen Wesen bestehen. Auch ist das Feuer der Welt weit reiner, leichter und beweglicher, und deswegen zur Rührung der Sinne weit geschickter, als unsere irdische Wärme, durch welche die uns bekannten Dinge Kraft und Leben haben. Indem nun die Menschen und Thiere durch diese Wärme ihre Erhaltung, Bewegung und Empfindung bekommen: so wäre es abgeschmackt, wenn man sagen wollte, daß die Welt ohne Sinnen und Empfindungen sey; da sie durch eine vollkommne, reine, freye, ja durch die allerschärfste und beweglichste Hitze erhalten wird. Hierzu kommt noch dieses, daß die Hitze, durch welche die Welt bestehet, von keinem andern Dinge getrieben, noch durch einen äuserlichen Stoß, sondern durch sich selbst, und aus eigner Macht bewegt wird. Denn, was kann mächtiger als die Welt seyn, was die Wärme, wodurch sie erhalten wird, treiben und bewegen könnte?

12 Laßt uns den Plato, den Gott der Weltweisen hören. Dieser nimmt zwo Bewegungen an, die eigne und die fremde. Er spricht, was sich selber aus eigner Macht bewege, das sey weit göttlicher, als was durch einen äuserlichen Stoß getrieben werde. Diese

eigne

eigne Bewegung aber soll, nach seiner Meynung, nur allein in den Seelen statt haben. Von dieser soll der Anfang der Bewegung entstanden seyn. Nun entspringen alle Bewegungen aus der Wärme und Hitze der Welt. Diese Hitze und Wärme wird nicht durch einen fremden Stoß, sondern durch ihre eigne Macht bewegt. Also muß dieselbe eine Seele seyn. Hieraus folgt, daß die Welt belebt seyn müsse. Und daraus ergiebt sich also, daß die Welt einen Verstand habe: indem sie in Wahrheit besser ist, als irgend ein anderes Wesen. Denn, wie in unserm Leibe kein Glied ist, welches nicht geringer wäre, als wir selber sind: also muß auch die ganze Welt besser und vortrefflicher seyn, als ein Theil derselben. Wenn dem also ist: so muß die Welt weise seyn. Denn, wenn dieses nicht wäre: so müßte ein Mensch, der ein Theil der Welt ist, vortrefflicher seyn, als die ganze Welt ist; indem er Vernunft hat.

Auch müssen wir endlich dadurch zu der Erkenntniß gelangen, daß wirklich Götter sind, wenn wir von den ersten und unvollkommnen Dingen zu denken anfangen, und in der Betrachtung bis zu den letzten, und vollkommnen fortschreiten. Denn, anfangs haben wir die Erdgewächse, an welchen wir wahrnehmen, daß ihnen die Kraft der Welt nichts anders giebt, als Nahrung und Wachsthum. Aber, den Thieren hat sie Empfindung und Bewegung ertheilet, und einen Trieb gegeben, den heilsamen Sachen sich zu nähern, und von den verderblichen sich zu entfernen. Dem Menschen hat sie noch was Grössers geschenket: indem sie ihm noch über das Vorige die Vernunft beygelegt, die Begierden der Seele dadurch zu regieren, und die-

13 selben bald zu schwächen, bald zu stärken. Aber, auf der vierten und höchsten Stafel der Vollkommenheit sind diejenigen Menschen, die, von ihrer Geburt an, zum Guten und zur Weisheit geneigt sind. Diesen wird gleich vom Anfange eine richtige und beständige Vernunft angeboren, die höher, als der Mensch selber, zu schätzen, und Gotte, das ist, der Welt zuzueignen ist, als in welcher eine ganz vollommne Vernunft seyn muß. Denn, es ist kein Ding, von welchen man nicht sagen könnte, daß es in seiner Art zu einer gewissen Vollkommenheit bestimmt sey. Denn, wie wir an dem Weinstocke, und an dem Viehe sehen, daß sie die Art haben, wenn sich nicht ein Hinderniß findet, so lange zu wachsen, bis sie vollkommen werden; und wie die Malerey, die Baukunst, und die übrigen Künste einen gewissen Gipfel haben, worauf man sie bringen kann: also muß auch, und zwar um so viel mehr, in der ganzen Welt eine gewisse Vollkommenheit seyn. Denn, den übrigen Dingen können viele äuserliche Hindernisse im Wege stehen, daß sie ihre Vollkommenheit nicht erreichen können. Aber, die ganze Welt kann von nichts gehindert werden, indem sie alle Dinge umfasset und umschrenket. Es muß demnach eine vierte und höchste Stafel seyn, zu welcher keine andere Kraft gelangen kann.

Auf dieser Stafel stehet das allerhöchste Wesen der Dinge. Weil nun dieses allen Sachen vorstehet, und von nichts gehindert werden kann: so muß die Welt ein verständiges, ja, so gar ein weises Wesen seyn. Was kann alberners gesagt werden, als daß dasjenige Wesen, welches alle Dinge in sich begreifft, nicht das beste, oder, wenn es das beste ist, nicht anfangs beseelt, hernach

nach der Vernunft und des Verstandes theilhaftig, und endlich weise seyn sollte? Denn, wie kann es anders das beste seyn? Denn, wenn es nur entweder den Erdgewächsen, oder den Thieren, ähnlich wäre: so hätte man es vielmehr für das geringste, als für das beste zu halten. Und wenn die Welt zwar Vernunft hätte, aber doch nicht ursprünglich weise wäre: so wäre sie in einem geringern Zustande, als der Mensch ist. Denn, ein Mensch kann weise werden. Wenn aber die Welt von Ewigkeit her unweise gewesen ist: so kann sie wahrlich die Weisheit niemals erlangen. Dergestalt wird sie geringer seyn, als ein Mensch ist. Weil sich nun dieses nicht reimen will: so muß man die Welt für ursprünglich weise, und für einen Gott halten. Denn, auser der Welt ist nichts, dem nichts fehlen, und was auf alle mögliche Weise, nach allen Theilen, ohne einige Ausnahme, vollkommen seyn sollte.

Chrysippus sagt mit grossem Verstande, wie das 14
Futter des Schildes wegen, und die Scheide des Degens halber gemacht worden sey: also wären, auser der Welt, alle übrige Dinge um anderer Sachen willen hervorgebracht. Als, die Erdgewächse wären der Thiere wegen, und die Thiere den Menschen zum besten, als, das Pferd zum Fahren, der Ochse zum Ackern und Pflügen, und der Hund zum Jagen und Bewachen, hervorgebracht worden. Aber, der Mensch selber, der gar nicht vollkommen, sondern nur ein Theil des Vollkommnen ist, hat sein Leben darum erhalten, daß er die Welt betrachten und bewundern soll. Allein, die Welt ist in allen Stücken vollkommen: weil sie alles in sich fasset, und nichts ist, was sie nicht habe. Was kann demnach einem Dinge, welches das beste ist, mangeln?

Es ist aber nichts besser, als Verstand und Vernunft. Dergestalt können diese Dinge der Welt nicht fehlen. Eben dieser Chrysippus zeiget, daß eine vollkommne und zur Reiffe gelangte Sache weit besser sey, als eine andere. Man dürfe nur ein Pferd gegen ein Füllen, einen Hund gegen einen jungen, und einen Mann gegen einen Knaben halten. Hierauf macht er den Schluß, daß dasjenige, was in der ganzen Welt das beste sey, in einem ganz vollkommnen Wesen seyn müsse. Es ist aber nichts vollkommner, als die Welt, und nichts besser, als die Tugend. Die Welt muß demnach die Tugend zur Eigenschaft haben. Ein Mensch hat kein vollkommnes Wesen, und doch entstehet die Tugend in ihm. Wie viel leichter wird sie also in der Welt statt haben? Sie ist demnach wirklich tugendhaft, und also weise, und folglich ein Gott.

15 Nachdem wir diese Göttlichkeit der Welt erkannt haben: so müssen wir dieselbe auch den Gestirnen zuschreiben. Denn, diese werden aus dem beweglichsten und reinsten Theile der Himmelsluft erzeuget, sie werden mit keinem andern Wesen vermischt, sie sind ganz feurig und durchscheinend, so, daß man mit allem Rechte sagt, daß sie beseelt sind, und empfinden, und Verstand haben. Daß sie ganz feurig seyn, das soll, nach dem Kleanthes, durch das Zeugniß zweener Sinne, des Gefühls und der Augen, bestätiget werden. Denn, der Glanz der Sonne ist weit heller, als irgend eines Feuers: indem sie ihr Licht in der unermeßlichen Welt so weit und breit erstrecket, und eine so durchdringende Kraft hat, daß sie die Körper nicht nur erwärmet, sondern auch oftmals verbrennet. Wäre sie nicht feurig: so würde sie keines von beyden thun. Demnach, spricht er, weil die

Sonne

Sonne feurig ist, und von den Ausdünstungen des Weltmeeres genähret wird; indem kein Feuer ohne Nahrung bestehen kann: so muß sie entweder demjenigen Feuer ähnlich seyn, welches wir zu unserm Gebrauche, und zur Erhaltung des Lebens anwenden; oder demjenigen, welches in den Leibern der Thiere enthalten ist. Das Feuer, welches der Gebrauch unseres Lebens erfodert, frisset, verzehret, zerstöret und verwüstet alles, was es ergreifft. Hingegen das andere, das beseelende, zum Leben dienende, und heilsame Feuer erhält, ernähret, vermehret, stärket und belebet alles. Er sagt also: man sehe gar deutlich, welchem von diesen beyden Feuern die Sonne ähnlich sey, da sie mache, daß alles blühet, und iedes Ding nach seiner Art wächset und fruchtbar wird. Weil demnach das Feuer der Sonne demjenigen ähnlich ist, was sich in den Leibern der beseelten Dinge befindet: so muß auch die Sonne nebst den übrigen Sternen beseelt seyn, die in der himmlischen Hitze entspringen, welche man die Himmelsluft oder den Himmel nennt. Weil nun unter den beseelten Dingen einige auf der Erde, andere in dem Wasser, andere in der Luft entspringen: so kommt es dem Aristoteles ungereimt vor, daß in demjenigen Theile der Welt, welcher zu der Erzeugung der Thiere am geschicktesten ist, keines gezeuget werden sollte. Die Gestirne nehmen den Ort ein, wo sich die Himmelsluft befindet. Da nun dieselbe das zarteste und dünneste Wesen ist, und beständig bewegt wird, und immer seine Kraft behält: so müssen die Thiere, welche in derselben gezeuget werden, die schärfsten Sinne, und die schnelleste Kraft der Bewegung haben. Indem nun die Gestirne in der Himmelsluft entstehen: so lässet sich schliessen,

sen, daß sie Sinne und Verstand haben. Hieraus folget, daß man die Gestirne unter die Götter zehlen muß.

16 Denn, die Erfahrung giebt es, daß die Menschen, welche in Ländern wohnen, in denen eine reine und dünne Luft ist, einen weit schärfern Witz, und einen weit geschicktern Verstand haben, als diejenigen, die in einer groben und dicken Luft leben. Ja, man ist der Meynung, daß es bey der Schärfe des Verstandes auch darauf ankommt, was ein Mensch für Speise geniesset. Es ist demnach wahrscheinlich, daß die Sterne einen vortrefflichen Verstand haben: indem sie sich in der Himmelsluft befinden, und von den Dünsten des Meeres und der Erde, nachdem dieselben durch einen langen Zwischenraum verdünnet worden, ihre Nahrung erhalten. Vornemlich zeuget ihre Ordnung und Beständigkeit von ihren Sinnen und Verstande. Was seine bestimmte und abgemeßne Bewegung hat, das muß von einem Verstande regieret werden, der alle Unordnung vermeidet, der nicht veränderlich ist, der nichts auf das blinde Glück ankommen lässet. Wenn man nun die Ordnung der Gestirne, und ihre ewige Beständigkeit bedenket: so kann man weder sagen, daß ihr Wesen solches mit sich bringe, indem alles voll Weisheit ist; noch auch, daß es durch den blossen Zufall geschehe, indem derselbe ein Freund der Verwirrung ist, und nichts beständiges leiden kann. Also folgt, sie müssen sich aus eigner Macht durch ihren Verstand und ihre Göttlichkeit bewegen. Aristoteles hat in diesem Stücke löbliche Gedanken. Er sagt: alles, was sich bewege, werde entweder durch die Kraft seines Wesens, oder durch eine äuserliche Gewalt, oder durch seine eigne

Will=

Willkühr bewegt. Nun würden Sonne, Mond und Sterne bewegt. Was durch die Kraft seines Wesens bewegt werde, das werde entweder durch seine Last unterwerts, oder durch seine Leichtigkeit in die Höhe getrieben. Keines von beyden wiederfahre den Gestirnen: indem ihre Bewegungen kreisläuffig wären. Man kann auch nicht sagen, daß sie von einer grössern Kraft wieder ihre wesentliche Neigung bewegt werden. Denn, was für eine grössere Kraft kann wohl seyn? Also ist nichts mehr übrig, als daß ihre Bewegung willkührlich ist. Wer nun dieses siehet, und dabey leugnen wollte, daß wirklich Götter seyn, der würde nicht nur ungelehrt, sondern gottlos handeln. Und es ist in Wahrheit kein grosser Unterscheid, ob er dieses leugnet, oder ob er die Götter aller Vorsorge und Thätigkeit beraubet. Denn, wer nichts thut, der, dünkt mich, ist gar nicht. Daß also Götter sind, das ist so klar und deutlich, daß ich einem Menschen, der solches leugnet, kaum einen gesunden Verstand zutrauen kann.

Nunmehro ist es Zeit, daß wir erwegen, was sie 17
für Eigenschaften haben. Da ist aber nichts schwereres, als sich von der Gewohnheit der Augen abzuziehen, und allein die Schärfe des Verstandes zu brauchen. Diese Schwierigkeit hat so wohl das unerfahrne Volk, als auch die ihm ähnlichen Weltweisen verleitet, daß sie von den unsterblichen Göttern nichts denken konnten, wenn sie sich nicht Bilder von Menschen vorstellten. Ich habe nicht Ursache, die Nichtigkeit dieser Meynung zu zeigen, da sie Cotta genugsam wiederleget hat. Da wir aber in uns die Vorstellung und den Begriff von Gott haben, daß er anfangs ein lebendiges, hernach das allervortrefflichste Wesen in der Welt sey:

so sehe ich nicht, was sich zu dieser Vorstellung und zu diesem unsern Begriffe füglicher schicke, als daß ich vor allen Dingen diese Welt, auser welcher nichts herrlichers gemacht werden kann, für ein lebendiges Wesen, und für einen Gott halte. Epikurus mag hier scherzen, wie er will, ob er zwar nicht eben der geschickteste dazu ist, und seine Einfälle nicht nach dem Vaterlande f) schmecken; er mag sagen, er könne nicht begreiffen, was ein sich welzender und runder Gott für ein Gott sey: so wird er mich doch davon, was er selber für richtig hält, nimmermehr abbringen. Seiner Meynung nach, sollen deswegen Götter seyn, weil nothwendiger Weise ein herrliches Wesen seyn müsse, welches alle andere Dinge übertreffe. Nun ist in Wahrheit nichts bessers, als die Welt. Und es ist kein Zweifel, daß ein lebendiges Wesen mit Sinnen, Vernunft und Verstand besser sey, als dasjenige, welchem diese Eigenschaften fehlen. Also folget, daß die Welt lebendig sey, und Sinne, Verstand und Vernunft habe. Dergestalt lässet sich schliessen, daß die Welt ein Gott sey. Dieses wird uns in kurzem noch klärer und verständlicher werden, wenn wir die Wirkungen der Welt werden betrachten.

18 Unterdessen bilde dir ja nicht ein, mein lieber Vellejus, daß wir um die Gelehrsamkeit gar nichts wissen. Du sprichst, der Kegel, die Walze, die Spitzsäule kämen dir schöner, als die Kugel, vor. Eure Augen müssen auf eine neue Art sehen und urtheilen können. Ich will

f) Er war aus Athen gebürtig, welches einen Ueberfluß an artigen und sinnreichen Köpfen gehabt hat.

will es euch lassen, daß diese Gestalten zum wenigsten dem Ansehen nach schöner seyn. Mir kömmt es nun nicht so vor. Denn, welche Gestalt kann schöner seyn, als diejenige, die allein alle andere Gestalten in sich begreifft, die nichts rauhes, nichts anstössiges, nichts durch Krümmen und Winkel unterbrochnes, nichts hervorragendes, nichts grubichtes haben kann? Und da zwo Gestalten sind, welche vor andern den Vorzug haben; als, unter den Körpern die Kugel (denn so kann man das Wort σφαῖρα übersetzen), unter den Flächen aber der Cirkel, oder der Kreis, welchen man griechisch κύκλος nennet: so haben diese zwo Gestalten allein die Eigenschaft, daß alle ihre Theile einander höchstähnlich sind, und es von unten so weit als von oben bis zum Mittelpunkte ist. Es kann nichts schöners und vollkommners gemacht werden. Wofern ihr aber dieses nicht sehet, weil ihr den gelehrten Staub der Meßkünstler g) niemals berühret habt: so solltet ihr es doch als Naturkündiger begreiffen können, daß eine so gleiche Bewegung, und eine so beständige Ordnung, als die Welt hat, in keiner andern Gestalt habe angebracht werden können. Also kann nichts ungelehrters seyn, als was von euch bejahet zu werden pflegt. Denn, ihr sprecht, es wäre nicht ausgemacht, daß diese unsere Welt rund sey. Sie könnte auch wohl eine andere Gestalt haben, und es wären unzählige Welten, da immer eine eine andere Gestalt hätte, als die andere. Wahrlich, Epikurus würde dieses nicht sagen, wenn er gelernet

g) Die Meßkünstler zeichneten vor Zeiten ihre Figuren in Sand.

gelernet hätte, wie viel zweymal zwey wäre. Aber, da er nur mit dem Gaumen urtheilet, was das beste sey: so hat er sich, wie Ennius sagt, um den Gaumen des Himmels unbekümmert gelassen. Denn, es sind
19 zwo Arten der Gestirne. Die eine beweget sich in unveränderlichen Räumen vom Aufgange gegen den Niedergang, und lenket in ihrem Lauffe niemals einen fußbreit ein. Die andere aber hat zwo Umwendungen, die sie beständig in einerley Räumen und Läuffen vollendet. Man erkennet aus beyden so wohl die Kreisbewegung der Welt, die bey keiner andern als kugelförmigen Gestalt statt haben kann, als auch die runden Umgänge der Sterne.

Anfangs wird die Sonne, die unter den Gestirnen das vornehmste ist, also bewegt, daß, wenn sie das Erdreich mit ihrem Lichte reichlich erfüllet hat, sie hierauf dasselbe bald hier bald dort in den Schatten kommen lässet. Denn, der Schatten, welchen die Erde hinter sich der der Sonne gegenüber wirft, ist es, welcher die Nacht verursachet. Der Raum, welchen die Nacht auf dem Erdboden einnimmt, ist eben so groß als derjenige, durch welchen sich der Tag erstrecket. So wohl die allmäliche Annäherung, als auch der allmäliche Zurückgang dieser Sonne verursachet die verschiednen Stafeln und Grenzen der Kälte und Wärme. Denn, die Kreisläuffe der Sonne um die Erde vollenden die jährliche Umwendung in 365 Tagen, und ohngefehr dem vierten Theile eines Tages. Indem sie ihren Lauff bald gegen Mitternacht, bald gegen Mittag lenkt: so machet sie Sommer und Winter, und die zwo Zeiten, davon die eine dem altwerdenden Winter, die andere dem abnehmenden Sommer folget. Also haben alle Dinge, die aus

der

der Erde und dem Meere gezeuget werden, ihren Anfang und ihre Ursachen in den Veränderungen der vier Jahrszeiten. Der Mond erreichet und vollbringet den jährlichen Lauff der Sonne in Zeit eines Monats. Sein Licht ist am kleinsten, wenn er der Sonne am nächsten kommt: hingegen wird er ganz voll, wenn er sich von ihr am weitesten entfernet. Er ändert nicht nur seine Gestalt und Bildung; indem er theils wächst, theils abnimmt, und wieder neu wird: sondern auch die Gegend; indem er bald in der nordlichen, bald südlichen lauffet. Auch ist in seinem Lauffe gleichsam ein gewisser Sommer und Winter. Von ihm entspringen viele besondere Ausdünstungen, von welchen die lebendigen Dinge Nahrung und Wachsthum haben, und die Erdgewächse ihre Reiffe und Fruchtbarkeit erhalten. Am wundersamsten aber sind die Bewegun- 20
gen der fünf Sterne, die man, wiewohl ohne Grund, Irrsterne nennet. Denn, nichts irret, was in der ganzen Ewigkeit einen beständigen Fort- und Zurückgang nebst den übrigen Bewegungen beobachtet. An den genannten Sternen ist sonderlich dieses wundernswürdig, daß sie sich bald verbergen, bald wieder zum Vorscheine kommen, sich bald der Sonne nähern, bald von ihr entfernen, bald vorangehen, bald nachfolgen, sich bald geschwinder, bald längsamer bewegen, bald gar keine Bewegung haben, sondern auf eine gewisse Zeit stille stehen. Nach den ungleichen Bewegungen dieser Sterne benennen die Wißkünstler h) das grosse Weltjahr,

h) So nennet Leibnitz die Mathematicos auf deutsch, in den Collectaneis Etymologicis, §. 8.

jahr, welches sein Ende erreichet, wenn die Sonne, der Mond, und die fünf Irrsterne, nach Vollendung aller ihrer Wege, wieder so gegeneinander zu stehen kommen, wie sie im Anfange desselben gestanden. Wie lang dieses Jahr sey, das ist eine grosse Frage, doch muß es eine gewisse und bestimmte Zeit haben. Derjenige Stern, welcher der Stern des Saturnus heißt, und von den Griechen Φαίνων genennet wird, und am weitesten von der Erde abstehet, vollendet seinen Lauff bey nahe in dreysig Jahren. In diesem Lauffe hat er viele wunderbare Begebenheiten. Bald gehet er vor der Sonne voran, bald verweilet er sich, bald verbirgt er sich in den Abendstunden, bald kommt er in den Morgenstunden wieder zum Vorscheine. Und in diesen Abwechselungen ist er so ordentlich, daß sie in Ewigkeit zu einerley Zeiten auch einerley sind. Unter diesem Sterne, näher an der Erde, bewegt sich der Stern des Jupiters, welcher Φαέθων heißt. Dieser vollendet eben dieselbe Kreisbahn der zwölf Zeichen in zwölf Jahren, und machet in seinem Lauffe eben die Abwechselungen, welche man bey dem Sterne des Saturnus bemerket. Den nächsten Kreis unter ihm hat πυρόεις, welchen man den Stern des Mars nennet. Dieser erleuchtet und durchwandert eben den Kreis, welche die zwen obern durchstreichen, in 24 Monaten, weniger vier Tage, wie mich dünkt. Unter ihm ist der Stern des Merkurius, welcher von den Griechen στίλβων genennet wird. Dieser erleuchtet und durchreiset den Thierkreis fast in Jahresfrist, und entfernet sich von der Sonne niemals weiter, als der Zwischenraum eines Zeichens von dem andern beträgt, er mag nun entweder vor ihr hergehen, oder ihr nachfolgen. Der unterste

und

und dem Erdboden der nächste unter den fünf Irrsternen ist der Stern der Venus, welcher Griechisch φωσφόρος, lateinisch Lucifer heißt, wenn er vor der Sonne hergehet, Hesperus aber, wenn er ihr nachfolget. Dieser vollbringet den Lauff in einem Jahre, und durchwandert so wohl die Breite als die Länge des Thierkreises, welches auch die obern Sterne thun, und entfernet sich von der Sonne so wohl im Vorangehen, als im Nachfolgen niemals weiter, als der Zwischenraum zweyer Zeichen ausmacht. Diese Beständigkeit der 21
Sterne, diese so grosse Uebereinstimmung der Zeiten, die in so mannigfaltigen Läuffen in Ewigkeit statt hat, kann ich nicht begreiffen, wenn kein Denken, keine Vernunft, kein Verstand in ihnen ist. Da wir nun sehen, daß die Sterne diese Eigenschaften haben: so können wir nicht anders, wir müssen sie in die Zahl der Götter setzen. Auch diejenigen Sterne, welche man Firsterne nennet, zeigen eben dergleichen Denken und Verstand an: indem sie eine tägliche, einstimmige und beständige Umwelzung haben. Sie haben keinen Lauff, der von der Himmelsluft verursachet wird, sind auch nicht an den Himmel angeheftet, wie die meisten reden, die in der Naturlehre unwissend sind. Denn, die Himmelsluft ist nicht von der Art, daß sie durch ihre Kraft die Sterne umfassen und drehen kann. Denn, da sie dünne und durchscheinend ist, und iederzeit eine gleiche Wärme hat: so scheint sie dazu nicht geschickt zu seyn, daß sie die Sterne halten und regieren sollte. Die Firsterne haben demnach ihren eignen Kreis, der mit der Himmelsluft keine Verbindung hat. Ihre beständigen und immerwährenden Läuffe, und die wunderbare und unglaubliche Beständigkeit derselben,

bewei-

beweisen, daß eine göttliche Kraft, und ein göttlicher Verstand in ihnen sey. Mich dünkt, wer hier nicht empfindet, daß diese Dinge ein göttliches Wesen haben, der muß gar nichts empfinden und verstehen. In dem Himmel hat also kein Zufall, keine Ungewißheit, kein irrender Lauf, keine Unbeständigkeit statt; sondern es ist da lauter Ordnung, Wahrheit, Richtigkeit und Beständigkeit. Und was dieser Eigenschaften ermangelt, was uns äffet und trüget, und voll Verwirrung um den Erdboden läufft, das ist unter dem Mond, der unter allen Sternen der letzte ist, und gehöret zur Erde. Wer sich also einbildet, daß die wunderbare himmlische Ordnung und unglaubliche Beständigkeit, aus welcher alle Erhaltung und Wohlfahrt aller Dinge entspringet, ohne Verstand sey, der muß selber keinen Verstand haben.

Mich dünkt also, ich werde nicht irren, wenn ich den Anfang unserer gelehrten Untersuchung von dem Quelle der Wahrheit, die wir iezo zu erforschen haben, ma-
22 chen werde. Zeno giebt demnach von der Kraft der Welt folgende Erklärung. Er spricht: sie sey ein künstliches Feuer, welches die Zeugung nach einer gewissen Regel befördere und fortsetze. Denn, er hält davor, bilden und zeugen sey vornemlich eine Eigenschaft der Kunst: und was in den Werken unserer Künste durch die Hand gemacht werde, das bringe die Kraft der Welt weit künstlicher hervor; das ist, wie ich gesagt habe, sie sey ein künstliches Feuer, und eine Meisterinn der übrigen Künste. Eine iede besondere Kraft ist also auf diese Weise kunstreich: indem sie gleichsam eine Fürschrift und Richtschnur hat, der sie folget. Was die Kraft der Welt betrifft, die

alles

alles in ihrem Inbegriffe hält, so nennet Zeno dieselbe nicht nur kunstreich, sondern gar eine Künstlerinn, eine Rathgeberinn und Pflegerinn, die uns mit allen nüzlichen und bequemen Sachen versorge. Und wie die einzelnen Kräfte der übrigen Dinge ihren Samen haben, woraus eine iede erzeuget wird, und Wachsthum und Dauer erhält: also hat die Kraft der Welt lauter freywillige Bewegungen, Bestrebungen und Begierden, welche die Griechen ὁρμὰς nennen, und ist in ihren Wirkungen so einstimmig mit denselben, als wir immermehr seyn können, da wir von Verstand und Sinnen regieret werden. Indem nun das denkende Wesen der Welt von dergleichen Beschaffenheit ist, und daher mit Rechte den Namen der weisen Vorsicht verdienet (denn griechisch heißt es πρόνοιαν): so sorget es vornemlich dafür, und lässet dieses seine höchste Bemühung seyn, daß die Welt anfangs wohl bestehen, hernach an keiner Sache einen Mangel leiden, insonderheit aber, daß sie eine ausnehmende Schönheit, und allen möglichen Schmuck und Pracht haben möge.

Ich habe von der ganzen Welt, ich habe von den 23
Gestirnen geredet. Man sollte es nun fast sehen und greiffen, daß es eine Menge Götter giebt, die niemals zaudern und müssig sind, aber auch das, was sie thun, ohne mühsame und beschwerliche Arbeit verrichten. Denn, sie sind nicht aus Adern und Sehnen und Knochen zusammengesetzt; sie genüssen keine Speisen und Getränke, daß sich entweder allzuscharfe, oder allzudicke Säfte in ihnen sammlen sollten; sie haben keine dergleichen Leiber, daß sie sich entweder vor einem Falle, oder Stosse zu besorgen, oder wegen Ermüdung der Glieder vor Krankheiten zu fürchten hätten. Denn,

das waren die Dinge, welche dem Epikurus Kummer und Sorge machten. Daher stellte er sich seine Götter als Schattenrisse und nichts wirkende Wesen vor. Allein, unsere Götter haben die schönste Gestalt, und sind in der reinesten Gegend des Himmels, und beobachten dergleichen Ordnung in ihrem Lauffe, daß sie miteinander eins geworden zu seyn scheinen, alles zu erhalten und zu bewahren.

Es sind aber noch viele andere Arten von Göttern gemacht worden. Solches haben so wohl die weisesten Leute in Griechenland, als auch unsere Vorfahren gethan; und zwar aus der Ursache, weil man von ihnen besondere Wohlthaten empfangen hatte. Denn, sie waren der Meynung, was dem menschlichen Geschlechte grossen Nutzen und Vortheil bringe, das komme von der göttlichen Güte gegen die Menschen her. Daher belegten sie die göttlichen Gaben und Geschenke mit dem Namen der Götter. So nennen wir z. E. die Früchte die Ceres, und den Wein den Liber. Deswegen sagt Terentius:

Ohne Ceres und den Liber ist die Venus starr und kalt.

Desgleichen wurden die Sachen, in welchen eine besondere Kraft ist, Götter geheissen. So ist z. E. die Treue und der Verstand in dem Capitole geweyhet und geheiliget worden. Es ist solches allernächst von dem Marcus Aemilius Scaurus geschehen. Zuvor aber hatte bereits Atilius Calatinus die Treue vergöttert. Du kennest den Tempel der Tugend, den Tempel der Ehre, welchen Quintus Maximus vor vielen Jahren in dem ligustischen Kriege gestiftet, und Marcus Marcellus wiederum erneuret hat. Des Tempels der Hülfe, der

Wohl-

Wohlfahrt, der Eintracht, der Freyheit, des Sieges will ich nicht gedenken. Alle diese Dinge haben Götternamen erhalten, weil ihre Kräfte so groß sind, daß sie ohne Gott nicht bestehen könnten. Auf gleiche Weise hat man die Wörter des Cupido, der Voluptas und der lubentinischen Venus geheiliget, da es doch lasterhafte und unserm Wesen wiederstreitende Dinge sind. Vellejus ist zwar anderer Meynung. Allein, es ist zu offenbar, wie heftig sich diese Laster zum öftern in den Menschen regen. Man hat also diejenigen Dinge, die den Menschen nützlich waren, wegen der Grösse des Nutzens zu Göttern gemacht. Was aber die Namen bedeuten, die ich erst vor kurzem erwehnet habe, das erhellet bey ieglichem Gotte ins besondere.

Es ist auch zu einer gemeinen Gewohnheit unter den 24
Menschen geworden, daß man Männer, die sich durch gute Thaten hervorgethan haben, aus Hochachtung und Ehre und Liebe in den Himmel erhoben hat. Daher haben wir den Herkules, den Castor, den Pollux, den Aesculapius, den Liber. Ich meyne denjenigen Liber, welchen die Semele geboren hat; nicht denjenigen, dem unsere Vorfahren mit der Ceres und Libera einen heiligen Dienst gestiftet haben. Die ganze Sache ist in den Büchern von den Geheimnissen i) erkläret. Denn, wie wir unsere Kinder liberos nennen: also sind auch die Kinder der Ceres Liber und Libera genennet worden. Der Name Liber ist gebräuchlicher als Libera. Desgleichen ist auf solche Weise Romulus, oder der so genannte Quirinus, vergöttert worden. Man that auch ganz

i) Quod quale sit, ex mysteriis intelligi potest.

billig daran: weil die Seelen dieser Männer lebendig blieben, und zu einem ewigen Vergnügen kamen, und also höchst gute und unsterbliche Wesen waren.

