



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

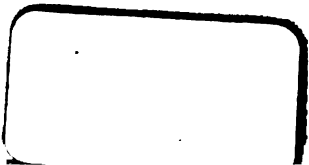
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



3 3433 08162892 1



V. 1. C

G 37. B

Baruch de Spinoza: *Sachverhalte*
philosophische
Werte

Sämtliche philosophische Werke.

Herausgegeben von

No
O. Baensch, *nter* A. Buchenau, O. Gebhardt,
J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt.

Erster Band:

1. Abhandlung von Gott.
2. Ethik.
3. Theologisch-politische Abhandlung.



LEIPZIG.

VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.

c 1907
: 12

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
372863A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1928 L

DOWN
TO
MAY

Philosophische Bibliothek

Band 91.

B. de Spinozas kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt
und mit einem Vorwort begleitet

VON

C. Schaarschmidt,

Prof. in Bonn.

Dritte verbesserte Auflage.



Leipzig.

Verlag der Dürsch'schen Buchhandlung.

1907.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
372863A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1928 L

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Vorwort.

Spinozas kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, die hier in deutscher Übersetzung erscheint, ist als der erste Entwurf der später in fünf Büchern verfaßten Ethik anzusehen, welcher von dem Philosophen in den Jahren 1656 bis 1660 oder 1661 ausgearbeitet wurde, um dem Kreise seiner nächsten Freunde und Anhänger zur Anleitung in der Philosophie im stillen mitgeteilt zu werden. Der ursprüngliche Text dieses Werkes, der niemals gedruckt worden ist, war in Latein abgefaßt. Dieser scheint unwiederbringlich verloren zu sein, wenigstens hat er trotz aller Mühe bis jetzt nicht aufgefunden werden können. Wir müssen uns also mit der holländischen Übersetzung desselben begnügen, die wahrscheinlich, wie dies auch bei andern Schriften der Fall war, gleich nachdem Spinoza das Werk seinen Freunden bekannt gemacht hatte, abgefaßt und durch Abschriften unter den Anhängern des Philosophen verbreitet, aber ebensowenig wie der lateinische Urtext damals veröffentlicht wurde. Letzteres geschah auch später nicht, weil Spinoza schon in der ersten Hälfte der sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts an einer neuen, umfassenderen Darstellung seiner Ethik zu arbeiten begonnen hatte, die noch während der Ausarbeitung seinen Freunden stückweise mitgeteilt ward und bald nach seinem Tode (1677) sowohl lateinisch als in holländischer Übersetzung herauskam, so daß jener erste Entwurf, eben unsere Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, dadurch veraltet erschien.

Zwei Abschriften von der holländischen Übersetzung dieser Abhandlung sind uns noch erhalten

1928

und gegenwärtig beide auf der königlichen Bibliothek im Haag vorhanden. Sie sind von sehr verschiedenem Werte. Die eine wurde etwa um die Mitte des 18ten Jahrhunderts von Joh. Monnikhoff, Stadtchirurgen von Amsterdam, abgefaßt, während die andere, deren Besitzer der Präs. Adr. Bogaers in Rotterdam gewesen war, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und allem Vermuten nach noch zu Spinozas Lebzeiten niedergeschrieben worden ist. Genügende Anzeichen

10 sprechen dafür, daß der letztere Kodex, welchen man als den der Quelle zunächststehenden und deshalb wichtigsten betrachten muß, ursprünglich einen gewissen Willem Deurhoff zum Besitzer, vielleicht auch Schreiber gehabt habe. Dieser Deurhoff, ein jüngerer Zeitgenosse und Anhänger Spinozas (1650—1717) soll schon zu dessen Lebzeiten eine Abschrift von Spinozas „Ethik“ besessen haben, eine Notiz, welche zu der Vermutung berechtigt, daß damit dieser erste Entwurf der Ethik gemeint sei, und zwar, da Deurhoff nicht

20 Latein verstand, dieser Entwurf eben in der noch vorhandenen holländischen Übersetzung. Aller Wahrscheinlichkeit nach schließt sich dieselbe, wie sie in der Bogaersschen Handschrift (A.) enthalten ist, an den lateinischen Urtext am genauesten an; sie bewahrt sogar noch eine Anzahl lateinischer Termini, welche derselbe darbot. Die zweite, von Monnikhoff abgefaßte Handschrift dagegen (B.) ist aus der ersteren abgeschrieben, aber dabei viel verändert worden, da der Schreiber den Stil oder auch das Verständnis zu

30 bessern suchte. Dadurch ist der Text der zweiten Handschrift, bei dem man außer der Handschrift A etwa noch eine andere beachtenswerte Quelle voraussetzen keineswegs berechtigt ist, nicht unbedeutend der lateinischen Urschrift entfremdet worden. Die Entdeckung dieses Verhältnisses beider Handschriften zueinander, über welches kein Zweifel bestehen kann, veranlaßte mich zur Herausgabe des in dem Bogaersschen Kodex (A.) enthaltenen Textes, welcher im Jahre 1869 zu Amsterdam erschienen ist, nachdem eine

40 frühere, im Jahre 1862 bald nach der Entdeckung der Spinozaschen Abhandlung im Anschluß an den andern Kodex (B.) gleichfalls in Amsterdam veran-

staltete Ausgabe sich als ungenügend erwiesen hatte. Um zugleich aber auch den der holländischen Sprache Unkundigen die neuentdeckte Abhandlung Spinozas zugänglich zu machen, erschien bald darauf als Teil der philosophischen Bibliothek deren deutsche Übersetzung, welche sich möglichst wörtlich dem besseren holländischen Texte anschließt, unter steter Berücksichtigung des Umstandes, daß dieser letztere eine in Latein abgefaßte Urschrift voraussetzt.

Zu fast gleicher Zeit veröffentlichte Chr. Sigwart 10 eine andere Übersetzung der Schrift ins Deutsche. Gegenwärtig aber, nachdem die beiden ersten Auflagen der in der philosophischen Bibliothek erschienenen Übersetzung vergriffen waren, erscheint nun eine dritte Ausgabe derselben.

Diese dritte, hier vorliegende Ausgabe unterscheidet sich von den früheren wesentlich dadurch, daß sie den holländischen Text nach der inzwischen im Haag erschienenen großen Ausgabe der Werke Spinozas, welche die holländische Spinozagesellschaft in 20 den Jahren 1882 und 1883 bei Mart. Nijhoff (im Haag) herausgegeben hatte, ihrer Übertragung zugrunde gelegt hat. Der holländische Text dieser bis auf weiteres als maßgebend anzusehenden Haager Ausgabe der Werke Spinozas, im zweiten Teil derselben von S. 259 bis 370 enthalten, richtet sich selbstverständlich nach dem Deurhoffschen Kodex (A.), trägt aber hie und da auch der jüngeren Handschrift Monnikhoffs nicht nur da Rechnung, wo dieselbe kleinere Irrtümer, besonders Schreibfehler der älteren Handschrift (A.) korrigiert, 80 sondern auch, wo sie bemerkenswerte Anmerkungen dem älteren Texte hinzugefügt hat. Die vorliegende deutsche Übersetzung hat sich damit begnügt, die von Monnikhoff vorgenommenen Korrekturen besonders von Sach- und Schreibfehlern der älteren Handschrift zu berücksichtigen, wo dieselben das unzweifelhaft Richtige getroffen haben, hat aber davon abgesehen, zweifelhafte Änderungen des Spinozaschen Textes oder Zusätze zu demselben aus der Handschrift B aufzunehmen, indem es ihr vor allem darauf ankam, die 40 Worte Spinozas selbst so viel als möglich deutsch wiederzugeben. Die Leser dieser dritten Ausgabe der

deutschen Übersetzung erhalten also den so gut als möglich hergestellten Text der Abhandlung auf Grund der Lesarten des älteren Kodex (A.), entsprechend der Haager Spinoza-Ausgabe vom Jahre 1883. Es soll nicht geleugnet werden, daß dabei einige Stellen der Abhandlung, besonders in den Anmerkungen, unklar und in einer gewissen Verwirrung geblieben sind, aber dies schien erträglicher zu sein, als willkürliche Änderungen vorzunehmen, von denen man nicht wissen
10 kann, ob sie sich nicht von dem ursprünglichen Text noch weiter, als die Lesarten der älteren holländischen Übersetzung entfernen.

Sind doch selbst unter den in diesem älteren holländischen Kodex (A.) enthaltenen Anmerkungen einzelne, von denen man bezweifeln kann, ob sie von Spinoza selbst herrühren. Indessen sind diese alle, wie die Haager Ausgabe der Werke Spinozas sie gibt, wieder mit aufgenommen worden, so daß der deutsche Leser sicher sein kann, auch diesmal in der vor-
20 liegenden Übersetzung alles zu erhalten, was uns in der holländischen Tradition von dem Werke Spinozas erhalten worden ist.

Was nun die Anmerkungen anbetrifft, von denen der holländische Text in beiden Handschriften begleitet wird, so ist immerhin möglich, daß die eine oder andere nicht von Spinoza herrühre, sondern Zusatz des Übersetzers oder wohl auch des Schreibers der betreffenden Handschrift sei, da sie in einzelnen Fällen entweder nur das in der Handschrift Enthaltene
30 mit ändern oder gar wohl auch mit denselben Worten wie diese wiedergeben oder aber Dinge einmischen, welche mit Spinozas uns bekannter Denk- und Ausdrucksweise nicht übereinstimmen.

Diejenigen Anmerkungen nun, welche aus der holländischen Handschrift geflossen sind, sind unter den Text gesetzt worden, um sie von meinen eigenen zur Rechtfertigung meiner deutschen Übersetzung hie und da hinzugefügten kurzen Noten, die am Schluß, S. 119 bis 121 zu finden sind, zu unterscheiden.

40 Die Überschriften sind dem holländischen Manuskript entsprechend wiedergegeben.

Was den Inhalt des Werkes betrifft, so ist derselbe

seit dem Erscheinen der van Vlotenschen Ausgabe von 1862 schon vielfach in Betracht gezogen worden. Als Schriften, welche sich eingehend damit beschäftigt haben, erwähne ich besonders die unten S. 119 zitierten Arbeiten von Ch. Sigwart, A. Trendelenburg, R. Avenarius und Joël. In diesen ist Spinozas Abhandlung einer gründlichen Analyse unterworfen und für das Verständnis des Systems, insbesondere für dessen Genesis und Entwicklungsgeschichte verwertet worden. Sigwart glaubt auf Grund deutlicher, in unserer Abhandlung 10
enthaltener Spuren annehmen zu müssen, daß Spinoza neben anderen uns schon bekannten Quellen seiner Spekulation auch den Schriften Jordano Brunos einen Einfluß verdanke, der sich vor allem in der Anwendung des Begriffes der einen allumfassenden Natur zeige. Von dieser Ansicht ausgehend, hält er die beiden Dialoge oder Dialogfragmente, welche das zweite Kapitel des ersten Buches der „Korte Verhandeling“ schließen, für die ersten schriftstellerischen Versuche Spinozas, die später der Abhandlung 20
eingefügt worden seien. Dieser Ansicht pflichtet auch Avenarius bei. Neben die späteren Schriften und namentlich die Ethik gestellt, erscheint die Abhandlung von Gott und dem Menschen noch einem Stadium der Denkentwicklung des Verfassers angehörig, wo so vieles Unfertige und Unabgeschlossene unterläuft, daß sich wohl denken läßt, er habe die dialogische Form der philosophischen Darstellung auch einmal versucht, als er schon in der Ausarbeitung des Traktats begriffen war. Er befindet sich zur Zeit der Abfassung in den 80
zwanziger Jahren seines Lebens gleichsam noch auf einem Durchgangspunkte seiner Spekulation, wenngleich deren Hauptgesichtspunkte bereits feststehen. Die Benutzung Brunos anlangend, so kann man sich dem Gewicht der dafür von Sigwart vorgebrachten Gründe nicht entziehen, die Avenarius übrigens noch vermehrt hat.

Aber nicht nur Anknüpfungspunkte an die Bruno-
sche Philosophie (oder eine dieser verwandten neu-
platonisch-pantheistischen Anschauungsweise) bietet 40
unsere Abhandlung, sondern verrät auch, wie ich in
der Vorrede meiner oben erwähnten Ausgabe der

„Korte Verhandeling“ darzulegen versucht habe, ein enges Verhältnis der Gedanken Spinozas zur älteren jüdischen Philosophie. Dies ist um so wichtiger, als Spinozas erste (freilich nicht von ihm selbst herausgegebene und dem Lehrinhalt nach seiner philosophischen Überzeugung ausgesprochenermaßen fremde) Schrift „die Prinzipien der Descartesschen Philosophie“ dazu Veranlassung gegeben hat, ihn vornehmlich als einen Epigonen des Cartesius, und seine spekulative Weltansicht als eine aus dessen Lehre entwickelte Konsequenz zu betrachten. Gerade unsere Abhandlung von Gott usw. zeigt, daß Spinoza in sehr wichtigen Punkten den älteren Lehrern seiner Nation folgt; ich erwähne hier nur des Begriffs Gottes als der alleinigen, allumfassenden Substanz, dieses Kardinalpunktes seiner Metaphysik, bei dem er sich selbst auf die alten Hebräer und deren Traditionen beruft; und der intellektuellen Liebe zu Gott, des Kardinalpunktes seiner Ethik, welchen in ähnlicher Weise ein hochberühmter jüdischer Philosoph und Theolog des spätesten Mittelalters, Chasdai Crescas, hervorhebt. Diese Beziehung erscheint um so natürlicher, wenn wir uns erinnern, daß Spinoza von frühester Jugend an dem Studium der jüdischen Theologie und Philosophie obgelegen hat, wie er uns beiläufig selbst erzählt und seine Biographen uns bestätigen.

Wir gewinnen demnach aus der Betrachtung der Abhandlung von Gott und dem Menschen einen deutlicheren Einblick in die Entwicklungsgeschichte Spinozas als Philosophen, als uns bisher vergönnt gewesen war, und können an der Hand derselben einerseits auf seine Jugendstudien zurückschließen, wie auch den Übergang von diesen zu seinen späteren Schriften, besonders dem theologisch-politischen Traktat und der Ethik verfolgen. Hier, in der Abhandlung von Gott, hat er sich zum ersten Male ganz unumwunden und seiner wissenschaftlichen Überzeugung gemäß ausgesprochen, was bekanntlich nicht einmal in den den „Prinzipien der (Descartesschen) Philosophie“ angehängten „metaphysischen Gedanken“ der Fall ist. Gleichwohl hat aber dieser Anhang der Prinzipien, welcher den Leser derselben vom Cartesianismus aus

auf den Weg des spezifischen Spinozismus zu bringen bestimmt ist, und welcher sich ganz vorherrschend mit dem Wesen Gottes beschäftigt (im ersten Buche in drei Kapiteln [2—4] unter sechs, im zweiten in 11 Kapiteln [1—11] unter zwölf) die größte Verwandtschaft mit den das göttliche Wesen und dessen Verhältnis zur Welt betreffenden Erörterungen unseres Traktats. Das ist um so natürlicher, je näher die „metaphysischen Gedanken“ von allen Schriften des Philosophen der Zeit nach unserem Erstlingswerke 10 stehen. Der erste Herausgeber der „Prinzipien“ und „metaphysischen Gedanken“, Dr. L. Meyer, welcher zur Zeit der Veröffentlichung (1663) längst im Besitze unserer Abhandlung gewesen sein wird, deutet daher am Schluß seiner Vorrede, welche, wie die damals herausgegebene Schrift Spinozas selbst, durch die Abhandlung von Gott erst ihr volles Licht empfängt, mit Recht darauf hin, daß Spinoza die Schwierigkeiten, welche er in den „metaphysischen Gedanken“ ausspricht, nicht für so unüberwindlich halte und dasjenige 20 für wohl begreiflich erachte, was er dort vom Standpunkte des Cartesianismus aus als unbegreiflich hinstellt. In der Tat liefert unsere Abhandlung für Meyers Behauptung den tatsächlichen Beweis.

Jedoch noch weiter, auf die Ethik selbst, verbreitet der Traktat von Gott usw. ein erwünschtes Licht, da wir durch ihn das richtigere Verständnis mancher Probleme und Begriffe empfangen, welche dort, im engen Bette der geometrischen Methode, nicht so leicht verständlich sind. Es muß zwar dabei immer in 30 Betracht gezogen werden, daß Spinoza noch im Laufe der sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts, während er die große Ethik allmählich ausarbeitete, sich in ebenso lebhafter als stetiger Entfaltung seines spekulativen Denkens befunden hat, so daß dieser sein erster Entwurf, mit welchem wir hier zu tun haben, dem spätern Werk gegenüber um so unfertiger erscheint, als er noch gar manches festhält, das von Spinoza nachmals umgebildet oder wohl auch ganz aufgegeben worden ist. Dies schließt jedoch nicht aus, daß unser Traktat, 40 in dem Spinoza mit jugendlicher Frische und Wärme, und da er für Vertraute schreibt, ganz offen, unbe-

fangen und gleichsam unmittelbar sich selbst gibt, indem er uns die Genesis der wesentlichsten Begriffe des nachmals vollendeten Systems zeigt, von Bedeutung für das Verständnis des letzteren sei. In der Ethik sind die letzten Konsequenzen derjenigen Weltanschauung gezogen, deren erste Fundamente der Traktat legt, und während dort die mathematische Methode dem Ganzen das Aussehen sicherer Vollendung gibt, muß hier die dialektische Lebendigkeit der Erörterung durch die entgegenstehenden Meinungen der Schulphilosophen hindurch der Spekulation den Weg zur Lösung ihrer Aufgaben im Sinne Spinozas erst bahnen.

Nicht minder merkwürdig erscheint endlich der Traktat, wenn wir erwägen, welchen Rückschluß er auf das Verhältnis des Philosophen zur positiven Theologie schon in einer Zeit zuläßt, wo er das dreißigste Lebensjahr noch nicht erreicht hatte. Spinoza erscheint nämlich in dieser seiner ersten Abhandlung bereits auf demselben Standpunkt der Offenbarungstheorie gegenüber, welchen er im theologisch-politischen Traktat einnimmt, auf dem Standpunkt eines durchgeführten Rationalismus. Dies soll nicht heißen, daß er sich von der Religion als solcher überhaupt losgesagt habe; nur dem Positivismus derselben hat er sich entfremdet: er will die Spekulation selbst zur Religion gemacht wissen, insofern er jede andere Offenbarung des göttlichen Wesens, als die mittelst der Intellektualan-schauung unsers Innern geschehende, leugnet und die clara et distincta perceptio, das adäquate Denken, als den eigentlichen Gottesdienst auffaßt. Überzeugt, daß der eigentliche Gegenstand der Spekulation das Wesen Gottes sei, und daß ferner die Betrachtung des göttlichen Wesens uns mit Liebe zu ihm erfülle, worauf das sittliche Streben behufs unserer Vereinigung mit Gott gerichtet sein müsse, sieht er daher mit Plato in der Philosophie nicht nur die rücksichtslose, systematische Wahrheitsforschung, sondern zugleich das zureichende Mittel unserer persönlichen Wohlfahrt, die zu ihrer Verwirklichung nicht äußerer Glücksgüter, sondern nur der Hingabe an das Höchste bedarf. In dieser Stimmung, mit dieser Überzeugung hat er seinen

Traktat geschrieben, dessen Grundton ich daher als mystisch bezeichnen möchte. So finden wir denn darin bereits den Glauben an den Teufel, an die Wirksamkeit des Gebets aufgegeben, die Vorsehung Gottes mit dem Selbsterhaltungstreben identifiziert, und den Versuch gemacht, die theologischen Begriffe der Sünde, des Gesetzes und der Gnade sowie der Wiedergeburt rationalistisch in die von Meinung, Glaube und wahrer Erkenntnis umzusetzen. Der Philosoph, aus dem Judentum verstoßen, hat jedweder Kirchengemeinschaft ab- 10
gesagt, und setzt mit dem ihm eigenen sittlichen und religiösen Eifer schon hier den durch methodisches Denken zu läuternden natürlichen Vernunftglauben an die Stelle der positiven Dogmen, deren historisch-philosophische Würdigung an der Hand einer neuen Exegese und Geschichtsbetrachtung sein ein Jahrzehnt später veröffentlichter theologisch-politischer Traktat unternehmen sollte.

Kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück.

Vordem in lateinischer Sprache verfaßt von B. D. S. zum Gebrauche seiner Schüler, welche sich der Übung der Sittenlehre und wahren Philosophie widmen wollten.

Und nunmehr in die niederländische Sprache zum Gebrauch der Liebhaber von Wahrheit und Tugend übersetzt, damit denen, welche sich damit so großtun und ihren Kot und Unflat den Einfältigen als Ambra in die Hand drücken, einmal der Mund gestopft werden möge und sie das, was sie noch nicht verstehen, zu lästern aufhören: Gott, sich selbst und ihr gegenseitiges Wohl in acht zu nehmen helfen und die, welche krank im Verstand sind, durch den Geist der Sanftmut und Verträglichkeit heilen nach dem Vorbild des Herrn Christus, unseres besten Lehrmeisters.

In der von Monnikhoffs Hand geschriebenen Handschrift B ist der Titel des Büchleins dieser:

Ethik

oder

Sittenlehre

in zwei Teilen abgefaßt,

worin gehandelt wird

1. von Gottes Dasein und Eigenschaften,
2. vom Menschen, hinsichtlich der Art und des Ursprungs seiner Leidenschaften, des Gebrauchs seiner Vernunft in bezug auf sie, und welches das Mittel ist, durch das er zu seinem Heil und oberster Freiheit angeleitet wird.

Dazu ein Anhang, enthaltend einen kurzen Entwurf über die Natur der Substanz, ferner über die der menschlichen Seele und ihrer Vereinigung mit dem Körper.

Kurzgefasste Abhandlung
von
Gott, dem Menschen und dessen
Glück.

Erster Teil.

Kapitel I.

(Das Gott ist.)

Das Erste anlangend, nämlich ob es einen Gott gibt, so sagen wir, daß es zuerst a priori so bewiesen werden könne:

1. Alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, daß es zur Natur¹⁾ eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Daß aber das Dasein zum Wesen Gottes gehört, können wir klar und deutlich einsehen. 10

Also —

Anders auch so:

2. Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unverändert bleiben. Das Dasein Gottes ist Wesenheit.

Also —

A posteriori so:

Wenn der Mensch eine Vorstellung von Gott hat, so muß Gott²⁾ auf formale Weise sein. 20

¹⁾ d. h. die bestimmende Natur, durch welche das Ding das ist, was es ist, und welche von ihm in keiner Weise getrennt werden kann, ohne daß zugleich das Ding selbst vernichtet werde; wie z. B. zum Wesen eines Berges gehört, daß er ein Tal habe, oder das Wesen des Berges ist, daß er ein Tal habe, was wahrhaft ewig und unveränderlich ist und im Begriff eines Berges immer enthalten sein muß, wenn er auch niemals war oder ist.

²⁾ Aus der im zweiten Kapitel folgenden Definition, wonach Gott unendliche Attribute hat, können wir sein Dasein so beweisen: Alles, von welchem wir klar und deutlich ein-

Nun hat der Mensch eine Vorstellung von Gott.
Also —

Das Erste beweisen wir so:

Wenn es eine Vorstellung von Gott gibt, so muß die Ursache derselben auf formale Weise sein, und alles in sich enthalten, was die Vorstellung objektiv enthält. Nun gibt es aber eine Vorstellung von Gott. Also —

Um das erste Glied dieses Beweises darzutun, stellen wir folgende Grundsätze auf, nämlich:

- 10 1. Daß es der erkennbaren Dinge unendliche gibt.
 2. Daß der endliche Verstand das Unendliche nicht begreifen kann.

3. Daß der endliche Verstand, es sei denn, daß er durch etwas von außen bestimmt werde, nichts begreifen kann, weil er, gleichwie er alles zugleich zu begreifen nicht das Vermögen hat, ebensowenig auch das Vermögen hat, z. B. dies eher als jenes oder jenes eher als dies zu begreifen anzufangen oder zu beginnen. Wenn er also weder das Erste noch
20 das Zweite kann, so kann er nichts.

Der erste oder Obersatz wird so bewiesen:

Wenn die Phantasie des Menschen allein die Ursache seiner Vorstellungen wäre, so würde er unmöglich etwas begreifen können. Nun kann er aber etwas begreifen. Also —

Das Erste wird durch den ersten Grundsatz bewiesen, nämlich, daß es der erkennbaren Dinge unendliche gibt, und daß dem zweiten Grundsatz zu-

sehen, daß es zur Natur eines Dinges gehört, das können wir in Wahrheit auch von dem Dinge selbst aussagen. Nun gehört zur Natur eines Wesens, das unendliche Attribute hat, auch ein Attribut, welches das Sein ist. Also — Hierauf nun zu sagen: „das ist wohl richtig ausgesagt von der Vorstellung, aber nicht von dem Dinge selbst,“ ist falsch, denn die Vorstellung des Attributes, welches zu jenem Wesen gehört, ist nicht stofflich da, und daher gehört das, was ausgesagt wird, weder dem Dinge noch dem, was von dem Dinge ausgesagt wird, zu, so daß zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten ein grosser Unterschied ist; und darum sagt man das, was man von dem Dinge aussagt, nicht von der Vorstellung aus, und umgekehrt.

folge, weil der menschliche Verstand beschränkt ist, er nicht alles verstehen kann und, wenn er nicht durch äußere Dinge bestimmt wird, dies eher als jenes und jenes eher als dies zu begreifen, es zufolge des dritten Grundsatzes unmöglich sein würde, (überhaupt) etwas begreifen zu können.

Aus diesem allen¹⁾ wird ferner das Zweite be-

¹⁾ Ferner ist auch falsch, zu sagen, daß diese Vorstellung eine Einbildung sei, denn es ist unmöglich, diese zu haben, wenn jene nicht ist: und dies eben wird hier bewiesen, dem wir noch folgendes hinzufügen.

Es ist freilich wahr, daß aus einer Vorstellung, die uns zuerst einmal von einer Sache gekommen und in abstracto von uns allgemein gemacht worden ist, hinterher in unserm Verstande vieles Besondere durch die Phantasie gebildet wird, dem wir dann noch viele andere und von anderen Dingen abstrahierte Attribute hinzudichten mögen. Aber dies zu tun, ist unmöglich, ohne vorher die Sache selbst, von welcher sie abstrahiert worden sind, gekannt zu haben. Doch setzen wir einmal den Fall, daß diese Vorstellung ein Phantasiebild ist, dann müßten auch alle anderen Vorstellungen, die wir haben, nicht minder Phantasiebilder sein. Wäre dies aber der Fall, woher käme dann unter ihnen ein so großer Unterschied für uns her? Denn von einigen derselben sehen wir die Unmöglichkeit ein, z. B. von allen Wundertieren, die man aus zwei Naturen zusammensetzt, wie ein Tier, das ein Vogel und Pferd sein soll, und dergleichen mehr, welche in der Natur, die wir anders beschaffen finden, unmöglich statthaben können. Andere Vorstellungen sind ihrem Dasein nach wohl möglich, aber nicht notwendig, während sie dabei doch, mögen sie nun sein oder nicht, ihrem Wesen nach immer notwendig sind, wie z. B. die Vorstellung des Dreiecks, die der Liebe in der Seele, abgesehen vom Körper usw., so daß ich dabei, wiewgleich ich sie zunächst als bloß aus Einbildung entsprungen betrachte, hinterher doch gezwungen werde, zu sagen, sie seien nichtsdestoweniger dasselbe und würden es sein, wenn auch weder ich noch irgend ein anderer Mensch über sie gedacht hätte. Und deshalb sind sie also auch nicht bloß durch meine Einbildung entstanden, sondern müssen auch außer mir ein Subjekt haben, welches nicht ich bin — ohne welches Subjekt sie nicht sein können. Außer diesen gibt es noch eine dritte Vorstellung und zwar ist diese nur eine einzige, welche es mit sich bringt, notwendig und nicht, wie die vorhergehenden, bloß mög-

wiesen, daß nämlich die Ursache der Vorstellung im Menschen nicht seine Phantasie ist, sondern irgend eine äußere Ursache, die ihm das eine eher als das andere zu begreifen nötigt, was nicht anders ist, als daß die Dinge auf formale Weise und ihm näher sind als andere, deren objektive Wesenheit in seinem

lich zu sein; denn jene waren wohl dem Wesen nach notwendig, aber nicht ihrem Dasein nach, von dieser jedoch ist beides, Dasein und Wesen, notwendig, und ohne dieselben ist sie nichts. So sehe ich denn nun ein, daß keine Wahrheit, kein Wesen oder Dasein irgend eines Dinges von mir abhängt, denn wie bei der zweiten Klasse von Vorstellungen gezeigt ist, sind sie ohne mich das, was sie sind, entweder allein ihrem Wesen nach oder beides, ihrem Wesen und ihrem Dasein nach. Und ebenso, ja noch viel mehr finde ich diese Wahrheit gültig in bezug auf die die dritte, einzige Vorstellung. Und zwar nicht allein, daß sie von mir nicht abhängt, sondern daß er im Gegenteil auch allein das Subjekt dessen sein muß, was ich von ihm aussage, so daß ich, wenn er nicht wäre, überhaupt nichts von ihm aussagen könnte, wie doch von andern Dingen, obwohl sie nicht wirklich sind, geschieht, ja, daß er das Subjekt aller andern Dinge sein muß. Außerdem nun, daß aus dem bisher Gesagten schon klar erhellt, daß die Vorstellung von unendlichen Attributen an dem vollkommenen Wesen keine Einbildung ist, wollen wir noch folgendes hinzufügen. Nachdem wir die Natur betrachtet, haben wir in derselben bisher nicht mehr als nur zwei Attribute auffinden können, die diesem allervollkommensten Wesen angehören. Diese nun genügen uns nicht, so daß wir damit zufrieden sein könnten, als ob sie nämlich alles das wären, woraus dies vollkommenste Wesen besteht, sondern im Gegenteil finden wir in uns selbst so etwas, das uns offenbar von nicht nur mehreren, sondern auch von noch unendlichen vollkommenen Attributen Kunde gibt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sind, damit es vollkommen genannt werden kann. Woher ist nun diese Vorstellung der Vollkommenheit? Jenes etwas kann nicht aus diesen beiden Attributen entspringen, denn zwei geben doch immer nur zwei und nicht unendliche, also woher? Von mir sicherlich nicht, oder ich müßte geben können, was ich nicht hatte. Also woher anders, als von den unendlichen Attributen selbst, die uns sagen, daß sie sind, ohne uns zugleich zu sagen, was sie sind, denn von zweien allein wissen wir, was sie sind.

Verstande ist. Wenn nun der Mensch die Vorstellung von Gott hat, so ist es klar, daß Gott auf formale Weise sein muß, doch nicht auf eminente Weise, da es außer und über ihm nichts Wesentlicheres oder Vortrefflicheres gibt.

Daß nun der Mensch die Vorstellung von Gott hat, ist daraus klar, daß er dessen Attribute¹⁾ erkennt, welche Attribute von ihm nicht hervorgebracht werden können, weil er unvollkommen ist. Daß er nun aber diese Attribute erkennt, ist daraus offenbar, daß er 10 nämlich weiß, das Unendliche könne nicht aus verschiedenen endlichen Teilen zusammengesetzt werden; es könne nicht zwei unendliche Wesen geben, sondern nur ein einziges; daß dies vollkommen und unveränderlich ist, indem er wohl weiß, daß kein Ding aus sich selbst seine eigene Vernichtung sucht, und ferner, daß es sich auch nicht zu etwas Besserem oder zu etwas Besserem verwandeln kann²⁾, weil es eben das Vollkommene ist, welches es sonst nicht sein würde; oder auch, daß ein solches nicht dem, was von außen 20 kommt, unterworfen sein kann, da es allmächtig ist usw.

Aus diesem allen ergibt sich also klar, daß man Gottes Dasein sowohl a priori als a posteriori beweisen kann. Ja, noch besser a priori, denn das, was man auf jene Art beweist, muß man durch seine äußeren Ursachen zeigen, was an ihnen eine offenbare Unvollkommenheit ist, indem sie nicht durch sich selbst,

¹⁾ Dessen Attribute; besser wäre, daß er das erkennt, was Gott eigen ist, denn jene Dinge sind nicht Attribute Gottes. Gott wäre freilich ohne sie nicht Gott, ist es aber auch nicht durch sie, weil sie nichts Substantielles ausdrücken, sondern allein Beiwörter sind, die, um verständlich zu sein, Hauptwörter erfordern.

²⁾ Die Ursache einer solchen Veränderung müßte entweder eine äußere oder eine innere sein. Sie kann keine äußere sein, denn keine Substanz, welche als solche durch sich selbst besteht, hängt von etwas außer ihr ab; sie ist deshalb keiner Veränderung von dorthat unterworfen. Auch keine innere kann es sein, denn kein Ding, und noch viel weniger dies, will seinem eigenem Untergang, da aller Untergang von außen kommt.

sondern nur durch äußere Ursachen erkannt werden können. Gott aber, die erste Ursache aller Dinge und auch die Ursache seiner selbst, gibt sich selbst durch sich selbst kund. Deshalb ist auch das Wort des Thomas von Aquino nicht viel wert, daß nämlich Gott a priori nicht bewiesen werden könne, weil er gewissermaßen keine Ursache hat.

Kapitel II.

(Was Gott ist.)

10 Nachdem wir nun oben bewiesen haben, daß Gott ist, wollen wir jetzt dazu schreiten, zu zeigen, was er ist. Er ist, sagen wir also, ein Wesen, dem alles oder unendliche Attribute beigelegt werden¹⁾, von welchen Attributen ein jedes in seiner Art unendlich vollkommen ist.

Um nun unsere Meinung hierüber klar auszudrücken, wollen wir diese vier folgenden Sätze vorausschicken:

20 1. Daß es keine beschränkte Substanz gibt, sondern daß alle Substanz in ihrer Art unendlich vollkommen sein muß, weil nämlich in Gottes unendlichem Verstand keine Substanz vollkommener sein kann, als die schon in der Natur vorhanden ist.²⁾

¹⁾ Der Grund ist, daß, da das Nichts keine Attribute haben kann, das All alle Attribute haben muß. Wie also das Nichts, weil es das Nichts ist, keine Attribute hat, so hat das Etwas Attribute, weil es das Etwas ist. Folglich muss, je mehr es Etwas ist, es desto mehr Attribute haben, und folglich muß Gott, als das Vollkommenste, das Unendliche oder Alles-Etwas-Seiende, auch unendliche, vollkommene und alle Attribute haben.

²⁾ Können wir nun beweisen, daß es keine beschränkte Substanz geben kann, so muß auch alle Substanz unbeschränkt zum göttlichen Wesen gehören. Dies tun wir so: Entweder 1. muß sie sich selbst beschränkt haben, oder sie muß von einer anderen beschränkt worden sein. Nun kann sie sich nicht selbst beschränkt haben, denn sonst müsste sie, da sie unbeschränkt gewesen ist, ihr ganzes

2. Daß es auch nicht zwei gleiche Substanzen gibt.

3. Daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

4. Daß es in dem unendlichen Verstande Gottes keine (andere) Substanz gibt, als die wirklich in der Natur ist.

Was nun das Erste angeht, daß es nämlich keine beschränkte Substanz gibt usw., so fragen wir, falls jemand das Gegenteil davon aufrecht erhalten wollte, also: ob diese Substanz denn durch sich selbst beschränkt ist, nämlich, daß sie sich selbst so beschränkt und nicht unbeschränkter hat machen wollen? Sodann, ob sie dies durch ihre Ursache ist, welche Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder wollen? Das Erste davon ist nicht wahr, weil

Wesen verändert haben. Von einer anderen ist sie auch nicht beschränkt, denn diese müsste beschränkt oder unbeschränkt sein — das erstere kann nicht sein, also nur das letztere, und deshalb ist sie Gott. Dieser also müsste sie beschränkt haben, entweder weil es ihm an Macht oder an Willen gebrach, wovon das erstere wieder gegen seine Allmacht ist, das Zweite gegen seine Güte. 2. daß es keine beschränkte Substanz geben kann, ist daraus klar, daß sie alsdann notwendigerweise etwas haben müßte, was sie vom Nichts hat, was unmöglich ist. Denn woher hat sie das, worin sie sich von Gott unterscheidet? Von Gott gewiß nicht, denn dieser hat nichts Unvollkommenes oder Beschränktes usw. Also woher als vom Nichts? Also keine Substanz, als eine unbeschränkte. Daraus folgt, daß es keine zwei unbeschränkte Substanzen geben kann, denn wenn wir diese annehmen, tritt notwendigerweise Beschränkung ein. Und daraus folgt wiederum, daß die eine Substanz die andere hervorbringen kann, so: die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, muß dasselbe Attribut haben als die hervorgebrachte und auch ebensoviel Vollkommenheit oder mehr oder weniger: das Erste findet nicht statt, denn dann wären sie zwei einander gleiche; auch nicht das Zweite, denn dann wäre die eine beschränkt; nicht das Dritte, denn von Nichts kann kein Etwas kommen. Zum anderen, wenn von der unbegrenzten eine beschränkte käme, so würde die unbeschränkte auch beschränkt usw. Deshalb kann die eine Substanz die andere nicht hervorbringen, und daraus folgt wiederum, daß alle Substanz wirklich sein muß, denn wenn sie es nicht wäre, könnte sie auch unmöglich ins Sein gelangen.

es nicht möglich ist, daß eine Substanz sich sollte selbst haben beschränken wollen, und noch dazu eine solche Substanz, welche durch sich selbst war. Deshalb also, sage ich, ist sie durch ihre Ursache beschränkt, welche notwendigerweise Gott ist. Weiter, wenn sie durch ihre Ursache beschränkt ist, so muß dies sein, weil ihre Ursache ihr entweder nicht mehr hat geben können oder nicht mehr hat geben wollen.¹⁾ Daß er nicht mehr hat geben können, streitet gegen seine
 10 Allmacht; daß er nicht mehr habe geben wollen, obsehon er es gekonnt hätte, schmeckt nach Mißgunst, welche es in Gott, der alle Güte und Fülle ist, durchaus nicht gibt.

Das Zweite anlangend, daß es nicht zwei gleiche Substanzen gibt, so beweisen wir es dadurch, daß jede Substanz in ihrer Art vollkommen ist. Denn wenn es zwei gleiche gäbe, so müßte die eine notwendig die andere beschränken und folglich nicht unendlich sein, wie wir schon vorher bewiesen haben.