Es ist noch eine andere, und zwar physikalische Ursache, die eine grosse Menge Götter hervorgebracht hat. Man hat sie in menschliche Gestalten eingekleidet, und hierdurch den Poeten zu ihren Fabeln Gelegenheit gegeben, und das Leben der Menschen mit lauter Aberglauben erfüllet. Diese Sache ist anfangs von dem Zeno k) abgehandelt, hernach von dem Kleanthes und Chrysippus weitläuftiger erkläret worden. Ganz Griechenland ist von der alten Meynung voll, Cölus sey von seinem Sohne Saturnus verschnitten; Saturnus selber aber von seinem Sohne Jupiter gebunden worden. Es haben diese leichtfertige Fabeln eine physikalische Bedeutung, die sich gar wohl hören lässet. Denn, man hat damit zu verstehen geben wollen, daß das himmlische l), höchste und ätherische, das ist, feurige Wesen, welches alles durch sich selbst hervorbringe, kein solches Gliedmaaß habe, welches die Verbindung eines andern
25 Wesens zur Zeugung bedarf. Unter dem Saturnus hat man denjenigen Gott verstanden, welcher den Lauff und die Abwechselung der Zeiten und Jahre in Ordnung erhalten soll. Und im Griechischen weist es auch sein Name aus. Denn, er heisset Κρόνος, welches so viel ist als Χρόνος, das ist die Grösse der Zeit. Man hat ihn aber Saturnus genennet, weil er sich mit den Jahren sättigen soll m). Denn, man dichtet, er habe seine

k) Dem Stifter der stoischen Weltweisen.
l) Coelestis.
m) Saturnus est appellatus, quod saturetur annis.

seine Kinder zu essen pflegen: indem das Alter die Theile der Zeit verzehret, und sich auf eine unersättliche Weise mit den vergangnen Jahren füllet. Er ist von dem Jupiter gebunden worden, damit er nicht in dem Lauffe zuviel thun, sondern denselben nach den Gestirnen einrichten sollte. Jupiter, das ist, der helfende Vater n), den wir in den veränderten Abfällen o) von iuuando den Iouem heissen, wird von den Poeten ein Vater der Götter und Menschen, von unsern Vorfahren aber der gütigste und größte genennet. Und zwar stehet der Name des gütigsten, das ist, des wohlthätigsten voran. Hernach kommt die Benennung des größten: weil es etwas herrlichers, und in der That angenehmers ist, allen Dingen helfen und nützen, als grosse Macht und Gewalt haben. Diesen Jupiter redet Ennius also an, wie ich oben sagte:

Sieh an den hohen Raum, und dessen Glanz und Licht,
Den Jupiter, zu dem ein jeder rufft und spricht.

Das ist etwas deutlicher, als wenn er an einem andern Orte sagte:

Ich schwere dir bey dem, der Licht und Schimmer giebt.

Diesen Gott meynen auch unsere Vogeldeuter, wenn sie sprechen: der blitzende oder donnernde Jupiter; und

n) Iuuans pater.
o) Conuersis casibus.

damit sagen wollen: der blitzende, der donnerde Himmel. Euripides, dessen Aussprüche überhaupt vortrefflich sind, begreifft diese Sache in wenig Worten:

Sieh an die Flüssigkeit, die sich so hoch ergießt,
Die tiefe Himmelsluft, die so verdünnet ist,
In der das Erdreich schwebt; die ist ein Gott zu nennen,
Die soll dein Geist und Mund, als Jupiter, bekennen.

26 Die Luft, welche, nach den Gedanken der Stoiker, ihren Platz zwischen dem Meere und dem Himmel hat, wird unter dem Namen der Juno, der Schwester und Gemahlinn des Jupiters verehret: weil sie mit der Himmelsluft eine sehr grosse Aehnlichkeit und Verbindung hat. Sie haben sie aber als eine Weibesperson, und unter der Juno vorgestellet: weil sie unter allen Dingen das weicheste ist. Ich glaube aber, die Iuno hat ihre Benennung von iuuando p). Man mußte das Wasser und die Erde noch dazu nehmen, damit man der Fabel Gnüge thun, und drey besondere Reiche haben möchte. Man hat demnach dem Neptunus, dem andern Bruder des Jupiters, wie man sagt, die ganze Herrschaft über das Meer gegeben, und den Namen von nando q), als wie Portunus von portu r), mit einiger Veränderung der ersten Buchstaben hergeleitet. Die Kraft und Macht der Erde hat man dem Vater Dis gegeben. Er heisset diues s), gleichwie

p) Helfen. q) Schwimmen. r) Der Hafen. s) Der reiche.

gleichwie bey den Griechen Πλούτων: weil alles in die Erde zurückfället, und alles daraus entspringet. Dieser hat die Proserpina entführet, welches ein griechischer Name ist. Denn, sie ist eben diejenige, welche griechisch περσεφόνη genennet wird. Sie soll den Samen der Früchte bedeuten. Und man dichtet, sie werde als eine verborgne von ihrer Mutter gesucht. Ihre Mutter hat von gerendis frugibus t) den Namen Ceres, das ist gleichsam Geres, da man ebenfalls nur ohngefehr den ersten Buchstaben verändert hat, als wie es die Griechen gemacht haben. Denn, bey ihnen heißt sie Δημήτης, so viel als Γημήτης u). Also heißt Mavors so viel als qui magna verteret x); Minerva hingegen, so viel als quae vel minueret, vel minaretur y). Und da in 27
einer jeden Sache der Anfang uud das Ende das wichtigste ist: so haben sie bey den Opfern dem Janus die erste Stelle gegeben. Man hat diesen Namen von eundo z) hergeleitet. Daher heissen die Durchgänge in den Häusern Iani, und die Hausthüren an den weltlichen Gebäuden werden ianuae genennet. Der Name Vesta kommt von den Griechen her. Denn, bey ihnen heißt sie Ἑστία. Ihre Kraft aber erstreckt sich auf die Altäre und Heerde. Also ist bey dieser Göttinn, welche die Bewahrerinn der innersten Dinge

t) Von den Früchten, welche sie hervorbringt.
u) Erdmutter.
x) Einer, der grosse Dinge umkehret, oder grosse Veränderungen macht.
y) Entweder eine, die grosse Dinge vergeringert, oder eine, welche drohet.
z) Gehen.

ist, allemal das Beten und Opfern das letzte. Fast eben dergleichen Bedeutungen haben die Götter, welche Penates heissen: indem man entweder den Namen von penu hergenommen, (denn alles, was die Menschen genüssen, heißt penus); oder daher, weil es heißt: penitus insident a). Deswegen werden sie auch von den Poeten penetrales genennet. Also ist der Name des Apollo griechisch, und soll so viel, als die Sonne, bedeuten. Die Diana und den Mond halten sie für einerley. Die Sonne soll den Namen von solus b) haben, entweder, weil sie allein unter allen Gestirnen so groß ist, oder weil sie, nach ihrem Aufgange, allein scheinet, da alle andere Sterne verdunkelt sind. Der Mond c) hat seine Benennung vom leuchten d). Die Lucina ist eben das. Wie nun die gebährenden Weiber bey den Griechen die Diana, und zwar die Lucifera anruffen: so ruffen sie bey uns zur Juno Lucina um Hülfe. Eben diese Diana wird omniuaga e) genennet: nicht von venando f), sondern weil sie unter die sieben Sterne gezehlet wird, welche vagantes g) heissen. Sie ist Diana genennet worden, weil es von ihr heißt: noctu quasi diem efficit h). Man rufft sie bey der Geburt zu Hülfe: weil die Leibesfrüchte

a) Weil sie inwendig in dem Hause sind.
b) Allein.
c) Luna.
d) à lucendo.
e) Die allenthalben herumirrende.
f) Vom Jagen.
g) Die Herumirrenden.
h) Sie macht des Nachts gleichsam Tag.

besfrüchte entweder zuweilen in sieben, oder wie es meistentheils geschiehet, in neun Läuffen des Monds zur Reiffe gelangen. Diese Läuffe werden menses i) genennet, weil es von ihnen heißt: mensa spatia conficiunt k). Timäus hat hierbey artige Gedanken, wie er denn überhaupt sehr sinnreich schreibt. Da er in seiner Historie erzählet, wie der Tempel der ephesinischen Diana in eben der Nacht abgebrannt sey, in welcher Alexander geboren worden: so sagt er dabey, hierüber habe man sich gar nicht zu verwundern, weil die Diana nicht zu Hause gewesen sey, da sie der Olympias in der Geburt habe beystehen wollen. Diejenige Göttin, von der es heißt: ad res omnes venit l) haben unsere Leute Venus genennt. Und von ihr kömmt vielmehr das Wort venustas, als Venus von Venustas m) her. Sehet ihr also nicht, wie man von den 28
physikalischen Dingen, die zum Besten und Nutzen der Menschen erfunden worden sind, auf dergleichen erdichtete Götter gekommen ist? Daher sind die falschen Meynungen, und die unruhigen Irrthümer nebst dem fast altvetteliſchen Aberglauben entstanden. Denn, man beschreibt uns die Gestalten, das Alter, die Kleidungen und Zierrathen der Götter, wie auch ihre Geschlechter, Heyrathen und Verwandtschaften. Und man hat sich alles so vorgestellt, wie es unter uns schwachen Menschen herzugehen pflegt. Denn, sie

i) Monate.
k) Sie vollenden einen gemessenen Raum.
l) Sie thut und gesellet sich zu allen Dingen.
m) Schönheit und Anmuth.

werden so gar als Menschen aufgeführet, deren Gemüther voll Unruhe sind. Man erzählet uns von den Begierden, von dem Kummer, von dem Jachzorne der Götter. Ja, sie sind nicht einmal ohne Krieg und Schlachten gewesen, wie uns die Fabeln melden. Sie haben sich nicht nur streitender Armeen wegen getheilet, wie wir bey dem Homerus lesen, da zwey wiedrige Kriegsheere von wiedrigen Göttern vertheidiget worden; sondern sie haben so gar ihre eigne Kriege geführet, als mit den Titanen und Riesen. Dieses nun sagt und glaubt man in aller Thorheit, da man nicht die geringste Ursache dazu hat. Jedoch aber, wenn man diese Fabeln bey Seite schaffet: so kann man sich von einem Gotte, der sich durch alle Dinge erstrecket, von einer Ceres, die sich durch das Erdreich, von einem Neptunus, der sich durch die Seen und Meere, und andere Götter, die sich durch andere Dinge ausbreiten, gar wohl einen Begriff machen, und ihre Eigenschaften und gewöhnliche Namen erklären. Und diese Götter sind es, die wir verehren und anbeten sollen. Der Dienst der Götter soll höchst gut, höchst rein und heilig, und voll Liebe und Ehrfurcht seyn, so, daß wir sie allezeit mit einem reinen, rechtschaffenen und unverfälschtem Gemüthe und Munde ehren sollen. Denn, nicht nur die Weltweisen, sondern auch unsere Vorfahren haben die Superstition n) von der Religion o) abgesondert. Denn, diejenigen wurden superstitiös p) genen-

n) Den Aberglauben.

o) Dem Gottesdienste.

p) Abergläubisch.

genennet, welche deswegen den ganzen Tag beteten und opferten, daß ihnen ihre Kinder möchten leben bleiben q). Nachgehends hat man diesem Worte einen weitläuftigern Verstand gegeben. Hingegen diejenigen, welche alles, was zum wahren Dienste der Götter gehörte, immer auf das neue vornahmen, und gleichsam wieder übersahen r), wurden von relegendo religiös s) genennet, als wie die elegantes t) ihren Namen von eligendo u), diediligentes x) von diligendo y), und die intelligentes z) von intelligendo a) haben. Denn, alle diese Wörter haben eben den Ursprung, welchen das Wort religiös hat. Die beyden Wörter nun, superstitiös und religiös, haben den Zufall gehabt, das jenes etwas tadelhaftes, dieses etwas löbliches bedeutet.

Mich dünkt demnach, ich habe genugsam gewiesen, 29
daß Götter sind, und was sie für Eigenschafften haben. Nun muß ich also zeigen, daß die Welt von ihrer Vorsorge regieret und verwaltet werde. Das ist ein wichtiges Stück und eine Sache, mein lieber Cotta, die von euren Leuten gar sehr angepackt worden ist. Ihr seyd es auch allein, mit denen ich iezo zu kämpfen habe.

q) Vt sibi sui liberi superstites essent.
r) Relegerent.
s) Fromm und gottesfürchtig.
t) Die Schönen.
u) Vor andern wehlen und aussuchen.
x) Die Fleissigen.
y) Von der Liebe und Beflissenheit.
z) Die Verständigen.
a) Von dem Verstehen oder Verstande.

habe. Denn, was euch anbelangt, mein lieber Vellejus, so wisset ihr nicht recht, wie man jede Sache nennet. Denn, ihr leset blos eure Sachen, ihr liebet nur eure Dinge, und verwerft andere Leute, ohne ihre Gedanken untersucht und erkannt zu haben. Z. E. du sagtest gestern selber, die Stoiker kämen mit ihrer alten Wahrsagerinn πρόνοια aufgezogen. Dieses sagtest du in der irrigen Meynung, die Vorsorge würde von ihnen, als eine besondere Göttinn vorgestellt, welche die ganze Welt verwalte und regiere. Allein, du mußt wissen, daß dieses nur eine abgekürzte Redensart sey. Ich will die Sache durch ein Exempel erklären. Wenn jemand sagt: der Staat der Athenienser werde von dem Rathe verwaltet; so fehlt noch das Wort: des Ariopagus b). Gleichergestalt mußt du denken, wenn wir sprechen: die Welt werde von der Vorsorge regieret; es mangele das Wort: der Götter. Wenn man nun völlig und ausführlich redet, so mußt du wissen, daß es da heißt: die Welt wird von der Vorsorge der Götter verwaltet. Also, laß das Spotten immer bleiben, und schone deine Klugheit, die ohnedem bey eurem Geschlechte gar sparsam ist. Wenn ihr mir folgen wolltet: so solltet ihr es wahrlich gar nicht versuchen. Das Spotten hat bey euch kein Geschicke, es ist euch nicht gegeben, ihr könnet es nicht. Ich will es aber nicht von dir gesagt haben. Du bist schon durch unsere Manieren, und durch die Artigkeit unserer Leute geschickter und höflicher geworden. Es trifft die andern von

b) Der Ort des höchsten Gerichts zu Athen, oder die Versammlung der Richter an diesem Orte.

von deiner Sekte, und vornemlich den Urheber, welcher diese Dinge auf die Bahn gebracht hat, den ungeschickten, den ungelehrten Menschen, der sich an alle Leute machen wollte, und doch ohne Verstand und Nachsinnen war, sich durch nichts in Ansehen gesetzt hatte, und kein sinnreiches Wort vorzubringen wußte.

Ich sage also, daß die Welt samt allen ihren Theilen 30
nicht nur anfangs durch die Vorsorge der Götter gemacht worden sey, sondern auch von ihr zu allen Zeiten verwaltet werde. Unsere Leute machen in dieser Abhandlung gemeiniglich drey Theile. Der erste handelt von dem, daß wirklich Götter sind. Wenn man dieses zugiebt: so muß man auch bekennen, daß die Welt durch den Verstand derselben verwaltet werde. Der andere bestehet in dem Satze, daß alle Dinge einem denkenden Wesen unterworfen sind, und alles von demselben auf das schönste regieret werde. Wenn man dieses fest stellet: so folget, daß alle Dinge von lebendigen Ursachen herkommen. Im dritten Theile werden die himmlischen und irdischen Dinge erwogen, die uns in Verwunderung und Erstaunen setzen. Erstlich muß man also entweder leugnen, daß Götter seyn, wie solches Demokritus mit seinen Gestalten, und Epikurus mit seinen Bildern in gewisser Maasse thut: oder, man muß bekennen, wenn man wirkliche Götter zugiebt, daß sie etwas vornehmen, und zwar recht herrliche Sachen verrichten. Es ist aber nichts herrlichers als die Verwaltung der Welt. Also wird sie auch durch die Weisheit der Götter verwaltet. Wofern sich dieses nicht so verhält: so muß ein besser Ding seyn, welches mit einer grössern Kraft begabt ist, als ein Gott; es mag nun seyn, was es will, entweder ein

unbe-

unbelebtes Wesen, oder eine gewaltsamer Weise getriebene Nothwendigkeit, welche alle die schönen Werke, die wir sehen, hervorbringet. Solchergestalt ist das Wesen der Götter nicht mächtig und vortrefflich genug, wenn es entweder dieser Nothwendigkeit, oder einem Wesen unterworfen ist, von welchem der Himmel, das Meer und die Erde regieret werden soll. Allein, es ist nichts vortrefflichers als Gott. Von ihm muß also die Welt regieret werden. Demnach stehet Gott keinem Dinge zu Gebote, oder ist ihm unterworfen. Er regieret folglich selber alle Dinge. Denn, wenn wir das einräumen, daß die Götter Verstand haben: so müssen wir auch zugeben, daß sie Sorge tragen, und absonderlich für diejenigen Sachen, welche die größten und wichtigsten sind. Entweder, sie wissen also nicht, welches die größten Dinge sind, und wie sie mit ihnen umgehen, und sie erhalten sollen: oder, sie haben die Kraft nicht, wodurch sie so grosse Sachen erhalten und regieren können? Allein, es schicket sich weder die Unwissenheit, noch auch das Unvermögen, einem solchen Amte vorzustehen, für ihre Majestät und Vortrefflichkeit. Hieraus folget nun, was wir erweisen wollen: die Welt werde von der Vorsorge der Götter verwaltet.

31 Weil nun Götter sind, wie wir solches für gewiß annehmen können: so müssen sie lebendig und beseelt, ja nicht nur lebendig und beseelt, sondern auch vernünftig, und gleichsam durch eine bürgerliche Vereinigung unter einander verbunden seyn, und die einzige Welt, als eine gemeinschaftliche Stadt und Republik, regieren. Daher folgt, daß sie eben die Vernunft haben, welche das menschliche Geschlecht besitzt, und daß bey ihnen beyderseits einerley Wahrheit, und

einer-

einerley Gesetz sey, welches das, was recht ist, gebeut, und das, was böse ist, untersaget. Hieraus erkennet man, daß Klugheit und Verstand von den Göttern zu uns gekommen sey, und unsere Vorfahren aus der Ursache den Verstand, die Treue, die Tugend, die Eintracht geheiliget, und öffentlich für Götter erkannt haben. Wie schickt es sich also, daß man den Göttern diese Dinge absprechen will, da wir ihre herrliche und heilige Bildnisse verehren? Wenn das menschliche Geschlechte Verstand, Treue, Tugend und Eintracht hat: woher haben diese Dinge anders, als von den Göttern, auf die Erde herab kommen können? Und da wir Weisheit, Vernunft und Klugheit besitzen: so müssen die Götter diese Dinge in einem weit grössern Maasse haben; ja sie nicht nur haben, sondern auch in den größten und besten Sachen gebrauchen. Es ist aber nichts grössers und bessers, als die Welt. Sie muß also von der Weisheit und Vorsorge der Götter verwaltet werden. Endlich, da ich zur Gnüge gewiesen habe, daß die Götter nichts anders, als diejenigen Dinge sind, deren herrliche Kraft und prächtige Gestalt wir sehen, ich meyne die Sonne, den Mond, die Irrsterne, die Fixsterne, den Himmel, die Welt selber, und die Kraft derjenigen Sachen, die zum Nutzen und zur Bequemlichkeit des ganzen menschlichen Geschlechts in der ganzen Welt abzielen: so lässet sich der Schluß machen, daß alles durch den göttlichen Verstand, und durch die göttliche Vorsorge regieret werde. Und so habe ich von dem ersten Theile zur Gnüge geredet.

Nun muß ich zeigen, daß alles einem allgemeinen 32
Wesen unterworfen sey, und von ihm auf das schönste regieret werde. Aber, ich muß vorher kürzlich erklären,

ren, was das allgemeine Wesen sey, damit man meine Gedanken, die ich vorbringen werde, desto leichter verstehen könne. Denn, einige halten das allgemeine Wesen für eine gewisse Kraft, die ohne Vernunft seyn, und in den Körpern die nothwendigen Bewegungen erregen soll. Andere aber halten es für eine Kraft, die der Vernunft theilhaftig sey, die da Ordnung brauche, und gleichsam nach einer Regel und Richtschnur verfahre, und bey einer jeden Sache nach einer besondern Absicht handele, und deren Witze und Geschicklichkeit keine Kunst, keine Hand, kein Werkmeister durch Nachahmen gleich kommen könne. Das lasse sich an dem Samen wahrnehmen. Dessen Kraft ist so groß, sagen sie, daß er, seiner kleinen Gestalt ungeachtet, dennoch jedes Ding in seiner Art bildet und hervorbringet, wenn er nur in ein Wesen kommt, welches ihn empfängt und umfasset, und nur eine Materie erhält, von welcher er Nahrung und Wachsthum haben kann. Einige Sachen haben mehr nicht, als daß sie durch Stamm und Wurzel ernähret werden: andere bekommen noch das Vermögen, sich zu bewegen, zu empfinden und zu begehren, und aus ihnen selber ihres gleichen zu zeugen. Einige Weltweisen belegen alle Dinge mit dem Namen der Natur. So macht es Epikurus, der die Natur aller Dinge, die etwan seyn mögen, in die Körper, in den leeren Raum, und in die zufälligen Beschaffenheiten eintheilet. Aber, wenn wir sagen, daß die Welt durch eine Natur, oder ein allgemeines Wesen bestehe und verwaltet werde: so meynen wir nicht, daß es da wie mit einem Erdklose, oder einem Stücke Steine, oder einer andern dergleichen Sache, die kein ordentliches Wachsthum hat, zugehe; sondern wie mit einem

Baume,

Baume, mit einem Thiere, in welchem nichts Verwirrtes, sondern lauter Ordnung, und eine gewisse Aehnlichkeit der Kunst zu sehen ist.

Wofern die Gewächse, welche mit ihren Wurzeln 33
in der Erde stecken, durch die Kunst des allgemeinen Wesens leben und bey Kräften bleiben: so bestehet wahrlich die Erde durch eben diese Kraft; indem sie aus den mancherleyen Samen, mit welchen sie geschwängert ist, alles gebieret und aus sich hervorbringt, die Wurzeln umfasset, und dadurch den Früchten Nahrung und Wachsthum giebet, und hinwiederum selber von den obern und auswärtigen Wesen genähret wird. Ihre Ausdünstungen geben unserer Luft, der Luft des Himmels, und allen himmlischen Dingen ihre Nahrung. Wenn demnach die Erde durch das allgemeine Wesen bestehet, und von demselben Kraft und Stärke bekommt: so ist es mit der übrigen Welt eben so bewandt. Denn, die Pflanzen hangen in der Erde; und die Thiere werden durch die Luft erhalten, in welcher sie Athem holen. Die Luft selber siehet mit uns, höret mit uns, und redet mit uns. Denn, ohne sie können wir in diesen Sachen nichts thun. Ja, sie wird mit uns zugleich bewegt, Denn, wir mögen gehen, wir mögen uns wenden, wohin wir wollen: so scheint sie uns gleichsam Platz und Raum zu geben, und zu weichen. Alle Dinge, die sich gegen den mittelsten Ort der Welt, welcher der unterste ist, die sich von dem mittelsten Orte in die Höhe, die sich um den mittelsten Ort rund herum bewegen, machen zusammen ein einziges und allgemeines Wesen der Welt aus. Und da vier Arten der Körper sind: so hat das allge-

meine Wesen durch ihre Abwechselungen und Veränderungen seinen beständigen Zusammenhang. Denn, aus der Erde entspringet das Wasser, aus dem Wasser die Luft, aus der Luft das feurige Wesen: und sodann kommet rückwerts wiederum aus dem feurigen Wesen die Luft, aus der Luft das Wasser, und aus dem Wasser zuletzt die Erde. Die Verknüpfung der Theile der Welt bestehet demnach dadurch, daß sich diese Dinge, die alles ausmachen, hinauf und hernieder, und hier und dahin bewegen. Diese Verbindung nun muß in eben der Gestalt und Schönheit, welche wir sehen, entweder ewig, oder doch ganz gewiß sehr langwierig seyn, und eine lange und fast unendliche Zeit hindurch dauren. Es mag nun eines von beyden seyn, welches da will: so folget, daß die Welt von dem allgemeinen Wesen verwaltet werde. Denn, welche Schiffsflotte oder welch ausgerüstetes Kriegsheer, oder (wenn ich diejenigen Dinge, welche das allgemeine Wesen wirket, in Vergleichung ziehen will), welches Wachsthum eines Weinstocks oder Baums, ferner welche Gestalt und Bildung der Gliedmaassen eines Thieres zeuget von der Kunst und Geschicklichkeit des allgemeinen Wesens so deutlich, als die Welt selber? Es ist demnach entweder nichts, was von einem denkenden Wesen regieret wird: oder, man muß bekennen, die Welt werde wirklich von ihm regieret. Denn, da die Welt alle andere Dinge und Wesen samt ihren Samen in sich hält: wie wäre es möglich, daß sie nicht selber von dem allgemeinen Wesen sollte regieret werden? Es wäre eben so, als wenn jemand sagte, die Zähne und das mannbare Alter hätten zwar von dem allgemeinen Wesen ihren Ursprung, aber der Mensch selber, in welchem

diese

diese Dinge entspringen, bestehe nicht durch dasselbe. Ein solcher Mensch müßte nicht wissen, daß ein Ding, welches ein anderes aus sich selbst hervorbringt, ein vollkommneres Wesen habe, als dasjenige, was aus ihm hervorgebracht wird.

Die Welt ist die Pflanzerinn, Zeugerinn und Mut- 34
ter, daß ich so sage, und die Pflegerinn und Ernährerinn aller Sachen, welche von dem allgemeinen Wesen regieret werden. Sie nähret und erhält alle Dinge, als ihre Gliedmaassen und Theile. Wenn nun die Theile der Welt von dem allgemeinen Wesen regieret werden: so muß die Welt selber dieser Regierung unterworfen seyn. Es hat auch die Regierung des allgemeinen Wesens nichts Tadelhaftes in sich. Denn, aus denjenigen Dingen, die wirklich vorhanden waren, ist das beste gemacht worden, was da hat gemacht werden können. Es zeige mir nur jemand, daß etwas bessers habe können gemacht werden. Aber, es wird es niemand iemals thun können. Und wer etwas wird verbessern wollen, der wird es entweder verschlimmern, oder etwas verlangen, was nicht möglich gewesen ist. Wofern alle Theile der Welt dermaassen eingerichtet sind, daß sie weder, dem Gebrauche nach, besser, noch, dem Anschauen nach, schöner haben seyn können: so laßt uns doch sehen, ob sie zufälliger Weise entstanden seyn, oder sich in einem Zustande befinden, in welchem sie auf keine andere Art, als durch die Einrichtung eines denkenden Wesens, und durch die göttliche Vorsorge haben können vereiniget werden. Wenn also ein Ding, welches das allgemeine Wesen hervorbringt, besser ist, als eines, welches die Kunst vollendet; und diese ohne Vernunft nichts ausrichtet: so kann man

auch nicht glauben, daß das allgemeine Wesen ohne Vernunft sey. Wenn man ein Bild, oder ein Gemälde ansiehet: so erkennet man, daß ein Künstler daran gearbeitet habe. Wenn man von weiten den Lauff eines Schiffes betrachtet: so hat man keinen Zweifel, daß solches durch Vernunft und Kunst beweget werde. Wenn man einen Sonnenzeiger oder eine Wasseruhr ansiehet: so verstehet man, daß die Stunden durch eine künstliche Abzeichnung, und nicht durch einen blossen Zufall angedeutet werden. Wie schickt es sich nun für unsern Verstand, daß man gleichwohl der Meynung ist, die Welt, die eben diese Künste samt ihren Künstlern, und alle Dinge in sich fasset, sey ohne Weisheit und Vernunft? Wenn jemand die Kugel, die mein guter Freund Posidonius neulich verfertiget hat, in welcher alle Umwendungen erfolgen, dergleichen die Sonne, der Mond und die fünf Irrsterne alle Tage und Nächte an dem Himmel verrichten, nach Scythien oder nach Britannien brächte: sollte wohl jemand in diesen barbarischen Ländern zweifeln, daß sie durch Vernunft zubereitet worden wäre? Und bey uns giebt es Menschen, die bey der Welt, aus welcher alle Dinge ihren Ursprung nehmen, in dem Zweifel stehen, ob sie von ohngefehr, oder durch eine Nothwendigkeit entstanden, oder ob sie durch Vernunft und einen göttlichen Verstand gemacht worden sey. Sie meynen noch dazu, Archimedes habe in seiner Kugel in Nachahmung der himmlischen Umwendungen mehr vermocht, als das allgemeine Wesen in Hervorbringung derselben; da doch dieselben weit vollkommner gemacht, als nachgebildet worden sind. Als jener Hirte bey dem Attius von ferne auf einem Berge das göttliche

liche und neue Fahrzeug der Argonauten c) sahe: so wunderte er sich anfangs, da er niemals vor dem ein Schiff gesehen hatte, und sagte ganz erschrocken:

So eine grosse Last
Fällt mit Geräusch und Schall aus den erhöhten Lüften,
Welzt Fluth und Wellen hin, macht Wirbel gleich den Klüften,
Und stürzt herab. Das Meer schlägt rückwerts Wuth und Fluß,
Geht weiter fort. Es ist, als wenn ein Regenguß
Daher gewallet käm; als käm ein Fels geflogen,
Den Wind und Sturm geraubt; als würde von den Wogen,
Die sich zusammen drehn, ein Kreusel dargestellt:
Wo nicht etwan der Pont ein irdisch Treffen hält,
Wo Tritons Gabel nicht des Meeres Grund durchreisset,
Und Stein und Last und Berg in unsre Lüfte schmeisset.

Er dachte anfangs, was das für ein Ding seyn müßte: indem er sonst noch keines dergleichen gesehen hatte.

c) Welche nach Kolchis fuhren, das güldne Vließ daselbst zu holen.

Und da er die jungen Leute sahe, nnd den Schiffgesang hörte, so sagte er:

Wie die Delphinen schreyn, und ihre Freude zeigen.

Er brachte noch viele andere Reden vor, z. E.

Als hört ich den Sylvan die Hirtenlieder spielen.

Wie demnach dieser Hirte bey dem ersten Anblicke meynte, als wenn er etwas Unbelebtes und Sinnloses sähe; hernach aber, bey Erblickung gewisser Zeichen, zu muthmassen anfing, was das etwan seyn möchte, worüber er zweifelhafte Gedanken gehabt hatte: also sollten auch die Weltweisen, wenn sie ja der erste Anblick der Welt verwirrete, nachmals aus den bestimmten und gleichförmigen Bewegungen, aus der allgemeinen und fest gestellten Ordnung und Einrichtung der Dinge, und aus der unveränderlichen Beständigkeit abnehmen, daß nicht nur dieses himmlische und göttliche Haus von jemand bewohnet werden, sondern, daß ein so grosses Schaugerüste auch einen Herrscher und Regierer, und,
36 so zu sagen, einen Baumeister haben müßte. Aber, sie scheinen wir nicht einmal den geringsten Gedanken zu haben, wie wundersam die himmlischen und irdischen Dinge seyn mögen. Anfangs liegt die Erde mitten in der Welt, und ist allenthalben mit dem Wesen umflossen, in welchem die Thiere leben, und Athem holen. Wir nennen es aër d). Das Wort ist zwar griechisch, aber bey uns versteht man es schon durch die lange

d) Luft.

lange Gewohnheit: indem man es immer als ein lateinisches Wort gebraucht hat. Diese irdische Luft umfasset der unermeßliche aether e), welcher aus lauter Feuer bestehet, und durch den höchsten Raum des Himmels ausgebreitet ist. Wir wollen auch dieses Wort borgen, und eben so in dem lateinischen aether sagen, wie wir aër sprechen. Pacuvius macht zwar eine andere Auslegung, und spricht:

Was bey uns coelum f) heißt, nennt man auf griechisch aether.

Gerade, als wenn er dieses nicht als ein Grieche sagte. Aber, er redet lateinisch. Freylich, wir hören es nicht, daß er gleichsam griechisch redet. An einem andern Orte sagt dieser Mann:

Selbst Wort und Rede zeigt, daß du ein Grieche bist.

Aber lasset uns wieder auf Sachen von Wichtigkeit kommen. Aus der Himmelsluft entstehen die unzähligen Flammen der Gestirne. Unter diesen ist die Sonne die Fürstinn, die alles mit dem hellesten Lichte erleuchtet, und einen weit grössern Umfang hat, als der ganze Erdboden. Hernach kommen die übrigen Sterne, die von einer unermeßlichen Grösse sind. Und diese grossen und feurigen Körper, deren so viele sind, schaden den Ländern des Erdbodens und den irdischen Sachen nicht im geringsten. Ihr Ort ist so vortheilhaft, daß die Erde von ihrer grossen Hitze verbrennen

e) Himmelsluft. f) Himmel.

brennen müßte, wenn sie von ihrer Stelle bewegt würden, und die gehörige Mässigung ihrer Wärme aufhörte.