20 Ferner das Dritte anlangend, nämlich daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, so fragen wir, falls wiederum jemand das Gegenteil davon

¹⁾ Will man hierauf erwidern, daß die Natur des Dinges solches fordere, und es deshalb nicht anders sein könnte, so ist damit nichts gesagt, denn die Natur eines Dinges kann nichts fordern, wenn es nicht ist. Sagst du, man könne doch auch erkennen, was zur Natur eines nicht existierenden Dinges gehört, so ist dies in bezug auf das Dasein wahr, aber nicht in bezug auf das Wesen. Und hierin besteht der Unterschied zwischen Schaffen und Zeugen. Schaffen heißt, ein Ding nach Wesen und Dasein zugleich setzen, aber Zeugen bedeutet, daß ein Ding allein seinem Dasein nach entsteht; und darum gibt es in der Natur kein Schaffen, sondern allein Zeugen. So daß demgemäß Gott, wenn er schafft, die Natur des Dinges mit dem Dinge zugleich schafft. Und also würde er mißgünstig erscheinen, wenn er, zwar könnend, aber nicht wollend, das Ding so geschaffen hätte, daß es mit seiner Ursache in Wesen und Dasein nicht übereinstimmte. Aber von dem, was wir hier „Schaffen“ nennen, kann eigentlich nicht gesagt werden, daß es jemals stattgefunden habe; und es sollte nur bemerkt werden, was wir beim Aufstellen des Unterschiedes zwischen Schaffen und Zeugen darüber sagen können.

aufrecht erhalten wollte, ob die Ursache, welche diese Substanz hervorbringen soll, dieselben Attribute wie die hervorgebrachte hat oder nicht? Das letztere findet nicht statt, denn aus dem Nichts kann nicht etwas kommen; deshalb also das erstere. Und nun fragen wir wieder, ob in dem Attribut, welches die Ursache dieses Hervorgebrachten sein soll, ebensoviel Vollkommenheit ist, oder deren weniger oder deren mehr, als in diesem Hervorgebrachten? Weniger kann nicht darin sein, sagen wir aus vorher bemerkten Gründen. Mehr auch nicht, sagen wir, weil alsdann diese zweite beschränkt sein müßte, was gegen das von uns schon Bewiesene streitet. Deshalb ebensoviel; also sind sie gleich und zwei gleiche Substanzen, was unserm vorigen Beweise offen widerstreitet. Dasjenige ferner, was geschaffen ist, ist keineswegs aus dem Nichts hervorgegangen, sondern muß notwendigerweise von dem, was wirklich ist, geschaffen sein; daß aber von ihm etwas hervorgebracht sein sollte, welches etwas, nachdem es von ihm hervorgebracht ist, er nicht alsdann weniger haben sollte, — das können wir mit unserm Verstande nicht begreifen. Wenn wir endlich die Ursache der Substanz suchen wollen, die das Prinzip derjenigen Dinge ist, welche aus ihrem Attribut hervorgehen, so liegt uns dann wiederum ob, die Ursache der Ursache zu suchen, und dann wieder die Ursache dieser Ursache und so bis ins Unendliche. So daß, wenn wir irgendwo notwendig anhalten und stillstehen müssen, wie wir doch müssen, wir bei dieser einzigen Substanz notwendig stillstehen haben. 10

Zum Vierten, daß es keine Substanz oder Attribute in dem unendlichen Verstande Gottes gibt, als die wirklich in der Natur sind, so wird dies von uns bewiesen 1. aus der unendlichen Macht Gottes, weil es in ihm keine Ursache geben kann, durch welche er hätte bewegt werden können, das eine eher oder mehr als das andere zu schaffen; 2. aus der Einfachheit seines Willens; 3. weil er das, was gut ist, zu tun nicht unterlassen kann, wie wir hernach beweisen werden; und 4. weil dasjenige, welches jetzt noch nicht ist, unmöglich werden kann, da die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann. Und was mehr ist: wenn 20 40

dies geschähe, würden doch nicht mehr unendliche Substanzen sein, als da sind, was ungereimt ist. Aus diesem allen folgt nun, daß von der Natur alles in allem ausgesagt wird, und daß die Natur also aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes in seiner Art vollkommen ist — welches mit der Definition, die man von Gott gibt, durchaus übereinkommt.

Gegen das, was wir eben gesagt haben, nämlich daß es in dem unendlichen Verstande Gottes nichts
10 gibt, als was in der Natur wirklich ist, wollen einige also einreden: Wenn Gott alles geschaffen hat, so kann er nichts mehr schaffen. Nun streitet es aber gegen seine Allmacht, daß er nichts mehr habe schaffen können. Also —

Das Erste anlangend, so geben wir zu, daß Gott nichts mehr schaffen kann. Und was das Zweite anlangt, so sagen wir, daß wir bekennen, daß, wenn Gott nicht alles, was zu schaffen ist, schaffen könnte, solches gegen seine Allmacht streiten würde, aber
20 keineswegs, wenn er das, was sich selbst widerspricht, nicht schaffen könnte, gleichwie es ist zu sagen, daß er alles geschaffen habe und nachher noch mehr sollte schaffen können. Sicherlich ist es eine viel größere Vollkommenheit in Gott, daß er alles, was in seinem unendlichen Verstande war, geschaffen hat, als daß er niemals sollte geschaffen haben oder niemals, wie sie sagen würden, habe schaffen können. Doch warum hier so viel davon reden? Argumentieren sie nicht selbst und müssen sie nicht (aus Gottes Allwissenheit) also argumentieren: Wenn Gott allwissend ist, so kann er auch nichts mehr wissen; daß er aber nicht mehr
30 sollte wissen können, streitet gegen seine Vollkommenheit. Also — Wenn aber Gott in seinem Verstande alles hat und wegen seiner unendlichen Vollkommenheit nicht mehr wissen kann, warum können wir alsdann nicht sagen, daß er auch alles, was er in seinem Verstande hatte, hervorgebracht und bewirkt habe, daß es in der Natur wirklich ist oder sein wird?

Weil wir nun also wissen, daß im unendlichen
40 Verstande Gottes alles gleich ist, und es keine Ursache gibt, warum er dieses eher oder mehr als jenes geschaffen haben sollte, und er in einem Augen-

blicke alles hervorgebracht haben könnte, so wollen wir einmal zusehen, ob wir gegen sie nicht dieselben Waffen gebrauchen können, welche sie gegen uns anwenden, nämlich so:

Wenn Gott niemals so viel schaffen kann, daß er nicht noch weiter schaffen kann, so kann er niemals dasjenige schaffen, was er schaffen kann.

Nun ist es aber in sich widersprechend, daß er dasjenige nicht schaffen kann, was er schaffen kann.

Also —

10

Die Gründe, aus denen wir gesagt haben, daß alle diese Attribute, welche in der Natur sind, nur ein einziges Wesen und nicht verschiedene ausmachen (so daß wir das eine ohne das andere, das andere ohne das eine klar und deutlich begreifen können), sind folgende:

1. Weil wir schon oben gefunden haben, daß es ein unendliches und vollkommenes Wesen geben muß, unter dem nichts anderes verstanden werden kann, als ein solches Wesen, von dem alles in allem ausgesagt werden muß. Denn wie! einem Wesen, welches einige Wesenheit hat, müssen Attribute beigelegt werden, und je mehr Wesenheit man ihm zuschreibt, desto mehr Attribute muß man ihm auch zuschreiben, und folglich müssen, wenn das Wesen unendlich ist, auch seine Attribute unendlich sein: und gerade das ist es, was wir ein vollkommenes Wesen nennen.

20

2. Wegen der Einheit, die wir überall in der Natur erblicken. Wären in derselben verschiedene¹⁾ Wesen, so könnte sich das eine mit dem andern unmöglich vereinigen.

30

3. Weil, nachdem wir schon gesehen haben, daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, sowie daß, wenn eine Substanz nicht ist, es unmöglich

¹⁾ D. h. die Vereinigung würde unmöglich sein, wenn es verschiedene Substanzen gäbe, die sich nicht auf ein einziges Wesen beziehen, weil wir klarlich sehen, daß sie überhaupt keine Gemeinschaft miteinander haben, wie Denken und Ausdehnung, aus welchen wir doch bestehen.

ist, daß sie zu sein anfangen¹⁾, wir dennoch sehen, daß in keiner Substanz (von der wir nichts desto weniger wissen, daß sie in der Natur ist), wenn wir sie abstrakt auffassen, irgend welche Notwendigkeit, wirklich zu sein, besteht, deswegen, weil kein Dasein zu ihrer besonderen Wesenheit gehört; woraus notwendig folgen muß, daß die Natur, welche aus keiner Ursache entsteht, und von der wir dennoch wohl wissen, daß sie ist, notwendigerweise ein vollkommenes Wesen
10 sein muß, dem das Dasein zukommt.

Aus diesem allen, was wir bisher gesagt haben, erhellt, daß wir die Ausdehnung als ein Attribut Gottes setzen, was einem vollkommenen Wesen keineswegs zukommen zu können scheint. Denn da die Ausdehnung teilbar ist, so müßte das vollkommene Wesen aus Teilen bestehen, was auf Gott durchaus nicht paßt, weil er ein einfaches Wesen ist. Dazu ist die Ausdehnung leidend, da sie geteilt wird, was
20 gleichfalls bei Gott nicht stattfinden kann, da er leidenlos ist und, da er die erste wirkende Ursache von allem ist, von nichts anderem leiden kann.

Darauf antworten wir: 1. Daß Teil und Ganzes keine wahren oder tatsächlichen Wesen, sondern allein

¹⁾ D. h. wenn keine Substanz anders als wirklich sein kann, und dennoch das Dasein aus ihrem Wesen sich nicht ergibt, sofern sie abstrakt aufgefaßt wird, so folgt, daß sie nichts Besonderes für sich, sondern etwas, d. h. ein Attribut von etwas anderem sein muß, nämlich von dem alleinigen und Allwesen. Oder so: alle Substanz ist wirklich, und kein Dasein einer Substanz, wenn für sich genommen, folgt aus deren Wesen; deshalb kann keine wirkliche Substanz für sich begriffen werden, sondern sie muß zu etwas anderem gehören, d. h. wenn wir in unserem Verstande das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung auffassen, so fassen wir sie nur ihrem Wesen und nicht ihrem Dasein nach auf, d. h. daß ihr Dasein notwendig zu ihrem Wesen gehört. Weil wir aber beweisen, daß sie ein Attribut Gottes ist, so beweisen wir damit a priori, daß sie ist, und a posteriori beweisen wir es, was die Ausdehnung allein anbetrifft, aus den Modis, welche notwendigerweise diese zu ihrem Subjekt haben müssen.

Gedankenwesen sind, und folglich in der Natur¹⁾ weder Ganzes noch Teile sind. 2. Ein Ding, das aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, muß von der Art sein, daß die Teile desselben, besonders genommen, der eine ohne den anderen gefaßt und verstanden werden können, wie z. B. in einem Uhrwerk, welches aus verschiedenen Rädern und Schnüren und anderem zusammengesetzt ist. Darin, sage ich, kann jedes Rad, jede Schnur usw. besonders gefaßt und verstanden werden, ohne daß das Ganze, so wie es zusammengesetzt ist, dazu vonnöten ist. Desgleichen ferner kann in dem Wasser, welches aus geraden, länglichen Teilchen besteht, jeder Teil desselben (für sich) gefaßt und verstanden werden und ohne das Ganze bestehen. Aber von der Ausdehnung, die eine Substanz ist, kann man nicht sagen, daß sie Teile habe, 10

¹⁾ In der Natur, d. h. in der substantiellen Ausdehnung; denn wenn diese geteilt würde, so würde ihre Natur und ihr Wesen überhaupt aufhören, da sie allein in der unendlichen Ausdehnung oder, was dasselbe ist, darin besteht, ganz zu sein.

Aber, wirst du sagen, geht in der Ausdehnung denn kein Teil allem Modis voraus? Nein, sage ich. Aber, sagst du, da es im Stoff Bewegung gibt, so muß diese in irgend einem Teil des Stoffes sein, nicht im Ganzen, weil diese unendlich ist, denn wohin sollte es bewegt werden, wenn nichts außer ihm ist? Also doch in einem Teile? Darauf antworte ich: Es gibt nicht Bewegung allein, sondern Bewegung und Ruhe zusammen, und diese ist im Ganzen und muß darin sein, denn es gibt in der (substantiellen) Ausdehnung keinen Teil. Behauptest du das dennoch, so sage mir, wenn du die ganze Ausdehnung teilst, kannst du den Teil, welchen du mit deinem Verstande davon trennst, nicht auch der Natur aller Teile nach davon trennen? — und ist dies geschehen, so frage ich: Was ist zwischen dem abgetrennten Teil und dem übrigen? Du mußt sagen: Entweder ein leerer Raum oder ein anderer Körper oder die Ausdehnung selbst, denn ein Viertes gibt es nicht. Das Erste findet nicht statt, denn es gibt keinen leeren Raum, der positiv und doch kein Körper wäre. Auch nicht das Zweite, denn da würde es keinen Modus geben, den es nicht geben kann, da die Ausdehnung als solche ohne alle Modi und vor ihnen ist. Also bleibt nur das Dritte, und so ist es demnach kein Teil, sondern nur die Ausdehnung ganz.

da sie weder kleiner noch größer werden kann, und keine Teile von ihr besonders gefaßt werden können, weil sie ihrer Natur nach unendlich sein muß. Und daß sie von dieser Art sein muß, folgt daraus, daß nämlich, wenn sie nicht von solcher Art wäre, sondern aus Teilen bestände, sie dann auch nicht ihrer Natur nach unendlich sein würde, wie gesagt ist; daß jedoch in einer unendlichen Natur Teile sollten vorgestellt werden können, ist unmöglich, da alle Teile ihrer

10 Natur nach endlich sind. Dazu kommt, daß, wenn sie aus verschiedenen Teilen bestände, man es nicht würde begreifen können, daß, wenn einige ihrer Teile vernichtet würden, die Ausdehnung doch noch übrig bliebe und nicht durch Vernichtung einiger Teile mitvernichtet würde: ein Umstand, der für dasjenige, welches seiner eigenen Natur nach unendlich ist und niemals beschränkt oder endlich sein oder gedacht werden kann, einen offenbaren Widerspruch in sich schließt. Was ferner die Teilung in der Natur an-

20 langt, so sagen wir, daß diese, wie bereits gesagt worden ist, niemals in der Substanz, sondern immer und allein in den Modis der Substanz geschieht. Mögen diese Modi nun von Wasser, dann wieder von anderem sein, immer bleibt es dasselbe. 3. Wenn ich also das Wasser teile, teile ich nicht die Substanz, sondern nur den Modus der Substanz, welche Substanz, obwohl verschiedenlich modifiziert, immer dieselbe ist.

Also die Teilung oder das Leiden findet allein in dem Modus statt, wie wenn wir sagen, daß der Mensch

30 vergeht oder vernichtet wird, dies allein von dem Menschen verstanden wird, sofern er ein Zusammengesetztes und ein Modus der Substanz ist, und nicht in Hinsicht der Substanz selbst, von welcher er abhängt.

Zum andern haben wir bereits festgestellt, wie wir auch nachher sagen werden, daß es nichts außer Gott gibt, und daß er eine immanente Ursache ist. Das Leiden aber, wobei das Tätige und das Leidende verschieden sind, ist eine offenbare Unvollkommenheit; denn das Leidende muß notwendig von dem abhängen,

40 welches ihm von außen das Leiden verursacht hat: was bei Gott, der vollkommen ist, nicht stattfinden kann. Ferner kann man von einem Wirkenden, der

in sich selbst wirkt, niemals sagen, daß er die Unvollkommenheit eines Leidenden habe, weil er ja nicht von einem andern leidet, welcher Art der Verstand ist, der, wie auch die Philosophen sagen, die Ursache seiner Begriffe ist; aber sofern er eine immanente Ursache ist — wie dürfen wir sagen, daß er unvollkommen ist, so oft er von sich selbst leidet? Da endlich die Substanz der Ursprung (beginsel) aller ihrer Modi ist, so kann sie auch mit viel größerem Recht ein tätiges, als ein leidendes genannt werden. 10
Mit diesen Bemerkungen erachten wir alles hinlänglich beantwortet.

Doch wird hier noch der Einwurf gemacht, es müsse notwendig eine erste Ursache geben, die diesen Körper bewegt, da er sich selbst, wenn er ruht, unmöglich bewegen kann; und da es klarlich erhellt, daß es in der Natur Ruhe und Bewegung gibt, so müssen diese, meinen sie, notwendig von einer äußeren Ursache kommen. Aber darauf zu antworten, ist uns leicht, denn wir geben zu, daß, wenn der Körper ein durch sich selbst bestehendes Ding wäre und keine andere Eigenschaft hätte, als lang, breit und tief zu sein, dann auch, sofern er wirklich ruhte, in ihm keine Ursache sein würde, sich in Bewegung setzen; aber da wir vorher die Natur als ein Wesen bestimmt haben, dem alle Attribute zukommen, so kann ihr auch, wenn dies sich so verhält, nichts fehlen, um alles dasjenige hervorzubringen, was hervorzubringen ist. 20

Nachdem wir bisher besprochen haben, was Gott ist, wollen wir nun von seinen Attributen gleichsam nur mit einem Worte sagen, daß diejenigen, welche uns bekannt sind, in zwei bestehen, nämlich in Denken und in Ausdehnung; denn hier sprechen wir nur von solchen Attributen, die man in Wahrheit Gottes Attribute nennen kann, durch welche wir ihn als in sich selbst und nicht als außer sich wirkend auffassen. Alles, was die Menschen außer diesen beiden Ursachen sonst Gott noch zuschreiben, muß daher, sofern es ihm überhaupt zukommt, als eine äußerliche Bezeichnung betrachtet werden, wie, daß er durch sich besteht, ewig, einzig, unveränderlich usw. ist, oder — hinsichtlich seiner Wirkungen — wie, daß er eine Ursache 40

ist, Vorseher und Regent aller Dinge, welche alles Gott eigen ist, ohne aber doch kund zu tun, was er ist.

Wie und auf welche Weise diese Attribute aber bei Gott stattfinden, werden wir hiernach in den folgenden Kapiteln zeigen. Jedoch haben wir zum bessern Verständnis des vorhergehenden und zur nähern Erinnerung für gut gehalten, folgende Unterredungen hier einzufügen, bestehend in einem

Gespräch

10 zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begierde.

Liebe. Ich sehe, Bruder, daß mein Wesen und meine Vollkommenheit von deiner Vollkommenheit durchaus abhängt, und da die Vollkommenheit des Gegenstandes, den du begriffen hast, deine Vollkommenheit ist, und aus der deinigen wiederum die meinige hervorgeht, so bitte ich dich, sage mir einmal, ob du solch ein Wesen begriffen hast, das aufs höchste vollkommen ist, da es durch nichts anderes beschränkt
20 werden kann, und in welchem auch ich begriffen bin.

Verstand. Ich für meinen Teil betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Gesamtheit unendlich und aufs höchste vollkommen; und wenn du daran zweifelst, frage die Vernunft danach — diese wird es dir sagen.