37 Sollte ich mich hier nicht wundern, daß es Menschen giebt, die sich bereden können, es wären einige dichte und untheilbare Körper, die von ihrer eignen Kraft und Schwere getrieben würden, und durch einen ohngefehrigen Zusammenstoß die allerprächtigste und schönste Welt machten? Wer dieses für möglich hält: da weis ich nicht, warum er nicht auch glaubt, daß aus den ein und zwanzig Buchstaben, sie mögen nun entweder von Golde oder einer andern Materie seyn, wenn man ihrer eine unzähliche Menge auf die Erde würfe, die Jahrbücher des Ennius werden könnten, daß sie sich hernach lesen liessen. Sollte wohl der Zufall auch nur bey einer einzigen Zeile so viel vermögen? Wie können nun aber diese Weltweisen im Ernste sagen, die Welt sey von ohngefehr, und durch den blossen Zufall aus der Zusammenkunft solcher Körperchen entstanden, und zur Vollkommenheit gebracht worden, die weder eine Farbe, noch eine andere Beschaffenheit haben, welche bey den Griechen ποιότης heisset, noch mit einigen Sinnen begabt sind. Oder, daß jeden Augenblick eine unzähliche Menge Welten entspringe, eine unzähliche Menge untergehe? Wenn der Zusammenstoß der untheilbaren Körper eine Welt machen kann: warum kann er denn nicht einen bedeckten Gang, eine Kirche, ein Haus, eine Stadt machen? Diese Dinge sind lange nicht so mühsam, sondern viel leichter. Wahrlich, diese Leute plaudern so unbedachtsam und unverständig von der Welt, daß es scheint, sie haben die wunderbare Pracht und Schönheit des Himmels nicht einmal angesehen, da doch dieses das erste

und

und nächste ist. Aristoteles hat demnach vortreffliche Gedanken gehabt. Wenn es Menschen gäbe, spricht er, die jederzeit unter der Erde in guten und herrlichen Häusern gewohnt hätten, die mit Bildern und Gemälden geschmückt, und mit allen Sachen versehen wären, an welchen diejenigen einen Ueberfluß haben, die wir für selig halten; wenn diese Leute gleichwohl niemals auf die Erde heuausgekommen wären, hätten aber sagen hören, es sey eine gewisse Kraft und Gewalt der Götter; wenn sich hierauf nach einiger Zeit die Klüfte der Erde öfneten, und diese Leute aus ihren verborgnen Wohnungen an die Oerter hervorkommen sollten, die wir bewohnen; wenn sie alsobald den Erdboden, die Meere, den Himmel sehen, die Grösse der Wolken, und die Gewalt der Winde erkennen, und die Sonne anschauen, und so wohl ihre Grösse und Schönheit, als auch ihre wirkende Kraft erkennen sollten, daß sie den Tag macht, und ihr Licht durch den ganzen Himmel ergiesset; wenn sie nach diesem bey eingebrochner Nacht den mit Sternen besetzten und geschmückten Himmel, die Abwechselungen des Mondlichts, und desselben Zu- und Abnahme, und aller dieser Sterne Auf- und Untergang, und ihre in Ewigkeit fest gestellten und unveränderlichen Läuffe wahrnehmen sollten; wenn sie alles dieses sähen: sie machten ganz gewiß den Schluß, es wären Götter, und diese so grosse Dinge wären Werke der Götter. Das sagt Aristoteles. Man bilde 38
sich eine Finsterniß ein, die so groß wäre, als diejenige vor Zeiten gewesen seyn mag, die bey dem Ausbruche des gewaltigen Feuers aus dem Aetna die benachbarten Gegenden verdunkelt haben soll, daß zween Tage lang kein Mensch den andern habe erkennen können,

und am dritten Tage, da die Sonne wieder geschienen, es ihnen vorgekommen sey, als wenn sie aufs neue lebendig worden wären. Sollte uns nach einer ewigen Finsterniß eben dieses begegnen, daß wir plözlich das Licht sähen: wie wunderbar würde uns die Gestalt des Himmels vorkommen? Aber, weil wir dieses täglich haben, und es unsern Augen etwas gewöhnliches ist: so gewohnen es auch unsere Seelen, und verwundern sich nicht mehr, forschen auch nicht weiter nach den Gründen und Beschaffenheiten derjenigen Dinge, welche sie immer sehen; gleich als wenn uns mehr die Neuigkeit, als die Grösse der Dinge, zur Erforschung der Ursachen ermuntern sollte. Denn, wer wollte denjenigen einen Menschen nennen, welcher die so gewissen Bewegungen des Himmels, die so fest gestellten Ordnungen der Gestirne, und die so geschickte Verknüpfung aller Dinge unter einander, sähe, und dabey leugnen wollte, daß in diesen Dingen einige Vernunft sey, ja, so gar sagte, daß alles durch den blossen Zufall geschehe; da wir es mit keinem Verstande erreichen können, mit wie grossem Verstande alles regieret werde? Wenn wir etwas sehen, was sich nach der Maschinenkunst bewegt, z. E. eine Himmelskugel, ein Uhrwerk, und viele andere Sachen: so haben wir keinen Zweifel, daß dieses Werke der Vernunft seyn. Da wir nun aber sehen, daß sich der ganze Himmel mit einer wunderbaren Geschwindigkeit bewegt und wendet, und die Jahrszeiten zur größten Wohlfahrt und Erhaltung aller Dinge, auf das beständigste beobachtet: wollen wir da zweifeln, daß dieses nicht nur überhaupt durch eine Vernunft, sondern durch eine vortreffliche und göttliche Vernunft geschehe? Denn, wir wollen

iezo die Subtilität zu disputiren bey Seite setzen, und die Schönheit derjenigen Sachen, deren Einrichtung wir der göttlichen Vorsorge zuschreiben, einiger maassen mit den Augen betrachten.

Anfangs laßt uns die ganze Erde beschauen, die ihren Ort mitten in der Welt bekommen hat, den dichten und runden Körper, welcher durch die Bestrebung aller seiner Theile gegen einander in kugelförmiger Gestalt erhalten wird, der mit Blumen, Kräutern, Bäumen und Früchten bekleidet ist, und, nebst der unglaublichen Menge aller dieser Dinge, mit einer unaufhörlichen Mannigfaltigkeit und Abwechselung pranget. Man betrachte hierbey die frischen und nie verseigenden Quellen, das helle und klare Wasser der Flüsse, die muntern und grünen Kleidungen der Gestade, die grossen Tiefen der Hölen, die Rauhigkeit der Felsen, die Höhen der herabhangenden Berge, und die unermeßlichen Weiten der Felder. Ja, man betrachte dabey die verborgenen Gänge und Adern des Goldes und Silbers, und die unendliche Menge des Marmels. Was für Arten und wie mancherley Gattungen zahmer und wilder Thiere giebt es? Wie fliegen und singen die Vögel? Was für Weide findet das Vieh? Wie leben und nähren sich die Thiere in den Wäldern? Was soll ich von dem Geschlechte der Menschen sagen? Diese sind gleichsam die Bauer und Pfleger der Erde; die selbige weder von den ungeheuren Thieren verwüsten, noch von Unkraut und rauhen Gewächsen verwildern lassen; und von deren Werken die Länder, die Inseln und die Ufer glänzen, und mit Gebäuden und Städten ausgeschmückt sind. Könnten wir diese Dinge so gut mit den Augen sehen, als wie wir sie mit dem 39

Verstande

Verstande erkennen: niemand würde zweifeln, daß eine göttliche Vernunft sey, wenn er die ganze Erde anschauete. Eine wie grosse Schönheit hat das Meer? Wie prächtig siehet dasselbe durch und durch aus? Wie viele und mannigfaltige Inseln giebt es? Was für Annehmlichkeiten haben die Gestade und Ufer? Wie viele und wie unterschiedene Arten von Thieren werden gefunden, die theils unter dem Wasser leben, theils auf demselben schwimmen und wohnen, theils in zugleich gewachsenen Schalen an den Steinen hangen? Das Meer selber dringet sich dermaassen an die Erde, und spielet an die Ufer, daß es das Ansehen hat, als wenn aus zweyen Wesen eines geworden wäre. Hierauf kommt die an das Meer grenzende Luft, welche durch Tag und Nacht unterschieden wird, und sich bald verdünnet, vertheilet und in die Höhe erhebt; bald aber verdicket und in Wolken zusammenziehet, und von den gesammleten Feuchtigkeiten Regen auf die Erde schüttet; bald durch ihr Hin- und Herfliessen Winde erreget. Eben sie machet die jährlichen Abwechselungen der Wärme und Kälte, sie träget und hält den Flug der Vögel, sie nähret und erhält die Thiere, indem sie durch den Athem in sie gezogen wird.

40 Wir haben noch von dem Umfange des Himmels zu reden, des letzten und von unsern Wohnungen erhabensten Wesens, welches alles umgiebt und umfängt, und welches aether genennet wird; von der äusersten Gegend und Grenze der Welt, wo die feurigen Gestalten ihre bestimmten Läuffe mit der größten Verwunderung beschreiben. Unter diesen welzet sich die Sonne um die Erde, welche sie vielmal an Grösse übertrifft. Durch ihren Auf- und Untergang machet sie Tag und

Nacht

Nacht. Bald nähert sie sich dem Erdboden, bald entfernt sie sich von ihm, und macht in jedem Jahre an den zwoen äusersten Gegenden zwo widrige Umwendungen, innerhalb welcher sie bald die Erde gleichsam in Traurigkeit setzet, bald wiederum erfreuet, so, daß sie mit dem Himmel wieder erquickt zu seyn scheinet. Der Mond, welcher nach den Beweisen der Wißkünstler, grösser ist als die Helfte des Erdbodens, läufft in eben denjenigen Räumen, in welchen sich die Sonne bewegt. Das Licht, welches er von ihr empfängt, wirft er, so wohl, wenn er mit ihr zusammenkommt, als auch, wenn er von ihr weggehet, auf die Erde, und leidet mannigfaltige Veränderungen desselben. Bald verdunkelt er die Strahlen und das Licht der Sonne, wenn er gerade unter ihr stehet: bald verliehret er selber sein Licht durch die Darzwischenkunft der Erde, wenn er in ihren Schatten tritt, und seinen Ort der Sonne gegen über hat. In eben diesen Räumen werden die Sterne, welche wir die irrenden nennen, um die Erde getrieben, und haben auf gleiche Weise ihren Auf- und Untergang, und sind in ihren Bewegungen bald eilig, bald säumig, und stehen auch öfters stille. Es kann nichts wundersamers, nichts schöners, als dieses, zu sehen seyn. Sodann folgt die überaus grosse Menge der Fixsterne, die so eingetheilet sind, daß man sie nach gewissen Gestalten benennet hat, mit welchen sie eine Aehnlichkeit haben. Und da sahe mich g) Balbus an, und sagte: ich will hier die Verse des Aratus 41
brauchen, welche du in deiner Jugend übersetzet hast, und die mich so sehr vergnügen, weil sie lateinisch sind, daß

g) Den Cicero, welcher blos zuhörete.

daß ich ihrer viele auswendig kann. Wie wir es also stets mit unsern Augen sehen, ohne, daß wir einige Veränderung und Abwechselung merken,

So wird das andre Heer des Himmels, Tag und Nacht
Durch einen schnellen Lauff mit ihm herum gebracht.

Wer da begierig ist, die beständige Ordnung zu erkennen, durch welche das Weltgebäude bestehet, der kann sein Gemüthe durch die Betrachtung dieser Dinge niemals ersättigen.

Den letzten Theil und Punkt an beyden Himmelsangeln
Nennt man demnach den Pol.

Um diese lauffen die zwo ἄρκτοι h), die niemals untergehen.

Die eine heißt davon auf griechisch Cynosur.
Die andre Helice.

Dieser ihre hellen Sterne siehet man die ganze Nacht hindurch.

Man nennt sie meistentheils bey uns Septemtriones.

Mit gleich vielen Sternen, die auf gleiche Weise gestellet und geordnet sind, wird eben diese Gegend des Himmels von der kleinen Cynosur erleuchtet.

Auf diese Führerinn traut der Phönicer Fahrt
Zur Nachtzeit auf der See. Doch jener Glanz und Art
Geht

h) Bärinnen.

Geht ihr bey weitem vor. Man siehet ihre Sterne,
So bald die Nacht uns deckt, auf Erden weit und ferne.
Die ander ist zwar klein, der Schiffer aber hat
Durch ihren engen Kreis und Lauff sehr guten Rath.

Und damit das Anschauen dieser Sterne desto wundersamer seyn möge, 42

So zieht sich zwischen sie, gleich einem schnel-Bache,
Der Kreis und Wirbel dreht, der fürchterliche Drache,
Der sich bald abwerts welzt, bald in die Höhe schwingt,
Und seinen ganzen Leib in lauter Bogen schlingt.

Seine Gestalt ist überhaupt vortrefflich, insonderheit aber hat man die Bildung seines Kopfes, und das Feuer seiner Augen zu bewundern.

Sein Haupt wird nicht etwan durch einen Stern bestrahlet,
Man sieht ein doppelt Licht, das seine Schläfe malet.
Aus seiner Augen Wut geht zwoer Flammen Glanz,
Ein Stern brennt auf dem Kinn, sein Kopf ist auf den Schwanz
Des grossen Bärs gekrümmt, als wenn er ihn beschaute.

Der

Der übrige Leib des Drachen ist die ganze Nacht hindurch zu sehen.

Wo Auf- und Untergang in Eins gemischet seyn,
Verbirgt auf kurze Zeit sich seines Hauptes Schein.

Aber, an diesem Haupte

Bewegt und wendet sich das matte Bild des Müden i),

Welches man bey den Griechen

Engonasin genannt, dieweil es kniet und kriecht.
Hier steht und zeiget sich der Krone blitzend Licht.

Und diese Gestirne sind hinter seinem Rücken zu sehen. An dem Haupte aber sehen wir den Schlangenmann,

Den edlen Ophiuch, wie ihn die Griechen heissen,
Aus dessen Händen sich die Schlange sucht zu reissen,
Die er umfaßt und drückt, die unter seiner Brust
Sich mitten um ihn schlingt. Er aber tritt und fußt
Auf des Nepai k) Herz und Angesicht und Augen.

Auf

i) Des Herkules.
k) Des Scorpions.

Auf die sieben Trionen folget
Arktophylax, den man auch sonst Bootes schreibt,
Weil er die Bärinn jagt, und an der Deichsel treibt.

Hierauf kommen die folgenden. Denn, unter dem Bootes,
Und unter seiner Brust wird gleich ein Stern erkennet,
Der helle Stralen wirft, den man Arkturus nennet.

Unter ihm stehet und beweget sich
Die Jungfer, deren Hand und Leib die Aehre ziert.

Diese himmlischen Zeichen sind dergestalt abgemessen 43
und abgetheilet, daß allenthalben ein göttlicher Verstand hervorleuchtet.

Und bey der Bärinn Haupt nimmt man das Zwillingspaar,
Und mitten unter ihr das Bild des Krebses wahr.
Dann läßt des Löwen Leib an ihren beyden Füssen
Der Sterne blinkend Licht und schnelle Flammen schiessen.

Der Fuhrmann
Deckt dieses Paar, und hat zur Linken seine Bahn.
Die Helice sieht ihn ganz starr und grimmig an.
Die linke Schulter trägt die längstgeweyhte Ziege.

Hierauf kommen die folgenden

Sie hat ein herrlich Bild, ein recht durchdringend Licht.
Allein, der Böcke Schein gleicht ihm bey weitem nicht.

Unter den Füssen des Fuhrmanns ist

Der feist und krumme Stier, den seine Hörner schmücken.

Sein Haupt ist mit vielen Sternen bestreuet,

Auf griechisch pflegt man sie Hyaden auszudrücken.

Von dem Worte regnen. Denn ὕειν heißt regnen. Unsere Leute nennen sie aus Unwissenheit suculas l), gleich als wenn sie von suibus m), und nicht vom Regnen den Namen hätten. Dem kleinen Septemtrioni folget von hinten der Cepheus mit ausgebreiteten Händen.

Denn, er kommt hinterwerts, und folgt der Cynosur.

Vor demselben gehet

Cassiopea her, die dunkle Sternenspur.
Und neben ihr sieht man Andromeda entweichen,
Und vor der Mutter Blick in Furcht und Schimmer streichen.
Sie rührt des Pferdes Bauch, das seines Halses Haar
Mit Glanz und Stralen wirft. Daselbst macht ein Stern klar,

Da

l) Ferkelchen. m) Schweinen.

Da wir sein Licht zugleich auf beyden Bildern finden,
Es soll ein ewig Band die zwo Gestirne binden.
Dann hängt des Widders Kopf die krummen Hörner an.

Neben ihm

Sieht man die Fische gehn, davon des einen Bahn
Sich etwas vorwerts streckt, und mehr den Nordwind fühlet.

An den Füssen der Andromeda wird Perseus abgebildet, 44

An den von oben her der kalte Nordwind bläst.
Allein, am linken Knie sieht man das zarte Feuer
Von den Vergilien. Dort siehet man die Leyer,
Dort zeiget sich der Schwan, und sein gedehnter Flug.

Zunechst am Kopfe des Pferdes ist die rechte Hand des Wassermanns, und hernach seine ganze Bildung.

Der wilde Steinbock bläst der kalten Lüfte Zug
Aus seiner starken Brust, wenn Titan in dem Kreise,
Den er erwärmet hat, bey dem entstandnen Eise
Nunmehr den Wagen lenkt, und seine Rückfahrt hält.

Hierauf siehet man
Wie da der Scorpion aus jener Unterwelt
Empor gestiegen kommt. Wie sich der Schüze mühet,
Und hinten auf ihn zielt. Wie da der Vogel ziehet,
Und seine Flügel stemmt, und sie zusammen legt.
Wie munter und erhitzt der Adler sich bewegt.
Hernach kommt das Delphin,
Und der Orion stemmt den Körper in die Quere.
Ihm folget
Der ganz erhitzte Hund mit einem Sternenheere.
Nach ihm kommt der Hase,
Der niemals müde wird, und seinen Lauff beschleust.
Am Hundeschwanze laufft das Schiff, so Argo heißt.
Dieß wird von Schupp und Fisch und Widder wohl bedecket,
Wo der berühmte Fluß sein Ufer zu ihm strecket.
Gehet man seinem gekrümmten Gange nach:
So lassen sich zuletzt zwey lange Bänder sehn,
Die sich zum Fischen ziehn, und um die Schwänze drehn.
Da, wo der Scorpion den lichten Schwanz gebogen,
Kommt auf den Rauchaltar des Sudwinds Hauch geflogen.

Hiernächst

Hiernächst siehet man, wie der Centaurus

Dem Scorpione weicht, wie er in Eil sein Pferd
Den Scheeren seitwerts stellt, wie seine Rechte fährt,
Das wilde Thier ergreifft, und beym Altar erleget.
Wie sich von unten auf die Wasserschlange reget.

Ihr Körper dehnet sich weit aus.

Wo sie sich krümmt und hebt, da ist des Bechers Glanz.
Der Rabe fliegt auf sie, und hackt sie auf den Schwanz.
Dann kommt der Vorderhund, der Procyon beyn Griechen,
Eh noch der andre kommt, beyn Brüdern hergeschlichen.

Welcher gescheuter Mensch kann glauben, daß diese ganze Eintheilung der Gestirne, und die so grosse Pracht des Himmels aus Körpern, die hier und da ohne Ordnung lauffen, habe können gemacht werden? Oder, welches Wesen, das ohne Verstand und Vernunft ist, hat sonst dergleichen Dinge machen können, die nicht nur die Vernunft zu ihrer Verfertigung gebraucht haben, sondern die auch so beschaffen sind, daß man ihre Eigenschaften nicht anders, als mit der höchsten Vernunft verstehen kann?

Jedoch, nicht nur diese Dinge sind wunderswürdig, 45
sondern das ist noch etwas weit wichtigers, daß die Welt so beständig ist, und einen so dauerhaften Zusammenhang

hat, so, daß man nichts geschickters und füglichers erdenken kann. Denn, alle ihre Theile bestreben sich von allen Seiten mit gleichen Kräften gegen den Mittelpunkt. Vornemlich aber behalten die Körper ihre Dauer, die eine genaue Verbindung unter einander haben, und gleichsam mit einem Bande umgeben und beysammen gehalten werden. Dieses thut dasjenige Wesen, welches sich durch die ganze Welt ergiesset, alles durch Verstand und Vernunft verknüpfet, und die äusersten Dinge gegen den Mittelpunkt ziehet und treibet. Wenn demnach die Welt kugelrund ist, und dieser Ursache wegen alle ihre Theile durch sich und unter sich in einem Gleichgewichte erhalten werden: so muß der Erde eben dieses wiederfahren. Indem sich alle ihre Theile gegen einen Mittelpunkt neigen, welcher der tiefste und innerste in der Kugel ist: so muß nichts zwischen dieselben kommen, wodurch eine so starke Bestrebung der Last und Schwere könnte geschwächet werden. Auf eben diese Weise strebet das Meer gegen den Mittelpunkt der Erde, ob es gleich über ihr ist. Es wird von allen Seiten in eine gleiche Rundung gebracht, und läufft niemals über, und ergiesset sich niemals über seine Grenzen. Die Luft, welche unmittelbar mit ihm verknüpft ist, steiget zwar durch ihre Leichtigkeit in die Höhe, sie ergiesset sich aber selber in alle Gegenden. Daher ist sie mit dem Meere vereiniget, und wird durch ihre eigne Kraft gegen den Himmel getrieben, durch dessen Flüssigkeit und Wärme sie dermaassen gemischet wird, daß sie den Thieren einen gesunden und heilsamen Athem darreichet. Um sie fliesset die reinste Luft, die den obersten Theil des Himmels ausmacht. Diese behält ihr zartes Feuer, ohne, daß sich eine andere

dere grobe Materie damit vermischet; und vereiniget sich mit der äusersten Luft unseres Erdbodens. In 46
der Himmelsluft werden die Sterne gewelzet, welche durch ihre eigne Bestrebung kugelförmig bleiben, und selbst durch ihre Figur und Gestalt in ihren Bewegungen erhalten werden. Denn, sie sind rund. Und dergleichen Gestalt findet das wenigste Hinderniß, wie ich schon, dünkt mich, vor dem gesagt habe. Es sind aber die Sterne, ihrem Wesen nach, feurige Körper. Daher werden sie aus der Erde, aus dem Meere, und aus den Gewässern von denjenigen Dünsten genähret, welche die Sonne durch ihre Wärme herausziehet. Wenn sich nun die Sterne samt der ganzen Himmelsluft von ihnen genähret und erneuert haben: so giessen sie dieselben wiederum zurück, und ziehen sie von dar auf das neue an sich, daß fast nichts, oder doch was sehr weniges verdirbt, was das Feuer der Sterne und die Hitze der Himmelsluft verzehret. Daher haben unsere Leute eine besondere Meynung, an deren Wahrheit doch, nach ihrem eignen Geständnisse, Panätius n) zweifselte. Sie glauben, daß endlich die ganze Welt in Feuer gerathen werde: weil nach den aufgezehrten Feuchtigkeiten weder die Erde sich nähren, noch die Luft ihren Rückgang nehmen könnte; indem ihr Ursprung nicht weiter möglich wäre, wenn alles Wasser wäre erschöpft worden. Dergestalt bliebe nichts als das Feuer übrig. Und von diesem lebendigen Wesen, von diesem Gotte, werde die Welt wiederum ihre Erneuerung erhalten, und die vorige Pracht und Schönheit bekom-

n) Ein stoischer Weltweiser.

men. Ich will euch bey der Erklärung der Sterne nicht zu lange aufhalten, sonderlich was diejenigen betrifft, welche den Namen der irrenden führen. Diese haben in ihren Bewegungen, der grossen Unähnlichkeit ungeachtet, die höchste Uebereinstimmung. Die Sonne erfüllet mit ihrem Lichte die ganze Welt, und der Mond schwängert durch ihre Erleuchtung die irdischen Dinge, und machet sie fruchtbar, und bringet sie zu ihrer Reife: obgleich Saturnus, der oberste unter allen Irrsternen, Kälte verursachet; Mars, der mittelste unter ihnen, erhitzet und entzündet; Jupiter, der zwischen sie gestellet ist, Stralen wirft, und eine mässige Wärme giebet; und die beyden, welche unter dem Mars sind, sich nach der Sonne richten. Wen diese Verknüpfung der Dinge, wodurch sich das allgemeine Wesen recht vorgesetzet hat, die Welt in einem guten Zustande zu erhalten, nicht beweget, da weis ich gewiß, ein solcher Mensch hat niemals etwas von diesen Sachen in Betrachtung gezogen.

47 Lasset uns von den himmlischen Dingen auf die irdischen kommen. Ist eines unter ihnen, aus welchem nicht die Eigenschaften eines verständigen Wesens hervorleuchten? Anfangs haben wir die Erdgewächse. Diese haben ihre Wurzeln, an welchen sie wachsen und fest werden, und aus welchen sie ihren Nahrungssaft ziehen. Ihre Stämme werden mit einer Rinde oder Schale überzogen, damit sie wider Kälte und Hitze destomehr verwahret seyn. Die Weinreben ergreiffen mit ihren Gäbelchen, als wie mit Händen, die Stüzen, und richten sich dermaassen in die Höhe, als wenn sie beseelte Thiere wären. Ja, wenn man Kohlkräuter neben sie pflanzet: so sollen sie vor denselben, als

vor

vor giftigen und schädlichen Dingen zurückweichen, und sie nicht im geringsten berühren. Was giebt es nicht für eine mannigfaltige Menge Thiere? Und was für eine mächtige Kraft muß in ihnen herrschen, daß ein jedes in seinem Geschlechte bleibt? Einige von ihnen sind mit Häuten bedeckt, einige mit Haren bekleidet, einige mit rauhen Stacheln versehen. Einige sehen wir mit Federn bewachsen, einige mit Schuppen überzogen, einige mit Hörnern bewaffnet, einige mit Flügeln zur Flucht begabt. Ueber dieses hat das allgemeine Wesen einem jeden Thiere sein Futter in reichem Maasse zubereitet. Ich könnte die weise und zarte Einrichtung der Theile, und die wunderbare Verbindung der Gliedmaassen zeigen, die den Thieren zu dem Genusse und zu der Verzehrung ihres Futters gegeben sind. Denn, alle Theile, die sie in sich haben, sind dermaassen gebildet und gestellet, daß nichts überflüssig ist, und nichts vorkommt, was nicht zu der Erhaltung des Lebens nothwendig ist. Ferner hat das allgemeine Wesen den unvernünftigen Thieren Sinne und Begierden gegeben, damit sie sich eines theils nach dem gehörigen Futter bestreben, andern theils die schädlichen Dinge von den heilsamen unterscheiden sollen. Einige Thiere gehen, einige kriechen, einige fliegen, einige schwimmen zu ihrem Futter. Theils nehmen sie die Speise mit Aufthuung des Mundes, und mit den Zähnen; theils ergreiffen sie dieselbe mit festhaltenden Klauen; theils mit krummen Schnäbeln. Einige saugen, einige weiden, einige verschlucken, einige kauen. Und einige sind so niedrig, daß sie mit ihren Schnäbeln die Speise auf der Erde sehr leicht erlangen können. Diejenigen aber, die etwas höher sind, die Gänse,

Schwäne, Kranniche und Kamele, helfen sich mit der Länge ihrer Hälse. Ja, den Elephanten ist der Rüssel statt einer Hand gegeben worden, weil sie wegen der Grösse ihrer Leiber nicht wohl zu dem Futter kom-
48 men können. Hingegen denjenigen Thieren, welchen Thiere von anderer Art zur Speise bestimmt sind, hat das allgemeine Wesen entweder eine besondere Stärke, oder Geschwindigkeit verliehen. Einige haben so gar eine gewisse Art von Witze bekommen, allerhand Ränke und Erfindungen zu brauchen, wie wir solches bey den Spinnen wahrnehmen. Einige unter ihnen weben gleichsam ein Netze, damit etwas darinn hängen bleiben soll, was sie umbringen können. Andere lauren, ohne, daß man es denken sollte, und fahren gleich zu, wenn etwas hineinfällt, und haschen und verzehren es. Die Pinna, (so heißt sie auf griechisch) welche in zwoen grossen und offnen Muscheln sitzt, tritt mit der kleinen Squilla gleichsam in eine Gesellschaft, sich Nahrung und Speise zu erwerben. Wenn die kleinen Fischchen in die offenstehenden Muscheln geschwommen kommen: so wird die Pinna von der Squilla durch einen Biß erinnert, daß sie die Muscheln zudrückt. So suchen die unähnlichsten Thierchen auf eine gemeinschaftliche Art ihre Speise. Man muß sich nur wundern, wie diese Dinge zusammen gekommen seyn: ob es durch einen gewissen Umgang geschehen; oder ob sie ursprünglich beysammen gewesen. Auch diejenigen Thiere, die sonst im Wasser Leben, aber auf dem trocknen Lande gezeuget werden, haben etwas wunderbares an sich. Z. E. Die Krokodile, die Schildkröten in den süssen Wassern, und einige Schlangen, die auser dem Wasser entsprungen sind, gehen auf das

Wasser

Wasser zu, so bald sie nur fort können. Man leget manchmal den Hünern Enteneyer unter. Die Jungen, welche aus denselben auslauffen, werden anfangs von ihnen, als von ihren Müttern, die sie ausgebrütet haben, ernähret. Aber hernach, wenn sie geführet werden, verlassen sie dieselben, und fliehen von ihnen, so bald sie das Wasser, als ihr eigenthümliches Haus ansichtig werden. So groß ist die Sorge und Wachsamkeit, welche das allgemeine Wesen den Thieren zu ihrer Erhaltung eingepflanzt hat. Ich habe gelesen, 49
ein gewisser Vogel Platalea solle sich seine Speise bey den Vögeln, die sich in dem Meere untertauchen, auf folgende Art suchen. Er fliege an den Ort, wo sie in das Wasser gefahren sind, und beisse sie, wenn sie wieder herauskämen, und einen Fisch brächten, so lange auf die Köpfe, bis sie ihn fallen liessen, worauf er ihn hernach selber nehme. Eben dieser Vogel soll sich voll Muscheln fressen, und dieselben, wenn er sie durch die Wärme des Magens gekochet habe, wieder ausspeyen, und aus ihnen heraussuchen, was sich essen lasse. Die Meerfrösche sollen sich in den Sand verscharren, und sich unter ihm bis an das Wasser bewegen. Wenn nun die Fische zu ihnen, als zu einer Speise kämen: so würden sie von den Fröschen umgebracht und verzehret. Der Weyher hat gleichsam einen angebornen Krieg mit dem Raben. Daher bricht einer dem andern die Eyer entzwey, wo er ihrer nur habhaft wird. Aristoteles, von dem wir die meisten Sachen haben, hat eine besondere Anmerkung, die man nicht ohne Verwunderung lesen kann. Wenn die Kranniche nach den warmen Oertern über das Meer ziehen: so fliegen sie in Gestalt eines Dreyeckes. Durch den vordersten

Winkel

Winkel zertreiben sie die Luft, so ihnen entgegen ist; und erleichtern sich allmälich auf beyden Seiten den Flug durch ihre Federn, als wie durch Ruder. Die Grundlinie, womit die Kranniche das Dreyeck schliessen, bekommt, gleichsam wie ein Schiff, hinten von den Winden, Hülfe und Beystand. Die hintersten Kranniche legen ihre Hälse und Häupter denen, welche voran fliegen, auf den Rücken. Weil nun der erste, der sie führet, dieses nicht thun kann, indem er nichts vor sich hat, wo er sich auflegen könnte: so flieget er zurück, damit er auch ruhen kann. An seinen Ort kommt einer aus denjenigen, welche bereits geruhet haben. Und diese Abwechselung wird den ganzen Zug hindurch beobachtet. Ich könnte noch viele dergleichen Dinge vorbringen: aber ihr habt schon genug, ihre Arten überhaupt zu erkennen. Es giebt noch bekanntere Sachen. Mit was für grosser Mühe verwahren sich die unvernünftigen Thiere, wie vorsichtig sind sie auf der Weyde, wie wohl verbergen sie sich in ihren Lagern? Man kann sich nicht genug wundern.
50 Woher sind die Erfindungen, welche die Arzneyverständigen neulich, das ist, vor einigen Jahrhunderten, gemacht haben? Die Art und Weise, den Magen durch Brechen zu reinigen, haben sie von den Hunden gelernet, und, durch den Stuhlgang zu saubern, von den egyptischen Störchen. Man sagt, daß die Leoparden, die man in der Wildniß mit vergiftetem Fleische fängt, ein gewisses Mittel haben, dessen Gebrauch sie vor dem Tode bewahre. Die wilden Ziegen in Kreta, wenn sie mit vergifteten Pfeilen geschossen worden, sollen ein Kraut suchen, welches Diktamnus heisse. Wenn sie dieses gefressen hätten: so fielen die Pfeile aus ihrem

Leibe.