Vernunft. Die Wahrheit hiervon ist mir unzweifelhaft, denn wenn wir die Natur beschränken wollen, so werden wir sie, was ungereimt ist, mit dem Nichts beschränken müssen, und zwar mit folgenden
30 Attributen, nämlich daß sie einzig, ewig, durch sich selbst unendlich ist. Welcher Ungereimtheit wir entgehen, indem wir setzen, daß sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig usw. ist, also die Natur als unendlich und alles in ihr inbegriffen; und deren Verneinung nennen wir das Nichts.

Begierde. Wohl, dies stimmt ganz wunderbar damit zusammen, daß die Einheit mit der Verschiedenheit, welche ich überall in der Natur erblicke, übereinkommt. Denn wie? Ich sehe, daß die verständige
40 Substanz keine Gemeinschaft mit der ausgedehnten

Substanz hat, und daß die eine die andere begrenzt. Und wenn du außer diesen beiden Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allen Stücken vollkommen ist, siehe, so verwickelst du dich in offenbare Widersprüche. Denn wenn diese dritte außer den beiden ersteren gesetzt wird, so fehlen ihr alle diejenigen Attribute, die diesen beiden zugehören, welches doch in einem Ganzen, außer dem es nichts gibt, gewiß nicht stattfinden kann. Wenn überdies dieses Wesen allmächtig und vollkommen ist, so wird es doch ein solches sein, weil es sich selbst und nicht, weil es ein anderes hervorgebracht hat. Und dasjenige muß doch allmächtiger sein, welches sich selbst und außerdem noch ein anderes hervorbringen konnte. Und wenn du es endlich allwissend nennst, so muß es notwendigerweise sich selbst erkennen, und zugleich mußt du begreifen, daß die Erkenntnis seiner selbst allein weniger ist, als die Erkenntnis seiner selbst zusammen mit der Erkenntnis der anderen Substanzen — was alles offenbare Widersprüche sind. Darum möchte ich der Liebe geraten haben, sich mit dem, auf was ich sie verweise, zu begnügen, und nicht nach anderen Dingen zu verlangen.

Liebe. Auf was anderes hast du, Schändliche, mich doch verwiesen, als auf dasjenige, woraus sofort mein Verderben entsteht; denn wenn ich mich jemals mit dem, auf was du mich verwiesen hast, vereinigt hätte, so würde ich sogleich von zwei Hauptfeinden des menschlichen Geschlechts verfolgt worden sein, nämlich dem Haß und der Reue, und oft auch von der Vergessenheit. Und darum wende ich mich wieder zur Vernunft, damit sie fortfahre und diesen Feinden Schweigen auferlege.

Vernunft. Wenn du also, o Begierde, sagst, daß du verschiedene Substanzen hemerkst, so sage ich dir, es ist falsch; denn klar sehe ich, daß es nur eine einzige gibt, welche durch sich selbst besteht und Subjekt aller andern Attribute ist. Wenn du aber das Körperliche und das Verständige in Hinsicht der davon abhängigen Modi Substanzen nennen willst, nun so mußt du sie dann auch Modi nennen in Hinsicht der Substanz, von welcher sie abhängen, denn als

durch sich bestehend werden sie nicht von dir begriffen; und auf diese Weise, wie das Wollen, Fühlen, Begreifen, Lieben usw. verschiedene Modi dessen sind, was du die denkende Substanz nennst, die du alle zusammenbringst, und aus welchen allen du eins machst, — so schließe ich aus deiner eigenen Darlegung, daß die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken sammt anderen unendlichen Attributen — oder nach deiner Ausdrucksweise andern Substanzen — nichts
 10 anderes sind als Modi des einzigen, ewigen, unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens; und aus diesem allem setzen wir als bewiesen ein Einziges oder eine Einheit, außer welcher man sich kein Ding vorstellen kann.

Begierde. In dieser deiner Redeweise bemerke ich, wie mich dünkt, eine sehr große Verwirrung, denn du scheinst anzunehmen, daß das Ganze etwas außer seinen Teilen oder ohne dieselben sei, was fürwahr ungereimt ist, da alle Philosophen einstimmig erklären,
 20 daß das Ganze nur ein zweiter Begriff (*secunda notio*), und in der Natur außer dem menschlichen Begriffe nichts sei. Außerdem verwechselst du auch, wie ich aus deinem Beispiele abnehme, das Ganze mit der Ursache; denn wie ich sage, besteht das Ganze nur aus seinen Teilen oder durch dieselben, und so geschieht es, daß du dir die denkende Kraft als ein Ding vorstellst, von welchem der Verstand, die Liebe usw. abhängt. Du kannst sie aber nicht ein Ganzes nennen, sondern nur eine Ursache der von
 30 dir schon genannten Wirkungen.

Vernunft. Ich sehe schon, wie du alle deine Freunde gegen mich zusammenrufst, und so dasjenige, was du mit deinen falschen Gründen nicht zu bewerkstelligen vermocht hast, nun durch Doppelsinnigkeit der Worte zu vollbringen trachtest, wie gemeinlich das Tun derer ist, welche sich gegen die Wahrheit stemmen. Doch soll es dir nicht gelingen, durch dieses Mittel die Liebe auf deine Seite zu ziehen. Du sagst also, daß die Ursache, sofern sie die Urheberin
 40 der Wirkungen ist, deshalb außer ihnen sein müsse, und dies sagst du darum, weil du nur von der übergehenden und nicht von der immanenten Ursache

weiß, welche letztere durchaus nichts außer sich hervorbringt. So wird z. B. der Verstand, welcher die Ursache seiner Begriffe ist, deswegen auch von mir, sofern oder hinsichtlich dessen, daß seine Begriffe von ihm abhängen, eine Ursache, und wiederum in Hinsicht dessen, daß er aus seinen Begriffen besteht, ein Ganzes genannt. Also ist auch Gott für seine Wirkungen oder Geschöpfe keine andere als eine immanente Ursache und zugleich ein Ganzes im Sinne der zweiten Bemerkung. 10

Zweites Gespräch

einerseits zur Unterstützung des vorhergehenden, andererseits des folgenden zweiten Teiles dienend, zwischen Erasmus und Theophilus.

Erasmus. Ich habe dich, o Theophilus, sagen hören, daß Gott die Ursache aller Dinge ist, und dabei, daß er keine andere als eine immanente Ursache sein kann. Wenn er nun die immanente Ursache aller Dinge ist, wie kannst du ihn dann die entferntere Ursache nennen? Denn das ist bei einer immanenten Ursache doch unmöglich. 20

Theophilus. Wenn ich gesagt habe, daß Gott die entferntere Ursache ist, so wird dies von mir nur in Hinsicht derjenigen Dinge gesagt, welche Gott ohne irgend welche andere Mittel, als allein sein Dasein, unmittelbar hervorgebracht hat, nicht aber, daß ich ihn schlechthin eine entferntere Ursache genannt habe, was du auch aus meinen Worten klärlich hättest abnehmen können; denn ich habe auch gesagt, daß wir ihn in gewisser Weise eine entferntere Ursache nennen können. 30

Erasmus. Ich verstehe nun hinlänglich, was du mir sagen willst, bemerke aber auch, daß du gesagt hast, das Produkt der innerlichen Ursache bleibe mit seiner Ursache dergestalt vereinigt, daß sie mit ihr zusammen ein Ganzes ausmacht; und wenn dies so ist, so kann Gott, wie mich dünkt, keine immanente Ursache sein; denn wenn er und das, was von ihm hervorgebracht ist, zusammen ein Ganzes ausmachen, so legst du Gott das eine Mal mehr Wesen bei als das 40

andere Mal. Ich bitte dich, entferne mir dieses Bedenken.

Theophilus. Willst du, Erasmus, aus dieser Verwirrung herauskommen, so erwäge wohl, was ich dir nun sagen werde. Das Wesen eines Dinges nimmt durch seine Vereinigung mit einem andern Dinge nicht zu, mit dem es ein Ganzes ausmacht, sondern das erstere bleibt im Gegenteile dabei unverändert. Damit du mich besser verstehen solst, will ich dir ein Beispiel geben. Ein Bildhauer hat nach dem Bilde der Teile eines menschlichen Körpers verschiedene Figuren aus Holz gemacht; er nimmt von diesen diejenige, welche die Form einer menschlichen Brust hat, und fügt sie mit einer andern zusammen, welche die Form eines menschlichen Kopfes hat, und macht aus diesen beiden ein Ganzes, welches den obersten Teil eines menschlichen Körpers darstellt. Sollen wir nun darum sagen, daß das Wesen des Kopfes durch seine Vereinigung mit der Brust zugenommen hat? Das wäre falsch; denn es ist dasselbe, welches es vorher war. Zu mehrerer Klarheit will ich dir noch ein anderes Beispiel geben, nämlich die Vorstellung, welche ich von einem Dreieck habe, und eine andere durch die Verlängerung eines der Winkel (desselben) entstandene, welcher verlängerte oder sich verlängernde Winkel notwendig den beiden ihm gegenüberstehenden innern Winkeln gleich ist usw. Diese Vorstellungen, sage ich, haben eine neue Vorstellung hervorgebracht, daß nämlich die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich sind, welche Vorstellung mit der ersten so vereinigt ist, daß sie ohne dieselbe nicht bestehen noch begriffen werden kann. [Von allen Vorstellungen nun, die ein jeder hat, bilden wir ein Ganzes oder, was dasselbe ist, ein Gedankenwesen, welches wir den Verstand nennen.] Siehst du nun wohl, daß, obschon jene neue Vorstellung sich mit der vorhergehenden vereinigt, deswegen doch in dem Wesen dieser vorhergehenden keine Veränderung geschieht, sondern sie im Gegenteile ohne die mindeste Veränderung bleibt? Dasselbe kannst du auch an einer jeglichen Vorstellung bemerken, welche Liebe in sich hervorbringt, welche Liebe in keinerlei Weise das

Wesen der Vorstellung zunehmen macht. Wozu aber so viele Beispiele aufhäufen, da du selbst ein demjenigen Beispiele, wovon wir eben reden, es klarlich erkennen kannst. Ich habe deutlich gesagt, daß alle Attribute, die von keiner anderen Ursache abhängen, und welche zu definieren kein Geschlechtsbegriff nötig ist, zum Wesen Gottes gehören, und da die geschaffenen Dinge ein Attribut zu setzen nicht imstande sind, so wird durch diese das Wesen Gottes auch nicht vermehrt, so eng sie auch mit demselben vereinigt 10
sein mögen. Dazu kommt, daß das Ganze nur ein Gedankenwesen ist und von dem Allgemeinen sich nur dadurch unterscheidet, daß das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen derselben Art, das Ganze aber aus verschiedenen vereinigten Individuen gebildet wird, und auch darin, daß das Allgemeine nur Teile derselben Art begreift, das Ganze aber Teile sowohl derselben als verschiedener Art.

Erasmus. Was dies anbelangt, hast du mir 20
Genüge getan. Aber außerdem hast du noch gesagt, daß das Produkt einer immanenten Ursache nicht vergehen kann, so lange deren Ursache dauert, was, wie ich wohl sehe, gewiß wahr ist. Aber wenn es sich so verhält, wie kann Gott dann noch die immanente Ursache aller Dinge sein, da doch viele Dinge zugrunde gehen? Zwar wirst du nun deiner früheren Unterscheidung gemäß sagen, daß Gott eigentlich (nur) die Ursache solcher Produkte ist, die er unmittelbar ohne 20
irgend welche andere Mittel als seine Attribute allein hervorgebracht hat, und daß diese, so lange ihre Ursache dauert, dann auch nicht vergehen können, daß du dagegen Gott nicht die immanente Ursache solcher Produkte nennst, deren Dasein nicht unmittelbar von ihm abhängt, sondern die von irgend einem andern Dinge stammen, während freilich ihre Ursachen ohne Gott und außer ihm nicht wirken und nicht wirken können; und welche darum denn auch, da sie nicht unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, zugrunde gehen können. Doch genügt mir dies nicht, denn ich 20
sehe dich schließen, daß der menschliche Verstand unsterblich ist, weil er ein Produkt ist, das Gott in

sich selbst hervorgebracht hat. Nun ist unmöglich, daß, um einen solchen Verstand hervorzubringen, mehr nötig war, als allein die Attribute Gottes, denn, um ein Wesen von so hervorragender Vollkommenheit zu sein, muß es ebenso wie alle andern Dinge, die unmittelbar von Gott abhängen, von Ewigkeit geschaffen sein. Und so habe ich dich auch sagen hören, wenn ich mich nicht irre. Und wenn dies sich so verhält, wie willst du dies entscheiden, ohne eine Schwierigkeit übrig zu lassen?

10 Theophilus. Es ist wahr, Erasmus, daß diejenigen Dinge, welche, um da zu sein, keines andern bedürfen, als der Attribute Gottes, unmittelbar durch ihn von Ewigkeit geschaffen sind. Es muß aber bemerkt werden, daß, obschon zum Dasein eines Dinges eine besondere Modifikation und etwas außer den Attributen Gottes notwendig erfordert wird, Gott darum doch nicht ein Ding unmittelbar hervorbringen zu können aufhöre. Denn von den notwendigen Dingen,
 20 welche zum Dasein eines Dinges erforderlich sind, sind einige dazu, daß sie das Ding hervorbringen, und andere, daß das Ding hervorgebracht werden könne, wie z. B.: will ich in einem gewissen Zimmer Licht haben, so stecke ich ein solches an, und dies erleuchtet durch sich selbst das Zimmer, oder ich öffne das Fenster, welche Öffnung zwar nicht selbst Licht macht, aber doch zuwege bringt, daß das Licht in das Zimmer hineinkommen kann; und ebenso wird zur Bewegung eines Körpers ein anderer Körper erfordert,
 30 welcher alle die Bewegung haben muß, die von ihm auf den andern Körper übergeht. Um aber in uns eine Vorstellung von Gott hervorzubringen, wird kein anderes besonderes Ding erfordert, welches dasjenige besäße, was in uns hervorgebracht wird, als allein ein solcher Körper in der Natur, dessen Vorstellung notwendig ist, um Gott unmittelbar zu zeigen. Dies hast du auch aus meinen Worten abnehmen können. Denn ich habe gesagt, daß Gott allein durch sich selbst und nicht durch irgend etwas anderes erkannt
 40 wird: Das aber sage ich dir, daß, so lange wir nicht von Gott eine so klare Vorstellung haben, welche uns dergestalt mit ihm vereinigt, daß sie uns etwas

außer ihm zu lieben nicht zuläßt, wir nicht behaupten können, mit Gott wahrhaftig vereinigt zu sein und so unmittelbar von ihm abzuhängen.

Dasjenige nun, was du noch zu fragen haben magst, laß für ein andermal übrig; die Zeit fordert mich gegenwärtig zu etwas anderem. Lebe wohl.

Erasmus. Für jetzt nichts; ich werde mich aber mit demjenigen, was du mir jetzt gesagt hast, bis zu einer ferneren Gelegenheit beschäftigen und dich Gott befehlen.

10

Kapitel III.

(Daß Gott die Ursache von Allem ist.)

Wir wollen nun anfangen, von den Attributen (Gottes) zu handeln, welche wir ihm eigen¹⁾ genannt haben, und zuerst, auf welche Weise Gott die Ursache von allem ist.

Vorher schon haben wir gesagt, daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und daß Gott ein Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden; woraus klarlich folgt, daß alle andern Dinge ohne ihn oder außer ihm nicht bestehen, noch begriffen werden können. Deshalb mögen wir denn auch mit vollem Rechte sagen, daß Gott die Ursache von allem ist. 20

In Anbetracht nun, daß man gewohnt ist, die wirkende Ursache in acht Teile zu zerlegen, wollen wir einmal untersuchen, wie und auf welche Weise Gott eine Ursache ist.

1. Sagen wir also, daß er die ausfließende oder darstellende Ursache seiner Werke ist und, sofern eine 30

¹⁾ Die folgenden werden Gott eigen genannt, weil sie nichts anderes sind als Beiwörter, die ohne ihre Hauptwörter nicht verstanden werden können. Denn Gott würde zwar ohne sie nicht Gott sein, aber er ist doch nicht durch sie Gott, denn sie geben nichts Substantielles an, woraus Gott allein besteht.

Wirkung geschieht, die tätige oder wirkende Ursache, welches wir, da es Korrelate sind, als eins setzen.

2. Ist er die immanente und nicht vorübergehende Ursache, in Anbetracht, daß er alles in sich selbst und nichts außer sich wirkt, da nichts außer ihm ist.

3. Gott ist die freie und nicht die natürliche Ursache, wie wir dies ganz deutlich zeigen werden und klarmachen, wann wir darüber handeln werden, ob Gott das, was er tut, zu tun unterlassen kann; wobei
10 dann zugleich erklärt werden soll, worin die wahre Freiheit besteht.

4. Gott ist Ursache aus sich selbst und nicht aus Zufall, was aus der Abhandlung über die Vorherbestimmung besser erhellen wird.

5. Gott ist die vorzügliche (principalis) Ursache seiner Werke, die er unmittelbar geschaffen hat, als da ist die Bewegung im Stoffe usw.; wobei die weniger vorzügliche Ursache nicht stattfinden kann, da diese immer in den besonderen Dingen ist, wie wenn er durch
20 einen heftigen Wind das Meer trocknet, und so weiter in allen besonderen Dingen, die es in der Natur gibt. Die minder vorzügliche veranlassende Ursache ist in Gott nicht, weil außer ihm nichts ist, das ihn drängen könnte. Aber die disponierende Ursache ist seine Vollkommenheit selbst, durch welche er sowohl Ursache seiner selbst, als folglich auch aller andern Dinge ist.

6. Gott ist allein die erste oder beginnende Ursache, wie aus unserm vorhergehenden Beweise erhellt.

7. Gott ist auch die allgemeine Ursache, jedoch
80 nur in Hinsicht darauf, daß er verschiedene Werke hervorbringt. Sonst kann es nie gesagt werden, denn er bedarf niemanden, um Produkte hervorzubringen.

8. Gott ist die nächste Ursache der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und von denen wir sagen, daß sie von ihm unmittelbar geschaffen sind. Aber die letzte Ursache ist er und gewissermaßen aller besonderen Dinge.

Kapitel IV.

(Von Gottes notwendigem Wirken.)