Leibe. Die Hirschkühe reinigen sich, kurz ehe sie gebähren, mit einem Kräutchen, welches Seselis genennet wird. Ferner sehen wir, wie sich ein iegliches Thier mit seinen Waffen wider Furcht und Gewalt vertheidiget. Die Stiere beschüzen sich mit den Hörnern, die wilden Schweine mit den Zähnen, die Löwen mit dem Bisse, andere Thiere mit der Flucht, andere, indem sie sich verbergen, die Meerspinnen, indem sie einen schwarzen Saft von sich lassen, und die Krampffische durch ihren Unflaht. Viele vertreiben ihre Verfolger durch einen unerträglichen Gestank.

Die Welt sollte eine beständige Schönheit haben. 51
Daher hat die Vorsicht der Götter mit grossem Fleisse dafür gesorget, daß die Arten der unvernünftigen Thiere, der Bäume, und aller Dinge, die entweder in der Erde Wurzel schlagen, oder Stengel und Stämme haben, beständig bleiben und fortdauren. Zu dem Ende haben diese Dinge eine so grosse Menge Samen in sich, daß aus einem einzigen ihrer viele gezeuget werden. Dieser Same liegt in dem innersten Theile derjenigen Körner verschlossen, die aus ieglichem Stamme entspringen, und ist in so grossem Ueberflusse vorhanden, daß ihn so wohl die Menschen häuffig geniessen, als auch die Erde in Menge empfängt, Gewächse von eben der Art auf das neue hervorzubringen. Was findet man in den Bestien für eine geschickte Einrichtung, ihr Geschlechte beständig zu erhalten! Denn anfangs sind sie in Männchen und Weibchen unterschieden: welches das allgemeine Wesen der stetigen Fortpflanzung wegen also geordnet hat. Ferner sind die Theile des Leibes zur Zeugung und Empfängniß auf das geschickteste zusammengefügt: und das Männchen

und Weibchen empfindet eine wunderbare Lust zu der Vermischung ihrer Leiber. Wenn sich nun der Same an den gehörigen Ort gesetzet hat: so reisset er fast alle Speise zu sich, und bildet damit das angefangne Thier. Ist dieses aus der Gebärmutter herausgefallen: so wird in den Müttern derjenigen Thiere, die mit Milch genähret werden, fast alle Speise zu Milch; und die erst gebornen Jungen gehen, ohne Lehrmeister, aus einem blossen innerliche Triebe nach den Brüsten, und sättigen sich von ihrem Ueberflusse. Und damit man erkennen soll, daß in diesen Dingen nichts von ohngefehr gemacht sey, sondern daß sie allesammt Werke eines vorsichtigen und weisen Wesens seyn: so haben diejenigen Thiere, die auf einmal viele Junge gebären, als die Schweine und Hunde, viele Brüste empfangen; diejenigen aber sehr wenige, die auf einmal wenig Junge zur Welt bringen. Was soll ich von der Liebe der Bestien sagen? Wie groß ist nicht dieselbe bey der Erziehung und Beschüzung ihrer Jungen, welche sie gezeuget haben, bis sie sich selber vertheidigen können! Nur die Fische, wie man sagt, verlassen den Rogen, wenn sie gestrichen haben. Denn, er wird gar leicht in dem Wasser erhalten, daß die Jungen
52 auskriechen können. Die Schildkröten und Krokodile sollen ihre Eyer auf die Erde legen, und darein verscharren, und hierauf davon gehen. Sodann lauffen die Jungen von selbst aus, und wachsen groß. Ferner, die Hüner und die übrigen Vögel suchen sich einen geruhigen Ort, wo sie hinlegen können, und bauen sich Läger und Nester, und legen die weichesten Sachen unter, die sie nur bekommen können, damit die Eyer nicht so leicht einen Schaden nehmen mögen. Wenn sie

die Jungen ausgebrütet haben: so sorgen sie für ihre Erhaltung, und wärmen sie unter ihren Flügeln, damit ihnen die Wärme nicht schaden möge; und stellen sich vor die Sonne, wenn sie zu warm scheinet. Wenn aber die Jungen ihre Federchen brauchen: so begleiten die Mütter ihren Flug, und sind von weiterrer Sorge frey. Bey einigen Thieren und Erdgewächsen wenden die Menschen, zu derselben Erhaltung und Pflege, ihren Witz und Fleiß an. Denn, es giebt viele Thiere und Pflanzen, mit welchen es schlecht bestellet seyn würde, wenn die Menschen nicht für sie sorgten. So werden auch an verschiedenen Orten viele und verschiedene Sachen gefunden, die den Menschen zur Bequemlichkeit, zum Leben und zum Ueberflusse gereichen. Der Nil wässert Egypten, und weichet wieder zurück, wenn er es den ganzen Sommer überschwemmt und bedeckt gehalten hat, und verlässet die erweichten und überschwemmten Felder, damit man sie besäen kann. Der Euphrat machet Mesopotamien fruchtbar, indem er gleichsam alle Jahre neue Felder hineinführet. Der Indus, der größte unter allen Flüssen, tünget nicht nur die Felder mit seinem Wasser, und machet sie milde, sondern besamet sie auch so gar. Denn, er soll eine grosse Menge Samenkörner mit sich hinabführen. Ich könnte noch viele andere Merkwürdigkeiten, die an andern Orten sind, vorbringen, und vieler fruchtbaren Aecker, da immer einer andere Früchte trägt, als der andere, gedenken.

Wie gütig ist nicht das allgemeine Wesen, da es so 53
viele, so mancherleye und so angenehme Speisen, und zwar zu verschiedenen Jahreszeiten hervorbringt, damit wir niemals Mangel haben, sondern uns immer

an

an etwas neuen vergnügen sollen! Zu was für einer gelegenen Zeit lässet es nicht die kühlen Hundstagswinde wehen. Und wie gesund und heilsam sind dieselben nicht nur dem Geschlechte der Menschen, sondern auch dem Viehe, und allen Erdgewächsen: indem durch ihr Blasen die allzugrosse Hitze gedämpfet wird! Ja von denselben werden die geschwinden und bestimmten Fahrten zur See regieret. Ich muß viele Dinge vorbey lassen, es sind ihrer gar zuviel. Denn, die vortheilhaften Flüsse; die Ebbe und Fluth des Meeres; die mit Blumen und Wäldern bewachsenen Berge; die Salzquellen, die von den Seeküsten weit abgelegen sind; die Länder, welche einen Ueberfluß an heilsamen Arzneyen haben; und endlich die unzählbaren Künste, welche die Menschen zur Nahrung und zum Leben brauchen, können nicht alle erzählet werden. Eins muß ich noch sagen. Die Abwechselung der Tage und Nächte erhält die Thiere am Leben, indem sie ihnen so wohl zu ihren Verrichtungen, als auch zur Ruhe die gehörige Zeit bestimmt. Dergestalt finden wir allenthalben Ursache, den Schluß zu machen, daß alles in der Welt durch einen göttlichen Verstand und eine göttliche Weisheit, zur Wohlfahrt aller Dinge, auf eine wunderbare Weise verwaltet werde.

Man wird fragen, um wessentwillen ein so grosser und wichtiger Bau aufgeführet worden sey? Etwan der Bäume und Kräuter wegen? Denn ob sie zwar keine Empfindung haben: so werden sie doch von dem allgemeinen Wesen erhalten. Das wäre wohl abgeschmackt, wenn man dieses sagen wollte. Etwan der Bestien halber? Es ist eben so unwahrscheinlich, daß die Götter blos stummer und unverständiger Thiere wegen sollten ge-

arbeitet

arbeitet haben. Wem zum besten soll also die Welt gemacht seyn, wird man sagen? Denjenigen Thieren zum besten, welche Vernunft haben. Dieses sind die Götter und Menschen, auser welchen nicht bessers seyn kann. Denn, die Vernunft ist es, welche besser ist, als alles andere. Also ist es glaublich, daß die Welt, und alles, was in derselben ist, der Götter und Menschen wegen gemacht worden sey. Und es wird sich noch leichter und deutlicher ergeben, daß die unsterblichen Götter für die Menschen gesorget haben, wenn wir den ganzen Bau des Menschen, und die ganze Gestalt und Vollkommenheit des menschlichen Wesens werden erkannt und gesehen haben.

Denn, indem das Leben der Thiere durch drey Sa- 54
chen erhalten wird; durch die Speise, durch den Trank, und durch den Athem: so ist auch der Mund zum Gebrauche aller dieser Dinge auf das geschickteste eingerichtet worden. Hiernechst kann er noch durch die angefügten Nasenlöcher eine grosse Menge Luft schöpfen. Mit den Zähnen, die in dem Munde dicht aneinander gesetzet sind, wird die Speise gekauet, klein gemacht und zermalen. Die Vörderzähne, die gespitzt sind, theilen die Kost durch den Biß: die hintersten, welche die Stockzähne heissen, zerreiben sie, zu welcher Zerreibung auch die Zunge zu helfen scheinet. Auf die Zunge folgt der Schlund, welcher an ihren Wurzeln hänget, wo die genossenen Sachen zuerst hineinfallen. Er berühret auf beyden Seiten des Mundes die Mandeln, und endiget sich ganz hinten an dem Gaumen. Dieser Schlund bringet die empfangnen Speisen, welche durch die Arbeit und Bewegung der Zunge hinunter getrieben, und gleichsam hinabgestossen worden,

weiter fort. Seine Theile, die unter dem Orte sind, wo die Speise verschlungen wird, erweitern sich: diejenigen aber, welche über ihm sind, ziehen sich zusammen. Etwas weiter oben, ehe noch der Schlund an die Zunge geknüpft wird, ist die Luftröhre. (Denn so wird sie von den Arzneyverständigen genennet). Diese stösset mit ihrem Munde an den Grund der Zunge, und gehet bis an die Lunge, und fänget diejenige Luft auf, die wir durch den Athem in uns ziehen, und bläset sie auch von der Lunge wieder zurück. Sie ist gleichsam mit einem Deckel verwahret, welcher ihr zu dem Ende gegeben ist, damit nicht der Athem gehindert werden möge, wenn ohngefehr etwas von der Speise hineinfiele. Der Magen, welcher unter dem Schlunde liegt, ist das Behältniß der Speisen und Getränke: da hingegen die Lunge und das Herz den Athem von aussen an sich ziehen. Der Magen ist wunderbar gemacht, und bestehet fast aus lauter Nerven. Er hat mancherley Theile und Krümmen, und presset und zwinget zusammen, was er bekommt, es mag nun entweder etwas trocknes, oder etwas feuchtes seyn, damit es verändert und gekocht werden kann. Zu dem Ende wird er bald zusammengezogen, bald erweitert, und drücket alles, was er erhält, zusammen, und mischet es unter einander, damit es durch die Wärme, deren er zur Zerreibung der Speisen sehr viel bekommen hat, wie auch durch den Athem gekochet und verdauet, und in den
55 übrigen Leib vertheilet werden möge. Die Lunge bestehet, gleich einem Schwamme, aus lauter weichen Bläschen, die sehr geschickt sind, Athem zu schöpfen. Bald ziehen sich dieselben zusammen, wenn sie den Athem herausblasen: bald erweitern sie sich, wenn sie

ihn

ihn zurückziehen; damit die Thiere immer frische Luft haben, als wovon sie vornemlich genähret werden. Aus den Gedärmen fliesset der Nahrungssaft, welcher von der übrigen Speise abgesondert worden, zu der Leber durch gewisse Gänge, die aus dem Eingeweyde in dem Unterleibe bis an die Pforten der Leber (denn so heissen sie) geführet und gerichtet sind, und bis an die Leber reichen und an ihr hangen. Von dar sind noch andere Gänge geleitet, durch welche die Nahrung gehet, die von der Leber abgesondert worden. Wenn sich von dieser Nahrung die Galle, und diejenigen Säfte, welche sich aus den Nieren ergiessen, geschieden haben: so verwandelt sich das übrige in Blut, und fliesset auf eben diejenigen Pforten der Leber zu, an welche alle ihre Gänge stossen. Durch diese wird die eingeflossene Nahrung an eben diesem Orte in diejenige Ader gegossen, welche man die grosse Holader nennet, und durch dieselbe zum Herzen geführet, nachdem sie wohl zubereitet und ausgearbeitet worden ist. Von dem Herzen wird sie durch sehr viele Adern, die in alle Theile des Leibes gehen, in seinen ganzen Umfang vertheilet. Ich könnte noch zeigen, wie die Ueberbleibsel der Speise abgetrieben werden, indem die Gedärme sich bald zusammen ziehen, bald erweitern. Aber ich muß es vorbeygehen: mein Vortrag möchte sonst etwas unangenehmes haben. Ich will vielmehr den Bau des Leibes erklären, der von einer unbeschreiblichen Kunst zeuget. Denn, die Luft, welche wir durch den Athem in die Lungenbläschen ziehen, wird anfangs von diesem Athem, hernach durch die Bewegung der Lungenbläschen erwärmet. Ein Theil dieser Luft wird wiederum herausgehaucht: der andere von einem gewissen Theile des Her-

zens, welchen man die Herzkammer nennet, angenommen. Es ist noch eine dergleichen Kammer, in welche das Blut aus der Leber durch die grosse Holader seinen Einfluß hat. Und auf diese Weise wird so wohl das Blut durch die Adern in den ganzen Leib ergossen, als auch der Athem durch die Luftröhren. Beyde Arten zeugen durch ihre Menge, und mannigfaltige Einflechtung durch den ganzen Leib, von einer unglaublichen Kraft und Gewalt, die in einem so künstlichen und göttlichen Werke ist bewiesen worden. Soll ich von den Knochen reden, die unter dem Fleische ihre wunderbare Fugen haben, dem Leibe zur Befestigung dienen, die Gelenke abtheilen, und die Bewegungen und alle Handlungen des Leibes befördern? Man erwege hiernechst die Nerven, von welchen die Glieder und Gelenke gehalten werden. Man erwege ihre Einflechtung, die sich durch den ganzen Leib erstreckt, indem sie, gleich den Blutadern und Luftröhren, die aus dem Herzen entspringen und vertheilet werden, denselben durchlauffen.

56 Zu dieser so fleissigen und weisen Vorsorge des allgemeinen Wesens kann man noch vieles hinzuthun, woraus sich deutlicher erkennen läßt, was für grosse und ausnehmende Dinge Gott o) den Menschen gegeben hat. Er hat sie anfangs aus Erde gebildet, und erhaben und aufrecht gemacht, damit sie aus dem Anschauen

o) Hier wird das Wort Gott in einem unbedingten Verstande genommen, wie es die Weltweisen zu nehmen pflegen, die nur ein einziges göttliches Wesen erkennen. Und es scheint fast, als wenn Balbus unter Gott und dem allgemeinen Wesen, oder der Natur einerley verstünde.

schauen des Himmels die Erkenntniß der Götter schöpfen möchten. Denn, die Menschen sind nicht zu blossen Inwohnern und Bürgern auf der Erde, sondern zu Beschauern der obern und himmlischen Dinge gemacht worden: indem ihr Anblick für keine andere Art der Thiere gehöret. Die Sinne, die uns von den Sachen auser uns Nachricht geben, haben zu diesem nöthigen Gebrauche ihren wunderbaren Sitz in dem Kopfe, als wie in einem Schlosse, erhalten. Die Augen haben, gleich den Schauern und Wächtern, den obersten Ort: damit sie von dar die grosse Menge der Dinge betrachten, und ihrem Amte Gnüge thun können. So sind auch die Ohren, nach ihrer Absicht, in die Höhe gestellet worden: indem sie den Schall empfinden sollen, der natürlicher Weise in die Hohe fähret. Desgleichen stehen die Nasenlöcher aus der Ursache, weil jeder Geruch aufwerts steiget, erhaben. Und weil ihr Urtheil bey Speise und Trank sehr viel zu sagen hat: so sind sie nicht von ohngefehr in die Nachbarschaft des Mundes gekommen. Der Geschmack, welcher die Arten der Dinge, so wir essen, empfinden soll, wohnet in demjenigen Theile des Mundes, wo das allgemeine Wesen den Speisen und Getränken den Weg geöffnet hat. Hingegen das Gefühle ist durch den ganzen Leib gleich ausgetheilet: damit wir alle Stösse und Schläge, und alle heftige Wirkungen der Wärme und Kälte, empfinden können. Und wie die Baumeister in den Gebäuden diejenigen Oerter, an welchen sonst der Abfluß der Unreinigkeiten nothwendig einen üblen Geruch und Anblick verursachen würde, von den Augen und Nasen der Herren entfernen: also hat auch das allgemeine Wesen dergleichen Sachen von unsern Sinnen

57 weit weg gestellt. Man sage mir, welcher Künstler hätte in den Sinnen eine so grosse Erfindung beweisen können, als das allgemeine Wesen an den Tag geleget hat, über welches nichts Verständigers und Weisers seyn kann? Denn, anfangs hat es die Augen mit den dünnesten Häuten bekleidet und verzäunet. Es hat dieselben erstlich durchscheinend gemacht, damit man durch sie sehen kann; hernach aber auch fest, damit die Theile der Augen vereiniget bleiben. Ferner, hat es die Augen schlüpfrig und beweglich gemacht: um dasjenige, was ihnen schaden könnte, wegzuschaffen, und sich in dem Sehen ohne Mühe zu wenden, wohin sie nur wollen. Selbst der Augapfel, welchen man den Stern p) nennet, und wodurch wir eigentlich sehen, ist so klein, daß er diejenigen Dinge, die ihm schaden könnten, leicht vermeiden kann. Die Augenlieder, welche die Decken der Augen sind, fühlen sich sehr weich an; damit sie den Augapfel nicht verletzen: und sind sehr geschickt zubereitet, denselben so wohl zu verschliessen, damit nicht etwas hineinfallen möge, als auch aufzuthun. Und dieses kann mit der größten Geschwindigkeit geschehen. So hat das allgemeine Wesen gesorgt. Ferner, sind die Augenlieder gleichsam mit einer Schanze von Haren verwahret: theils, die Augen, wenn sie offen sind, wider das, was hineinfallen könnte, zu beschützen; theils dieselben einzuhüllen, wenn sie im Schlafe zufallen, nnd zum Sehen nicht mehr nöthig sind. Sie liegen über dieses sehr vortheilhaft verborgen, und werden auf allen Seiten mit erhabnen Theilen

p) Pupula.

Theilen verzäunet. Denn, anfangs halten die Augenbramen über ihnen den Schweiß ab, welcher von dem Kopfe und der Stirne herabfliesset. Hernach, dienen ihnen unten die Wangen, die etwas erhaben sind, zur Beschützung. Die Nase ist dermaassen gestellet, daß sie, gleichsam wie eine Mauer zwischen den Augen, zu stehen scheinet Das Gehöre ist allezeit offen. Denn, wir brauchen seine Empfindung auch in dem Schlafe: daher wir auch gleich erwachen, wenn es den Schall empfängt. Es hat einen krummen Gang, damit nicht etwas hineinkommen möge, wenn er so gleich und gerade offen stünde. Es ist auch dafür geforget worden, daß, wenn sich ein kleines Thierchen hineinzukommen bemühete, solches in den Unreinigkeiten der Ohren, als wie im Vogelleime, müßte hängen bleiben. Von aussen ragen gewisse Theile hervor, welche man die Ohren nennet, die theils dem sinnlichen Werkzeuge zur Bedeckung und Verwahrung, theils auch dazu gemacht worden sind, damit sich nicht die angefallnen Töne und Wörter verliehren möchten, ehe noch das sinnliche Werkzeug von ihnen wäre gerühret worden. Sie haben harte und gleichsam hornichte Eingänge, und viele Krümmen, weil der Schall vermehret wird, wenn er von diesen Dingen zurück schlägt. Daher siehet man, daß die Saiten, durch Hülfe des Resonanzbodens, oder vermittelst des Fiedelbogens schallen und klingen; und aus den gekrümmten und verschloßnen Oertern ein sehr starker Wiederschall entstehet. Desgleichen haben die Nasenlöcher, die ihres nöthigen Nutzens wegen immer offen stehen, etwas enge Eingänge; damit nichts Schädliches durch sie kommen möge: und haben beständig eine Feuchtigkeit, welche dazu dienet, den Staub

und viele andere Sachen wegzuschaffen. Der Geschmack ist ungemein verzäunet: indem er dergestalt in dem Munde verwahret ist, daß man ihn nicht nur bequem brauchen, sondern auch unversehrt erhalten kann.

58 Auch übertreffen alle Sinne der Menschen die Sinne der Bestien in einem grossen Grade. Denn, erstlich sehen die Augen in denjenigen Künsten, in welchen es auf ihr Urtheil ankommt, in den gemalten, gebildeten und gestochnen Sachen, wie auch in den Bewegungen und Gebehrden der Leiber viele Dinge weit genauer. Auch beurtheilen sie die Schönheit und Ordnung, und, daß ich so sage, den Wohlstand q) der Farben und Gestalten. Sie erkennen so gar die Tugenden und Laster. Sie erkennen es, ob jemand zornig, gütig, fröhlich, traurig, beherzt, verzagt, verwegen und furchtsam ist. Desgleichen wissen die Ohren ein wunderbares und kunstmässiges Urtheil zu fällen. Nach ihnen beurtheilet man in dem Singen, in dem Blasen, und auf dem Saitenspiele die mannigfaltigen Töne, ihre Abstände von einander, ihren Unterscheid, und die vielen Arten der Stimmen, als die hellklingende und dumpfichte, die reine und rauhe, die tiefe und hohe, die geschleifte und gestoßne. Alle diese Dinge werden allein von den Ohren der Menschen beurtheilet. Auch die Nase, der Geschmack und das Gefühle haben eine grosse Kraft zu urtheilen. Der Künste, welche man zur Ergetzung und Belustigung dieser Sinne erfunden, sind mehr, als ich gerne wollte. Denn, es liegt am Tage, wieweit es mit Zubereitung wohlriechender Salben, mit

q) Decentiam.

mit Zurichtung köstlicher Speisen, und mit dem reizenden Putze und Prachte in der Kleidung des Leibes gekommen ist.

Man betrachte die Seele, das denkende Wesen, die 59
Vernunft, den Verstand und die Klugheit des Menschen. Wer da nicht einsiehet, daß diese Dinge durch eine göttliche Sorgfalt gemacht worden sind, der, dünkt mich, muß schlecht damit versehen seyn. Lieber Cotta, ich wollte mir nur deine Beredsamkeit wünschen, da ich von diesen Sachen reden und urtheilen soll. Denn, wie würdest du sie herausstreichen! Du würdest zeigen, wie groß anfangs unser Verstand sey; und wie er hernach die Gedanken miteinander zu vereinigen, und die folgenden mit den vorhergehenden zu verbinden wisse. Das ist eben die Quelle unserer Schlüsse, wodurch wir die Folgen der Dinge entdecken. Das ist die Quelle unserer Begriffe und kurzen Erklärungen, die wir uns von einer jeden Sache machen. Hierdurch erkennen wir die Kraft und Stärke der Gewißheit, welche so herrliche Eigenschaften hat, daß in Gott selber nichts Vortrefflichers seyn kann. Was für wichtige Dinge sind nicht das! ob sie gleich von euch akademischen Weltweisen vernichtet werden, daß wir dasjenige, was auser uns ist, mit den Sinnen und Gedanken empfinden und begreiffen, und aus der Vergleichung der Sachen die Künste hervorbringen, die theils zu dem Gebrauche des Lebens, theils zur Vergnügung und Ergetzlichkeit nöthig sind. Eine wie herrliche und göttliche Kraft hat die Beredsamkeit, die Beherrscherinn aller Dinge, wie ihr zu sagen pflegt! Sie ist anfangs das Mittel, daß wir das, was wir nicht wissen, lernen; und das, was wir wissen, andere lehren können. Hernach, durch sie ermahnen

wir, durch sie überreden wir, durch sie trösten wir die Betrübten, durch sie setzen wir die Erschrocknen aus Furcht und Angst, durch sie bändigen wir die ausgelassene Freude, durch sie dämpfen wir die Heftigkeit der Begierden, und die Rachgierigkeit. Sie ist es, die uns durch die Gemeinschaft der Rechte und Gesetze in Städte und Gesellschaften vereiniget hat. Sie ist es, die uns von dem unmenschlichen und wilden Leben abgesondert hat. Die Werkzeuge, welche das allgemeine Wesen zu dem Gebrauche der Rede gemacht hat, zeugen von einer ganz ungemeinen Kunst und Vorsorge. Man glaubt es nicht, wenn man nicht mit Fleiß darauf Acht giebt. Denn, erstlich gehet die Luftröhre, durch welche sich die vernünftige Stimme vertheilet und ergiesset, von den Lungenbläschen bis an den innersten Mund. In dem Munde hat hernach die Zunge ihre Lage, und wird von den Zähnen umschränkt. Dieselbe giebt der Stimme, die ohne Maaß und Ordnung hervorschiesset, ihre Bildung und Schranken, und machet deutliche und abgemeßne Töne, da sie dieselbe so wohl an die Zähne, als an andere Theile des Mundes antreibet. Daher pflegen unsere Leute die Zunge mit einem Fiedelbogen, die Zähne mit den Saiten, und die Nasenlöcher mit dem Resonanzboden zu vergleichen.

60 Wie geschickt und kunstreich sind die Hände, welche das allgemeine Wesen den Menschen gegeben hat? Die Finger lassen sich wegen ihrer gelinden Fugen und Gelenke auf eine sehr leichte Art zusammenziehen, und ausstrecken, ohne, daß man in der Bewegung eine Beschwerlichkeit empfindet. Also ist die Hand durch den Gebrauch der Finger zum Malen, zum Bilden, zum Schnitzen, zur Erregung der Töne auf Saiten und

Pfeiffen,

Pfeiffen, geschickt. Das sind nun Sachen, die uns zur Lust und Ergetzlichkeit dienen. Die andern gehören zur Nothwendigkeit, als der Ackerbau, die Aufführung der Häuser, die Bedeckungen des Leibes, die man entweder webet, oder nehet, und die ganze Kunst und Arbeit in Erz und Eisen Hieraus erkennet man, daß wir alles, was zur Bedeckung, zur Kleidung, zur Ruhe und Gesundheit gehöret, und daß wir Städte, Mauren, Wohnungen und Tempel besitzen, den Händen zu danken haben, welche die Künstler an die Erfindungen des Verstandes, und an die Empfindungen der Sinne gelegt haben. Durch die Arbeit, das ist, durch die Hände der Menschen werden mancherley Speisen in Menge und Ueberflusse erfunden. Denn, auch die Aecker tragen durch die Arbeit unserer Hände viele Sachen, die wir entweder bald verzehren, oder verwahren und aufheben, daß sie alt werden. Ueber dieses, essen wir die Thiere, die auf dem trocknen Lande sind, die in dem Wasser leben, die in der Luft fliegen: indem wir sie theils fangen, theils aufziehen. Wir machen uns Fuhrwerke: indem wir die vierfüssigen Thiere zähmen, deren Geschwindigkeit und Stärke uns selber Kraft und Geschwindigkeit giebt. Wir legen einigen Thieren Lasten, einigen Joche auf. Wir brauchen den scharfen Witz der Elephanten, und die spürende Kraft der Hunde zu unserm Nutzen. Wir bringen aus den Hölen der Erde das Eisen hervor, welches zu dem Ackerbaue nöthig ist. Wir finden und entdecken die Erz- Silber- und Goldgänge, die in der Tiefe der Erde verborgen sind, und uns zum Gebrauche und Zierrathe dienen. Wir zerhauen die Bäume, und alles Holz, so wohl dasjenige, was wir mit unsern Händen gepflanzt haben,

als

als auch, was von selbst wächst: und brauchen es theils zum Feuer, den Leib zu erwärmen, und die Speisen zu kochen; theils zum Bauen, Kälte und Wärme durch verwahrte und verdeckte Wohnungen abzuhalten. Vornemlich aber dient uns das umgehauene Holz zur Ausrüstung der Schiffe, durch deren Fahrten uns alle Lebensmittel von allen Enden hergebracht werden. Und wir allein sind durch die Wissenschaft des Schiffwesens vermögend, die gewaltsamsten Dinge, welche das allgemeine Wesen hervorgebracht hat, als das Meer und die Winde, zu regieren; und geniessen und gebrauchen unendlich viele Sachen aus dem Meere. Desgleichen herrschen die Menschen über alles, was nur auf dem Erdboden zur Bequemlichkeit zu finden ist. Wir machen uns die Felder, wir machen uns die Berge zu Nutze. Uns gehören die Flüsse, uns gehören die Seen. Wir säen Früchte, wir pflanzen Bäume. Wir leiten das Wasser auf die Ländereyen, und geben ihnen Fruchtbarkeit. Wir hemmen und zwingen die Flüsse, wir führen sie, wohin wir wollen, wir leiten sie ab. Ja, wir bemühen uns endlich, durch unsere Hände in der Welt dem allgemeinen Wesen gleich zu kommen.

61 Was noch mehr? Ist nicht die menschliche Vernunft bis in den Himmel gedrungen? Denn, wir sind es unter den Thieren alleine, welche den Auf- und Untergang, und den Lauff der Gestirne erkannt haben. Das menschliche Geschlechte hat die Tage, die Monate, die Jahre bestimmet, die Sonn- und Mondfinsternisse erkannt, und auf alle nachfolgende Zeiten zum voraus verkündiget, was nemlich für welche kommen, wie groß sie seyn, und wenn sie geschehen würden. Bey Betrachtung dieser Dinge gelanget unser Verstand zu

der

der Erkenntniß der Götter, der Quelle der Gottseligkeit, mit welcher die Gerechtigkeit und alle übrige Tugenden verbunden sind, aus denen ein seliges Leben entstehet, welches dem Leben der Götter gleich und ähnlich ist, und in nichts, als in der Unsterblichkeit, die doch zum Wohlleben nicht gehöret, den himmlischen Dingen etwas nachgiebt.

Mich dünkt also, ich habe in Erklärung dieser Dinge zur Gnüge gewiesen, um wie viel ein Mensch alle Thiere übertrifft. Und ich dächte, man sollte daraus abnehmen, daß weder die Gestalt und Lage der menschlichen Gliedmaassen, noch die Kraft unsers Witzes und Verstandes, so, wie sie sind, durch den blossen Zufall haben können gemacht werden.

Nun muß ich endlich noch zum Beschlusse lehren, daß alle Dinge, welche in dieser Welt sind, und welche die Menschen brauchen, ihrentwegen gemacht und bereitet seyn. Anfangs ist die Welt selber der Götter und Menschen wegen gemacht; und alles, was in ihr gefunden wird, ist zum Nutzen der Menschen bereitet und erfunden worden. Denn, die Welt ist gleichsam ein ge- 62
meinschaftliches Haus der Götter und Menschen, oder eine Stadt, in welcher beyde wohnen. Denn, sie allein haben den Gebrauch der Vernunft, und leben nach Rechten und Gesetzen. Wie man demnach denken muß, daß Athen und Lacedämon der Athenienser und Lacedämonier wegen gebauet worden sey; und wie man sagt, daß alle Dinge, welche in denselben Städten sind, diesen Völkern mit Rechte gehören: also hat man auch dafür zu halten, daß in der ganzen Welt alles den Göttern und Menschen zuständig sey. Es ist wohl wahr, daß der Umkreis der Sonne, des Monds und der übri-

gen

gen Gestirne zu dem Zusammenhange der Welt gehöret. Unterdessen aber giebt er doch auch den Menschen einen angenehmen Anblick. Denn, ihre Gestalt ist so angenehm, daß man sich an ihr nicht satt sehen kann. Es ist keine schöner als sie, und woran man seine Vernunft und seinen Witz mehr üben könnte. Denn, indem wir den Lauff der Gestirne abgemessen: so haben wir erkannt, wie alles seine Zeit hat, und wie eines auf das andere erfolget. Und wenn nun diese Dinge den Menschen allein bekannt sind: so ist daher der Schluß zu machen, daß sie ihrentwegen sind hervorgebracht worden. Man betrachte die Erde, die von Früchten und Kräutern und mancherley Hülsenfrüchten schwanger ist, und dieselben in dem größten Ueberflusse von sich giebt. Was meynest du, sollen sie der wilden Thiere, oder der Menschen halber hervorwachsen? Man betrachte die Weinstöcke und Oelbäume, deren reiche, überflüssige und fette Früchte die unvernünftigen Thiere gar nichts angehen. Denn, das Vieh weis weder zu säen, noch zu bauen, noch die Früchte zu rechter Zeit abzunehmen, und einzusammlen, noch zu verwahren und aufzuheben. Alle diese Dinge sind dem Gebrauche und der Sorge der Men-
63 schen überlassen. Wie man demnach sagen muß, daß die Saiten und Pfeiffen derjenigen wegen gemacht worden sind, welche sie gebrauchen können: also muß man auch bekennen, daß diese Dinge, deren wir Meldung gethan haben, allein für diejenigen zubereitet seyn, welche sie nüzen und anwenden. Und wenn gleich die unvernünftigen Thiere etwas davon stehlen und rauben: so können wir doch deswegen nicht sagen, daß sie auch ihrentwegen gewachsen wären. Denn, die Menschen

verwah-

verwahren das Getreide nicht der Mäuse oder Ameisen, sondern ihrer Weiber, Kinder und Hausgenossen halber. Dergestalt geniessen es die unvernünftigen Thiere, wie ich gesagt habe, nur verstohlner Weise: hingegen die Herren öffentlich und frey. Man muß demnach bekennen, daß dieser Vorrath und Ueberfluß um der Menschen willen gemacht sey. Es wäre denn, daß man aus dem so grossen Reichthume, und der so mannigfaltigen Menge der Baumfrüchte, und ihrem angenehmen Geschmacke, Geruche und Anblicke einen Zweifel ziehen könnte, ob es die Menschen alleine wären, denen sie von dem allgemeinen Wesen wären geschenket worden. Aber, es ist weit gefehlt, daß diese Dinge auch der unvernünftigen Thiere wegen sollten bereitet seyn. Wir sehen es vielmehr ganz deutlich, daß dieselben den Menschen zu gefallen sind gemacht worden. Denn, was bringen die Schafe für einen andern Nutzen, als daß die Menschen ihre Wolle ausarbeiten, und weben, und sich damit kleiden sollen? Wenn die Menschen nicht Hand anlegten, und sie pflegten und versorgten: so könnten sie weder erzogen, noch erhalten werden, noch im geringsten zu etwas nützen. Man bedenke die treue Hut der Hunde, ihre liebreiche Schmeicheleyen gegen ihre Herren, ihren grossen Haß gegen die Fremden, ihre unglaubliche Kraft im Spüren, und ihre grosse Geschwindigkeit im Jagen. Was zeiget dieses alles anders an, als daß sie zu dem Nutzen und zu der Bequemlichkeit der Menschen sind hervorgebracht worden? Man betrachte die Ochsen. Selbst ihre Rücken geben zu verstehen, daß sie nicht gebildet worden sind, Lasten auf sich zu nehmen. Aber, ihre Hälse sind gemacht worden, das Joch zu tragen; und

die

die Stärke und Breite ihrer Schultern, den Pflug herauszuziehen. Im güldnen Alter, wie die Poeten reden, da man durch die Hülfe der Ochsen die Erdklösser zertheilte, und die Aecker zurichtete, wurden sie von jedermann verschonet.

Dann aber kam so gleich das eiserne Geschlechte,
Und machte Stahl und Schwert, und Mord und Tod zurechte
Und schlachtete das Vieh, und aß der Ochsen Fleisch.

Man hielt ihre Dienste für so nüzlich, daß man es für
64 eine Sünde achtete, ihr Fleisch zu essen. Ich würde viele Zeit brauchen, wenn ich den mannigfaltigen Nutzen der Esel und Maulthiere nach der Länge hererzählen sollte, der den Menschen ganz gewiß bestimmt ist. Was hat ein Schwein anders, als Fleisch und Speise? Chrysippus sagt, der Athem wäre ihm nur an statt des Salzes gegeben worden, damit es nicht stinkend würde. Und wenn wir darauf sehen, was den Menschen zur Speise dienet: so ist in der Welt nichts Fruchtbarers hervorgebracht worden, als eben dieses Vieh. Man betrachte die Menge und Annehmlichkeit der Fische und Vögel, aus welchen uns eine so grosse Wollust zuwächst, daß unsere Pronöa zuweilen eine Epikureerinn zu seyn scheinet. Und man würde sie nicht einmal fangen können, wenn nicht die Menschen Witz und Vernunft brauchten. Jedoch, von einigen Vögeln, als den Flug- und Singvögeln, wie sie unsere Vogeldeuter nennen, glaubt man, daß sie der Deutungen wegen wären hervorgebracht worden. Der ungeheuren und wilden

Thier-

Thiere bemächtigen wir uns auf der Jagd: theils, damit wir sie essen; theils, damit wir uns im Jagen, nach Art der Krieger und Streiter, üben; theils, damit wir die gezähmten und abgerichteten Thiere, als die Elephanten, zu unserm Nutzen gebrauchen, und aus ihren Leibern allerhand Arzneymittel wider Krankheiten und Wunden erfinden und zubereiten können, als wie aus einigen Wurzeln und Kräutern, deren Nutzen wir durch Versuche, und durch die Länge der Zeit erkannt haben. Man beschaue in seinen Gedanken den ganzen Erdboden, und alle Seen und Meere. Da wird man die fruchtbaren und unermeßlichen Weiten der Felder, die dickesten Kleidungen der Gebürge, die Viehweyden, und die unglaublich schnellen Fahrten auf der See erkennen. Es sind aber nicht nur über der Erde, sondern auch in ihren innersten Gängen und dunklen Klüften viele nützliche Sachen verborgen, welche zu dem Gebrauche der Menschen entstanden sind, und von ihnen allein entdecket und gefunden werden.

Daß die Vorsorge der Götter die Wohlfahrt der 65
Menschen befördere, das scheinet mir vornemlich daraus zu erhellen, was ihr beyde vielleicht angreiffen und tadeln werdet. Du, Cotta, thust es, weil Karneades gerne auf die Stoiker loszog: und du, Vellejus, weil Epikurus über nichts mehr lachte, als über die Verkündigung künftiger Dinge. Aber, das Wahrsagen hat seine Richtigkeit. Wir finden es an zu vielen Orten, in zu vielen Dingen, in zu vielen Zeiten, und so wohl in geheimen als vornemlich in öffentlichen Angelegenheiten. Es ist vieles, was die Opferdeuter wahrnehmen. Es ist vieles, was die Vogeldeuter vorhersehen. Es ist vieles, was durch die Orakel; vieles, was

durch die Weissagungen; vieles, was durch Träume; vieles, was uns durch Wunderzeichen bekannt wird. Durch die Erkenntniß dieser Dinge hat man oftmals grossen Vortheil erhalten, und viele Gefährlichkeiten von sich abgetrieben. Diese Kraft, diese Kunst, diese Eigenschaft, wie man es nun nennen will, ist ganz gewiß von niemand anders, als von den unsterblichen Göttern den Menschen zur Wissenschaft künftiger Dinge gegeben worden. Und wenn auch ja diese Sachen nicht einzeln zum Beyfalle bewegen: so werden sie euch doch bewegen müssen, wenn man sie alle zusammen nimmt.

Es pflegen aber die Götter nicht nur für das ganze menschliche Geschlechte überhaupt, sondern auch für alle und jede Sterbliche ins besondere zu sorgen. Wir wollen das ganze menschliche Geschlechte zusammen nehmen, und in demselben mit unsern Gedanken stufenweise zu gewissen Völkern, und hernach zu den einzelnen Menschen gehen. Denn, wenn wir aus denen Ursachen, die ich angebracht habe, dafür halten, daß die Götter für alle Menschen, aller Orten und in allen Ländern, die von unserm festen Erdreiche, welches wir bewohnen, entfernet und geschieden sind, Sorge tragen: so sorgen sie auch für diejenigen Menschen, die mit uns in diesen Ländern, vom Morgen gegen Abend zu, wohnen. Sorgen sie aber für diejenigen, die gleichsam eine grosse Insel bewohnen, welche wir den Erdkreis nennen: so sorgen sie auch für diejenigen, welche die Theile dieser Insel inne haben, als Europa, Asia, Afrika. Solchergestalt lieben sie auch die Theile dieser Inseln, als Rom, Athen, Sparta, Rhodus; und ins besondere die einzelnen Bürger dieser Städte. So haben sie in dem

66

pyerhi-

pyrrhischen Kriege den Curius, Fabricius, Coruncanius; in dem ersten punischen den Calatinus, Duillius, Metellus, Lutatius; in dem andern den Maximus, Marcellus, Afrikanus; und nach ihnen den Paullus, Gracchus, Cato; und zu unserer Väter Zeiten den Scipio, den Lälius geliebet. Unser Staat und Griechenland hat über dieses noch viele besondere Männer hervorgebracht, von welchen gewiß keiner derjenige gewesen seyn würde, der er gewesen ist, wenn ihnen nicht ein Gott seinen Beystand verliehen hätte. Dieses hat die Poeten, und absonderlich den Homerus angetrieben, daß sie den vornehmsten Helden, als dem Ulysses, Diomedes, Agamemnon, Achilles, gewisse Götter zu Gefehrten in ihren Schlachten und Gefährlichkeiten zugesellet haben. Ueber dieses beweisen die öftern Erscheinungen der Götter, dergleichen ich oben einige angeführet habe, daß sie für die Staaten und einzelnen Menschen Sorge tragen. Man erkennet dieses auch aus den Anzeigungen künftiger Dinge, die so wohl Schlafenden als Wachenden vorkommen. Ueber dieses bekommen wir viele Erinnerungen und Warnungen durch die Erscheinungen, durch die Eingeweyde, und durch viele andere Dinge, welche der langwierige Gebrauch dermaassen bekannt gemacht hat, daß daraus die Kunst zu wahrsagen entstanden ist. Dergestalt ist niemals iemand, ohne göttliche Gnade und Führung, groß und berühmt gewesen. Man macht uns hier einen vergebnen Einwurf. Wenn einem Menschen das Wetter in der Saat, oder in den Weinbergen, Schaden gethan, oder ihm ein Zufall etwas von den Bequemlichkeiten des Lebens entzogen hat: so urtheilet man von einem solchen Menschen, dem etwas dergleichen

begegnet ist, er sey einem Gotte verhaßt, oder werde von einem Gotte nicht geachtet. Die Götter sorgen nur für grosse Sachen. Aber grossen Männern gehen allezeit alle Dinge glücklich von statten. Unsere Leute, und der Fürst unter den Weltweisen Sokrates, haben von den reichen Früchten der Tugend genug gesagt.

67 Das waren ohngefehr meine Gedanken, die ich von dem Wesen der Götter vorzubringen vermeynte. Wenn du mir also folgen willst, Cotta: so führe eben diese Sache, und bedenke, daß du der vornehmste Bürger, und der oberste Priester bist. Und weil ihr eine Sache so wohl bejahen, als verneinen dürfet: so nimm vielmehr meinen Satz an, und wende die Kunst und Geschicklichkeit zu reden, welche du durch die rhetorische Uebungen erhalten, und in der Akademie erweitert hast, vielmehr dazu an. Denn, es ist eine böse und gottlose Gewohnheit, wider die Götter zu reden und zu streiten, es mag nun entweder im Ernste, oder nur zum Scheine geschehen.

Ende des zweyten Buchs.

Des

Des

Römischen Consuls

M. T. Cicero

Drittes Buch

Von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter,

an den

M. Brutus.

Inhalt des Dritten Buchs.

Was Lucilius Balbus in dem zweyten Buche aus den Lehren der stoischen Weltweisen für die Götter vorgebracht hat, dawider redet Cotta, als ein akademischer Philosoph, in dem iezigen dritten Buche. Daher ist solches, wie das zweyte, in vier Hauptstücke eingetheilet. In dem ersten antwortet er auf dasjenige, wodurch Balbus hatte beweisen wollen, daß es wirklich Götter gäbe. Anfangs zeigt er, daß die Mühe, welche die Stoiker darauf wendeten, vergebens sey, wenn die Sache, nach ihrem Ausspruche, so bekannt und offenbar wäre. Hierauf entdecket er seine Gedanken über ieglichen Beweis ins besondere. Jedoch ist dieser Theil nicht mehr völlig vorhanden. In dem zweyten Hauptstücke wird alles angefochten, was von den Beschaffenheiten der Götter ist gesagt worden. Balbus hatte der Welt, der Sonne, dem Mond und allen Gestirnen die Göttlichkeit zugeschrieben. Die Beweise, deren er sich hierzu bedienet, werden hier von dem Cotta zu nichte gemacht. Ueberdieses wird von ihm mit vielen Gründen dargethan, wie abgeschmackt diese Meynung sey. Der vornehmste darunter ist der Ausspruch des Karneades. Dieser sagte: weder ein Körper noch ein Thier könne unsterblich und ewig seyn, wenn es gewissen Leidenschaften unterworfen wäre. Was aber sterblich und vergänglich wäre, das könnte unmöglich ein Gott seyn. Nach diesem verwirft er die Götter der Poeten und des abergläubischen Pöbels, und zeiget den Ungrund derselben, nach Art des Karneades, durch allerhand Fragen. Das dritte Hauptstücke ist mit zween Theilen des ersten verlohren gegangen. Denn die stoische Abhandlung, von der göttlichen Vorsorge, bestund in vier Beweisen. Was nun Cotta hierwider gesagt hat, davon ist nichts mehr übrig, als was den zweyten und vierten betrifft. Denn, er lehret anfangs, daß die meisten Sachen, welche den Menschen zum besten sollen gegeben worden seyn, als insonderheit die Vernunft, ihnen zum Schaden und Verderben gereiche, und daß es den vortrefflichsten und tugendhaftesten Menschen meistentheils übel gegangen sey.

1 Nachdem Balbus seine Rede geendiget hatte; so fing hierauf Cotta mit lachendem Munde an, und sagte: mein lieber Balbus, es ist zu späte, daß du mir sagst, was ich vertheidigen soll. Denn, mitten unter deinem Vortrage erwog ich bey mir, was ich dagegen vorbringen wollte: doch nicht so wohl in der Absicht, dich zuwiderlegen, als vielmehr von dem, was ich nicht recht verstand, genauere Nachricht einzuziehen. Es ist freylich was schweres, daß ich eben die Gedanken haben soll, welche du hast: indem ein ieder Mensch seinen eignen Verstand brauchen muß.

Da sagte Vellejus: du kannst nicht glauben, mit was für Verlangen ich dich, mein lieber Cotta, hören werde. Denn, deine Rede wider den Epikurus hat unserm Balbus sehr wohl gefallen. Ich werde mich also hinwiederum als einen aufmerksamen Zuhörer gegen die Stoiker erweisen. Denn, ich hoffe, du wirst dich, deiner Gewohnheit nach, wohl gefast gemacht haben.

Hierauf versetzte Cotta: ey! weit gefehlet, lieber Vellejus. Denn, es ist eine ganz andere Sache, da ich mit dem Lucilius zu thun habe, als da ich mit dir zu streiten hatte. Wie so, erwiederte jener? Deßwegen, gab Cotta zur Antwort, weil mir euer Epikurus der unsterblichen Götter halben nicht eben so gar sehr zu fechten scheinet. Er unterstehet sich nur nicht, zu sagen, daß keine seyn: damit er nicht in einen Haß fallen, oder sich einen Vorwurf zuziehen möge. Indem er aber spricht, die Götter thäten nichts, und sorgten für nichts; sie hätten zwar menschliche Gliedmaassen, aber brauchten dieselben zu nichts: so scheint er mir zu

spielen,

spielen, und zu denken, es wäre genug, wenn er sagte, es sey ein gewisses seliges und ewiges Wesen. Hingegen hast du, glaube ich, wohl gemerkt, wie viele, was für geschickte und zusammenhangende Dinge, wenn sie auch nicht eben so gar wahr sind, Balbus vorgebracht hat. Also, wie gesagt, ich gedenke nicht so wohl seine Rede zu widerlegen, als vielmehr von dem, was ich nicht recht verstanden habe, eine genauere Nachricht einzuziehen.

Ich stelle es demnach in deinen Willen, mein lieber Balbus, ob du mir auf diejenigen Sachen, die ich nicht recht vernommen habe, und die ich dich fragen werde, lieber einzeln und stückweise antworten, oder meine ganze Rede nach einander anhören willst. Balbus erwiederte: ich will dir lieber antworten, wenn du etwas wirst wollen erkläret haben. Hast du aber die Absicht, mich nicht so wohl zu verstehen, als zu widerlegen: so lasse ich mir es auch gefallen. Ich will von beyden thun, was du haben willst. Entweder, ich will auf iede Sache, nach welcher du fragen wirst, so gleich antworten; oder, auf alles zusammen, wenn du deine Rede wirst beschlossen haben. Wohl, sagte Cotta hierauf, wir wollen demnach so verfahren, wie es der Vortrag unserer Gedanken selber mit sich bringen wird.

Aber, ehe ich von der Sache selber zu reden an- 2
fange: so muß ich etwas weniges von mir gedenken. Denn, dein Ansehen, und deine Rede, lieber Balbus, da du mich am Ende ermahntest, ich sollte bedenken, daß ich Cotta, und der oberste Priester, sey, rühren mich nicht wenig. Dieses, glaube ich, sollte so viel heissen, daß ich die Gedanken, die wir von unsern Vor-

fahren von den unsterblichen Göttern erhalten haben, die Heiligthümer, die Ceremonien, und die Arten des Gottesdienstes vertheidigen möchte. Ja, ich will sie stets vertheidigen, ich habe sie auch immer vertheidiget, und es soll mich weder eines Gelehrten noch Ungelehrten Rede von den Gedanken, die ich von meinen Vorfahren von dem Dienste der unsterblichen Götter bekommen habe, iemals abbringen. Doch aber, wenn wir von der Verehrung der Götter handeln: so will ich nicht dem Zeno, oder Kleanthes, oder Chrysippus; sondern dem Titus Corunkanius, dem Publius Scipio, dem Publius Scävola, den obersten Priestern, folgen. Ich habe den Cajus Lälius, den Vogeldeuter, den weisen Mann, vor mir. Den muß ich eher, als den allervornehmsten Stoiker, hören, wenn er in seiner edlen Rede von dem Dienste der Götter handelt. Der ganze Gottesdienst des römischen Volks ist in die Opfer, und Vogeldeutungen eingetheilet. Hierzu kommen noch zum dritten die Erinnerungen, welche die Ausleger der Sybille, und die Opferdeuter, aus den Wunderzeichen und Anzeigungen, des Zukünftigen wegen, machen. Diese Arten des Gottesdienstes sind es also, von denen ich immer geglaubt habe, daß man niemals eine einige davon, als was geringes, ansehen soll. Und ich bin der festen Meynung, Romulus habe durch die Vogeldeutungen, und Numa durch die angestellten Opfer, den Grund zu unserm Staate gelegt, der wahrlich niemals so groß hätte werden können, wenn ihm nicht die unsterblichen Götter seines Dienstes wegen höchst gnädig gewesen wären. Hier hast du, mein lieber Balbus, was Cotta, was der oberste Priester, denket. Laß mich also auch wissen, was du denkest. Denn,

von

von dir, als einem Weltweisen, muß ich den Grund des Gottesdienstes hören: unsern Vorfahren aber muß ich glauben, wenn auch kein Grund angegeben wird.

Hierauf sagte Balbus: was für einen Grund ver- 3
langest du von mir, Cotta? Er gab zur Antwort: du machtest eine vierfache Eintheilung: erstlich, wie du lehren wolltest, daß wirklich Götter wären; hernach, was sie für Eigenschaften hätten; sodann, daß sie die Welt regierten; endlich, daß sie für die menschlichen Dinge Sorge trügen. Dieses war die Eintheilung, wo ich mich recht besinne. Ganz recht, sagte Balbus, aber ich erwarte nun, was du zu wissen verlangest. Cotta sagte hierauf: laßt uns das erste betrachten. Und wofern dieses das erste ist, worinn alle Menschen einstimmig sind, es müßte denn iemand ganz gottlos seyn, nemlich, daß es Götter giebt: so lasse ich mir diesen Satz nimmermehr aus meinem Herzen austilgen. Das ist also richtig, und ich bin durch das Ansehen meiner Vorfahren davon überzeuget. Aber, warum dieses also sey, das solltest du mich lehren. Balbus versetzte; wenn du davon überzeugt bist: warum willst du es von mir allererst lernen? Deßwegen, gab Cotta zur Antwort, weil ich diesen gelehrten Streit dergestalt anfange, als wenn ich von den unsterblichen Göttern niemals etwas gehöret und gedacht hätte. Nimm mich also als einen unwissenden, und ganz neuen und rohen Schüler an, und lehre mich, was ich frage.

Sage demnach, war des Balbus Gegenrede, was du zu wissen verlangest. Ich? das erste ist dieses: warum du von dem, was du nicht einmal einer Ausführung bedürftig zu seyn erachtetest, weil es eine deutliche und unter allen Menschen bekannte Sache wäre,

gleich-

gleichwohl so viel Redens gemacht hast? Er gab zur Antwort: weil ich zum öftern gefunden habe, daß du, mein lieber Cotta, wenn du vor Gerichte redetest, den Richter mit so vielen Gründen, als dir möglich waren, beschweretest, wenn dir nur die Sache dazu Gelegenheit gab. Und eben dieses thun auch die Weltweisen. Dergestalt habe ich es auch gethan, so gut ich gekonnt habe. Indem du aber dieses wissen willst: so ist es eben so viel, als wenn du mich fragtest, warum ich dich mit zweyen Augen, und nicht mit einem von beyden, ansähe, da ich mit einem eben das erhalten könnte.

4 Hierauf sagte Cotta: erwege wohl, wie sich dieses Gleichniß hieher schickt. Denn, in Streitigkeiten pflege ich keinen Beweis zu führen, wenn eine Sache so deutlich ist, daß sie niemand leugnet. Denn, lange Beweisgründe sind der Deutlichkeit nachtheilig. Und wenn ich auch dieses in gerichtlichen Angelegenheiten thäte: so würde ich doch solches in dieser Abhandlung nicht thun, da es auf ein scharfes Nachdenken ankommt. Daß du aber nur mit einem Auge sehen solltest, dazu hättest du keine Ursache: weil dir beyde einerley Bild vorstellen; und das allgemeine Wesen, welches du für weise hältest, es so verordnet hat, daß wir von der Seele bis zu den Augen zween offne Gänge haben sollen. Du im Gegentheile hast zu dem Satze, daß Götter seyn, nur deßwegen so viele Beweisthümer angeführet, weil du nicht trautest, daß solches so deutlich wäre, als du gerne wolltest. Mir war das Einzige genug, daß uns unsere Vorfahren so gelehret haben. Aber, du willst die Zeugnisse und Aussprüche der Alten nicht gelten lassen, sondern alles mit der Vernunft ausfechten.

ten. Nun wohlan, meine Vernunft mag einmal mit deiner einen Streit wagen.

Du führest alle diese Beweisgründe zu dem Ende an, daß man sehen soll, daß Götter seyn. Aber, meinem Bedünken nach, machest du eine Sache, die auser allem Zweifel ist, durch dein Beweisen zweifelhaft. Ich habe mir nicht nur die Zahl, sondern auch die Ordnung deiner Beweisgründe, in das Gedächtniß gefasset. Der erste war dieser. Wenn wir gen Himmel sähen: so könnten wir alsbald begreiffen, daß ein göttliches Wesen seyn müsse, welches diese Dinge regiere. Daher wäre auch der Ausspruch gemacht worden:

Sieh an den hohen Raum, und dessen Glanz und Licht,
Den Jupiter, zu dem ein ieder rufft und spricht.

Gleich aber, als wenn iemand aus uns vielmehr diesen, als den capitolinischen, Jupiter anruffen sollte; oder, als ob dieses eine so klare und deutliche und unter allen Menschen bekannte Sache wäre, daß diejenigen Dinge Götter seyn, von welchen Vellejus, und noch viele andere, nicht einmal einräumen dürften, daß sie Geist und Leben haben.

Auch dieses schien dir ein wichtiger Beweisgrund zu seyn, daß die Meynung von den unsterblichen Göttern so wohl allgemein wäre, als auch täglich wüchse. So soll man demnach, vornemlich wie ihr es haben wollt, so grosse Sachen nach der Meynung der Thoren, und solcher Menschen, die ihr für unsinnig haltet, beurtheilen? Ja, sagt ihr, die Götter machen uns ihre Gegenwart bekannt. Postumius hat es bey der See Regillus,

gillus, Vatienus auf dem salarischen Wege erfahren. Es soll auch noch was besonders in der Schlacht der Lokrenser bey dem Flusse Sagra geschehen seyn. Glaubest du also wirklich, daß die Tyndariden, deren du oben gedachtest, das ist, Menschen, die von einem Menschen geboren, und, nach der Erzählung des Homerus, der kurz nach ihnen gelebt hat, zu Lacedämon begraben worden sind, auf weissen Wallachen, ohne einen Reitknecht bey sich zu haben, dem Vatienus begegnet seyn, und lieber ihm, als dem Marcus Cato, dem vornehmsten Römer selbiger Zeit, den Sieg des römischen Volks verkündiget haben sollten? Also glaubest du auch, daß der Eindruck, welchen man heute zu Tage bey der See Regillus in einem Steine siehet, ein Fußtapfe von dem Pferde des Kastors sey? Willst du nicht lieber das glauben, was sich beweisen läßt, daß die Seelen vortrefflicher Männer, dergleichen diese Tyndariden gewesen sind, göttlich und ewig seyn; als daß Leute, die einmal verbrannt worden sind, haben reiten, und in der Schlacht fechten können? Oder, wenn du dieses für möglich ausgiebst: so mußt du zeigen, wie es habe geschehen können; und nicht alte Weibermärchen vorbringen.

Da sagte Lucilius: scheinen dir dieses Märchen zu seyn? Hat nicht Aulus Postumius dem Kaster und Pollux einen Tempel auf dem Markte aufgerichtet und geheiliget? Weißt du nicht den Rathschluß, den man des Vatienus halber abgefaßt hat? Die Geschichte bey dem Flusse Sagra ist unter den Griechen so gar zum Sprichworte geworden, daß sie sagen, wenn sie etwas behaupten wollen, es sey gewisser, als die Begebenheit bey Sagra. Solltest du also durch diese Zeugnisse nicht gerühret werden?

Balbus,

Balbus, antwortete Cotta, du streitest mit Sagen und Geschreyen wieder mich: aber ich verlange Gründe und Ursachen.

*** *** ***

Was zukünftig ist, das erfolget, und niemand kann 6
ihm entgehen. Es ist öfters nicht einmal gut, daß man weis, was zukünftig ist. Denn, es ist ein grosses Elend, wenn sich einer ängstiget, und damit nichts ausrichtet, wenn er nicht die geringste Hoffnung hat, und sich nur damit trösten muß, daß es andern auch so gehet. Hierzu kommt noch dieses, daß ihr saget, daß alles geschehe, wie es das Schicksal mit sich bringe. Hierunter verstehet ihr nichts anders, als was von Ewigkeit her beständig wahr gewesen ist. Was hilft es, und was nüzt es zur Vorsichtigkeit, wenn man weis, daß etwas zukünftig sey, da es gewiß geschehen wird? Ferner, wo hat euer Wahrsagen seinen Ursprung her? Wer hat den Spalt der Leber entdecket und erfunden? Wer hat das Schreyen der Krähe, und die göttlichen Antworten zu erst gehöret und verstanden? Ich glaube ihnen zwar, und kann das Vogeldeuterhorn des Attius Navius, dessen du oben gedachtest, nicht verwerfen. Aber, wie man diese Dinge verstanden hat, das muß ich von den Weltweisen lernen: absonderlich, da uns diese Sachen in so vielen Stücken trügen. Allein, auch die Aerzte, sprecht ihr, werden öfters betrogen. Was hat die Arzneykunst, eine Sache, deren Wesen uns bekannt ist, mit der Wahrsagerey, von deren Ursprunge man gar nichts weis, für eine Aehnlichkeit? Du bist der Meynung, die Götter hätten sich durch den freywilligen Tod der Decier versöhnen lassen. Das müssen

unbillige

unbillige und ungerechte Götter seyn, daß sie von dem römischen Volke keine andere Versöhnung haben annehmen können, als daß sie dergleichen Männer umgebracht. Das war eine Kriegslist von den Generalen, welche die Griechen στρατήγημα nennen, und zwar von solchen Generalen, die dem Vaterlande wollten geholfen wissen, ohne ihres Lebens zu schonen. Denn, sie meynten, das Kriegsheer würde ihnen nachfolgen, wenn sie mit ihren Pferden unter die Feinde sprengten. Und es geschahe auch. Was die Faunen betrifft, so habe ich niemals einen gehöret. Dir will ich es glauben, wenn du sagst, daß du einen gehöret hast. Wiewohl ich nicht weis, was überhaupt ein Faunus ist.

7 Aus deinen Gründen also, mein lieber Balbus, sehe ich noch nicht, daß Götter sind. Ich glaube es zwar, daß sie seyn: aber die Lehren der Stoiker weisen das nicht. Kleanthes, wie du sagtest schreibt die Begriffe von den Göttern in den Seelen der Menschen viererley Ursachen zu. Die erste ist die Vorherempfindung künftiger Dinge, von der ich zur Gnüge geredet habe; die andere sind die Ungewitter und übrigen Bewegungen; der dritte ist die Menge der Dinge, die zu unserm Nutzen und Vergnügen dienen; die vierte die beständige Ordnung des Himmels und der Gestirne. Von der Vorherempfindung habe ich geredet. Was die Ungewitter betrifft, die an dem Himmel, auf dem Meere, und auf der Erde geschehen, da weis ich freylich wohl, daß ihrer viele sind, die sich davor fürchten, wenn sie geschehen, und die unsterblichen Götter für die Ursachen derselben halten. Aber, die Frage ist nicht davon, ob es Menschen giebt, welche Götter glauben: sondern, ob wirklich Götter seyn, oder nicht. Die

übrigen

übrigen Ursachen, welche Kleanthes anführet, als die Menge derjenigen Dinge, die uns zum Vergnügen gereichen, und die beständige Ordnung des Himmels und der Gestirne, wollen wir sodann vornehmen, wenn wir uns von der Vorsorge der Götter unterreden werden, von welcher du, lieber Balbus, sehr vieles gesagt hast. Eben dahin wollen wir auch die Gedanken des Chrysippus verschieben: daß etwas bessers, als ein Mensch, seyn müßte, weil es in der Welt Sachen gäbe, die von einem Menschen nicht könnten gemacht werden. Zu diesem Theile der Unterredung wollen wir auch das aussetzen, was du von der Vergleichung der Welt mit einem schönen Hause sagtest; desgleichen, was du von der Uebereinstimmung aller Dinge vorbrachtest, und die angeführten kurzen und spitzfindigen Schlüsse des Zeno. Zu eben derselben Zeit wollen wir an seinem Orte auch alles untersuchen, was du aus der Körperlehre von der Kraft des Feuers, und derjenigen Wärme sagtest, aus welcher, deinem Urtheile nach, alles entstehen soll. Auf eben diese Zeit will ich auch alles versparen, was du vorgestern sagtest, da du zeigen wolltest, warum die ganze Welt, die Sonne, der Mond und die Sterne, Sinne und Verstand hätten. Dich aber werde ich nochmals fragen, mir doch zu entdecken, durch was für Gründe du dich beredest, daß Götter seyn.

Da sagte Balbus: ich dächte, ich hätte die Gründe angeführet. Aber, deine Wiederlegung ist zu wunderbar. Du kommst den Augenblick auf etwas anders, und lässest mir keine Gelegenheit zu antworten, wenn du mich zu fragen scheinest, und ich mich zur Antwort geschickt gemacht habe. Also sind die größten 8

Dinge, z. E. das Wahrsagen, das Verhängniß, mit Stillschweigen übergangen worden. Alles dieses hast du nur berührt, da unsere Leute ausführlich davon zu reden wissen. Jedoch, weil diese Sache mit dem, was wir iezo vor uns haben, nicht nothwendig verbunden sind: so wollen wir uns in acht nehmen, daß wir nicht eins in das andere mengen; sondern lieber, wenn es dir gefällig ist, in diesem gelehrten Streite dasjenige erklären, worüber die Frage ist.