Daß Gott das, was er tut, zu tun unterlassen könne, verneinen wir, und werden dies auch beweisen, wenn wir von der Vorherbestimmung handeln, wo wir zeigen werden, daß alle Dinge von ihren Ursachen notwendig abhängen. Doch wird dies auch zweitens aus Gottes Vollkommenheit bewiesen, weil es ohne allen Zweifel wahr ist, daß Gott alles ebenso vollkommen hervorbringen kann, wie es in seiner Vorstellung begriffen ist, und gleichwie die Dinge, die von ihm verstanden werden, nicht vollkommener von ihm verstanden werden können, als er sie versteht, ebenso können auch alle Dinge nur so vollkommen von ihm hervorgebracht werden, daß sie von ihm nicht vollkommener hervorgebracht werden können. Zweitens, wenn wir schließen, daß Gott das, was er getan hat, zu tun nicht habe unterlassen können, so folgern wir dies aus seiner Vollkommenheit, da in Gott das, was er tut, zu unterlassen, eine Unvollkommenheit sein würde, ohne doch in Gott eine minder vorzügliche beginnende Ursache zu setzen, die ihn zum Tun bewogen haben sollte — denn dann wäre er nicht Gott. 10

Doch nun entsteht wieder die Streitfrage, nämlich, ob Gott alles das, was in seiner Vorstellung ist und was er so vollkommen tun kann, ob er das, sage ich, zu tun auch unterlassen könne, und ob es zu unterlassen in ihm eine Vollkommenheit ist. Nun sagen wir, daß, weil alles, was geschieht, von Gott getan wird, es auch notwendigerweise von ihm vorherbestimmt sein müsse, da er sonst veränderlich wäre, was in ihm eine große Unvollkommenheit sein würde; und daß diese Vorherbestimmtheit durch ihn von aller Ewigkeit her sein müsse, in welcher Ewigkeit es kein Vor oder Nach gibt. Daraus folgt sicher, daß Gott von vornherein auf keine andere Art die Dinge habe vorherbestimmen können, als sie von Ewigkeit her bestimmt sind, und daß Gott weder vor dieser noch ohne diese Beschränkung habe sein können. Wenn ferner Gott etwas zu tun unterlassen sollte, so müßte 80 40

- dies aus einer Ursache in ihm oder aus keiner Ursache geschehen: ist jenes der Fall, so muß er notwendigerweise es zu tun unterlassen, wenn nicht, so muß er es notwendigerweise nicht unterlassen, wie an sich klar ist. Weiter ist es eine Vollkommenheit in einem geschaffenen Dinge zu sein und von Gott verursacht zu sein, denn von allen Unvollkommenheiten ist das Nichtsein die größte Unvollkommenheit, und da das Heil und die Vollkommenheit aller Dinge der Wille
- 10 Gottes ist, so würde freilich, wenn Gott wollte, daß diese Sache nicht wäre, deren Heil und Vollkommenheit in dem Nichtsein bestehen, was aber sich selbst widerspricht. Wir behaupten also, Gott könne nicht unterlassen zu tun, was er tut, was einige für eine Lästerung und Verkleinerung Gottes erachten. Doch diese Rede kommt daher, daß nicht recht begriffen wird, worin die wahre Freiheit besteht, welche keineswegs, wie jene wähnen, darin besteht, etwas Gutes oder Böses tun oder unterlassen zu können; sondern die
- 20 wahre Freiheit ist allein oder nichts anderes, als die erste Ursache, die von nichts anderem gedrängt oder gezwungen wird und durch ihre Vollkommenheit allein Ursache aller Vollkommenheit ist; und daß folglich Gott, wenn er jenes zu tun unterlassen könnte, nicht vollkommen sein würde. Denn das Guttun oder die Vollkommenheit in dem, was er hervorbringt, zu unterlassen, könnte in ihm nur aus Mangel stattfinden. Daß also Gott die einzige freie Ursache ist, ist nicht allein aus dem klar, was wir gesagt haben, sondern auch
- 80 daraus, daß es nämlich außer ihm keine äußere Ursache gibt, die ihn zwingen oder nötigen könnte, welches alles bei den geschaffenen Dingen nicht stattfindet.

Hiergegen wird auf folgende Weise argumentiert. Das Gute ist darum allein gut, weil Gott es will, und da sich dieses so verhält, kann er freilich wohl bewirken, daß das Böse gut sei. Doch schließt diese Argumentation gerade so bündig, als ob ich sagte: weil Gott will, daß er Gott sei, darum ist er Gott;

40 also ist es in seiner Macht, kein Gott zu sein, was doch die Ungereimtheit selber ist. Ferner, wenn die Menschen etwas tun, und man sie fragt, warum

sie es tun, so ist die Antwort, weil die Gerechtigkeit es so erheischt. Fragt man dann, warum die Gerechtigkeit oder besser die erste Ursache alles dessen, was gerecht ist, es so erheischt, so muß die Antwort sein, daß die Gerechtigkeit es so will. Aber kann denn die Gerechtigkeit wohl unterlassen, gerecht zu sein? Keineswegs, denn dann könnte sie nicht Gerechtigkeit sein. Diejenigen aber, welche sagen, daß Gott alles dasjenige, was er tut, deshalb tut, weil es in sich selbst gut ist, diese, sage ich, werden möglicherweise denken, mit uns nicht verschiedener Meinung zu sein. Jedoch ist's davon noch fern, da sie etwas Gott voranstellen, dem er verpflichtet oder verbunden sein würde, nämlich eine Ursache, die da fordert, daß dieses gut und wieder jenes gerecht ist und sein soll. 10

Wiederum entsteht nun die Streitfrage, ob nämlich Gott, wengleich alle Dinge von ihm auf eine andere Weise von Ewigkeit her geschaffen oder angeordnet und vorher bestimmt worden wären, als sie nun sind, ob er dann, sage ich, ebenso vollkommen sein würde, (als er ist). Darauf dient zur Antwort, daß, wenn die Natur von aller Ewigkeit her auf eine andere, als die nun stattfindende Weise geschaffen worden wäre, nach der Lehre derer, die Gott Willen und Verstand zuschreiben, notwendig auch folgen müßte, daß Gott alsdann beides, einen andern Willen und einen andern Verstand, damals gehabt haben müßte, insofern er es anders gemacht haben würde; und so wäre man denn gezwungen zu urteilen, daß Gott jetzt anders sich verhalte, als damals, und damals anders, als jetzt, so daß wir, wenn wir setzen, er sei jetzt das Allervollkommenste, gezwungen sind zu sagen, daß er es dann nicht wäre, wenn er alles anders schüfe. 20 30

Alles dieses nun, da es sehr handgreifliche Ungeheimtheiten in sich enthält, kann keineswegs auf Gott, der von vornherein in alle Ewigkeit unveränderlich ist, gewesen ist und bleiben wird, passen. Es wird dies ferner von uns aus der Definition bewiesen, die wir von der freien Ursache gegeben haben, welche nicht darin besteht, etwas tun und lassen zu können, sondern allein darin, von nichts anderm abzuhängen; 40

- so daß alles, was Gott tut, von ihm als von der allerfreiesten Ursache getan und hervorgebracht wird. Wenn er nun die Dinge von vornherein anders, als sie jetzt sind, gemacht hätte, so müßte wohl folgen, daß er zu einer Zeit unvollkommen gewesen wäre, was falsch ist. Denn da Gott die erste Ursache aller Dinge ist, so muß etwas in ihm sein, wodurch er dasjenige tut, was er tut und zu tun nicht unterlassen kann. Wenn wir nun sagen, daß die Freiheit nicht darin
- 10 besteht, etwas zu tun oder nicht zu tun, und weil wir weiter gezeigt haben, daß dasjenige, was ihn etwas tun macht, nichts anderes sein kann, als seine eigene Vollkommenheit selbst, so schließen wir, daß wenn es nicht seine Vollkommenheit wäre, die ihn solches tun machte, die Dinge nicht sein oder geworden sein würden, um das zu sein, was sie nun sind. Dies ist ebensoviel, als wenn man sagte: Wenn Gott unvollkommen wäre, so würden die Dinge anders sein, als sie jetzt sind.
- 20 Soviel von dem ersten Attribut Gottes. Wir werden nun zu Gottes zweitem Attribut übergehen, das wir in Gott eigen nennen, und zusehen, was wir darüber zu sagen haben, und so weiter bis zum Ende.

Kapitel V.

(Von Gottes Vorsehung.)

- Das zweite Attribut Gottes, das wir ihm eigen nennen, ist die Vorsehung, welche für uns nichts anderes ist, als das Streben, was wir in der ganzen Natur und in allen besonderen Dingen finden, auf
- 30 die Erhaltung und Bewahrung ihres eigenen Seins auszugehen. Denn es ist offenbar, daß kein Ding aus seiner eigenen Natur nach seines Selbstes Vernichtung trachten kann, sondern daß im Gegenteil jedes Ding in sich das Streben hat, sich selbst in seinem Zustande zu erhalten und zu einem besseren zu bringen. So daß wir nun auf Grund dieser unserer Definition eine allgemeine und eine besondere Vorsehung auf-

stellen. Die allgemeine Vorsehung ist die, durch welche ein jedes Ding, sofern es ein Teil der ganzen Natur ist, hervorgebracht und erhalten wird. Die besondere Vorsehung ist das Streben, die ein jedes besondere Ding hat, sein eigenes Sein zu erhalten, insofern es nicht als ein Teil der Natur, sondern als ein Ganzes aufgefaßt wird. Dies kann mit folgendem Beispiel erläutert werden. Für alle Glieder eines Menschen wird, sofern sie Teile des Menschen sind, Vorsehung und Fürsorge geübt, was die allgemeine Vorsehung ist; und die besondere Vorsehung ist das Streben, das ein jedes besondere Glied als ein Ganzes und nicht als ein Teil des Menschen hat, seine eigne Wohlfahrt zu bewahren und zu erhalten. 10

Kapitel VI.

(Von Gottes Vorherbestimmung.)

Das dritte Attribut Gottes ist, sagen wir, die göttliche Vorherbestimmung.

1. Bereits haben wir bewiesen, daß Gott das, was er tut, zu tun nicht unterlassen kann; daß er nämlich alles so vollkommen geschaffen hat, daß es nicht vollkommener sein kann. 2. Und ferner, daß kein Ding ohne ihn bestehen oder begriffen werden kann. 20

Es muß nun untersucht werden, ob es in der Natur zufällige Dinge gibt, nämlich ob es Dinge gibt, die geschehen und auch nicht geschehen können. Zweitens, ob es wohl irgend ein Ding gibt, bei dem wir nicht fragen können, warum es sei.

Daß es aber keine zufälligen Dinge gibt, beweisen wir so: 30

Von dem, welches zu sein keine Ursache hat, ist unmöglich, daß es sei. Nun hat etwas, das zufällig ist, keine Ursache. Folglich —

Der Obersatz ist über allem Streit. Den Untersatz beweisen wir so:

Wenn etwas, das zufällig ist, eine bestimmte und

gewisse Ursache zu sein hat, muß es auch notwendig sein. Nun ist es widersprechend, daß etwas zugleich zufällig und notwendig ist. Also —

- Vielleicht wird jemand sagen, daß etwas Zufälliges zwar keine bestimmte und gewisse Ursache, wohl aber eine zufällige habe. Wenn dies so wäre, so müßte es entweder im verteilten oder im zusammengesetzten Sinne stattfinden, daß nämlich entweder das Dasein der Ursache, nicht sofern sie Ursache ist, zufällig ist, oder daß es zufällig ist, daß dasjenige, welches in der Natur notwendig ist, eine Ursache davon sein soll, daß das zufällige Etwas entsteht. Doch beides, das eine wie das andere, ist falsch, denn was das erste anbelangt, so muß, wenn das Zufällige darum zufällig ist, weil seine Ursache zufällig ist, die Ursache wiederum auch zufällig sein, weil die Ursache, die sie verursacht hat, auch zufällig ist, und so fort ins Unendliche. Und weil wir oben schon bewiesen haben, daß alles nur von einer einzigen Ursache abhängt, so müßte dann auch diese Ursache zufällig sein, was offenbar falsch ist.

Was das zweite anbelangt, so war es, wenn die Ursache nicht mehr bestimmt wäre, das eine als das andere hervorzubringen, d. h. dies Etwas hervorzubringen oder hervorzubringen zu unterlassen, auch überhaupt unmöglich, daß sie es sowohl hervorbringen als auch hervorzubringen unterlassen konnte, was widersprechend ist.

- Was nun den obigen zweiten Punkt anlangt, daß es in der Natur nichts gibt, wovon man nicht fragen kann, warum es sei, so geben wir damit kund, daß wir zu untersuchen haben, durch welche Ursache etwas wirklich ist; denn wenn sie nicht wäre, wäre es jenem Etwas unmöglich zu sein.

- Diese Ursache nun müssen wir entweder in dem Dinge oder außer demselben suchen. Wenn man aber nach der Regel fragt, um diese Untersuchung zu führen, so sagen wir, daß überhaupt keine nötig zu sein scheint, denn wenn das Dasein zur Natur des Dinges gehört, so ist es sicher, daß wir dann die Ursache nicht außer ihm suchen müssen. Wenn es sich aber mit diesem Etwas nicht so verhält, so müssen

wir die Ursache freilich außer ihm suchen. Da nun das Erste Gott allein zukommt, so wird damit bewiesen (wie wir solches vorher schon getan haben), daß nämlich Gott allein die erste Ursache von allem ist. Und hieraus erhellt dann ferner, daß dieser und jener Wille des Menschen (denn das Dasein des Willens gehört nicht zu seinem Wesen) auch eine äußere Ursache haben müsse, von der er notwendig bestimmt wird. Daß dies so sei, erhellt denn auch aus dem allen, was wir in diesem Kapitel gesagt haben, 10 und es wird noch mehr erhellen, wenn wir im zweiten Teil von der Freiheit des Menschen handeln und sprechen werden.

Diesem allen wird von anderen eingeworfen: Wie ist es möglich, daß Gott, der aufs höchste vollkommen und die einzige Ursache, Anordner und Fürsorger von allem genannt wird, zulasse, daß trotz dessen überall eine solche Verwirrung in der Natur erblickt werde? Und auch, warum er den Menschen nicht so geschaffen habe, daß er nicht sündigen konnte? 20

Das Erste anlangend, daß Verwirrung in der Natur ist, so kann dies nicht mit Recht behauptet werden, da niemanden alle Ursachen der Dinge bekannt sind, so daß er darüber urteilen könnte. Dieser Einwurf entsteht aber aus derjenigen Unwissenheit, der zufolge allgemeine Vorstellungen aufgestellt werden, mit denen, so meint man, die besonderen Dinge übereinstimmen müssen, um vollkommen zu sein. Diese Vorstellungen werden dann in den Verstand Gottes gesetzt, wie viele Nachfolger Platos gesagt haben, daß 30 nämlich diese allgemeinen Vorstellungen (wie Vernünftig, Tier und dergleichen) von Gott geschaffen seien. Und obschon die, welche Aristoteles folgen, dagegen bemerken, daß diese Dinge keine wirklichen, sondern nur Gedankenwesen sind, so werden sie doch häufig von ihnen als wirkliche Dinge betrachtet, da sie deutlich erklärt haben, daß seine Vorsehung sich nicht auf die besonderen Dinge, sondern allein auf die Arten erstreckt, wie z. B. daß Gott seine Vorsehung nie über den Buzephalus usw., sondern allein 40 über das ganze Pferdegeschlecht gehabt habe. Sie sagen auch, daß Gott keine Wissenschaft von den

besonderen und vergänglichen Dingen habe, dagegen wohl von den allgemeinen, die nach ihrer Meinung unvergänglich sind. Doch haben wir dies bei ihnen mit Recht für Unwissenheit anzusehen, weil nur alle besonderen Dinge eine Ursache haben, nicht aber die allgemeinen, da diese nichts sind.

Gott ist also allein die Ursache und Vorsehung der besonderen Dinge. Wenn nun die besonderen Dinge mit einer anderen Natur übereinstimmen müßten, so
 10 würden sie nicht mit ihrer eigenen Natur übereinstimmen können und folglich nicht das sein, was sie in Wahrheit sind. Wenn Gott z. B. alle Menschen so geschaffen hätte, wie Adam vor dem Sündenfall, so hätte er dann auch nur Adam und nicht Petrus noch Paulus geschaffen, während es im Gegenteil die rechte Vollkommenheit in Gott ist, daß er allen Dingen vom kleinsten bis zum größten ihre Wesenheit gibt oder, um es besser auszudrücken, alles auf vollkommene Weise in sich selbst hat.

20 Was das andere anbelangt, warum Gott die Menschen nicht so geschaffen habe, daß sie nicht sündigen, so dient darauf zur Antwort, daß alles, was auch von der Sünde gesagt wird, nur allein in Hinsicht auf uns gesagt wird, sofern wir nämlich zwei Dinge miteinander oder unter verschiedenen Hinsichten vergleichen, wie, wenn z. B. jemand ein Uhrwerk geschickt gemacht hat, zu schlagen und die Stunden anzuzeigen, und dies Werk mit der Absicht des Verfertigers wohl übereinkommt, man sagt, es sei gut;
 80 und wo nicht, so sagt man, es sei schlecht: dennoch kann es selbst (im letzteren Falle) auch gut sein, wenn es nur des Verfertigers Absicht gewesen war, es verwirrt und zu unrechter Zeit schlagen zu machen.

Wir schließen also und sagen, daß Petrus notwendig mit der Vorstellung von Petrus und nicht mit der des Menschen (überhaupt) übereinkommen müsse, und daß gut und schlecht und Sünde nichts anderes, als Modi des Denkens seien und nicht Dinge oder etwas, das Dasein hat, wie wir dies vielleicht im
 40 folgenden noch weitläufiger zeigen werden. Denn alle Dinge und Handlungen, die es in der Natur gibt, sind vollkommen.

Kapitel VII.

(Von den Attributen, die Gott nicht zugehören.)

Wir wollen jetzt von denjenigen Attributen¹⁾ zu sprechen anfangen, welche gemeiniglich Gott beigelegt werden und ihm doch nicht zugehören, wie auch von denen, durch welche man Gott zu beweisen sucht, aber vergeblich, und ferner von den Gesetzen der richtigen Definition.

Um dies zu tun, werden wir uns nicht viel um die Phantasiebilder bekümmern, welche die Menschen 10 gemeiniglich von Gott haben, sondern nur kurz untersuchen, was die Philosophen uns davon zu sagen wissen. Diese nun haben Gott als ein durch sich selbst bestehendes Wesen definiert, als Ursache aller Dinge, allwissend, allmächtig, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut, von unendlicher Barmherzigkeit usw. Doch bevor wir an diese Untersuchung gehen, wollen wir vorher zusehen, was sie uns zugeben.

Zuerst sagen sie, daß von Gott keine wahre oder regelrechte Definition gegeben werden kann, weil nach 20 ihnen jede Definition nur aus Geschlecht und (spezi-fischem) Unterschied bestehen kann; und da Gott keine Spezies irgend eines Geschlechtsbegriffes sei, so könne er auch nicht richtig oder regelrecht definiert werden.

¹⁾ Was die Attribute anlangt, aus welchen Gott besteht, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, von denen eine jede selbst unendlich vollkommen sein muß. Daß dies notwendig so sein müsse, davon überzeugt uns klar und deutlich die Vernunft; doch daß von allen diesen unendlichen (Attributen) uns bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen bekannt sind, ist wahr, und diese sind Denken und Ausdehnung. Alles ferner, was Gott gemeiniglich zugeschrieben wird, sind nicht Attribute, sondern nur gewisse Modi, die ihm beigelegt werden mögen, sei es in betreff von allem, d. h. aller seiner Attribute, sei es in betreff eines Attributes: in betreff aller, wie daß er ewig, durch sich selbst bestehend, unendlich, Ursache von allem, unveränderlich sei; in betreff eines, wie daß er allwissend, weise usw. sei, was zum Denken, und wieder, daß er überall sei, alles erfülle usw. was zur Ausdehnung gehört.

Zum andern sagen sie, Gott könne nicht definiert werden, weil die Definition den Gegenstand rein für sich und bejahend darstellen muß, und da wir nun nach ihrer Behauptung von Gott nicht bejahender, sondern nur verneinenderweise etwas wissen können, so soll deshalb von Gott keine regelrechte Definition gegeben werden können.

Außerdem wird von ihnen noch gesagt, daß Gott niemals *a priori* bewiesen werden kann, weil er keine 10 Ursache hat, sondern nur auf wahrscheinliche Art oder aus seinen Wirkungen.

Da sie uns mit diesen ihren Aufstellungen genugsam zugeben, daß sie eine sehr kleinliche und geringfügige Erkenntnis von Gott haben, so wollen wir denn nun ihre Definition untersuchen.

Zuerst sehen wir nicht, daß sie uns irgend welche Attribute oder Eigenschaften geben, durch welche der Gegenstand (nämlich Gott) erkannt wird, was er ist¹⁾, sondern nur einige Eigenschaften, welche wohl zur 20 Sache gehören, aber gar nicht klarmachen, was er ist. Denn obschon Gott allein eigentümlich ist, durch sich selbst bestehend, Ursache aller Dinge, das höchste Gut, ewig und unveränderlich zu sein, so können wir doch nicht durch diese Eigenschaften wissen, was dasjenige Wesen sei und welche Attribute dasjenige habe, dem diese Eigenheiten zugehören.

Es wird nun auch Zeit sein, einmal dasjenige in Betracht zu ziehen, was sie Gott zuschreiben, das ihm aber nicht zukommt, als da ist allwissend, barmherzig, 30 weise usw., welche Dinge, weil sie nur gewisse Modi des denkenden Wesens sind und ohne die Substanzen, von denen sie Modi sind, weder bestehen noch begriffen werden können, darum auch demjenigen, welcher ein durch nichts als durch sich selbst bestehendes Wesen ist, nicht beigelegt werden können.

Endlich nennen sie ihm das höchste Gut; doch wenn sie darunter etwas anderes verstehen, als sie schon angeführt haben, nämlich daß Gott unveränder-

¹⁾ Versteht sich, wenn man ihn in Hinsicht alles dessen, was er ist, oder aller seiner Attribute nimmt. Siehe hierüber S. 84.

lich und die Ursache aller Dinge ist, so sind sie in ihren eigenen Begriffen verwirrt gewesen oder haben sich selbst nicht verstehen können, welches sich aus ihrem Irrtum hinsichtlich dessen, was gut und schlecht ist, herschreibt. Denn sie meinen, daß der Mensch selbst und nicht Gott die Ursache seiner Sünden und Schlechtigkeit sei, was zufolge dessen, was wir schon bewiesen haben, nicht der Fall sein kann. Oder wir sind anzunehmen genötigt, daß der Mensch dann auch Ursache seiner selbst sei. Doch wird dies noch besser 10 erhellen, wenn wir später vom Willen des Menschen handeln.

Es wird aber nötig sein, ihre Scheingründe, soweit sie ihre Unwissenheit in der Gotteserkenntnis zu beschönigen suchen, aufzulösen.

Zuerst sagen sie also, daß eine regelrechte Definition aus Geschlecht und Unterschied bestehen muß. Obschon dies nun von allen Logikern zugestanden wird, so weiß ich doch nicht, woher sie es haben. Denn wenn es wahr wäre, so würde man sicherlich 20 nichts wissen können, weil wir, wenn wir ein Ding immer erst vollständig durch die aus Geschlecht und Artunterschied bestehende Definition kennen lernen müßten, alsdann niemals das höchste Geschlecht, welches kein anderes Geschlecht weiter über sich hat, vollständig erkennen würden; wenn nun das oberste Geschlecht, welches die Ursache der Erkenntnis aller andern ist, nicht gekannt wird, so können noch viel weniger die andern Dinge, welche aus jenem Geschlecht Erklärung finden, begriffen oder erkannt werden. Da 30 wir jedoch frei sind und uns an die Lehrsätze jener keineswegs gebunden erachten, so wollen wir, der wahren Logik gemäß, andere Gesetze des Definierens aufstellen, nämlich der Einteilung gemäß, welche wir von der Natur machen.

Nun haben wir bereits erkannt, daß die Attribute (oder wie andere sie nennen, Substanzen) Dinge sind oder, um besser und eigentlicher zu sprechen, ein durch sich selbst bestehendes Wesen, das sich deshalb durch sich selbst kundgibt und offenbart. 40 Von den andern Dingen sehen wir, daß sie nur Modi der Attribute sind, ohne welche sie weder bestehen

noch begriffen werden können. Deshalb muß es zwei Arten oder Klassen von Definitionen geben. Nämlich

1. Von den Attributen, die eines von selbst bestehenden Wesens sind, welche keinem Geschlechtsbegriff oder irgend etwas, wodurch sie besser begriffen oder erklärt werden, bedürfen; denn da sie Attribute eines durch sich selbst bestehenden Wesens sind, werden sie auch durch sich selbst erkannt.

2. Zweitens die von denjenigen Dingen, die nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Attribute, deren Modi sie sind, und durch welche sie auch als durch ihre Geschlechtsbegriffe verstanden werden müssen, als zu deren Geschlecht gehörig.

Soviel über die Lehre jener von der Definition.

Was das andere anlangt, daß Gott von uns nicht mit adäquater Erkenntnis soll erkannt werden können, so ist von Descartes darauf hinlänglich in seiner Entgegnung auf den diesen Gegenstand betreffenden Einwand geantwortet worden.

Und ferner auf das Dritte, das Gott nicht *a priori* sollte bewiesen werden können, so ist von uns darauf auch schon oben geantwortet worden: — da Gott Ursache seiner selbst ist, so ist es ausreichend, daß wir ihn durch sich selbst beweisen: und dieser Beweis ist auch viel bündiger, als der aposteriorische, der gemeinlich nur durch äußere Ursachen geschieht.

Kapitel VIII.

(Von der schaffenden Natur.)

Nunmehr wollen wir, ehe wir zu etwas anderem übergehen, kürzlich die ganze Natur in eine schaffende (*naturans*) und in eine geschaffene (*naturata*) einteilen:

Unter der schaffenden Natur verstehen wir ein Wesen, das wir durch es selbst, und ohne etwas anderes, als es selbst, nötig zu haben (wie auch alle Attribute, die wir bisher ihm zuerteilt haben), klar und deutlich begreifen — welches Gott ist; gleichwie auch

die Thomisten Gott darunter verstanden haben, nur daß ihre schaffende Natur ein (von ihnen sogenanntes) Wesen außer allen Substanzen war.

Die geschaffene Natur werden wir in zwei, nämlich in die allgemeine und in die besondere einteilen. Die allgemeine besteht in allen den Modis, die unmittelbar von Gott abhängen, wovon wir im folgenden Kapitel handeln werden. Die besondere besteht in allen den besonderen Dingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden, so daß die geschaffene Natur, um recht begriffen zu werden, der Substanz bedarf. 10

Kapitel IX.

(Von der geschaffenen Natur.)

Was nun die allgemeine geschaffene Natur anbetrifft oder die Modi oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhängen oder geschaffen sind, so kennen wir von diesen nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung¹⁾ im Stoff und den Verstand im denkenden Dinge. Von ihnen sagen wir, daß sie von aller Ewigkeit her gewesen sind und in alle Ewigkeit unverändert bleiben werden. Wahrlich ein Werk so groß, wie es der Größe des Werkmeisters sich geziemte. 20

Was nun insbesondere die Bewegung anbetrifft, da diese eigentlich mehr in die Abhandlung von der Naturwissenschaft als hierher gehört, wie daß sie von aller Ewigkeit her dagewesen ist und in Ewigkeit unverändert bleiben wird, daß sie in ihrer Art unendlich ist, und daß sie durch sich selbst nicht bestehen oder begriffen werden kann, sondern allein mittels der Ausdehnung — von dem allen, sage ich, werden 30

¹⁾ Anmerk. Was hier von der Bewegung im Stoff gesagt wird, ist nicht im eigentlichen Sinne gesagt, denn der Autor erwartet, davon noch die Ursache zu finden, wie er sie *a posteriori* einigermaßen schon gefunden hat; doch mag er hier auch so stehen; weil nichts darauf gegründet oder davon abhängig ist.

wir hier nicht handeln, sondern darüber nur dies sagen: daß sie ein Sohn, Geschöpf oder Produkt, unmittelbar von Gott geschaffen, ist.

Den Verstand in dem denkenden Dinge betreffend, so ist dieser, ebenso wie die erstere, auch ein Sohn, Geschöpf oder unmittelbares Produkt Gottes, auch von aller Ewigkeit her von ihm geschaffen und in alle Ewigkeit unverändert bleibend. Dessen Attribut ist aber nur eins, nämlich alles klar und deutlich zu allen
10 Zeiten zu begreifen, woraus eine unendliche oder allervollkommenste Zufriedenheit unveränderlich entspringt, welche, was sie tut, zu tun nicht unterlassen kann. Obgleich nun dies, was wir hier gesagt haben, hinlänglich klar durch sich selbst ist, so werden wir es doch nachher in der Abhandlung von den Affekten der Seele klarer nachweisen und darum hier nicht mehr davon sagen.

Kapitel X.

(Was gut und schlecht ist.)

20 Um nun einmal kurz zu sagen, was gut und schlecht an sich selbst ist, werden wir so anfangen: Gewisse Dinge sind in unserm Verstande und nicht in der Natur; und so sind diese denn auch nur unser eigenes Werk und dienen dazu, die Dinge deutlich zu begreifen, worunter wir alle Beziehungen begreifen, die sich auf verschiedene Dinge beziehen, und diese nennen wir Gedankendinge. Nun ist die Frage, ob gut oder
80 schlecht unter die Gedankendinge oder unter die wirklichen Wesen gehören. Da nun gut und schlecht nichts anderes als Beziehungen ausdrücken, so ist es außer Zweifel, daß sie unter die Gedankendinge gesetzt werden müssen, denn man nennt niemals etwas gut, als in Hinsicht auf ein anderes, das nicht so gut, oder uns nicht so nützlich als etwas anderes ist. Denn so sagt man, daß ein Mensch schlecht ist, nicht anders als in Hinsicht eines, der besser ist, oder auch, daß ein Apfel schlecht ist, nur in Hinsicht auf einen andern,

der gut oder besser ist. Dies alles würde unmöglich gesagt werden können, wenn besser oder gut nicht wäre, in bezug worauf es so genannt wird. Wenn man also sagt, daß etwas gut sei, so ist das nicht anders gemeint, als daß es mit der allgemeinen Vorstellung, welche wir von solchen Dingen haben, gut übereinkommt; und darum müssen die Dinge, wie wir schon vorher gesagt haben, mit ihren besonderen Vorstellungen übereinkommen, deren Wesen eine vollkommene Wesenheit sein muß, und nicht mit der all- 10
gemeinen, weil sie sonst gar nicht sein würden.

Obschon die Sache für uns ganz klar ist, wollen wir doch, um, was wir gesagt haben, zu bekräftigen, zum Abschluß des Gesagten noch folgenden Beweis hinzufügen:

Alle Dinge, die in der Natur sind, sind entweder wirkliche Dinge oder Handlungen.

Nun sind gut und schlecht weder Dinge noch Handlungen.

Deshalb sind gut und schlecht nicht in der 20
Natur. Denn wenn gut und schlecht Dinge oder Handlungen wären, so müßten sie ihre Definitionen haben.

Aber von gut und schlecht, wie z. B. von der Güte des Petrus und der Schlechtigkeit des Judas, gibt es für uns außer der Wesenheit des Petrus und Judas keine Definition, denn diese allein ist in der Natur, und jene sind ohne ihre Wesenheit nicht zu definieren.

Daraus folgt also, — wie oben — daß gut und 80
schlecht keine Dinge oder Handlungen sind, die in der Natur sich finden.

Zweiter Teil

vom Menschen und was ihm zugehört.

Vorrede.

Nachdem wir im ersten Teil von Gott und von den allgemeinen und unendlichen Dingen geredet haben, werden wir in diesem zweiten Teile zur Abhandlung der besonderen und beschränkten Dinge kommen; doch nicht aller, weil deren unzählige sind, sondern wir werden allein von denjenigen handeln, die den Menschen betreffen, und da zuerst bemerken, was der Mensch ist, inwiefern er aus gewissen Modis besteht, die aus den beiden von uns in Gott wahrgenommenen Attributen begriffen werden.

Ich sage, aus gewissen Modis, weil ich keineswegs der Ansicht bin, daß der Mensch, insofern er aus Geist, Seele¹⁾ oder Körper besteht, eine Substanz

¹⁾ 1. Unsere Seele ist entweder eine Substanz oder ein Modus. Sie ist keine Substanz, denn wir haben schon bewiesen, daß es keine beschränkte Substanz in der Natur geben kann. Also ist sie ein Modus.

2. Ist die Seele ein Modus, so muß sie dieses sein entweder von der substantiellen Ausdehnung oder vom substantiellen Denken. Sie ist es nicht von der substantiellen Ausdehnung, denn — usw. Also ist sie es vom Denken.

3. Das substantielle Denken, da es nicht beschränkt sein kann, ist unendlich vollkommen in seiner Art und ein Attribut Gottes.

4. Das vollkommene Denken muß von all und jedem wirklich seienden Dinge, sowohl von den Substanzen als von deren Modis ohne Ausnahme, Erkenntnis, Vorstellung, Denkmodus haben.

ist; da wir oben zu Anfang dieses Werkes gezeigt haben: 1. daß keine Substanz einen Anfang haben kann; 2. daß die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und endlich 3. daß es nicht zwei gleiche Substanzen geben kann. Da nun der Mensch nicht von Ewigkeit her gewesen ist, da er beschränkt und vielen (andern) Menschen gleich ist, kann er keine Substanz sein. So daß alles, was er vom Denken hat, nur Modi des denkenden Attributes sind, das wir Gott beigelegt haben. Und wiederum alles, was er von Gestalt, Bewegung und andern Dingen besitzt, 10

5. Wir sagen: des „wirklich Seienden“, weil wir hier nicht von derjenigen Erkenntnis, Vorstellung usw. reden, welche die ganze Natur aller Wesen im Zusammenhang ihres Wesens ohne deren besonderes Dasein erkennt, sondern nur von der Erkenntnis, Vorstellung usw. der besonderen Dinge, die inmer wieder ins Dasein kommen.

6. Diese Erkenntnis, Vorstellung usw. jedes besonderen, wirklich seienden Dinges ist, so sagen wir, die Seele von jedem dieser besonderen Dinge.

7. All und jedes besondere Ding, welches zum wirklichen Dasein gelangt, erlangt solches durch Bewegung und Ruhe; und dieser Art sind alle die Modi in der substantiellen Ausdehnung, welche wir Körper nennen.

8. Die Verschiedenheit derselben (Modi) entsteht allein durch ein anderes und wieder anderes Verhältnis von Bewegung und Ruhe, wovon dies so und nicht anders, dies dieses und nicht jenes ist.

9. Aus diesem Verhältnis von Bewegung und Ruhe entsteht auch seiner Wirklichkeit nach dieser unser Körper, von dem es dann nicht weniger als von allen andern Dingen eine Erkenntnis, Vorstellung usw. im denkenden Dinge geben muß; und so fort denn auch unsere Seele.

10. Aber dieser unser Körper war in einem andern Verhältnis von Bewegung und Ruhe, wie er noch ungeboren war, als wie er später war, und wieder wird er aus einem andern bestehen, wenn wir tot sind. Doch war nicht weniger damals und wird dann wieder sein eine Vorstellung, Erkenntnis usw. unseres Körpers in dem denkenden Dinge, als sie jetzt ist, wenn auch keineswegs dieselbe, weil er nun in bezug auf Bewegung und Ruhe ein anderes Verhältnis hat.

11. Um also eine solche Vorstellung, Erkenntnis, Modus des Denkens im substantiellen Denken zu verursachen, wie

ist gleichfalls von dem andern Attribut, das wir Gott beigelegt haben.

Obgleich nun einige daraus, daß die Natur des Menschen ohne die Attribute, von denen wir zugeben, daß sie Substanz sind, nicht bestehen oder begriffen werden kann, zu beweisen suchen, daß der Mensch eine Substanz sei, so hat dies doch keine andere Stütze, als falsche Unterstellungen. Denn da die Natur des Stoffes oder Körpers schon dagewesen ist, ehe die
 10 Form dieses menschlichen Körpers da war, so kann jene auch nicht dem menschlichen Körper eigen sein, weil es klar ist, daß zu der Zeit, als der Mensch

diese unsere (Seele) ist, wird nicht etwa irgend ein beliebiger Körper erfordert (denn sonst müßte er anders erkannt werden, als der Fall ist), sondern gerade ein solcher Körper, der sich in Beziehung auf Bewegung und Ruhe so verhält, und kein anderer; denn wie der Körper, ebenso ist auch die Seele, die Vorstellung, Erkenntnis usw. beschaffen.

12. Wenn ein solcher Körper also, wenn er seine Proportion, wie z. B. von Eins zu Drei, hat und behält, so wird diese Seele und dieser Körper dem unsrigen gleich sein: indem er wohl beständiger Veränderung unterworfen ist, aber keiner so großen, daß sie außer den Grenzen von Eins zu Drei fällt. So viel er sich nun verändert, ebensoviel verändert sich auch jedesmal die Seele.

13. Und diese Veränderung von uns, welche durch andere auf uns wirkende Körper entsteht, kann nicht stattfinden, ohne daß die Seele, die sich alsdann auch beständig verändert, dieselbe gewahr wird; und das Gewahrwerden dieser, (wie Boehmer richtig korrigiert) Veränderung ist gerade das, was wir Gefühl nennen.

14. Wenn aber andere Körper so gewaltig auf den unsrigen einwirken, daß das Verhältnis der Bewegung von Eins zu Drei nicht bleiben kann, so ist das der Tod und die Vernichtung der Seele, sofern diese nämlich nur eine Vorstellung, Erkenntnis usw. dieses mit solchem bestimmten Verhältnis von Bewegung und Ruhe versehenen Körpers ist.

15. Weil aber unsere Seele ein Modus in der denkenden Substanz ist, so hat sie diese neben der (substantiellen) Ausdehnung erkennen, lieben und sich mit Substanzen, die allezeit dieselben bleiben, vereinigend, sich selbst ewig machen können.

noch nicht war, sie nimmermehr zur Natur des Menschen gehören konnte. Und wenn man als Grundsatz aufstellt, daß dasjenige, ohne welches ein Ding weder bestehen noch begriffen werden kann, zur Natur des Dinges gehöre, so verneinen wir denselben; denn wir haben bereits bewiesen, daß ohne Gott kein Ding bestehen oder begriffen werden kann, d. h. Gott muß zuvor sein und begriffen werden, ehe diese besonderen Dinge sind oder begriffen werden. Auch haben wir gezeigt, daß die Geschlechtsbegriffe nicht zur Natur 10 der Definition gehören, sondern daß diejenigen Dinge, die ohne andere nicht bestehen können, auch ohne dieselben nicht begriffen werden. Wenn sich dies nun so verhält, welche Regel sollen wir dann aufstellen, durch die man wissen kann, was zur Natur eines Dinges gehört? Die Regel ist diese: Dasjenige gehört zur Natur eines Dinges, ohne welches das Ding weder bestehen noch begriffen werden kann; doch genügt dies so allein nicht, sondern muß auf solche Art gefaßt werden, daß das Urteil sich immer umkehren 20 läßt, nämlich daß auch das Prädikat nicht ohne die Sache (als das Subjekt) bestehen oder begriffen werden kann. Von diesen Modis also, aus denen der Mensch besteht, werden wir nun zu Anfang des folgenden ersten Kapitels zu handeln anfangen.