Ganz wohl, sagte Cotta. Weil du derowegen die ganze Untersuchung in vier Stücke getheilet hast; und wir von dem ersten bereits geredet haben: so wollen wir das andere vor uns nehmen. Du wolltest da weisen, was die Götter für Eigenschaften hätten. Aber, es scheint mir, aus deiner Erklärung folge, daß keine seyn. Denn, du sagtest, es wäre sehr schwer, seinen Verstand von dem, woran die Augen gewohnt wären, abzuziehen. Weil du aber Gott für das vortrefflichste Wesen hieltest: so trugest du kein Bedenken, zu sagen, die Welt wäre ein Gott; indem man unter allen Dingen nichts bessers fände. Es wäre nur zu wünschen, daß wir sie als ein lebendiges Wesen denken, oder vielmehr solches mit dem Verstande so gut sehen könnten, als wir die übrigen Sachen mit den Augen sehen. Aber, wenn du sprichst, es sey nichts bessers, als die Welt: was nennest du besser? Wofern du meynest, es sey nichts schöners: so stimme ich dir bey. Glaubest du, es sey nichts, wo wir bequemer leben könnten: so gebe ich dir auch darinn Beyfall. Wenn du aber sagst, es sey nichts weisers, als die Welt: so bin ich auf keinerley Art deines Sinnes. Nicht, daß es schwer ist, den Verstand von den Augen abzu-

ziehen.

ziehen. Weit gefehlet. Sondern, iemehr ich ihn abziehe, desto weniger kann ich das, was du willst, mit meinen Gedanken begreiffen. Es ist unter allen Din- 9
gen nichts bessers, als die Welt, sprichst du. Daraus folgt noch nichts. Ist doch auf dem ganzen Erdboden nichts bessers, als unsere Stadt. Meynest du aber, daß sie deßwegen Vernunft, Nachdenken und Verstand habe? Oder, glaubest du, weil sie diese Eigenschaften nicht hat, daß eine Ameise dieser schönen Stadt vorzuziehen sey, weil sie keine Sinne hat; die Ameise aber nicht nur mit Sinnen, sondern auch mit Verstande, Vernunft und Gedächtnisse begabt ist? Balbus, du mußt sehen, was man dir einräumt; und nicht selber nehmen, was du gerne willst. Denn, die kurze, und, wie sie dir vorkam, scharfe Schlußrede, die Zeno vor Zeiten gemacht hat, beweiset in dieser Sache mehr, als sie beweisen soll. Denn, er schliesset also: **was Vernunft hat, das ist besser, als was keine hat. Es ist aber nichts bessers, als die Welt. Sie hat demnach Vernunft.** Wenn man so schliessen darf: so wird folgen, daß sie gar wohl wisse, ein Buch zu lesen. Denn, nach des Zeno Manier, wirst du den Beweis auf folgende Art führen können. Was Bücher lesen kann, das ist besser, als was keine lesen kann. Nichts aber ist besser, als die Welt. Sie kann demnach Bücher lesen. Auf diese Weise wird die Welt auch beredt, und in der Wißkunst, in der Musik, und endlich in aller Gelehrsamkeit erfahren, ja zuletzt eine Philosophinn seyn. Du hast oft gesagt, daß nichts ohne Gott geschehe, und keine wirkende Ursache eine Wirkung hervorbringen könne, welche ihr unähnlich wäre. Also werde ich es zugeben müssen, daß die Welt

nicht nur lebendig und weise sey, sondern, daß sie auch auf Saiten spielen, und auf Pfeiffen blasen könne: indem dergleichen Künstler unter den Menschen aus ihr hervorkommen. Der Vater der stoischen Weltweisen bringt also nichts vor, warum man glauben sollte, daß die Welt Vernunft habe, ja nicht einmal, daß sie lebendig sey. Dergestalt ist sie kein Gott. Und doch ist nichts bessers, als sie. Denn, es ist nichts schöners, es ist für uns nichts heilsamers, es läßt sich nicht herrlichers anschauen, es ist nichts beständigers in der Bewegung, als sie. Wenn nun die ganze Welt kein Gott ist: so sind es auch nicht die Sterne, die du doch alle ohne Zahl unter die Götter setztest; weil dich ihre gleichförmigen und ewigen Bewegungen so ergetzten. Und das ist richtig. Denn, ihre Beständigkeit ist etwas wunderbares und unglaubliches. Aber, mein lieber Balbus, nicht alles, was einen gewissen und beständigen Lauff hat, muß mehr einer göttlichen, als einer an-
10 dern Ursache, zugeschrieben werden. Wenn wir uns ein Exempel nehmen wollen, was könnte beständigers seyn, als der chalcidische Euripus in seiner abwechselnden und wiederholten Bewegung, oder die sicilianische Meerenge, oder das ungestüme Brausen des Oceans an denjenigen Oertern ist,

Wo er den Libyer und Europäer trennt:

Was meynest du, sollten die heftigen Bewegungen des hispanischen und britanischen Meeres, und ihre zu gewissen Zeiten erfolgende Ebbe und Fluth, nicht ohne einen Gott geschehen können? Bedenke nur, wenn wir alle Bewegungen, und alles, was zu bestimmten Zeiten seine Ordnung beobachtet, für göttlich halten wollten: so müßten wir auch so gar das drey- und viertägige

Fieber

müßte man einen Körper von dem andern, den er berührte, abreissen. Dieses aber widerstritte der Erfahrung. Allein, wenn eine Fläche nur in einigen Theilen die Fläche des an sie gebrachten Körpers berührte, und in einigen mit ihrem Körper vereiniget bliebe: so könnte niemand in dem Körper eine Länge und Breite, ohne die Dicke, wahrnehmen. Auf solche Weise wäre auch keine Fläche zu sehen. Gleichergestalt wäre auch keine Linie möglich. Denn, wenn zwo Flächen mit einander verbunden werden sollten: so müßten sie einander in den Linien, als ihren äusersten Theilen berühren, so daß iegliche Linie auf der einen Seite die an sie gelegte Fläche, und auf der andern die Fläche, deren Theil sie ist, träffe. Aber, solchergestalt wäre sie keine Linie. Hätte nun weder eine Linie, noch eine Fläche in den Körpern statt: so könnte auch keine Länge, Breite und Dicke in denselben seyn. Wollte iemand die Längen und Breiten für Körper ausgeben: so könnte man ihm hierauf leicht und kurz antworten. Wenn die Länge ein Körper wäre: so müßte sie sich selber nach der Länge, Breite und Dicke ausmessen lassen. Dergestalt würde eine iede wiederum diesen dreyen Eintheilungen unterworfen seyn. Und auf diese Weise würde man niemals zum Ende kommen können. Man könnte also die Möglichkeit eines Körpers gar nicht verständlich erklären.

§. 334. In dem ganzen Einwurfe sind vier Sachen zu erwegen. Es ist die Frage: ob die Linien und Flächen für sich selbst bestehen können? Ob sie Körper zu nennen seyn? Ob eine Fläche zwo Seiten haben, deren eine ihren, die andere den anliegenden Körper berühre?

in der ganzen Welt nichts bessers, als ein Mensch. Wenn sich aber iemand das einbildete: so verriethe er hierdurch seinen Stolz und Hochmuth. Man lasse es seyn, daß es ein Stolz ist, wenn sich einer höher als die Welt achtet. Aber, wenn einer weis, daß er Sinne und Vernunft hat, und dem Orion und Hundssterne diese Eigenschaften fehlen; das zeiget gar keinen Stolz, sondern Klugheit und Verstand an. Ferner spricht er: **wenn ein Haus schöne sey; so wäre der Schluß zu machen, es sey den Herren, und nicht den Mäusen gebauet. Gleichergestalt müßte man also die Welt für eine Wohnung der Götter ansehen.** Ich würde freylich so urtheilen, wenn ich dächte, daß sie gebauet, und nicht durch ihr eignes Wesen gebildet worden wäre, wie ich solches zeigen werde. Aber, Sokrates fragt bey
11 dem Xenophon: **wo wir die Seele herbekommen hätten, wenn in der Welt keine gewesen wäre?** Und ich frage, wo wir die Sprache, die Zahlen und das Singen her haben? Du wirst wohl nicht etwan denken, daß die Sonne mit dem Mond rede, wenn er ihr nahe kommt; oder, daß die Welt nach einer lieblichen Zusammenstimmung singe, wie Pythagoras meynt? Lieber Balbus, das sind Werke des allgemeinen Wesens: nicht eines so künstlichen, wie es Zeno beschreibt, darüber wir iezo unsere Betrachtungen anstellen wollen; sondern desjenigen, welches durch seine Bewegungen und Veränderungen alles lenket und treibet. Daher gefielen mir deine Gedanken von der Uebereinstimmung der Welt, die gleichsam durch eine beständige Verwandschaft aller Dinge vereiniget bleiben sollte. Nur das stund mir nicht an, daß du sagtest,

es

es wäre nicht möglich, wenn sie nicht durch einen göttlichen Hauch beysammen gehalten würde. Sie hat ihren Zusammenhang und ihre beständige Dauer durch die Kräfte des allgemeinen Wesens, und nicht durch die Kräfte der Götter. Es ist in ihr der einstimmige Sinn, welchen die Griechen συμπάθειαν nennen. Je grösser nun der Zusammenhang aus eigner Macht ist, desto weniger darf man ihn von einer göttlichen Vernunft herleiten.

Aber, wie wollt ihr auf die Einwürfe des Karnea- 12
des antworten? Wenn kein Körper unsterblich ist, sagt er: so ist auch keiner ewig. Es sey aber kein Körper unsterblich, ja nicht einmal unzertrennlich, so, daß er sich nicht in verschiedne Theile sollte auflösen lassen. Und da ein iedes Thier seinen Leidenschaften unterworfen ist: so kann keines der Nothwendigkeit entgehen, daß es nicht sollte von äuserlichen Dingen eine Veränderuug leiden. Und wenn alle Thiere sterblich sind: so ist keines unsterblich. Und wenn sich ein iedes Thier in Theile zertrennen lässet: so ist keines von ihnen untheilbar, keines ewig. Nun aber ist ein iedes Thier dazu aufgelegt, durch äuserliche Gewalt etwas zu leiden. Ein iedes Thier muß demnach sterblich, zertrennlich, und theilbar seyn. Denn, gleichwie nichts unveränderlich ist, was aus Wachs, aus Silber, aus Erz bestehet; weil das Wachs, das Silber, das Erz für sich veränderlich ist: so kann auch kein Körper unveränderlich seyn, wenn alle wirkliche Dinge, aus welchen alle Körper bestehen, der Veränderung unterworfen sind. Ihr meynt aber, daß alle Dinge, aus welchen alle Körper bestehen veränderlich seyn. Also ist ein ieder Körper der Veränderung unterworfen. Wäre aber irgend ein Körper unsterblich: so wären sie nicht alle verän-

derlich. Also folgt, daß ein ieder Körper sterblich ist. Denn, alle Körper sind entweder Wasser, oder Luft, oder Feuer, oder Erde, oder etwas, was aus diesen Dingen, oder aus einem Theile von ihnen, zusammen gesetzt ist. Unter diesen Dingen aber ist nichts, was nicht vergehen sollte. Denn, alle irdische Körper sind theilbar, und die feuchten und flüssigen Sachen sind so weich, daß sie sich alsobald zusammen drücken, zerquetschen und zertrennen lassen. Das Feuer und die Luft werden durch den geringsten Stoß fortgetrieben, und haben die Eigenschaft an sich, daß sie den Augenblick weichen, und zerstreuet werden. Ueber dieses vergehen alle diese Dinge, wenn sie sich in eine andere Gestalt verwandeln. Solches geschiehet, wenn die Erde in Wasser verwandelt wird, wenn aus dem Wasser die Erdluft, und aus dieser die Himmelsluft hervorkommt, und nach der Zeit diese Dinge wieder in ihren vorigen Zustand zurückkehren. Wenn nun diejenigen Sachen vergehen, aus welchen ein iedes Thier bestehet: so ist kein Thier von immerwährender Dauer. Und, wenn wir
13 auch darauf nicht sehen wollen: so ist doch kein Thier zu finden, welches nicht iemals geboren worden seyn, und niemals ein Ende haben sollte Denn, ein iedes Thier ist mit Sinnen begabt. Es empfindet demnach, was warm und kalt, was süsse und bitter ist, und kann mit keinem Sinne etwas angenehmes empfinden, mit dem es nicht auch etwas widriges empfinden könnte. Wenn es demnach eine Empfindung der Lust hat: so hat es auch eine Empfindung der Unlust. Was aber Empfindungen der Unlust hat, das ist dem Tode unterworfen. Man muß es demnach gestehen, ein iedes Thier sey sterblich. Wenn es aber ein Wesen giebt, was

weder

weder Lust uoch Unlust empfindet: so kann dasselbe kein Thier seyn. Muß aber ein Thier dergleichen Empfindungen haben: so kann es nicht ewig seyn; deßwegen, weil es diese Empfindungen hat. Es empfindet aber ein iedes Thier. Demnach ist kein Thier ewig. Ferner, so kann kein Thier ohne eine wesentliche Begierde, und ohne einen wesentlichen Abscheu seyn. Ein Ding aber begehret dasjenige, was seinem Wesen gemäß ist, und verabscheuet das Gegentheil. Ein iedes Thier strebet nach gewissen Dingen, und fliehet vor gewissen Sachen. Was es fliehet, das ist wider sein Wesen. Was wider sein Wesen ist, das hat eine tödtende Kraft. Ein iedes Thier ist demnach nothwendiger weise dem Tode unterworfen. Es sind unzähliche Dinge, aus welchen sich darthun lässet, daß alles, was Sinne hat, sterblich sey. Denn, eben die Dinge, welche man empfindet, als die Wärme, die Kälte, die Lust, die Unlust, und alles Uebrige, tödten und zernichten, wenn sie überhand nehmen. Nun ist kein Thier ohne Sinne. Also ist auch keines ewig. Denn, das Wesen eines leben- 14
digen Dinges ist entweder einfach, oder zusammengesetzt. Es ist einfach, wenn es entweder allein aus Erde, oder Feuer, oder Luft, oder Wasser bestehet; wiewohl man sich davon keinen Begriff machen kann. Es ist zusammengesetzt, wenn es Dinge von verschiedenen Wesen in sich fasset, davon iegliches seinen besondern Ort hat, wohin es nemlich durch seine eigenthümliche Kraft getrieben wird. Einige unter diesen Dinge sind zu oberst, einige zu unterst, einige in der Mitten. Eine zeitlang nun können sie wohl beysammen bleiben, aber daß sie stets vereinigt seyn sollten, das ist nicht möglich. Denn, ein iedes muß wieder dahin gehen, wohin es von

seiner eigenthümlichen Kraft getrieben wird. Solchergestalt ist kein Thier von immerwährender Dauer.

Lieber Brutus, eure Leute nehmen in allen Dingen das Feuer für einen Grund und eine wirkende Ursache an. Sie folgen hierinn, dünkt mich, dem Heraklitus, ob sie ihn zwar nicht alle auf einerley Art erklären. Und weil er seine Gedanken nicht hat wollen verständlich vortragen: so wollen wir uns auch mit ihm nicht aufhalten. Ihr nun, ihr Stoiker, sprecht, das Feuer wäre der Grund und die wirkende Ursache aller Dinge. Daher kämen die Thiere um das Leben, sobald die Wärme sie verliesse: und in der ganzen Welt lebte alles, und sey bey Kräften, was seine Wärme hätte. Aber, ich sehe nicht ein, wie die Körper vielmehr deßwegen verderben sollen, wenn ihnen die Wärme und das Feuer verlöschet, als wenn sie die Feuchtigkeit und das luftige Wesen verliehren: absonderlich, da sie auch verderben, wenn die Wärme allzugroß ist. Es ist wohl wahr, daß es überhaupt von der Wärme gielt: aber laßt uns sehen, wo es hinaus will. Eure Meynung, dünkt mich, ist diese, es sey in der ganzen Welt nichts belebt, als das Feuer. Warum denn vornemlich dieses? Was macht ihr mit der Luft, von welcher die Seele der Thiere den Namen hat t)? Und, wie könnt ihr es, als eine Sache, die man euch einräumte, annehmen, daß die Seele nichts anders, als ein Feuer sey? Man kann sich mit mehr Wahrscheinlichkeit einbilden, sie sey ein Wesen, welches aus Feuer und Luft zusammen gemischet

t) Qui magis, quam praeter *animam*, vnde animantium quoque *animus* ex *anima* dicitur?

mischet sey. Wofern das Feuer für sich selber dasjenige ist, was das Wesen eines Thieres ausmacht, ohne daß sich etwas anders darunter mischet: so kann selbiges nicht ohne Sinne seyn, indem es in unsern Körpern die Ursache unserer Empfindungen ist. Und solchergestalt kann man eben die vorigen Einwendungen auf das neue vorbringen. Denn alles, was Sinne hat, muß so wohl Lust als Unlust empfinden. Wer aber von der Unlust nicht frey ist, der ist auch von dem Tode nicht befreyet. Also könnt ihr nicht einmal beweisen, daß das Feuer ewig sey. Denn, sagt mir nur, seyd ihr nicht auch der Meynung, daß alles Feuer seine Nahrung braucht, und ohne sie gar nicht dauren kann? Sagt ihr nicht, daß die Sonne, der Mond und die übrigen Gestirne von dem Wasser, einige von dem süssen, einige von dem Meerwasser genähret werden? Kleanthes führet dieses zur Ursache an, warum sich die Sonne zurückziehe, und in dem Sommer- und Winterwendecirkel nicht weiter hinausgehe, damit sie sich nicht von ihrer Speise zuweit entferne. Ich will bald darüber meine Gedanken sagen. Jezo wollen wir nur diesen Schluß machen. Was vergehen kann, das kann seinem Wesen nach nicht ewig seyn. Nun aber würde das Feuer vergehen, wenn es nicht genähret würde. Demnach ist das Feuer seinem Wesen nach von keiner beständigen Dauer.

Aber, was können wir uns von einem Gotte, der keine Tugend hat, für einen Begriff machen? Was meynest du? Sollen wir ihm eine Klugheit zueignen, 15
eine Tugend, die in der Wissenschaft dessen, was gut und böse, und dessen, was keines von beyden ist, bestehet? Wenn man kein Uebel hat, noch haben kann,

zu

zu was braucht man da eine Wahl unter dem Guten und Bösen? Zu was hat man die Vernunft, zu was hat man den Verstand nöthig? Diese Dinge brauchen wir nur dazu, damit wir vermittelst bekannter und offenbarer Sachen hinter die dunklen und verborgnen kommen mögen. Aber, einem Gotte kann nichts dunkel und verborgen seyn. Was die Gerechtigkeit betrifft, die einem ieden das Seinige zutheilet: was gehet dieselbe die Götter an; indem sie, eurem eignen Geständnisse nach, ihren Ursprung von der Gesellschaft und Gemeinschaft der Menschen hat? Was die Mässigkeit anbelanget, so bestehet dieselbe in Unterlassung der Wollüste, zu welchen unsere Leiber geneigt sind. Wenn diese Tugend in dem Himmel statt haben soll: so müssen auch daselbst Wollüste seyn. Endlich, wie soll man sich einen tapfern Gott vorstellen? Soll er in dem Schmerze, oder in der Arbeit, oder in der Gefahr tapfer seyn? Alle diese Dinge treffen ihn nicht im geringsten. Wie können wir demnach einen Gott gedenken, der weder Vernunft hat, noch mit Tugend begabt ist?

Die Unwissenheit des Pöbels und der Unerfahrnen kann ich nicht so gar verächtlich ansehen, wenn ich die Gedanken der Stoiker dagegen halte. Denn, jenes sind Meynungen unwissender Menschen. Die Syrer verehren die Fische, und die Egyptier haben fast alle Arten der Bestien vergöttert. In Griechenland hat man eine Menge Menschen zu Göttern gemacht. Die Alabander haben den Alabandus u), die Teneder

u) Ihren Stifter und Urheber.

neder x) den Tenes zu ihrem Gotte. Und das ganze griechische Volk verehret die Leucothea y) oder die gewesene Ino, und ihren Sohn Palämon z), desgleichen den Herkules, den Aesculapius, die Tyndariden. Unsere Leute haben den Romulus, und andere mehr, welche sie gleichsam für neue und eingeschriebene Himmelsbürger halten. So denken demnach die Ungelehrten. Was meynt nun ihr, ihr Weltweisen? Habt ihr bessere Gedanken? Ich will mich dabey nicht auf- 16
halten, sie bleiben in ihrem Werthe. Es mag seyn, daß die Welt selber ein Gott ist. Ich glaube, das ist

Der hohe Raum und sein durchstrahlend Licht,

Der Jupiter, zu dem ein jeder rufft und spricht.

Warum thun wir nun mehrere Götter hinzu? Und was ist ihrer für eine ungeheure Menge? Meinen Bedüncken nach, sind ihrer wahrhaftig viel. Denn, du rechnest einen ieden Stern unter die Götter, und nennest sie entweder mit den Namen wilder Thiere, als der Ziege, des Scorpions, des Stiers, des Löwen; oder mit dem Namen unbelebter Dinge, als des Schiffs Argo, des Altars, der Krone. Aber, wenn man auch dieses einräumet: wie können endlich die übrigen Dinge, ich will nicht sagen zugegeben, sondern nur überhaupt verstanden werden? Wenn wir die

x) Tenedos eine Insel auf dem ägäischen Meere, oder dem Archipelagus.

y) Eine Gemahlinn des thebanischen Königes Athamas.

z) Ein Meergott, dem zu Ehren man bey Korinth alle fünf Jahre Spiele angestellet hat.

die Früchte die Ceres, und den Wein den Liber nennen: so brauchen wir zwar die gewöhnliche Art zu reden; aber wen siehest du wohl für so unsinnig an, daß er glauben sollte, was er äffe, das wäre ein Gott? Wenn du mir einige Götter nennest, die es aus Menschen geworden sind: so wirst du mir ein Vergnügen machen, wenn du mir zeigen kannst, auf was für Weise dieses habe geschehen können, oder, warum es nicht mehr geschiehet. Wie es iezo ist, da sehe ich nicht, wie ein Mensch, unter dessen Scheiterhaufen man auf dem öträischen Berge a) die Fackeln gesteckt hat, wie Accius spricht, aus diesem Feuer in das ewige Haus des Vaters gekommen sey. Denn Homerus läßt ihn gleich den übrigen, die aus dem Leben geschieden waren, bey den unterirdischen Göttern von dem Ulysses besuchen. Ich möchte wahrlich gerne wissen, welchen Herkules wir vornehmlich verehren sollen? Denn, die Erforscher der geheimen und verborgenen Schriften sagen uns von mehr als einem. Der älteste bey ihnen ist der Sohn des Jupiters, aber auch des ältesten. Denn, wir finden in den alten Schriften der Griechen auch mehr als einen Jupiter. Von dem ältesten Jupiter und der Lysidea ist nun der Herkules gezeuget worden, welcher mit dem Apollo um den Dreyfuß soll gestritten haben. Der andere ist der egyptische, der von dem Nilus geboren worden seyn, und die phrygischen Buchstaben

a) Oeta einem Berge zwischen Thessalien und Macedonien, auf welchem Herkules gestorben, verbrannt und begraben worden ist.

staben erfunden haben soll. Der dritte ist von den idäischen Dactylen gezeuget worden, welchem man das Todtenopfer bringet. Der vierte ist der Sohn des Jupiters und der Asteria, einer Schwester der Latone, welcher vornehmlich zu Tyrus verehret wird, und dessen Tochter Karthago seyn soll. Der fünfte ist in Indien, und heist Belus. Der sechste ist von der Alkmena, und dem dritten Jupiter. Denn, man 17
erzehlt uns auch von mehr als einem Jupiter, wie ich iezo zeigen werde. Denn da mich die Rede auf diese Sache bringet: so will ich weisen, daß ich aus den Opfergefässen, welche uns Numa hinterlassen hat, und von welchen Lälius in seiner güldnen Rede handelt, von dem Dienste der unsterblichen Götter, nach dem priesterlichen Rechte, und der Gewohnheit unserer Vorfahren, bessere Sachen gelernet habe, als aus den Lehren der Stoicker. Denn, wenn ich euch folgen soll: so sage mir, was ich antworten sollte, wenn mir iemand folgende Fragen vorlegte. Wenn es Götter giebt: sind auch die Nymphen Göttinnen? Und wenn es die Nymphen sind: so werden auch die Panisci und Satyri Götter seyn? Aber diese sind es nicht. Also sind auch die Nymphen keine Göttinnen. Man spricht: sie haben ihre Tempel, die man ihnen zum öffentlichen Dienste geweyhet hat. Was folget daraus? Daß man auch nicht einmahl die übrigen für Götter zu halten hat, die ihre geheiligten Tempel haben. Wohlan, wir wollen weiter gehen. Du zehlest den Jupiter und Neptunus unter die Götter. Demnach wird man auch den Orkus, ihren Bruder dazu rechnen müssen. Man wird auch die Flüsse und Ströme

in

in dem Reiche der Todten, den Acheron, den Kocytus, den Pyriphlegethon; desgleichen den Charon den Cerberus, für Götter anzusehen habe. Man kann aber diesen dergleichen Ehre nicht geben. Dergestalt kann man auch den Orkus für keinen Gott erkennen. Was meynet ihr demnach zu den Brüdern? So sagte Karneades, nicht in der Absicht, die Götter zu leugnen; denn das wäre für einen Weltweisen nichts anständiges: sondern nur die Stoicker zu überführen, daß ihre Erklärungen von den Göttern nichts hiessen. Er drang noch weiter in sie, und sagte: wenn diese Brüder in der Zahl der Götter sind; kann man da ihrem Vater Saturnus die Gottheit absprechen, den fast die meisten Völker gegen Abend verehren? Wenn dieser ein Gott ist: so muß man auch seinen Vater Cölus dafür erkennen. Wenn dem also ist: so muß man auch die Eltern des Cölus, die Himmelsluft und das Tageslicht, und ihre Brüder und Schwestern, die uns von den alten Geschlechtsregisterschreibern erzählet werden, die Liebe, die List, die Furcht, die Arbeit, den Neid, das Schicksal, das hohe Alter, den Tod, die Finsterniß, das Elend, die Klage, die Huld, den Betrug, die Halsstarrigkeit, die Parcen, die Hesperiden, die Träume, die alle zusammen von der Hölle und der Nacht gezeuget worden sind, für Götter halten. Man muß also entweder diese Abendtheuer für Götter ansehen, oder die vorigen Dinge aus ihrer Gesellschaft verweisen. Was meynest du? Den Apollo, Vulkanus, Merkurius, und wie die andern heissen, wirst du ohnfehlbar unter die Götter rechnen? Aber, was wilst du mit dem Herkules, Aesculapius, Liber, Kastor und

Pollux

Pollux anfangen? Diese werden so gut, wie jene, verehret, und bey einigen wohl noch mehr. So soll man demnach Menschen, die von sterblichen Müttern geboren sind, für Götter halten? Was meynest du von dem Aristäus, dem Sohne des Apollo und Erfinder der Kunst, von den Oelbäumen Oel zu machen; von dem Theseus, dem Sohne des Neptunus; und den andern Göttersöhnen? Sollen sie nicht auch in der Zahl der Götter seyn? Gehören nicht auch diejenigen darunter, welche Göttinnen zu Müttern haben? Ich dächte, sie verdienten diese Ehre noch weit mehr. Denn, wie einer, der von einer freyen Mutter ist geboren worden, nach dem bürgerlichen Rechte ein freyer Mensch ist: so muß auch einer, der eine Göttinn zur Mutter hat, nach dem Rechte der Natur ein Gott seyn. Daher verehren die Einwohner auf der Insel Astypaläa b) den Achilles so heilig. Ist nun dieser ein Gott: so sind auch Orpheus und Rhesus, die eine Muse zur Mutter haben, Götter; es wäre denn, daß die Seevermählungen vor den irdischen einen Vorzug hätten c). Man sagt, sie würden nirgends als Götter verehret. Wenn sie es deßwegen nicht sind: wie sind es jene? Bedenke dich. Mich dünkt, man erweiset ihnen diese Ehre nicht als unsterblichen Dingen, sondern als Menschen, die ihrer Tugenden wegen hochzuachten sind. Es schien mir, Balbus, du warest selber dieser Gedanken. Wie kommt es, daß du die Hekate für keine Göttinn erkennest, da du die Latona für eine hältest, von deren Schwester Asteria

18

b) Eine von den cykladischen Inseln auf dem Archipelagus zunächst über Kandia.

c) Die Mutter des Achilles war die Meergöttinn Thetis.

Asteria sie geboren ist? Sie wird ohne Zweifel eine Göttinn seyn, weil man ihr Altäre und Tempel in Griechenland erbauet hat? Giebt man der Hecate diese Ehre: warum sollen ihr nicht die Eumeniden d) gleich seyn? Sie haben zu Athen eine Kirche, und bey uns, wenn ich mich nicht irre, ist ihnen der Hain der Furina geheiliget. Dergestalt sind auch die Furien, die meinen Bedüncken nach, zu Wächterinnen und Rächerinnen der Ubelthaten und Laster gesetzt sind, Göttinnen. Wofern die Götter die Eigenschaft haben, daß sie sich in den menschlichen Sachen geschäftig bezeigen sollen: so hat man auch die Nation für eine Göttinn zu halten. Wir pflegen ihr auch wirklich Gottesdienst zu erweisen, wenn wir in dem ardeatischen Gebiethe um die Tempel herumziehen. Sie heißt Natio, von dem Worte nascens, weil sie die Geburten der erbaren Weiber besorget und befördert. Ist sie nun eine Göttinn: so haben alle diejenigen, die du uns oben erzähltest, unter den Göttern Ort und Stelle: als die Ehre, die Treue, der Verstand, und die Eintracht. Also auch die Hoffnung, die Erinnerung, und alles, was wir uns selber in Gedanken bilden können. Hat dieses keine Wahrscheinlichkeit: so muß sie auch demjenigen fehlen, woher alle diese Dinge geflossen sind. Was
19 meynest du? Wenn alles, was wir ehren und anbeten, unter die Götter zu rechnen ist: warum sollen wir nicht den Serapis, e) und die Isis f) in ihr Geschlechte setzen? Thun wir dieses: warum wollen wir die Götter der

d) Die Höllischen Plagegöttinnen.
e) Den die Egyptier in der Gestalt eines Ochsen verehrten.
f) Eine Göttin der Egyptier.

der Ausländer verschmähen? Wir werden demnach die Ochsen, die Pferde, die egyptischen Störche, die Habichte, die Nattern, die Krokodile, die Fische, die Hunde, die Wölfe, die Katzen, und viele andere wilde Thiere unter die Zahl der Götter setzen müssen. Verwerfen wir aber diese Dinge: so müssen wir auch diejenigen verwerfen, von welchen sie ihren Ursprung haben. Weiter, die Ino, welche bey den Griechen Leucothea, bey uns Matuta heißt, nennest du eine Göttinn, weil sie des Kadmus g) Tochter ist: warum rechnest du nicht auch die Circe, Pasiphae und Aee, die von der Perseis, einer Tochter des Oceanus, sind geboren worden, und die Sonne zum Vater haben, unter die Götter? Der Circe erweisen unsere Einwohner und Schutzgenossen h) die Circeenser i) göttliche Ehre. Also wirst du sie wohl eine Göttinn nennen. Was willst du der Medea antworten, die von den zween Großvätern, der Sonne und dem Oceanus herstammet, und von dem Vater Aeeta k) und der Mutter Idyia ist gezeuget worden? Was willst du ihrem Bruder Apsyrto antworten, der bey dem Pakuvius den Namen Aegialeus hat l), wiewohl die erste Benennung in den Schriften der Alten gebräuchlicher ist? Wenn dieses keine Götter sind: so möchte ich wissen, was die Ino machen wollte. Denn, alle diese Gottheiten sind aus einer-

g) Des Erbauers der Stadt Theben in Böotia.
h) coloni
i) Auf dem lateinischen Vorgebürge Circeum.
k) Einem Könige der Kolcher; wo iezo Georgien ist, zur linken Hand am schwarzen Meere
l) Den sie auf der Flucht in Stücken zerrissen hat.

uerley Quelle geflossen. Soll Amphiaraus und Trophonius ein Gott seyn? Unsere Zöllner sagten, es wäre niemand unsterblich, wer einmal ein Mensch gewesen wäre, als sie die Aecker und Felder, die man in Böotien den unsterblichern Göttern geweyhet hatte, von dem Gesetze der Schatzung ausgenommen fanden. Allein, wenn es mit den gedachten Gottheiten seine Richtigkeit hat: so darf man dem Erechtheus diese Ehre wahrlich nicht absprechen. Ich habe in Athen gesehen, daß er seinen Tempel und seinen eignen Priester hat. Machen wir den Erechtheus m) zum Gotte: was dürfen wir des Kodrus n), oder der andern wegen, die in dem Streite für die Freyheit des Vaterlandes geblieben sind, für Bedenken haben? Findet ihr hierinnen Schwierigkeit: so hat man auch von den obigen Dingen nichts zuhalten, die für den Quell und Ursprung an zu sehen sind. Es läßt sich gar wohl erkennen, daß man in den meisten Staaten das Andenken tapfrer Männer deßwegen durch die Ehre der Unsterblichkeit und Göttlichkeit geheiliget hat, damit die Tapferkeit wachsen sollte, und redliche Bürger sich desto lieber des gemeinen Wesens halber in die Gefahr wagen möchten. Eben das ist die Ursache, daß man den Erechtheus mit seinen Töchtern o) zu Athen unter die

m) Einen König in Athen, welchen die Minerva eingesetzet hat.

n) Des letzten Königes der Athenienser, der sich in Hirtengestalt in das feindliche Lager gemacht hat, und daselbst um das Leben gekommen ist.

o) Sie sind freywillig für das Vaterland in den Tod gegangen.

die Götter gezehlet hat. Desgleichen hat man daselbst den Tempel der Töchter des Leos, p) welchen man Leokorion nennet. Die Alabandenser verehren den Alabandus, den Erbauer ihrer Stadt, heiliger als irgend einen unter den edlen Göttern. Als iemand bey ihnen dem Stratonikus, einem muntern und aufgeweckten Kopfe, mit den Worten beschwerlich fiel, daß zwar Alabandus, aber nicht Herkules, ein Gott wäre; so sagte er: nun so wollte ich, daß Alabandus auf mich, und Herkules auf dich zornig wäre. Aber, Balbus, siehest du auch, wo es hinaus will, wenn du den Himmel und die Gestirne zur Vergötterung brauchest? Sonne und Mond sollen Götter seyn, wie sich die Griechen jene unter dem Namen des Apollo, und diesen unter dem Namen der Diana vorstellen. Wofern der Mond eine Göttinn ist: so wird auch Lucifer nebst den übrigen Irrsternen die Ehre unter den Göttern behaupten. Folglich verdienen sie auch die Firsterne. Aber, warum will man nicht den Regenbogen in die Zahl der Götter setzen, da er so schön ist, daß man auch seiner wunderbaren Gestalt wegen sagt, er sey von dem Thaumas q) gezeuget worden? Hat nun der Regenbogen ein göttliches Wesen: was willst du mit den Wolken machen? Denn, er entstehet aus den Wolcken, wenn sie gewisse Farben annehmen. Eine von ihnen soll die Centauren r) geboren haben. Rechnet man die Wolken unter die Götter: so sind

p) Er both seine zwo Töchter zum Opfer dar, damit der Theurung gewehret werden möchte.

q) Einem, der in Verwunderung setzet.

r) Völker in Thessalien, deren Leiber oben eine Menschen- unten eine Pferdegestalt sollen gehabt haben.

auch die Witterungen, die man bey dem Römischen Volke durch gewisse Gebräuche geheiliget hat, ganz gewiß dahin zu zählen. Also hat man Regen und Platzregen, Sturm- und Wirbelwinde für Gottheiten zu halten. Unsere Generale haben die Gewohnheit, daß sie, wenn sie zu Schiffe gehen, den Wellen ein Schlachtopfer bringen. Ferner, wenn die Ceres den Namen von gerendo s) hat, wie du sagtest: so ist die Erde selber eine Göttinn. Und man hält sie auch dafür. Denn, was ist die Tellus anders? Ist die Erde eine Göttinn: so gehöret auch das Meer, welches du den Neptunus nenntest, und folglich auch die Flüsse und Quellen unter die Götter. Daher hat Maso aus Korsika dem Quelle einen Tempel geweyhet. Und in dem Gebete der Vogeldeuter finden wir die Namen des Tiberinus, des Spino, des Alkmon, des Nodinus, und anderer benachbarter Flüsse. So wird es nun entweder unendlich fortgehen; oder wir werden von allen diesen Dingen nichts annehmen, und das ganze abergläubische Zeug, dessen man kein Ende siehet, verwerfen und verbannen. Es ist gewiß, man
21 hat nichts davon für wahr zu halten. Wir müssen also, lieber Balbus, auch wider diejenigen reden, welche der Meynung sind, daß die vergötterten Menschen, die wir anbeten und heilig halten, nirgends als in unserer Einbildung, ihre Gottheit hätten. Anfangs zehlen diejenigen, die man Gottesgelehrte t) nennet, drey Jupiter. Zween sind in Arkadien u) geboren. Der eine

s) Tragen.
t) Qui theologi nominantur.
u) Dem mittelsten Stücke von Morea.

eine ist ein Sohn der Himmelsluft, und der Vater der Proserpina und des Liber; der andere ein Sohn des Cölus, und der Vater der Minerva, der Urheberinn und Erfinderinn des Krieges. Der dritte Jupiter ist ein Sohn des Saturnus, und aus Kreta gebürtig, wo man sein Grab zeiget. Man gedenket auch bey den Griechen verschiedner Dioskuren. Die ersten dreye, welche Anaktes heissen, Tritopatreus, Eubuleus, und Dionysius, sind zu Athen von dem Jupiter, dem ältesten Könige, und der Proserpina, gezeuget worden. Die andern zween, Kastor und Pollux, haben den dritten Jupiter und die Leda zun Eltern. Die dritten werden von einigen Alko, Melampus, Emolus genennet, und sind Söhne des Atreus x), den Pelops gezeuget hat. Ferner haben wir die ersten vier Musen, Töchter des andern Jupiters, die Thelxiope, Aöde, Arche, Melete. Die andern hat der dritte Jupiter und die Mnemosyne hervorgebracht, und sind ihrer neune. Die dritten sind von dem Pierus y) und der Antiopa gezeuget worden. Die Poeten pflegen sie Pieriden und Pierinnen zu nennen, und zwar mit eben den Namen und in eben der Zahl, wie die erst iezo genannten. Du sagtest, Sol habe seinen Namen daher, weil er allein wäre. Aber, wie viele Soles giebt es nicht, deren die Gottesgelehrten gedenken. Einer von ihnen ist ein Sohn des Jupiters, und ein Enkel der Himmelsluft. Der andere ist ein Sohn des Hyperion. Der dritte ist von dem Vulkanus, einem

x) Eines Königs in Peloponnes, in der Stadt Mycenä, um die Gegend, wo iezo Napoli di Romania liegt.

y) Einem Macedonier.

Sohne des Nilus gezeuget worden. Er ist es, dem die Egyptier die Stadt Heliopolis zueignen. Der vierte soll von der Akantho auf der Insel Rhodus zu den Zeiten der Helden z) geboren worden seyn: der Vater des Jalysus, Kamirus und Lindus. Der fünfte soll in dem Kolcherlande den Aeeta und die Circe ge-
22 zeuget haben. Desgleichen haben wir mehr als einen Vulkanus. Der erste ist ein Sohn des Cölus, und hat mit der Minerva den Apollo gezeuget, den Schutzgott der Stadt Athen, wie ihn die alten Geschichtschreiber nennen. Der andere kommt von dem Nilus her, nemlich Phthas, wie ihn die Egyptier heissen, ihr Wächter und Beschüzer. Der dritte ist von dem dritten Jupiter und der Juno gezeuget worden, und soll der Schmiede in Lemnus a) vorgestanden haben. Der vierte hat den Menalius zum Vater, und hat die vulkanischen Inseln bey Sicilien beherrschet. Der erste Merkurius ist von dem Vater Cölus, und der Mutter Dies, gezeuget worden, und soll zu grosser Geilheit gereizet worden seyn, da er die Proserpina gesehen hat. Der andere ist des Valens und der Phoronis Sohn, der unter der Erde wohnet, der so genannte Trophonius. Der dritte ist von dem dritten Jupiter und der Maja entsprossen, und soll mit der Penelope den Pan gezeuget haben. Der vierte, dessen Namen die Egyptier nicht nennen mögen, ist ein Sohn des Nilus. Der fünfte ist derjenige, den die Pheneater verehren, der den Argus

z) In den Zeiten, da Herkules, Kastor, Orpheus gelebet haben.

a) Einer Insel auf dem Archipelagus. Jezo heist sie Stalimene.

Argus umgebracht haben, und deßwegen nach Egypten geflohen seyn, und die Egyptier die Gesetze und Wissenschaften gelehret haben soll. Sie nennen ihn Thoth, als wie ihren ersten Monat im Jahre. Der erste unter den Aesculapiern ist ein Sohn des Apollo, und ein Gott der Arkader, und soll die Sonde b) erfunden, und zuerst die Wunden verbunden haben. Der andere ist des andern Merkurius Bruder, und soll von dem Donner seyn erschlagen worden, und in den cynosurischen c) Gegenden begraben liegen. Der dritte ist ein Sohn des Arsippus und der Arsinoa, der erste Erfinder des Purgirens und Zahnausreissens, wie die gemeine Sage ist. In Arkadien, ohnweit dem Flusse Lusius, wird sein Grab und der ihm geheiligte Hain gewiesen. Der 23
älteste Apollo ist derjenige, den ich vor kurzem des Vulkanus Sohn, und den Beschüzer Athens genennet habe. Der andere ist ein Sohn eines gewissen Corybas, in Kreta geboren, und soll mit dem Jupiter selber um diese Insel einen Streit geführet haben. Der dritte ist von dem dritten Jupiter und der Latona entsprossen, und soll aus den hyperborischen Ländern d) nach Delphi e) gekommen seyn. Der vierte ist in Arkadien geboren. Die Arkader nennen ihnen Nomius, weil sie ihn für ihren Gesetzgeber f) halten. Desgleichen ist mehr als eine Diana. Die erste ist eine Tochter des Jupiters und der Proserpina, und soll den geflügelten

b) Specillum.
c) Nordischen.
d) Nordischen, scythischen.
e) In Livadia, oder Graecia proprie sic dicta.
f) Νόμος das Gesetze.

Cupido gebohren haben. Die andere ist die bekannte, die von dem dritten Jupiter und der Latona soll gezeuget worden seyn. Der dritten Vater heißt Upis, und die Mutter Glauce, und wird zum öftern von den Griechen mit dem väterlichen Namen Upis genennet. Wir haben auch viele Dionysen g). Der erste ist von dem Jupiter und der Proserpina gezeuget worden. Der andere, welcher die Nisa umgebracht haben soll, ist ein Sohn des Nilus. Der dritte hat den Kaprius zum Vater gehabt, und soll König über Asien gewesen seyn. Ihm zu Ehren ist das sabazische Fest gestiftet. Der vierte ist von dem Jupiter und der Luna h) gezeuget worden. Ihm wird, wie man meynt, das orphische Fest gefeyret. Der fünfte ist ein Sohn des Nisus und der Thyona, und wird für den Stifter des trieterischen Festes gehalten. Die erste Venus ist eine Tochter des Cölus und der Dies i). Ihr heiliges Haus findet man zu Elis k). Die andere ist aus dem Schaume entsprossen, und soll mit dem Merkurius den andern Cupido gezeuget haben. Die dritte stammt von dem Jupiter und der Dione her, und hat den Vulkanus geheyrathet. Mit dem Mars soll sie den Anteros gezeuget haben. Die vierte ist eine Syrerinn, aus Tyrus gebürtig, und heißt Astarte, und soll den Adonis geheyrathet haben. Die erste Minerva ist die Mutter des Apollo, wie ich oben sagte. Die andere ist von dem Nilus entsprungen, und wird von den egypti-

g) Oder Bacchos.
h) Dem Mond.
i) Des Tages, oder des Tageslichts.
k) Heißt iezo Belvedere in Morea.

egyptischen Saiten verehret. Die dritte ist die Tochter des Jupiters, von welcher ich oben gedachte. Die vierte hat von dem Jupiter und der Koryphe, einer Tochter des Oceanus, ihren Ursprung. Die Arkader nennen sie Koria, und geben sie für die Erfinderinn der vierspännigen Wagen aus. Die vierte ist eine Tochter des Pallas, den sie soll umgebracht haben, da er ihre Jungfrauschaft habe entweyhen wollen. Man malet sie mit Flügeln an den Füssen. Der erste Cupido soll von dem Merkurius und der ersten Diana; der andere von dem Merkurius, und der andern Venus; und der dritte, Anteros, von dem Mars und der dritten Venus herkommen.

Das sind nun die Fabeln, die sich von alten Zeiten her in Griechenland ausgebreitet haben. Du siehest wohl, daß man Ursache hat, sich ihnen zu widersetzen, damit nicht in dem Dienste der Götter eine Verwirrung angerichtet werde. Daß aber eure Leute dieses Zeug widerlegen sollten, das ist weit gefehlet. Sie bekräftigen und befestigen es vielmehr, wenn sie ihre Erklärungen machen, worauf alles und iedes abzielen soll. Aber, genug davon, wir wollen wieder auf die Strasse kommen, wo wir abgewichen sind. Meynest du also, daß es einer so besondern Scharfsinnigkeit brauche, wenn man diese Dinge widerlegen will? Es ist am 24
Tage, daß der Verstand, die Treue, die Hoffnung, die Tugend, die Ehre, der Sieg, die Wohlfahrt, die Eintracht, und andere dergleichen Dinge gewisse Wirkungen, und gar keine Gottheiten sind. Denn, diese Sachen sind entweder in uns, als, der Verstand, die Treue, die Hoffnung, die Tugend, die Eintracht; oder auser uns, und sollen verlangt und gewünschet werden, als,

die

die Ehre, die Wohlfahrt, der Sieg. Ich sehe es wohl daß diese Dinge ihren Nutzen haben; ich sehe es auch, daß man ihnen Bildnisse geweyhet hat: aber warum eine göttliche Kraft in ihnen seyn soll, das werde ich erst begreiffen, wenn man mir den Beweis davon geben wird. Vornemlich hat man das Glücke hieher zu rechnen, von welchem sich die Unbeständigkeit und Unordnung niemals scheiden lässet. Das sind Dinge, die sich für einen Gott wahrhaftig nicht schicken. Sage mir, was findet ihr in den Erklärungen der Fabeln, und in der Auflösung der Wörter und Namen für Vergnügen? z.E. daß Cölus von seinem Sohne verschnitten, und Saturnus von den seinigen gebunden worden sey? Diese und dergleichen Sachen vertheidiget ihr dergestalt, daß man denken sollte, ihre Urheber, die sie erdichtet haben, wären nicht nur nicht unvernünftig, sondern die weisesten Leute von der Welt gewesen. Absonderlich was die Auflösung und Erklärung der Namen betrifft, da quält ihr euch ganz erbärmlich. Saturnus soll seine Benennung daher haben, weil er sich mit den Jahren sättiget l); Mavors, weil er grosse Dinge umkehrt m); Minerva, weil sie das, was groß ist, verringert n), oder weil sie drohet o); Venus, weil sie sich zu allen Dingen gesellet p); die Ceres vom Tragen q). Das ist eine gefährliche Art der Untersuchung.

l) Quia se saturat annis.
m) Quia magna vertit.
n) Quia minuit.
o) Quia minatur.
p) Quia venit ad omnia.
q) A gerendo.

suchung. Denn, es werden viele Namen seyn, da ihr nicht werdet können fortkommen. Z. E. was wollt ihr mit dem Vejovis und Vulkanus machen? Es ist freylich kein Name, der nicht etwan einen Buchstaben haben sollte, woraus man eine Erklärung seines Ursprungs machen könnte: zumal da du meynest, daß Neptunus vom Schwimmen r) also sey genennet worden. Du scheinest mir da mehr zu schwimmen, als Neptunus selber. Zeno hat zuerst diese unnüze Mühe und Beschwerlichkeit übernommen, hernach Kleanthes, und sodann Chrysippus, daß sie von blossen Fabeln und Hirngespinsten haben Grund angeben, und die Ursachen entdecken wollen, warum man einem Gotte diesen, einem andern einen andern Namen gegeben habe. Eben dadurch geht ihr zu verstehen, daß sich die Sache ganz anders verhalte, als die Menschen meynen; und daß eure Gottheiten nichts anders, als natürliche Dinge, sind. Dieser Irrthum hat so viel vermocht, daß man nicht einmal zufrieden gewesen ist, schädlichen und verderblichen Dingen den Namen der Götter beyzulegen. Man hat ihnen so gar Opfer und Gottesdienst gestiftet. So hat auf dem palatinischen Berge das Fieber, und bey der Kirche der Hausgötter die Orbona s) einen Tempel, und auf dem esquilinischen Berge das widrige Glück einen Altar. Alle dergleichen Irrthümer sollen demnach aus der Weltweisheit verbannet seyn, wenn wir unsere Gedanken von den unsterblichen Göttern entdecken, und Dinge vorbringen wollen, die dem göttlichen

r) A nando.

s) Die Göttinn, welche die Eltern der Kinder beraubet.

lichen Wesen anständig sind. Ich selber weis wohl, was ich von ihnen denken soll: dir aber kann ich keinen Beyfall geben. Der Neptunus soll, nach deiner Erklärung, ein verständiges Wesen seyn, welches sich durch das Meer erstrecke. Dergleichen sagest du von der Ceres. Aber, ich kann mir von dem Verstande, welchen du dem Meere und der Erde zueignest, keinen Begriff machen. Ich mag herumrathen, wie ich will, ich kann nicht sehen, was es seyn soll. Ich muß mir demnach einen andern Grund suchen, woraus ich erkennen kann, daß es wirklich Götter giebt, und was sie für Eigenschaften haben. Wie du sie beschreibest, so sind sie nicht.

Laßt uns die übrigen Dinge betrachten: erstlich, ob die Welt von der Vorsorge der Götter regieret werde; hernach, ob sie den Menschen in ihren Sachen helfen und beystehen. Denn, diese zwey Stücke habe ich aus der Eintheilung noch übrig, und davon, dünkt mich, haben wir, wenn es euch gefällig ist, etwas sorgfältiger zu reden. Mir soll es sehr lieb seyn, sagte Vellejus, ich hoffe, es werden noch gar wichtige Sachen vorkommen. Was bisher ist gesagt worden, das hat meinen Beyfall. Darauf sagte Balbus: ich will dich, Cotta in deiner Rede nicht stören. Wir wollen eine andere Zeit dazunehmen. Da will ich dich schon überführen. Allein t)

Ich

t) Bisher hat Cicero in der Person des Cotta mit den Stoikern über zwo Sachen gestritten. Die erste betraf ihre Beweise, daß wirklich Götter wären: und die andere die Eigenschaften derselben. Nunmehr ist die dritte und vierte Untersuchung, von der Vorsorge der Götter

Ich opfre ihnen nicht, es giebt noch viel zu 26
streiten,
Sollt ich so niedrig thun, Gebet und Flehn
bereiten?

Siehet

Götter für die Welt überhaupt, und für das menschliche Geschlechte insonderheit, noch übrig. Was nun Cotta bey der dritten vorgebracht hat, das ist ganz verlohren gegangen: bey der vierten aber fehlet der Anfang. Wegen des dritten Stücks giebt uns der Abt Olivet in den Anmerkungen, welche er seiner Uebersetzung dieses ciceronischen Werkes beygefüget hat, folgendes zu bedenken. Balbus, sagt er, habe seinen Beweis auf drey Sätze gegründet. Erstlich, wenn man einmal erkennte, daß wirklich Götter wären: so folgte von selbst, daß sie auch durch ihre Weisheit die Welt regierten. Zum andern, wenn alles einem verständigen Wesen unterworfen wäre, welches Ordnung und Schönheit in der Welt hervor brächte: so ergäbe sich daher, daß alle Dinge von lebendigen wirkenden Ursachen herkämen. Zum dritten, was sich unsern Augen im Himmel und auf Erden darstellte, das wäre voll Verwunderung. Was den ersten Satz anbelangte, da könnte man, sagt der Abt, leicht schliessen, daß Cotta die Vorsorge der Götter werde geleugnet haben, da er die stoischen Götter selber verworfen hätte. Bey dem andern würde er mit dem Strato alles von einem unbeseelten Wesen herleiten, welches alle Dinge und Veränderungen durch eine nothwendige Schwere und Bewegung hervorbrächte. Bey dem dritten würde er, als ein akademischer Weltweise, der wohl noch deutlichere Wahrheiten zu bestreiten gewust, an dem Baue und der Einrichtung der Welt leicht etwas auszusetzen gefunden haben, absonderlich was das menschliche Geschlechte beträffe. Er würde allerhand Fragen aufgeworfen haben, dergleichen Cicero in dem vierten Buche der akademischen Untersuchungen vorbrächte, z. E.

zu

Siehet man nicht, daß Niobe wenig Vernunft braucht, und sich selber den Weg zum schändlichen Verderben bahnet? Aber, was meynest du dazu, wenn es heißt:

Wie Müh und Arbeit ist, so geht das Werk von statten.

Diese

zu was Ende eine so grosse Menge schädlicher Thiere lebten? Warum so viele Landschaften wüste stünden? Warum Hagel und Ungewitter Saat und Ernte verderbten? Was eine so unbeschreibliche Anzahl Sterne am Himmel nützten, da sie doch alle zusammen nicht so viel Licht gäben, daß wir dabey unsere tägliche Verrichtungen vornehmen könnten? Dieses ist es, was dem Abte den Inhalt der dritten Untersuchung auszumachen scheinet. Bey der vierten, meynt er, müßte man vier Dinge zum Grunde setzen, welche Balbus, zum Beweise der göttlichen Vorsorge für die Menschen, angeführet: als erstlich, den Bau unseres Leibes; zum andern, die Vollkommenheiten unserer Seele; zum dritten, die Vortheile und Bequemlichkeiten, welche die Menschen in der Welt geniessen; zum vierten die Exempel berühmter Leute, welche von den Göttern ins besondere sind beschüzet worden. Wider den andern und vierten Beweis hätte Cotta seine Zweifel vorgetragen. Der dritte wäre bey ihm in das Vergessen gekommen, da er sich in seiner freyen Unterredung nicht so genau an die Ordnung gebunden hätte. Man könnte aber leicht sehen, was er dawider dürfte geantwortet haben. Bey dem ersten wäre es wahr, daß man sich über die künstliche Einrichtung des menschlichen Leibes nicht genug verwundern könnte. Unterdessen aber fiele es einem beredten Manne nicht schwer, über die Schwachheiten, Gebrechen und Mängel der Menschen allerhand Klagen vorzubringen. Desgleichen könnte ein solcher Mann denjenigen Dingen, die uns zum Nutzen dienen, tausend andere entgegen stellen, die uns zum Schaden gerei-

Diese Gedanken zeugen von vielem Verstande, aber streuen auch den Samen zu allem Bösen aus.

Er hat sich diesen Tag mir heftig widersetzt.
Allein, es ist umsonst. Ich finde mich verletzt.
Mein Zorn wird nicht erstickt, er geht auf sein Verderben.
Mein Gram zielt auf sein Leid. Ein ihm erschrecklich Sterben
Soll mich auf meiner Flucht aus seinen Händen ziehn.

Diese Vernunft, die, eurem Ausspruche nach, den Menschen allein durch eine göttliche Wohlthat ist gegeben worden, haben die Bestien freylich nicht. Da siehest du also, mit was für einem grossen Geschenke uns die Götter begabet haben. Wie machte es diese Medea, da sie von dem Vater aus ihrem Vaterlande flohe?

Der Vater kommt herzu und ist ihr auf dem Rücken.
Sie bringt den Knaben um, und hauet ihn in Stücken,
Und streut sie hin und her, auf dieß und jenes Land,
Damit sie in der Zeit, in der des Vaters Hand
Des Sohnes Glieder sucht, ganz ungehindert eilen, Und

gereichen. Indem nun, was uns von dem dritten Buche übrig geblieben ist, fänden wir, in den Einwürfen des Cotta gegen die menschliche Vernunft, die Antwort, welche die Niobe der Wahrsagerinn Manto gegeben hat, welche sie nöthigen wollte, die Latona, den Apollo und die Diana anzubeten.

Und durch des Bruders Mord des Vaters Laufverweilen,
Und sich erretten kann.

Wie es dieser Medea nicht an Bosheit gefehlet: so hat es ihr auch nicht an Vernunft gemangelt. Atreus brauchte auch seine Vernunft, und dachte hin und her, da er seinem Bruder die traurige und greuliche Malzeit zubereitete.

Ich muß was grössers thun, und auf was ärgers denken.
Und durch besondre Qual des Bruders Seele kränken.

Auch den Thyestes darf ich nicht vergessen. Er ließ
27 sich nicht daran begnügen, daß er die Gemahlinn des Bruders zur Unzucht gereizet und verführet hatte. Atreus saget die lautere Wahrheit, wenn er von ihm spricht:

Nichts kann so frech, dünkt mich, nichts kann verwegners seyn,
Als eine Königinn, des Königs Haus entweyhn,
Und unter sein Geschlecht unechte Kinder führen.

Thyestes war voller List, er wollte sich durch diesen Ehebruch des Reichs bemächtigen. Atreus fähret daher fort:

Mir ward vom Jupiter, zum Zeichen, mein Regieren
Sey nun bestätiget, ein schönes Lamm gesandt,

Das

Das göldne Wolle trug. Allein, Thyestes Hand
Entführt es aus der Burg. Zu seinem Zweck zu kommen
Hat er die Königinn zur Helferinn genommen,

Was dünkt dich, hat er nicht die größte Bosheit mit der höchsten Vernunft ausgeübet? Es weist uns aber nicht nur die Schaubühne dergleichen Laster, sondern in dem gemeinen Leben kommen ihrer fast noch grössere vor. Man findet es in aller Häusern, an den Gerichtsstäten, auf dem Rathhause, in den Feldlagern, bey den Bundes genossen, in den Provinzen, daß man mit der Vernunft eben so wohl böses thut als gutes. Dieses geschiehet von wenigen, und selten: jenes hingegen oft, und von vielen. Es wäre also besser gewesen, die unsterblichen Götter hätten uns gar keine Vernunft gegegeben, als daß sie uns eine gegeben, welche so vieles Verderben anrichtet. Wie es besser ist, daß Kranke gar keinen Wein brauchen; indem er ihnen selten nüzet, und meistentheils schadet, als daß sie, in Hoffnung einer zweifelhaften Genesung, in ein offenbares Verderben rennen: also weis ich nicht, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn die Menschen keine so grosse Lebhaftigkeit im Denken, und keine so scharfe Einsicht, die wir die Vernunft nennen, empfangen hätten, als daß sie dieselben in einem so herrlichen Maasse erhalten haben; da sie so vielen zum Verderben, und so wenigen zur Wohlfahrt gereichet. Wofern demnach der göttliche Verstand und Wille dadurch für die Menschen gesorget hat, daß er ihnen die Vernunft verliehen: so hat er nur für diejenigen gesorget, die er mit einer guten Vernunft beschenket hat. Und deren sehen wir

gar wenige, wofern ja noch einige sind. Man will aber nicht, daß die unsterblichen Götter nur für einige wenige Menschen sollen gesorgt haben. Also folget, sie haben für keinem gesorget.

Ich weis wohl, wie ihr diesem Einwurfe zubegegnen pfleget. Ihr saget, das sey keine Folge, daß die Götter nicht auf das beste für uns gesorget hätten, weil viele ihre Wohlthat verkehrt anwendeten. Wären doch auch viele Kinder, die ihr väterlich Erbgut
28 übel brauchten: und gleichwohl wäre daher nicht zu schliessen, daß sie von den Eltern keine Wohlthat hätten.

Das leugnet niemand. Aber, was ist das für eine Vergleichung? Weder die Deianira hat dem Herkules schaden wollen, da sie ihm den Rock gegeben, der mit dem Blute des Centaurus gefärbet war u); noch auch derjenige hat dem pheräischen Jason x) helfen wollen,

---

u) Als Herkules mit seiner Gemahlinn Deianira über einen Fluß gehen wollte: so erbot sich Nessus, ein Centaurus, von freyen Stücken, er wollte die Deianira übersetzen. Weil er sie aber sodann zu entführen, und zu seinen geilen Begierden zu mißbrauchen gedachte: so schoß ihn Herkules mit einem Pfeile. Nessus war tödlich verwundet, bat aber die Deianira, daß sie das Kleid des Herkules mit seinem Blute bestreichen sollte, damit sie seine Liebe behalten möchte. Einige Zeit darnach raubte sich Herkules die Jole, eine Tochter des Eurytus, eines öchalischen Königes in Lakonien. Da gedachte Deianira an die Worte des Nessus, und schickte ihm das mit Blut bestrichne Kleid. Herkules zog es an, empfand aber in kurzem so heftige Schmerzen, daß er endlich vor Angst in das Feuer sprang. Die Deianira erschrack dergestalt darüber, daß sie sich vor Gram um das Leben brachte.

x) einem Könige in Thessalien, in der Stadt Pherä.

wollen, der ihm mit dem Degen das Geschwüre aufhieb, welches die Aerzte nicht heilen konnten. Denn, viele Menschen haben andern geholfen, da sie ihnen haben schaden wollen; und viele haben geschadet, da sie haben helfen wollen. Also läßt sich aus dem, was gegeben wird, nicht erkennen, was für eine Absicht der Geber gehabt hat. Und daher, daß einer das Empfangene wohl brauchet, folget nicht, daß es ihm der Geber aus Liebe und Gewogenheit gegeben hat. Denn, nimmt wohl ein Wollüstiger, ein Geiziger oder ein anderer böser Mensch etwas vor, was er nicht vorher überleget; oder vollbringet es, ehe er es erwogen, das ist, vernünftig beurtheilet hat? Denn, ein iedes Urtheil komt von der Vernunft her. Und diese ist gut, wenn das Urtheil wahr ist: hingegen böse, wenn es falsch ist. Von den Göttern haben wir nur überhaupt das Vermögen, vernünftig zu denken, wofern wir ja eines haben. Wenn aber unsere Vernunft gut oder böse ist, das haben wir von uns. Denn, die Menschen haben ihre Vernunft von der Gnade der Götter, nicht wie ein Erbgut, empfangen. Denn, was hätten die Götter den Menschen anders geben können, wenn sie ihnen hätten schaden wollen? Und wo käme der Same der Ungerechtigkeit, der Unmäßigkeit, und Furchtsamkeit her, wenn nicht die Vernunft an diesen Lastern theil hätte? Ich gedachte vor kurzem der Medea, und des Atreus, als heldenmässiger Personen, die ihre Ver- 29
nunft zu Rathe gezogen, wie sie ihre abscheuliche Thaten ausführen könnten. Auch in den Comischen Spielen und Kleinigkeiten kommt zum öftern viele Vernunft vor. Phädria in dem Eunuchus redet gewiß scharfsinnig.

Was soll ich demnach thun?
Sie wies mich von sich ab. Nun rufft sie mich zurück.
Soll ich wohl zu ihr gehn? dafür sey das Geschick!
Ich komme nimmermehr, sie mag mich ewig bitten.

Ein anderer in den Synephebis trägt kein Bedenken, nach Art der Akademischen Weltweisen, wider die gemeine Meynung zustreiten. Er hält es für etwas süsses und angenehmes, in der größten Liebe, und in der größten Armuth einen Vater zu haben,

Der karg und filzig ist, die Kinder harte hält,
Sie weder liebt noch pflegt.

Er führet so gar einige kleine Gründe für diese unglaubliche Meynung an.

Man denkt auf Trug und List, wenn man die Früchte schäzet;
Man sucht was zu entziehn, wenn man die Rechnung setzet;
Zeigt falsche Briefe vor; bringt ihn durch Knecht und Magd
In kümmerliche Furcht. Und was man so erjagt,
Das läßt sich höchst vergnügt verzehren und verschwenden.

Ja, er will erweisen, ein liebreicher und freygebiger Vater sey einem Sohne in seinen Liebessachen hinderlich.

Da seh ich keinen Weg, ihm etwas zu entwenden.

Da

Da findet keine List, kein Rank, kein Einfall statt
Des Vaters Gütigkeit macht Witz und Geister matt.

Was meynest du zu dergleichen List, zu dergleichen Ränken, zu dergleichen Betrügereyen und Blendwerken? Wären sie ohne Vernunft möglich gewesen? Ist das nicht ein herrliches Geschenk der Götter! Phormio könnte sonst nicht sagen:

Ich weis schon Kunst und Rath, laß nur den Alten kommen.