Kapitel I.

(Von der Meinung, dem Glauben und dem Wissen.)

Um von den Modis¹⁾, aus welchen der Mensch besteht, zu reden anzufangen, wollen wir angeben, 1. was sie sind; 2. ihre Wirkungen und 3. ihre 30 Ursache.

Was das Erste betrifft, so wollen wir mit denjenigen beginnen, welche uns zunächst bekannt sind,

¹⁾ Die Modi, aus welchen der Mensch besteht, sind Begriffe, welche sich in Meinung, wahren Glauben und klare und deutliche Erkenntnis teilen, durch die Gegenstände, jeden nach seiner Art, hervorgebracht.

nämlich einigen Begriffen oder dem Bewußtsein von der Erkenntnis unserer selbst und von Dingen, die außer uns sind.

Diese Begriffe erhalten wir entweder

- I. allein durch den Glauben (welcher Glaube entweder aus Erfahrung oder durch Hörensagen entspringt),
- II. oder zum andern erhalten wir sie auch durch den wahren Glauben,
- 10 III. oder drittens haben wir sie auch durch eine klare und deutliche Erkenntnis.

Der erste ist gemeinlich dem Irrtum unterworfen.

Der zweite und die dritte, obchon untereinander verschieden, können beide doch nicht irren.

Doch um dies alles deutlicher zu verstehen, wollen wir ein Beispiel, das von der Regeldetri hergenommen ist, geben — nämlich

1. Jemand hat nur sagen gehört, daß man, wenn
20 man in der Regeldetri die zweite Zahl mit der dritten multipliziert und dann mit der ersten dividiert, alsdann eine vierte Zahl findet, welche dasselbe Verhältnis zur dritten hat, wie die zweite zur ersten. Und obgleich derjenige, welcher ihm dies so vorsagte, lügen konnte, so hat er seine Arbeiten doch danach eingerichtet, und zwar ohne irgend welche Kenntnis weiter von der Regeldetri gehabt zu haben, als der Blinde von Farbe. Und somit hat er alles, was er darüber auch gesagt haben mag, hergeschwatzt, wie
30 ein Papagei das, was man ihn gelehrt hat.

2. Ein anderer, von schnellerer Fassungskraft, läßt sich mit bloßem Hörensagen nicht genügen, sondern stellt mittelst irgend welcher besonderer Rechnungen die Probe an und schenkt erst, nachdem er diese als damit übereinstimmend gefunden hat, der Sache Glauben. Aber mit Recht haben wir gesagt, daß auch dieser dem Irrtum unterworfen ist. Denn wie kann er doch sicher sein, daß die Erfahrung aus
40 einigen besonderen Fällen ihm die Regel für alles abgeben könne?

3. Ein dritter, welcher weder mit Hörensagen, weil das trügen kann, noch mit Erfahrung aus irgend

einigen besonderen Fällen, weil diese unmöglich die Regel ergeben, zufrieden ist, untersucht die Sache der wahren Vernunft nach, welche, wenn richtig gebraucht, niemals betrogen hat. Diese sagt ihm dann, daß wegen der Eigenschaft der Proportionalität dieser Zahlen es also und nicht anders habe sein und geschehen können. Aber

4. Der vierte, welcher die allerklarste Erkenntnis besitzt, hat weder das Hörensagen, noch die Erfahrung, noch die logische Methode nötig, weil er durch seine Intuition sofort die Proportionalität in allen den Rechnungen ersieht. 10

Kapitel II.

(Was Meinung, Glaube und klare Erkenntnis ist.)

1. Wir wollen nun die Wirkungen der verschiedenen Erkenntnisarten, von denen wir im vorhergehenden Kapitel gesprochen haben, abhandeln und dabei im Vorübergehen sagen, was Meinung, Glaube und klare Erkenntnis ist.

Die erste wird also von uns Meinung genannt, die zweite Glaube, aber die dritte ist diejenige, welche wir die wahre Erkenntnis nennen. 20

Die erste nennen wir Meinung, weil sie dem Irrtum unterworfen ist und niemals in bezug auf etwas, dessen wir sicher sind, stattfinden kann, sondern auf das, wobei von Mutmaßen und Dafürhalten gesprochen wird.

Die zweite nennen wir Glauben, weil die Dinge, welche wir durch die Vernunft allein fassen, von uns nicht wahrgenommen werden, sondern uns nur durch verstandesmäßige Überzeugung bekannt sind, daß es so und nicht anders sein müsse. 80

Klare Erkenntnis aber nennen wir diejenige, welche nicht durch vernunftgemäße Überzeugung, sondern durch Gefühl und Genuß der Dinge selbst geschieht: sie geht den andern weit vor.

Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, wollen wir nun zu ihren Wirkungen kommen, wovon wir

sagen, daß aus der ersten namentlich alle die Leidenschaften entspringen, die gegen die gesunde Vernunft streiten; aus der zweiten die guten Begehungen, und aus der dritten die wahre und aufrichtige Liebe mit allen ihren Sprossen.

Wir setzen demnach die Erkenntnis als die nächste Ursache aller Leidenschaften in der Seele, da wir es für durchaus unmöglich erachten, daß jemand, wenn er nicht auf die vorherbemerkten (Arten und)
10 Weisen begriffe oder erkannte, zur Liebe, Begierde oder irgend anderen Modis des Willens bewogen werden könnte.

Kapitel III.

(Vom Ursprung der Leidenschaften aus der Meinung.)

Wir wollen nun sehen, wie die Leidenschaften, so wie wir gesagt haben, aus der Meinung entspringen. Um dieses gut und verständlich zu tun, wollen wir einige davon einzeln vornehmen und daran als an Beispielen zeigen, was wir meinen.

20 Die Verwunderung soll die erste sein¹⁾, welche bei

¹⁾ Dies ist nicht gerade so zu verstehen, daß der Verwunderung immer ein förmlicher Schluß vorausgehen müsse, da sie auch ohne diesen, nämlich stillschweigend stattfindet, wenn man die Sache so und nicht anders zu sehen meint, als wir sie zu sehen, zu hören oder zu verstehen usw. gewohnt sind. So z. B. wenn Aristoteles sagt: der Hund ist ein bellendes Tier, so machte er dabei den Schluß: Alles, was bellt, ist ein Hund. Wenn aber ein Landmann sagt: ein Hund, so versteht er stillschweigend ganz dasselbe damit, wie Aristoteles mit seiner Definition, so daß er, wenn er einen Hund bellen hört, sagt, da ist ein Hund. Wenn sie also einmal ein anderes Tier bellen hörten, würde der Landmann, obschon er keinen Schluß gezogen hatte, ganz ebenso verwundert dastehen als Aristoteles, der einen Schluß gezogen hat. Wenn wir ferner etwas gewahr werden, woran wir vorher nie gedacht haben, so ist dies doch eben nicht von der Art, daß wir nicht vorher schon dergleichen im Ganzen oder zum Teil gekannt hätten, das sich jedoch nicht in allen Stücken so verhalten hat, oder von dem wir niemals so affiziert worden sind,

dem gefunden wird, der die Dinge auf die erste Art kennt; denn da er von einigem Besonderen aus einen allgemeinen Schluß macht, so steht er wie verstört da, so oft er etwas sieht, das diesem seinem Schluß zuwiderläuft. So, wie jemand, der niemals andere Schafe gesehen hat, als mit kurzen Schwänzen, sich über die marokkanischen Schafe, welche sie lang haben, verwundert. So erzählt man von einem Landmann, der sich eingebildet hatte, es gäbe außer seinen Feldern keine andere, daß er, als er eine 10 Kuh vermißte und genötigt war, sie ferne suchen zu gehen, darüber in Verwunderung geriet, daß es außer seinem kleinen Felde noch eine so große Menge von andern Feldern gäbe. Und solches muß sicherlich auch bei vielen Philosophen stattfinden, die sich einbildeten, daß es außer diesem Feldchen oder Erdklößchen, auf dem sie sind, keine andern (Welten) mehr gäbe, und zwar, weil sie weiter keine anderen sahen. Niemals aber wird bei demjenigen Verwunderung stattfinden, welcher gültige Schlüsse zieht. Soweit 20 vom Ersten.

Das Zweite ist die Liebe. Da diese entweder aus wahren Begriffen oder aus Meinung oder endlich aus Hörensagen entspringt, so wollen wir zuerst sehen, wie aus Meinung, und danach wie aus Begriffen. Denn die erstere führt zu unserm Verderben, und die zweite zu unserm höchsten Heil; und sodann vom letzten.

Das Erste also anlangend, so ist es von der Art, daß, so oft jemand etwas Gutes sieht oder zu sehen 80 meint, er allezeit sich damit zu vereinigen geneigt ist, und daß er es sich um des Guten willen, welches er darin bemerkt, als das Beste erwählt, außer welchem er alsdann nichts Besseres oder Angenehmeres kennt. So oft es sich jedoch trifft, daß er, wie es dabei meistens geschieht, etwas Besseres als dies ihm bisher bekannte Gute kennen lernt, so kehrt er seine Liebe sofort von dem ersten zu dem andern zweiten; welches wir alles noch klarer in der Abhandlung über die Freiheit des Menschen aufhellen werden. Die Liebe aus 40 richtigen Begriffen wollen wir, weil davon zu sprechen

hier nicht der Ort ist, übergehen¹⁾ und von dem letzten und dritten sprechen, nämlich von der Liebe, die bloß von Hörensagen kommt. Diese bemerken wir gemeinlich an Kindern in Hinsicht auf ihren Vater, indem sie, weil der Vater dies oder jenes für gut erklärt, dazu geneigt sind, ohne etwas weiteres davon zu wissen; sie bemerken wir ferner bei solchen, die aus Liebe für das Vaterland ihr Leben lassen, und auch bei denen, die durch Hörensagen von etwas
10 sich darein verlieben.

Der Haß ferner ist das gerade Gegenteil der Liebe, entspringend aus dem Irrtum, welcher aus der Meinung hervorgeht. Denn wenn jemand den Schluß gemacht hat, daß etwas gut sei, und ein anderer tut diesem etwas zuleide, so entsteht in ihm gegen den Täter Haß, welcher, wie wir solches nachher sagen werden, nie bei ihm stattfinden könnte, wenn er das wahre Gute kennte. Denn alles, was da ist oder ge-
20 dacht wird, ist im Vergleich mit dem wahren Guten nichts anderes, als das Elend selbst. Und ist nun solch ein Liebhaber des Elendes nicht vielmehr des Erbarmens als des Hasses würdig?

Der Haß ferner, das gerade Gegenteil der Liebe, kommt auch vom Hörensagen allein her, wie wir dies bei den Türken gegen Juden und Christen, bei den Juden gegen Türken und Christen, und bei den Christen gegen Juden und Türken sehen usw. Denn wie wenig weiß der (große) Haufe von diesen allen, der eine von des andern Religion und Sitten?

80 Die Begierde, mag sie nun, wie einige wollen, nur in der Lust oder Sehnsucht bestehen, dasjenige, dessen man entbehrt, zu erhalten, oder wie andere wollen, dasjenige zu behalten, welches wir bereits genießen²⁾, wird sicherlich bei niemand anders gefunden werden

¹⁾ Von der Liebe aus richtigen Begriffen oder klarer Erkenntnis wird hier nicht gehandelt, da sie nicht aus der Meinung entsteht; man sehe aber darüber das 22. Kapitel.

²⁾ Die erstere Definition ist die beste, denn wenn eine Sache genossen wird, so hört unser Begehren danach auf, und die Form (des Affekts), welche alsdann in uns ist, um das Ding zu behalten, ist keine Begierde, sondern Furcht, das geliebte Ding einzubüßen.

oder entstehen können, als unter der Gestalt eines Guten. Es ist demnach klar, daß die Begierde, wie die Liebe auch, von welcher vorher die Rede gewesen ist, aus der ersten Erkenntnisart entspringt; denn wenn jemand von einem Dinge gehört hat, daß es gut sei, so bekommt er Lust und Sehnsucht nach demselben, wie sich bei einem Kranken wahrnehmen läßt, der nur durch Hörensagen vom Arzte, daß dies oder jenes Mittel für seine Krankheit gut ist, sich sofort dazu neigt.

10

Es entspringt die Begierde auch aus der Erfahrung, wie sich dies an dem Verfahren der Ärzte wahrnehmen läßt, die, wenn sie ein gewisses Heilmittel einige Male gut befunden haben, dasselbe für etwas Unfehlbares zu halten gewohnt sind.

Alles das, was wir von diesen Leidenschaften gesagt haben, kann man, wie dies für einen jeden klar ist, von allen andern Leidenschaften auch sagen. Und da wir im folgenden zu untersuchen anfangen werden, welche diejenigen sind, die für uns vernünftig, und welche unvernünftig sind, so wollen wir es hierbei lassen und nichts mehr darüber sagen. Das, was von diesen wenigen aber wichtigsten gesagt ist, kann ferner von allen andern gesagt werden, und hiermit werde von den Leidenschaften, die aus der Meinung entspringen, ein Ende gemacht.

Kapitel IV.

{Was aus dem Glauben entspringt, und von dem Guten und Bösen des Menschen.}

Nachdem wir in dem vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, wie die Leidenschaften aus dem Irrtum der Meinung entspringen, so wollen wir nun die Wirkungen der beiden andern Erkenntnisarten betrachten, und zwar zuerst derjenigen, welche wir den wahren Glauben genannt haben.¹⁾

¹⁾ Der Glaube ist eine kräftige Bezeugung durch Gründe, aus welchen ich in meinem Verstande überzeugt bin, daß sich

- Diese Erkenntnisart zeigt uns wohl, was ein Ding sein soll, aber nicht, was es wirklich ist. Und dies ist der Grund, warum sie niemals unsere Vereinigung mit dem geglaubten Dinge bewirken kann. Ich sage also, daß sie uns allein lehrt, was ein Ding sein soll und nicht, was es ist, zwischen welchen beiden ein sehr großer Unterschied ist. Denn wie wir in unserm die Regeldetri betreffenden Beispiele gesagt haben, wenn jemand mittelst der Proportionalität eine vierte
- 10 Zahl finden kann, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten, so kann er nach Anwendung der Division und Multiplikation sagen, die vier Zahlen müssen in Proportion stehen, und, wenn sich dies so verhält, er davon nichtsdestoweniger wie von einem Dinge spricht, das außer ihm ist; aber wenn er die Proportionalität so betrachtet, wie wir im vierten Beispiele gezeigt haben, alsdann sagt er mit Wahrheit, daß die Sache sich so verhält, indem sie dann in ihm und nicht außer ihm ist. Soviel über das erste.
- 20 Die zweite Wirkung des wahren Glaubens besteht darin, daß er uns zu einem klaren Verständnis verhilft, durch welches wir Gott lieb haben, und uns so auf verständige Weise der Wahrnehmung der Dinge teilhaftig macht, die nicht in uns, sondern außer uns sind.

ein Ding wirklich und dergestalt außerhalb meines Verstandes findet, wie ich in meinem Verstande davon überzeugt bin. Eine kräftige Bezeugung durch Gründe, sage ich, um ihn dadurch sowohl von der Meinung zu unterscheiden, die immer zweifelhaft und dem Irrtum unterworfen ist, als auch vom Wissen, das nicht in einer Überzeugung durch Gründe, sondern in der unmittelbaren Vereinigung mit der Sache selbst besteht. Daß ein Ding sich wirklich und dergestalt außerhalb meines Verstandes findet, sage ich. Wirklich, weil die Gründe mich darin nicht täuschen können, denn sonst wären sie von der Meinung nicht verschieden. Dergestalt, denn er kann mir allein nur angeben, was das Ding sein soll, und nicht, was es wirklich ist, sonst unterschiede er sich nicht vom Wissen. Außerhalb (des Verstandes), denn er macht, daß wir verstandesmäßig nicht das, was in uns ist, sondern nur das, was außer uns ist, genießen.

Die dritte Wirkung ist, daß er uns die Erkenntnis von gut und schlecht verschafft und alle die Leidenschaften angibt, welche zu vernichten sind. Und da wir oben gesagt haben, daß die Leidenschaften, welche aus der Meinung entspringen, großem Übel unterworfen sind, so ist es der Mühe wert, einmal zuzusehen, wie dieselben auch durch diese zweite Erkenntnisart geprüft werden, um, was in ihnen gut und schlecht ist, zu entdecken. Um dies auf angemessene Weise zu tun, wollen wir, mit Anwendung desselben Verfahrens wie oben, dieselben einmal in der Nähe betrachten, um dadurch erkennen zu können, welche von ihnen diejenigen sind, die von uns erwählt, und welche verworfen werden müssen. Doch ehe wir dazu kommen, wollen wir vorher kurz sagen, was im Menschen gut und schlecht ist. 10

Schon oben haben wir gesagt, daß alle Dinge aus Notwendigkeit geschehen, und daß es in der Natur kein Gutes und kein Schlechtes gibt. Daher muß dasjenige, was wir am Menschen suchen, von dessen Art sein, welches nichts anderes als ein Gedankending ist. Wenn wir also die Vorstellung eines vollkommenen Menschen in unserm Verstand erfaßt haben, so wird uns diese zu einer Ursache gereichen können, um zuzusehen, indem wir uns selbst prüfen, ob es in uns wohl ein Mittel gibt, zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Darum werden wir alles, was uns in der Vollkommenheit fördert, gut, und was uns im Gegenteil verhindert oder auch darin nicht fördert, schlecht nennen. Wenn ich also etwas über das Gute und Schlechte im Menschen sagen will, muß ich den vollkommenen Menschen begreifen, und zwar darum, weil ich, wenn ich von dem Guten und Schlechten eines besondern Menschen, wie z. B. Adams handeln wollte, alsdann ein wirkliches Wesen mit einem Gedankenwesen verwechseln würde, was von einem rechten Philosophen, und zwar aus Gründen, die wir später oder bei andern Gelegenheiten angeben werden, sorgfältig vermieden werden muß. Weil uns ferner der Endzweck Adams oder irgend eines andern besondern Geschöpfes nicht anders als durch dessen Auftreten bekannt ist, so folgt daraus, daß auch dasjenige, 80 40

was wir vom Endzweck des Menschen sagen können¹⁾, auf den Begriff des vollkommenen Menschen in unserm Verstande sich gründen muß: dessen Endzweck wir, weil er ein Gedankenwesen ist, vollkommen wissen können, und auch, wie gesagt worden ist, sein Gutes und Schlechtes, da letztere eben nur Modi des Denkens sind.

Um nun allmählich zur Sache zu kommen, so haben wir schon oben bemerkt, daß aus dem Be-
 10 griffe die Bewegung, die Affekte und Wirkungen der Seele entstehen, und diesen Begriff haben wir in vier Teile geteilt, nämlich in bloßes Hörensagen, in Erfahrung, in Glauben, in klare Erkenntnis. Da wir dann die Wirkungen dieser aller gesehen haben, ist uns daraus offenbar geworden, daß die vierte, nämlich die klare Erkenntnis, die vollkommenste von allen ist, denn die Meinung bringt uns häufig in Irrtum. Der wahre Glaube ist allein darum gut, weil
 20 er der Weg zur wahren Erkenntnis ist und uns zu dem, was wahrhaft liebenswürdig ist, anregt, so daß der letzte Endzweck, den wir suchen, und der vorzüglichste, den wir kennen, die wahre Erkenntnis ist. Doch ist auch diese wahre Erkenntnis verschieden nach den Gegenständen, die sich ihr darbieten, so daß sie, je besser der Gegenstand ist, mit dem sie sich vereinigt, auch selbst um soviel besser ist; und deshalb ist derjenige der vollkommenste Mensch, welcher mit Gott, der das allervollkommenste Wesen ist, sich vereinigt und ihn so genießt.