Aber, wir wollen die Schaubühne verlassen, und 36
an die Gerichtsstäte gehen. Der Richter kommt, und setzt sich. Zu was Ende? Er will untersuchen, wer das Archiv angezündet habe. Kann man den Thäter herausbringen? Quintus Sosius, ein vornehmer römischer Ritter aus dem picenischen Gebiete, hat es gestanden. Was will er mehr untersuchen? Wer die öffentlichen Urkunden nachgemacht und verfälscht habe? Das hat Lucius Alenus, der verschlagenste Kopf von der Welt, gethan, indem er die Hand der sechs vornehmsten Rathsherren nachgemalet. Nun andre Untersuchungen vor, z. E. betrachte die tolosanische Goldsache y)

y) Als die Tectosagi, Völker des Narbonensischen Galliens, nach vielen Zügen und Wanderungen, in ihre alte Vaterstadt Tolosa zurück gekommen waren: so wurden sie von der Pest angefallen, und konnten nicht eher davon befreyet werden, als bis sie auf Einrathen der Wahrsager ihr Gold und Silber, welches sie durch Krieg und Kirchenraub erworben hatten, in die Tolosanische See wurfen. Lange nach dieser Zeit kam der

die Jugurthinische Verschwörung. Erwege den Streit wider den Tubulus, da man ihn vor Zeiten anklagte, daß er die Gerechtigkeit um Geld verkauft hätte; z) die Klage, welche der Richter Peducäus nach der Zeit wegen der Unzucht der vestalischen Jungfern geführet hat; a) ferner was täglich geschiehet, die Klagen

der römische Consul Cäpio, und bemächtigte sich dieses versenkten Schatzes. Weil er aber dadurch mit seinem ganzen Kriegsheere in das größte Unglück gerieth: so ward deßwegen zu Rom eine Untersuchung angestellt. Justinus im 32 B. im 3 Cap.

z) Lucius Tubulus sollte, als Richter, die Anklagen untersuchen, welche man wider gewisse Meuchelmörder führte. Er ließ sich aber von ihnen mit Gelde bestechen, und ihre Bosheit ungestraft. Das folgende Jahr darauf machte Publius Scävola, als Zunftmeister des Volks, die Sache wiederum rege, und brachte es soweit, daß sich Tubulus stellen, und seines Verfahrens wegen Rechenschaft geben sollte. Weil er sich aber nicht getrauete, sich hinlänglich zu verantworten: so machte er sich davon. Cicero im 2 B. de Finibus im 6 Cap.

a) Bouhier erzehlet in seinen Anmerkungen über des Cicero Drittes Buch von dem Wesen der Götter, aus dem Asconius Pedianus, daß drey vestalische Jungfern, Aemilia, Martia und Licina, getriebner Unzucht wegen wären angeklagt worden. Von diesen habe Lucius Metellus, als damaliger oberster Priester, die erste zum Tode verdammet, den andern beyden aber Gnade ertheilet. Hierauf habe Sextus Peducäus, als Zunftmeister des Volks, den Metellus angeklagt, als wenn er sich hätte bestechen lassen, und also ein falsches Urtheil gesprochen. Sodann habe das Volk dem Lucius Cassius Befehl gegeben, den ganzen Proceß von neuem zu übersehen.

gen und Untersuchungen, die man des Meuchelmords, der Vergiftung, der Entwendung des gemeinen Guts, und der Testamente wegen, nach dem neuen Gesetze anstellet. Daher haben wir die Anklagsformul: ich sage, der Diebstahl sey durch dich und deine Veranstaltung geschehen. Daher haben wir so viele gerichtliche Urtheile wegen der Untreue in Vormundschaften, in Vollmachten, in Gesellschaften und Verträgen, in Verpfändungen, desgleichen im Kaufen oder Verkaufen, im Miethen oder Vermiethen. Daher haben wir nach dem lätorischen Gesetze die gerichtliche Verfügung wegen der Privatsachen. Daher haben wir die gerichtliche Verordnung, die mein vertrauter Freund, Cajus Aqvillius, wider den Betrug herausgebracht, und hierdurch alle Schelmereyen gleichsam ausgekehret hat. Unter diesem Betruge begreifft Aqvillius dasjenige Laster, da einer anders redet, und anders handelt. Meynest du also, daß die unsterblichen Götter diesen so fruchtbaren Samen so vieles Unglücks ausgestreuet haben? Denn, wenn sie den Menschen die Vernunft gegeben haben: so sind sie Ursache an ihrer Bosheit. Denn, die Bosheit ist eine Geschicklichkeit der Vernunft, zu betrügen und zu schaden. b) Ja die Götter sind Ursache an den Betrügereyen, an den ruchlosen Thaten, und an allen übrigen bösen Dingen: indem man sie ohne Vernunft weder anfangen noch vollenden könnte. Wie demnach die alte Amme der Medea wünscht;

O! hätte man doch nie im pelischen Gebürge
Das Tannenholz gefällt!

b) Est enim malitia versuta & fallax nocendi ratio.

so möchte man auch wünschen; o! hätten doch die Götter den Menschen diese Geschicklichkeit nicht gegeben, welche so wenige wohl brauchen! Und diese werden noch dazu von denen, welche sie übel anlegen, unterdrücket. Hingegen derer, welche sie zum Bösen anwenden, ist eine unzählige Menge. Es scheint also, dieses göttliche Geschenk der Vernunft und Uberlegung sey den Menschen nicht zum Guten und zur Wohlfahrt, sondern zum Betruge und Verderben gegeben worden. Ihr wollt euch zwar damit helfen, die Schuld läge an den Menschen, und nicht an den Göt-
31 tern. Aber, es ist eben so, als wenn ein Arzt über die Schwere der Kranckheit, und ein Steuermann über die Gewalt des Wetters klagen und schreyen wolte. Sie sind zwar schwache Menschen: aber doch würde man sie auslachen. Denn, man würde ihnen antworten: wenn diese Dinge nicht wären; so brauchten wir euch nicht. Wider die Götter können wir etwas freyer reden. Du sprichst, die Schuld wäre in den Lastern der Menschen zusuchen. Ja, hätte man nur den Menschen eine Vernunft gegeben, welcher man keine Laster keine Schuld zuschreiben könnte. Haben also die Götter in einen so grossen Irrthum fallen können? Wir können wohl betrogen werden, wenn wir den Kindern das Erbtheil hinterlassen, und uns die Hoffnung machen, daß man es ihnen richtig ausantworten werde. Aber, wie hat sich ein Gott können betrügen lassen? Etwan wie die Sonne, da sie ihren Sohn Phaeton auf den Wagen setzte? oder wie Neptunus, da Theseus um den Hippolytus kam, ob er gleich von dem Vater Neptunus die Freyheit gehabt hatte, aus drey Dingen sich eins zu wünschen

und

und zu wehlen c). Das sind Dinge, die für die Poeten gehören. Aber, wir wollen Weltweisen seyn, und von Wahrheiten, und nicht von Fabeln reden. Jedoch, man würde auch diesen poetischen Göttern ihre Wohlthaten für Fehler und Irrthümer anrechnen, wenn sie gewust hätten, daß dergleichen Sachen ihren Söhnen schädlich seyn würden. Aristo von Chius d) pflegte zu sagen, die Weltweisen gereichten denjenigen Zuhörern, welche wohl vorgetragene Lehren übel verstünden, zum Schaden. Aus der Schule des

c) Hippolytus wollte seiner Stiefmutter Phädra nicht zu Willen seyn, als sie ihm ihr unzüchtiges Begehren entdeckte. Sie verklagte ihn demnach bey seinem Vater, als ob er ein unkeusches Vornehmen gegen sie im Sinne gehabt hätte. Theseus erzürnte sich hierüber dermaassen, daß er ihn nicht nur von sich jagte, sondern auch den Neptunus ersuchte, ihn um das Leben zu bringen. Der Meergott that, was er verlangte. Denn, als Hippolytus auf seiner Flucht nach Trocene an dem Ufer des Corinthischen Meeres fuhr: so fing das Meer an aufzuschwellen, und ein gewaltiges Brausen zu erregen. Bald kam ein Ochse aus der Fluth in die Höhe gestiegen, der aus Nase und Maul Wasser spye. Durch diesen fürchterlichen Anblick wurden die Pferde des Hippolytus scheu. Er gab sich zwar alle Mühe, sie zu erhalten, und würde es auch durch seine Geschicklichkeit dahin gebracht haben, wenn nicht das eine Rad an einen Stock gefahren wäre. Der Wagen fiel demnach um, und Hippolytus ward herunter geworfen, und so lange auf der Strasse hingeschleppt, bis ihm alle seine Gliedmassen zerbrochen waren, und er seinen Geist aufgeben mußte. Ovidius in dem 15 Buche von den Verwandlungen, die 45 Fabel.

d) ein stoischer Weltweiser.

des Aristippus könnten liederliche, und aus der Schule des Zeno wilde und ungezogne Leute kommen. Wenn dieses wahr ist, daß die Zuhörer lasterhaft werden sollten, weil sie die vorgetragnen Sätze der Weltweisen in verkehrtem Verstande annähmen: so wäre es besser, die Weltweisen schwiegen, als daß sie ihren Zuhörern schadeten. Wenn demnach die Menschen die Vernunft, die ihnen in einer guten Absicht von den unsterblichen Göttern ist gegeben worden, zum Betruge und zur Bosheit anwenden: so wäre es besser gewesen, das menschliche Geschlecht hätte gar keine bekommen. Wie ein Arzt in grosser Schuld ist, wenn er einem Kranken Wein zu trinken befiehlt, und doch weis, daß er zu viel trinken, und dadurch um das Leben kommen wird: so ist auch eure Vorsorge zu schelten, daß sie den Menschen die Vernunft gegeben, da sie gewust hat, daß sie dieselbe verkehrt und übel brauchen werden. Ihr wolltet denn sagen, sie hätte solches nicht gewust. Ich wollte, daß ihr es sprächet. Aber, ihr werdet es euch nicht unterstehen. Denn, ich weis gar wohl, wie hoch ihr ihre Gottheit achtet.

Wir wollen zum Beschlusse kommen. Wenn die
32 Narrheit, nach dem einhelligen Bekenntnisse aller Weltweisen, ein grösseres Uebel ist, als alle Uebel des Glücks und Leibes, auf der andern Seite zusammen, sind; und niemand die Weisheit erlanget: so sind wir alle in dem größten Elende. Und doch sagt ihr, die unsterblichen Götter hätten auf das beste für uns gesorget. Denn, wie darunter kein Unterscheid ist, ob man sagt; kein Mensch ist gesund, oder, kein Mensch kann gesund seyn: also sehe ich auch nicht, was für ein Unterscheid darinn seyn soll, ob man spricht;

nie-

niemand ist weise, oder, niemand kann weise seyn.. Und mich dünkt, ich habe von einer Sache, die höchst offenbar ist, mehr als zu viel gesagt. Telamo machte die ganze Sache, daß die Götter die Menschen nicht achten, mit einem ein einzigen Satze aus:

Denn sorgen sie: so muß der Gute glücklich seyn,
Der Böse voller Noth; keins aber trifft iezt ein.

Wenn sie für das menschliche Geschlecht sorgten: so sollten sie alle Menschen gut machen. Wenn sie aber auch dieses nicht thäten: so sollten sie doch zum wenigsten für die Guten sorgen Warum hat nun der Karthaginenser e) die zween tapferen und wackren Scipionen in Hispanien überwältiget? Warum hat Maximus seinen Sohn, der bereits Consul gewesen war, durch den Tod verloren? Warum hat Hannibal den Marcellus umgebracht? Warum hat Paullus bey Cannas f) das Leben eingebüsset? Warum ist der Leib des Regulus der Grausamkeit der Karthaginenser dargegeben worden? Warum hat Afrikanus nicht in seinem Hause vor der Gewalt sicher seyn können? Jedoch diese und dergleichen Dinge sind in den alten Zeiten geschehen: wir wollen in die neuern gehen. Warum ist mein Oheim, der höchst unschuldige und gelehrte Publius Rutilius im Elende? Warum ist mein Freund Druseus in seinem eignen Hause umgebracht worden? Warum ist unser hoher Priester Quintus Scävola, das Muster der Mässigkeit und

e) Asdrubal.
f) in dem Königreiche Neapolis, in dem Lande Bari.

und Klugheit, vor dem Bilde der Vesta ermordet worden? Warum sind noch vor der Zeit so viele vornehme Bürger von dem Cinna um das Leben gebracht worden? Warum hat Cajus Marius, der treuloseste Mensch auf dem Erdboden, den Quintus Catulus, den allervortrefflichsten und angesehensten Mann, dürfen ermorden lassen? der Tag würde nicht zureichen, wenn ich der rechtschaffenen Männer gedenken wollte, welchen es übel gegangen ist; noch auch, wenn ich die Bösen wollte nahmhaft machen, die es recht gut gehabt haben. Denn, warum ist Marius in so grossem Glücke, und in einem hohen Alter auf seinem Bette gestorben, da er zum siebenten male Consul gewesen? Warum hat Cinna, der allergrausamste Mensch, so lange regieret?

Ihr sprecht: er hat zuletzt seine Strafe empfunden. Es wäre besser gewesen, es wäre verhütet und verhin-
33 dert worden, daß er so viele grosse Männer nicht umgebracht hätte, als daß er einmal gestraft worden ist. Der verruchte Quintus Varius hat die größte Marter und Lebensstrafe ausstehen müssen. Warum? weil er den Drusus mit dem Schwerte ermordet, und den Metellus mit Gifte umgebracht hatte. Wäre es nicht besser gewesen, diese Leute hätten ihr Leben behalten, als daß Varius seiner Missethat wegen ist gestraft worden? der Wüterich Dionysius g) hat in dem reichesten und glücklichsten Staate acht und dreyssig Jahr regieret. Und wie viele Jahre vor ihm hat Pisistratus in der herrlichsten Stadt Griechenlandes geherrschet? Ja, sagt man, Phalaris h), desgleichen Apollodorus

g) König in Syrakus.

h) ein Wüterich zu Agrigent, oder Gergenti in Sicilien.

dorus i) haben ihren Lohn empfangen. Aber, wenn? nachdem sie Leute genug hatten martern und umbringen lassen. Es werden Räuber genug zur Strafe gezogen. Aber, man kan nicht sagen, daß die Zahl derer, welche verdienter Weise am Leben gestraft werden, grösser sey, als derer, die man ohne Verschulden gefangen gesetzet und getödtet hat. Den Anaxarchus, des Demokritus Schüler, hat der Cyprische Tyranne k) zerstampfet. Und Zeno l) ist zu Elea m) zu Tode gemartert worden n). Was soll ich von dem Sokrates sagen? Ich muß weinen, wenn ich von seinem Tode in dem Plato lese.

Siehest du also nicht, daß die Götter in den menschlichen Sachen keinen Unterscheid beobachten, wofern sie dieselben sehen und kennen? Der Cynische Diogenes pflegte zu sagen, Harpalus, den man zu derselben Zeit für einem beglückten Räuber hielt, gäbe wider 34
die Götter Zeugniß, indem er in diesem Glücke so lange lebte. Als Dionysius, dessen ich vorhin gedacht habe, in der Stadt Lokri o) den Tempel der Proserpina geplündert hatte: so schiffte er nach Syrakus. Und da er mit sehr gutem Winde fuhr; so lachte er, und sagte: meine Freunde, sehet ihr nicht, was die Kirchenräuber von den unsterblichen Göttern für eine gute Schiffahrt bekommen? Und der Spitzkopf beharrete auf seiner Meynung, da er es ganz deutlich erfuhr,

i) ein eben so grausamer Wüterich in Macedonien.
k) Nikokreon
l) der Erfinder der Dialektik
m) einer Stadt in der Landschaft Aeolia in Asien.
n) von dem Wüteriche Nearchus.
o) in Kalabrien

fuhr, daß es ihm wohl gieng. Als er mit der Flotte an Peloponnes gelandet war, und in den Tempel des Olympischen Jupiters kam: so nahm er ihm den göldnen Mantel ab, der sehr schwer war, und mit welchem ihn der König Gelo aus der gemachten Beute der Karthaginenser geschmücket hatte. Er trieb noch seinen Spott damit, und sagte: in dem Sommer wäre ihm der göldene Mantel zu schwer, und in dem Winter zu kalt; und ließ ihm einen wöllnen umgeben, weil er diesen zu einer ieden Zeit im Jahre gebrauchen könnte. Er ließ auch dem Aeskulapius den göldnen Bart abnehmen: weil es sich nicht schickte, daß der Sohn einen Bart hätte, da der Vater desselben in allen Tempeln ermangelte. Er ließ aus allen Capellen die güldnen Tische wegnehmen. Denn weil, nach der Gewohnheit des alten Griechenlandes auf denselben geschrieben stund: den gütigen Göttern: so sagte er; er wollte ihre Gütigkeit brauchen. Er nahm die göldnen Siegesbilder, und Schalen und Kronen, welche von den ausgestreckten Händen der Bildsäulen gehalten wurden, ohne einiges Bedenken weg, und sagte, er raube und stehle sie nicht, sondern nehme sie nur in Empfang. Denn, es wäre eine Thorheit, wenn man von ihnen das Gute, um welche man sie bäte, nicht annehmen wollte, wenn sie es uns darreichten und gäben. Er soll so gar die Sachen, die er aus den Tempeln geraubt hatte, auf den Markt haben tragen, und ausbieten und verkaufen lassen, und, nach dem eingetriebenen Gelde, den Befehl gegeben haben, daß ein ieder dasjenige, was er von heiligen Sachen hätte, vor einem gewissen Tage in die gehörigen Tempel bringen sollte. Also hat er nicht nur die Götter verunehrer,

ret, sondern auch noch dazu den Menschen Unrecht angethan. Diesen Mann nun hat weder der olympische Jupiter mit dem Donner erschlagen, noch Aeskulapius durch eine erbärmliche und langwierige Krankheit verschmachten lassen. Er ist auf seinem Bette gestorben, und mit Pracht und Herrlichkeit verbrannt worden; und hat seinem Sohne die Gewalt und Herrschaft, die er selber durch Laster und Bosheiten erhalten hatte, als eine billige und rechtmässige Regierung erblich überlassen. Ich rede nicht gerne von diesen Sachen. Es scheint, als wenn ich den Menschen Recht und Freyheit zu sündigen gäbe. Und man hätte Ursache, so zu denken: wenn mann nicht, ohne auf die Götter zu sehen, in seinem Gewissen fühlte, was Tugend und Laster verursachet. Man nehme den Leuten das Gewissen: so ist alles hin. Denn, wie man nicht erkennen kann, daß ein Haus oder ein Staat auf eine vernünftige Weise gegründet uud gebauet worden sey; wenn in demselben weder die guten Thaten belohnet, noch die bösen bestraft werden: also sind auch die Menschen wahrhaftig keiner göttlichen Regierung unterworfen, wenn dieselbe keinen Unterscheid zwischen den Guten und Bösen gemacht hat.

Die Götter, sprecht ihr, können sich nicht um alle geringe Dinge bekümmern, und auf die kleinen Aeckerchen und Weinstöckchen einzelner Menschen acht haben. Jupiter kann nicht darauf denken, was etwan der Brand, oder der Hagel für Schaden gethan hat. Sorgen doch nicht einmal die Könige in ihren Reichen 36
für alle Kleinigkeiten. So sprecht ihr, gleich als wenn ich vor kurzem nur des formianischen Gutes wegen, welches dem Publius Rutilius gehöret, und nicht seiner

verlohrnen Wohlfahrt und Glückseligkeit halben geklagt hätte. Alle Menschen stehen in den Gedanken, sie hätten ihr äuserliches Vermögen, ihre Weingärten, Saaten, Oelgärten, und ihren Ueberfluß an Feld- und Baumfrüchten, und alle ihre Beqvemlichkeiten des Lebens von den unsterblichen Göttern. Was aber die Tugend betrifft, diese hat niemand iemals Gott, als ihrem Urheber, zugeschrieben. Und es ist wohl gethan. Denn, wenn wir tugendhaft sind: so verdienen wir gelobet zu werden, und können uns ihrentwegen mit Rechte rühmen. Das liesse sich wahrlich nicht thun, wenn sie ein Geschenk der Götter wäre, nnd wir sie nicht von uns hätten. Wenn wir aber den Göttern Dank sagen, daß wir entweder zu höhern Ehren gestiegen, oder in unserm Hauswesen glücklich gewesen seyn, oder sonst ein zufälliges Gut erhalten, oder sie ein Uebel abgewandt haben: so denken wir nicht, daß unserm Lobe dadurch etwas zugewachsen sey. Hat iemand iemals den Göttern deßwegen Dank abgestattet, daß er ein guter und ehrlicher Mann ist? Aber des Reichthums, der Ehre, der Gesundheit wegen thut man es. Den Jupiter nennen wir nicht deßwegen den gütigsten und größten Gott, daß er uns zu gerechten, mäßigen und weisen Leuten gemacht; sondern weil wir zu gesunden, frischen, begüterten und reichen Menschen durch ihn geworden sind. Dem Herkules hat wohl niemand iemals den Zehenten zugeben versprochen, wenn er zu einem weisen Manne würde geworden seyn. Von dem Pythagoras erzehlt man zwar, daß er den Musen, für eine neue Erfindung in der Geometrie, einen Ochsen geopfert habe. Es kommt mir aber nicht glaublich vor: da er nicht einmal dem delischen

Apol-

Apollo ein Opferthier hat schlachten wollen, weil er sich ein Bedenken gemacht, den Altar mit Blute zu bespritzen. Jedoch, wir wollen wieder zur Sache kommen. Alle Sterbliche fällen das Urtheil: um die Glücksgüter müße man Gott bitten; die Weisheit aber bey sich selber suchen. Wir haben zwar dem Verstande, der Tugend und der Treue Tempel geweyhet. Allein, wir sehen wohl, daß sich diese Dinge in uns selber gründen. Was die Hoffnung, die Wohlfahrt, die Macht, den Sieg betrifft, das sind die Dinge, um welche wir die Götter bitten müssen. Die Wohlfahrt und das Glücke der Gottlosen wiederlegt also, wie Diogenes sagte, alle Gedanken von der Kraft und Gewalt der Götter.

Aber, die Guten haben in ihren Sachen doch zuwei- 37
len einen glücklichen Fortgang. Es ist wahr. Allein, wir schreiben denselben ohne einige Ursache den unsterblichen Göttern zu. Als Diagoras, der Gottesleugner, nach Samothracien kam; so sagte ein guter Freund zu ihm: du meynest nun, die Götter hätten auf die menschlichen Sachen keine acht; erkennest du nicht aus so vielen Gemälden, wie viele Menschen durch Gebete und Gelübde der Gewalt des Ungewitters entgangen, und glücklich in den Hafen gekommen sind? Ja wohl, gab er zur Antwort, diejenigen hat man niemals gemalt, welche Schiffbruch gelitten haben, und in dem Meere umgekommen sind. Als ein Sturm auf der See entstund, und die furchtsamen und erschrocknen Schiffer zu ihm sagten; dieses wiederführe ihnen nicht ohne Schuld und Ursache, weil sie ihn auf ihr Schiff genommen hätten: so wies er ihnen die andern Schiffe, die auf derselben Fahrt in gleicher Ge-

fahr waren, und fragte sie; ob sie glaubten, daß Diagoras auch auf denselben führe? Denn, es ist gewiß, was das Glück und Unglück betrifft, da ist kein Unterscheid, einer mag seyn, wer er will, oder mag gelebet haben, wie er will. Die Götter, sprichst du, merken nicht auf alles: nicht einmal die Könige thun es. Wie schliesset das? Die Könige sind nur in Schuld, wenn sie etwas mit Wissen übersehen. Aber, ein Gott kann sich mit keiner Unwissenheit entschuldigen. Ihr
38 wisset die Götter trefflich zu vertheidigen. Denn, ihr sagt, sie wären der Art, wenn auch ein Mensch der Strafe seines Lasters durch den Tod entginge: so müßten doch seine Kinder, seine Enkel, seine Nachkommen dieselbe leiden. Eure Götter müssen eine wunderbare Gerechtigkeit haben. Würde ein Staat einen dergleichen Gesetzgeber leiden, welcher verlangte, daß der Sohn oder der Enkel zur Strafe verurtheilet werden sollte, wenn der Vater oder Großvater gesündiget hätte?

Wie wird es noch zuletzt den Tantaliden gehn?
Wenn wird der Götter Zorn und Strafe stille stehn,
Wenn sie den Myrtilus p) dermaassen rächen wollen?

Ich

p) Pelops, ein Sohn des phrygischen Königes Tantalus, hielt bey dem arkadischen Könige um die Tochter Hippodame an. Er bekam zur Antwort, daß er vorher mit ihr einen Wagenkampf halten müßte. Würde er gewinnen: so sollte er seiner Bitte gewähret seyn. Würde er aber verlieren: so müßte er sein Le-

Ich kan es nicht sagen, ob die Poeten die Stoiker verderbt, oder die Stoiker den Poeten diese Macht und Freyheit gegeben haben. Denn, sie bringen beyde wunderliches und abgeschmacktes Zeug vor. Wenn iemand über dem Schmerze, den ihm die stachlichten Verse des Hipponax, oder des Archilochus verursachten, verzweifeln wollte: so wäre keine Gottheit daran schuld, sondern ein solcher Mensch selber. Wenn wir von dem geilen Aegisthus oder Paris hören: so klagen wir deßwegen keinen Gott an. Schon der Name lehret uns, wer die Schuld hat. Ich halte davor, daß Leute, die von ihrer Krankheit genesen sind, den Hippokrates mehr Dank schuldig seyn, als dem Aeskulapius. Mich dünkt, die Spartaner haben ihre Gesetze und Verfassungen mehr von dem Lykurgus, als von dem Apollo. Kritolaus hat die Stadt Korinth, und Hasdrubal die Stadt Karthago umgekehret. Diese zween Männer, sage ich, sind es, welche der Seeküste diese Augen ausgestochen, ohne daß ein Gott auf sie zornig gewesen ist, zumal da ihr selber sprecht, es sey nicht möglich, daß sich ein Gott erzürne. Aber, hätten nicht die Götter diesen so grossen Städten zu Hülfe kommen, und sie erhalten können? Ihr sagt ja selber, es sey nichts, was ein Gott nicht zu machen 39

Leben lassen. Nun waren schon ihrer viele so unglücklich gewesen. Er suchte demnach eine List zu spielen, und brachte den königlichen Fuhrmann, den Myrtilus dahin, daß er die Achsen an dem Wagen des Oenomaus aus Wachse machte. Pelops gewann also den Sieg und die Princessinn. Myrtilus bat um das Versprochne. Aber, Pelops warf ihn, statt der Belohnung, in das Meer.

vermögend sey, ohne die geringste Mühe dabey zu haben. Denn, wie die Gliedmaassen der Menschen von dem blossen Willen der Seele bewegt würden: also könnte auch durch die Kraft der Götter alles gebildet, beweget und verändert werden. Und das sagt ihr nicht etwan aus einem Aberglauben, wie es die alten Weiber machen; sondern als gesetzte Naturkündiger. Denn, ihr sprecht, die Materie, aus welcher, und in welcher als bestehe, lasse sich durch und durch biegen und verändern, so daß nichts sey, was man nicht im Augenblicke aus ihr bilden, und in eine andere Gestalt bringen könnte. Dasjenige Wesen aber, welches sie bildete und ordnete, sey die göttleche Vorsorge. Diese könnte alles machen, was sie wollte, und wohin sie sich nur bewegete. Entweder, sie weis demnach nicht, was sie kann; oder, sie sorget nicht für die menschlichen Dinge; oder sie kann nicht urtheilen, was das Beste sey.

Sie sorget nur nicht für einzelne Menschen, sagt ihr. Es ist kein Wunder. Sie sorgt nicht einmal für die Städte. Ja, was sage ich davon? nicht einmal für ganze Nationen und Völker. Wenn sie nun diese nicht achtet: was ist es Wunder, daß das ganze menschliche Geschlechte von ihr nicht geachtet wird?

Aber, wie könnt ihr sagen, die unsterblichen Göttern hätten nicht auf alle und iede Kleinigkeiten acht, da ihr gleichwohl der Meynung seyd, sie gäben dem Menschen durch Träume von den künftigen Begebenheiten Nachricht? Ich sage dieses deßwegen zu dir, weil ihr in der Meynung stehet, die Träume hätten Wahrheit in sich. Ihr sprecht auch, man

müßte Wünsche und Gelübde thun. Nun geschehen diese von einzelnen Menschen: also höret das göttliche Wesen auch auf einzelne Sachen. Solchergestalt sehet ihr, daß es nicht so geschäfftig ist, als ihr wohl denket. Man setze den Fall, es sey ausgespannt, es bewege den Himmel, es erhalte die Erde, und regiere das Meer: warum läßt es so viele Götter nichts thun und müssig gehen? warum setzt es nicht einige müssige Götter, deren ihr eine unzählige Menge annehmet, über die menschlichen Dinge?

Dieses sind ohngefehr meine Gedanken von dem Wesen der Götter. Doch habe ich nicht das Absehen gehabt, dasselbe umzustossen, sondern euch nur zu zeigen, was es für eine dunkle Sache sey, und was sie für Schwierigkeiten habe, wenn man sie erklären will. Und hiermit machte Cotta den Beschluß.

Aber, Lucilius sagte: Cotta, du hast gar zu scharf wider die Lehre der Stoiker losgezogen, da sie doch darinn auf eine recht heilige und bedachtsame Weise von der Vorsorge der Götter handeln. Jedoch, weil es Abend wird: so wirst du mir einen andern Tag bestimmen, da ich meine Einwendungen dagegen vortragen will. Denn, der Streit, den ich mit dir habe, ist wichtig. Ich muß für die Altäre, und heiligen Herde, für die Tempel und Häuser der Götter, und für die Mauren der Stadt reden, die ihr, ihr hohen Priester, heilig nennet, und die ihr die Stadt mit dem Gottesdienste weit sorgfältiger, als mit den Mauern selber, umgebet und verwahret. Ich würde mich versündigen, wenn ich das geringste davon fahren liesse. Ich werde es vertheidigen, so lange ich werde Athem ho-

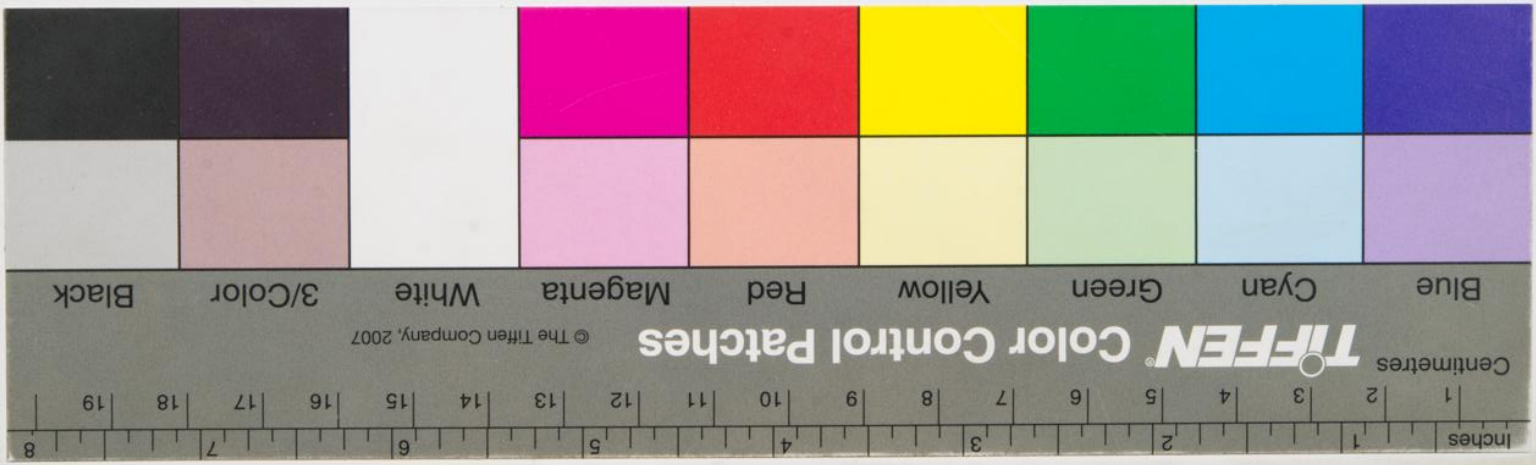
holen. Hier sagte Cotta: ich wünsche, daß man mich wiederlegen mag. Was ich gesagt habe, das ist nur in der Absicht geschehen, meine Gedanken zu entdecken. Ich gebe nichts für gewiß und entschieden aus. Und ich bin auch versichert, daß ich von dir leicht kann überwunden werden. Freylich, fiel ihm Vellejus in das Wort, zumal da er glaubt, daß Jupiter durch Träume mit uns rede, die wahrlich nicht so geringe zu achten sind, als die Gedanken der Stoiker von dem Wesen der Götter. Hierauf gingen wir aus einander. Dem Vellejus schienen die Gedanken des Cotta, mir aber des Balbus, der Wahrheit am nähesten zu kommen.

Ende des dritten Buchs.

he, daß man mich
habe, das ist nur
Danken zu ende
entschieden aus.
dir leicht kann
ern Velleius in
Jupiter durch
so geringe zu
ziehen von dem
wir uns unte
anken des Ge
Bäßerheit am

Theol


TIFFEN Gray Scale
© The Tiffen Company, 2007
R G B W G K C Y M
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19


Inches
1 2 3 4 5 6 7 8
Centimeters
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
TIFFEN Color Control Patches
© The Tiffen Company, 2007
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black