30 Um nun zu entdecken, was in den Leidenschaften gut und schlecht ist, werden wir, wie gesagt worden ist, eine jegliche besonders vornehmen, und zwar zuerst die Verwunderung: Diese, da sie entweder aus Unwissenheit oder aus Vorurteil entspringt, bekundet eine Unvollkommenheit an demjenigen Menschen, der diesem Affekte unterworfen ist.

¹⁾ Denn man kann aus keinem einzelnen Geschöpf die Vorstellung des Vollkommenen gewinnen, da diese seine Vollkommenheit selbst, d. h. ob es wirklich vollkommen ist oder nicht, nur aus einer allgemeinen vollkommenen Vorstellung oder einem Gedankenwesen hergenommen werden kann.

Ich sage eine Unvollkommenheit, weil die Verwunderung durch sich allein nicht zum Schlechten führt.

Kapitel V.

(Von der Liebe.)

Die Liebe, welche nichts anderes ist, als ein Ding genießen und damit vereinigt werden, werden wir nach den Beschaffenheiten ihres Gegenstandes einteilen, welchen Gegenstand der Mensch zu genießen und mit dem er sich zu vereinigen strebt. 10

Einige Gegenstände nun sind an sich selbst vergänglich, andere unvergänglich wegen ihrer Ursache; doch gibt es einen dritten, welcher durch seine eigene Kraft und Macht allein ewig und unvergänglich ist.

Die vergänglichen Gegenstände sind alle die besonderen Dinge, die nicht von aller Zeit her dagewesen sind oder einen Anfang genommen haben. Die andern sind alle die [allgemeinen] Modi, von denen wir gesagt haben, daß sie die Ursache der besonderen Modi sind. Der dritte aber ist Gott oder, was wir 20 für ein und dasselbe halten, die Wahrheit.

Die Liebe nun entsteht aus dem Begriff und der Erkenntnis, die wir von einem Dinge haben, und je größer und herrlicher sich das Ding zeigt, desto größer und herrlicher ist auch die Liebe in uns.

Auf zweierlei Art vermögen wir uns der Liebe zu entschlagen: entweder durch die Erkenntnis von etwas Besserem, oder durch die Erfahrung, daß das Geliebte, welches von uns für etwas Großes und Herrliches gehalten wird, viel Unheil und Schaden zur 30 Folge hat.

Auch ist es mit der Liebe so, daß wir niemals von ihr, wie von der Verwunderung oder andern Leidenschaften, erlöst zu sein trachten, und zwar aus diesen zwei Gründen: 1. weil es unmöglich ist, und 2. weil es notwendig ist, daß wir von derselben nicht erlöst werden. Es ist unmöglich, weil es nicht von uns abhängt, sondern nur von dem Guten und Nütz-

lichen, welches wir an dem Gegenstande bemerken, was uns, wenn wir es nicht hätten lieben sollen, notwendigerweise nicht von vornherein hätte bekannt sein müssen. Dies aber steht nicht in unserer Freiheit und hängt keineswegs von uns ab; denn wenn wir nichts erkannten, so wären wir auch wahrlich nicht da. Es ist also notwendig, daß wir von derselben nicht erlöst werden, weil wir wegen der Schwachheit unserer Natur, ohne etwas zu genießen, mit dem wir vereinigt und verstärkt werden, nicht würden bestehen können.

Welchen nun von diesen dreierlei Gegenständen haben wir zu erwählen oder zu verwerfen?

Was die vergänglichen Dinge anbetrifft, so ist es sicher, daß wir, weil wir, wie gesagt worden ist, wegen der Schwachheit unserer Natur notwendig etwas lieben und uns damit vereinigen müssen, um zu bestehen, durch die Liebe und die Vereinigung mit denselben in unserer Natur keineswegs verstärkt werden, da sie ja selbst schwach sind, und der eine Krüppel den andern nicht tragen kann. Und nicht allein, daß sie uns nicht fördersam sind, sondern sie sind uns sogar auch schädlich. Denn wir haben von der Liebe gesagt, daß sie die Vereinigung mit demjenigen Gegenstand ist, welchen unser Verstand für herrlich und gut erachtet, und darunter verstehen wir eine solche Vereinigung, durch welche die Liebe und das Geliebte eins und dasselbe werden und zusammen ein Ganzes ausmachen. So ist denn der gewiß recht elend, welcher mit vergänglichen Dingen sich vereinigt, denn weil dieselben außer seiner Macht und vielen Unfällen unterworfen sind, so ist's unmöglich, daß, wenn sie in Leiden geraten, er davon befreit sein sollte. Und wir schließen daher, daß, wenn schon diejenigen so elend sind, welche die vergänglichen Dinge, die wenigstens noch Wesenheit besitzen, lieben, wie sehr alsdann die elend sein müssen, so Ehre, Reichtümer und Wollüste lieben, die gar keine Wesenheit haben.

Dies mag genug sein, um zu zeigen, wie die Vernunft uns anweist, von den so vergänglichen Dingen zu scheiden; denn durch das, was wir eben gesagt haben, wird uns klar das Gift und das Schlimme auf-

gezeigt, was in der Liebe zu diesen Dingen steckt und verborgen ist. Wir sehen dies aber noch unvergleichlich klarer, wenn wir innerwerden, von welchem herrlichen und vortrefflichen Gute wir durch den Genuß dieser Dinge geschieden werden.

Wir haben schon vorhin gesagt, daß die Dinge, welche vergänglich sind, sich außer unserer Macht befinden; doch damit man uns recht verstehe, so wollen wir damit nicht sagen, daß wir eine freie, von nichts anderm abhängige Ursache sind, sondern wenn wir sagen, daß einige Dinge in und andere Dinge außer unserer Macht sind, so verstehen wir unter denjenigen, die in unserer Macht sind, solche, die wir nach der Ordnung oder zusammen mit der Natur, davon wir ein Teil sind, wirken, unter denen aber, welche nicht in unserer Macht sind, solche, die, gleichwie sie außer uns sind, durch uns auch keiner Veränderung unterworfen sind, weil sie unserer tatsächlichen, von Natur so beschaffenen Wesenheit sehr fern stehen. 10

Wir gehen ferner nun zu der zweiten Art von Gegenständen über, welche, obgleich ewig und unvergänglich, dies doch nicht aus ihrer eigenen Kraft sind. Wenn wir aber eine kleine Untersuchung darüber anstellen, so werden wir sofort bemerken, daß diese nichts anderes als nur Modi sind, welche unmittelbar von Gott abhängen. Und weil die Natur dieser so ist, so sind sie von uns nicht zu begreifen, wenn wir nicht zugleich einen Begriff von Gott haben, in welchem, weil er vollkommen ist, unsere Liebe notwendig ruhen muß. Und um es mit einem Worte zu sagen, es wird uns unmöglich sein, wenn wir unsern Verstand recht gebrauchen, zu unterlassen, Gott zu lieben. Die Gründe davon sind klar: 20

1. Weil wir erfahren, daß nur Gott allein Wesen hat, und alle andern Dinge keine Wesenheiten, sondern Modi sind, und da die Modi ohne das Wesen, von dem sie unmittelbar abhängen, nicht richtig verstanden werden können, und wir vorher schon gezeigt haben, daß wenn wir etwas liebend, ein besseres Ding, als dasjenige, welches wir lieben, kennen lernen, wir ihm stets sogleich zufallen und das erstere verlassen — 40
so folgt unwidersprechlich, daß wir Gott notwendig

lieben müssen, wenn wir ihn, der alle Vollkommenheit allein in sich schließt, kennen lernen.

2. Wenn wir unsern Verstand in der Erkenntnis der Dinge recht gebrauchen, so müssen wir sie nach ihren Ursachen kennen lernen, und da Gott die erste Ursache aller andern Dinge ist, so geht naturgemäß die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller andern Dinge voraus, weil die Erkenntnis aller andern Dinge aus der Erkenntnis der ersten Ursache folgen muß.
- 10 Und die wahre Liebe entspringt immer aus der Erkenntnis davon, daß ihr Gegenstand herrlich und gut ist. Was kann also anders daraus folgen, als daß sie gegen niemand gewaltiger entbrennen kann, als gegen den Herrn, unsern Gott? Denn er allein ist herrlich und das vollkommene Gut.

So sehen wir also, wie wir die Liebe kräftig machen, und auch, wie dieselbe allein in Gott ruhen muß.

- Was wir nun von der Liebe noch mehr zu sagen
- 20 hätten, werden wir zu tun suchen, wenn wir von der letzten Art der Erkenntnis handeln werden. Wir werden nunmehr dazu übergehen, zu untersuchen, wie wir schon oben versprochen haben, welche Leidenschaften wir anzunehmen, und welche wir zu verwerfen haben.

Kapitel VI.

(Vom Haß.)

Der Haß ist die Neigung, dasjenige von uns abzuwehren, was uns irgend ein Übel verursacht hat.

- 30 Nun ist zu bemerken, daß wir unsere Handlungen auf zweierlei Weise vollbringen, nämlich mit oder ohne Leidenschaften. Mit Leidenschaften, wie man gewöhnlich bei Herren gegen ihre Diener sieht, welche etwas versehen haben; was alsdann durchgehends nicht ohne Zorn abgeht. Ohne Leidenschaften, wie man von Sokrates erzählt, daß er, als er seinen Diener zu dessen Besserung zu züchtigen genötigt war, es

doch nicht getan hat, da er fand, daß er gegen diesen seinen Diener in seinem Gemüte entrüstet war.

Weil wir nun sehen, daß unsere Handlungen entweder mit oder ohne Leidenschaften von uns vollbracht werden, so erachten wir es als klar, daß solche Dinge, die uns Hindernis bereiten oder bereitet haben, ohne Entrüstung von unserer Seite, wenn es nötig ist, entfernt werden können, und was ist darum besser, daß wir die Dinge mit Abneigung und Haß fliehen, oder daß wir sie mit der Kraft der Vernunft ohne Entrüstung des Gemütes, denn dies erachten wir für möglich, ertragen? Zuerst ist es sicher, daß, wenn wir die Dinge, die uns zu tun obliegt, ohne Leidenschaften tun, daraus alsdann kein Übel entspringen kann. Und da es zwischen Gut und Schlecht kein Mittleres gibt, so sehen wir, daß, wie es schlecht ist, mit Leidenschaft zu handeln, es gut sein muß, ohne sie zu handeln. 10

Doch wollen wir nun einmal zusehen, ob Schlechtes darin liegt, die Dinge mit Haß und Abneigung zu fliehen. 20

Was den Haß anbelangt, der aus der Meinung entspringt, so ist sicher, daß er in uns nicht stattfinden darf, weil wir wissen, daß ein und dasselbe Ding für uns einmal gut und ein andermal schlimm ist, wie dies bei den Heilmitteln immer so ist.

Es kommt endlich darauf an, ob der Haß nur durch Meinung und nicht auch durch richtigen Vernunftgebrauch in uns entsteht. Behufs dieser Untersuchung scheint uns gut, deutlich zu erklären, was der Haß ist und ihn von der Abneigung wohl zu unterscheiden. 80

Der Haß ist, sage ich, eine Entrüstung der Seele gegen jemand, der uns mit Wissen und Willen übel getan hat. Aber die Abneigung ist eine Entrüstung in uns gegen ein Ding wegen des Ungemachs oder Schmerzes, der, wie wir entweder einsehen oder meinen, demselben von Natur innewohnt. Ich sage, von Natur, da wir demselben, wenn wir es nicht ansehen, nicht abgeneigt sind, obschon wir von ihm Schmerz oder Hindernis empfangen haben, weil wir im Gegenteil Nutzen davon zu erwarten haben, wie jemand, von 40

einem Stein oder einem Messer beschädigt, darum doch nicht Abneigung dagegen hat.

Nachdem wir dies so angemerkt haben, wollen wir nun kurz die Wirkung beider in Betracht ziehen.

Aus dem Haß entspringt die Unlust, und wenn der Haß groß ist, entsteht daraus der Zorn. Dieser letztere strebt nicht allein, wie der Haß, dem Gehaßten zu entgehen, sondern sucht dasselbe auch zu vernichten, wenn es tunlich ist. Aus jenem großen
10 Haß kommt (auch) der Neid.

Aus der Abneigung aber entspringt Unlust, weil wir uns eines Dinges zu berauben trachten, das, da es wirklich ist, auch immer seine Wesenheit und Vollkommenheit haben muß.

Aus dem Gesagten kann leicht verstanden werden, daß wir, wenn wir unsere Vernunft recht gebrauchen, gegen nichts Haß oder Abneigung haben können, weil wir uns durch solches Tun der Vollkommenheit, die in jedem Dinge ist, berauben. Und so sehen wir auch
20 durch die Vernunft ein, daß wir überhaupt keinen Haß gegen jemand haben dürfen, weil wir alles, was in der Natur ist, wenn wir etwas davon wollen, allezeit trachten müssen ins Bessere zu verändern, sei es um unserer, sei es um der Sache selbst willen. Und weil der vollkommene Mensch das allerbeste ist, was wir gegenwärtig oder vor unsern Augen zu erkennen haben, so ist es auch für uns und einen jeglichen Menschen insbesondere bei weitem am besten, daß wir sie zu allen Zeiten zur Vollkommenheit anzuleiten
80 trachten, denn alsdann erst können wir von ihnen und sie von uns die meiste Frucht haben. Das Mittel dazu ist, uns ihrer beständig, so wie wir von unserm guten Gewissen selbst fortwährend belehrt und ermahnt werden, anzunehmen, da uns dies niemals zu unserm Verderben, sondern immer zu unserm Heil anspornt.

Zum Schluß sagen wir, daß Haß und Abneigung in sich soviel Unvollkommenheit haben, als die Liebe im Gegenteil Vollkommenheiten hat. Denn diese wirkt
40 immer Besserung, Verstärkung und Vermehrung (unserer selbst), welches die Vollkommenheit ist,

während im Gegentheil der Haß allzeit auf Verwüstung, Schwächung und Vernichtung ausgeht, welches die Unvollkommenheit selbst ist.

Kapitel VII.

(Von der Lust und der Trauer.)

Nachdem wir gesehen haben, wie der Haß und die Verwunderung von der Art ist, daß wir offen sagen mögen, sie dürfe bei denjenigen, die ihren Verstand, wie es sich gehört, gebrauchen, nicht stattfinden, werden wir, auf dieselbe Art weitergehend, von den übrigen Leidenschaften handeln, und zwar sollen, um den Anfang zu machen, die Begierde und die Lust die ersten sein. Da diese aus denselben Ursachen entspringen, aus denen die Liebe entspringt, so haben wir von diesen nichts anderes zu sagen, als daß wir uns an das erinnern und gedenken müssen, was wir damals gesagt haben; wobei wir es hier dann lassen. 10

Diesen werden wir die Trauer hinzufügen, von welcher wir sagen dürfen, daß sie aus der Ansicht und der daraus entspringenden Meinung fließt, denn sie kommt vom Verlust eines Gutes her. 20

Nun haben wir oben gesagt, daß alles, was wir tun, auf Förderung und Besserung abzielen müsse. Es ist aber sicher, daß, so lange wir in Trauer sind, wir uns selbst ungeschickt machen, solches zu tun, und deshalb ist es nötig, daß wir uns derselben entschlagen, welches wir tun können, indem wir auf Mittel sinnen, das Verlorene wieder zu erhalten, wenn es in unserer Macht liegt. Wo nicht, so ist es doch nötig, uns davon loszumachen, um nicht in alles das Elend zu verfallen, welches die Trauer notwendig mit sich bringt, und zwar beides durch Lust. Denn es ist törricht, ein verlorenes Gut durch ein von selbst übernommenes und großgezogenes Übel herstellen und aufbessern zu wollen. 30

Endlich muß derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, Gott notwendig zuerst erkennen, da Gott, wie wir bewiesen haben, das oberste Gut und

alles Gute ist. Also folgt unwidersprechlich, daß derjenige, welcher seinen Verstand recht gebraucht, in keine Trauer verfallen kann. Denn wie? Er ruht in dem Gute, das alles Gute ist, und worin alle Lust und Genüge die Fülle ist.

Aus der Meinung oder dem Unverstande also kommt, wie gesagt ist, die Trauer her.

Kapitel VIII.

(Von der Achtung und Verachtung usw.)

10 Nunmehr wollen wir von der Achtung und der Verachtung, von dem Stolz und von der Demut, vom Hochmut und von der Selbstverwerfung reden.

Um in diesen Leidenschaften das Gute und Schlechte wohl zu unterscheiden, werden wir sie sofort in Betracht ziehen.

Die Achtung und Verachtung sind nur da hinsichtlich irgend eines Großen oder eines Kleinen, als das wir etwas ansehen, sei nun dies Große oder Kleine in oder außer uns.

20 Der Stolz erstreckt sich nicht über uns hinaus, sondern kommt allein demjenigen zu, welcher, ohne Leidenschaften oder das Verlangen zu haben, hochgeachtet zu werden, seine eigene Vollkommenheit nach deren rechtem Werte erkennt.

Demut ist, wenn jemand, ohne sich um Mißachtung seiner selbst zu kümmern, seine Unvollkommenheit erkennt, wobei sich die Demut nicht über den Demütigen hinaus erstreckt.

30 Hochmut ist, wenn sich jemand eine Vollkommenheit beimißt, die bei ihm nicht zu finden ist.

Selbstverwerfung ist, wenn jemand sich eine Unvollkommenheit beimißt, die ihm nicht zukommt. Ich rede nicht von den Heuchlern, welche, um andere zu betrügen, ohne es wirklich so zu meinen, sich erniedrigen, sondern von denen, welche die Unvollkommenheiten, welche sie sich beimessen, wirklich als so in ihnen vorhanden meinen.

Aus diesen Bemerkungen erhellt nun genugsam,

was jede dieser Leidenschaften Gutes und Schlechtes in sich schließt. Denn was den Stolz und die Demut betrifft, so geben diese durch sich selbst ihre Vortrefflichkeit kund; denn wir sagen, daß ihr Besitzer seine eigene Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihrem Werte nach kennt, welches, wie uns die Vernunft lehrt, das vorzüglichste (Mittel) ist, wodurch wir zu unserer Vollkommenheit gelangen. Denn wenn wir unsere Macht und Vollkommenheit recht erkennen, so sehen wir daraus klärlich, was uns zu tun obliegt, um unsern 10 guten Endzweck zu erreichen, und wiederum, wenn wir unsere Mangelhaftigkeit und Ohnmacht erkennen, so sehen wir, was wir zu vermeiden haben.

Was den Hochmut und die Selbstverwerfung betrifft, so gibt deren Definition schon zu erkennen, daß sie aus einer gewissen Meinung entstehen; denn wir sagten, daß die (erstere) demjenigen zugehöre, der eine Vollkommenheit, welche ihm nicht zukommt, dennoch sich selbst zuschreibt; und die Selbstverwerfung ist davon gerade das Gegenteil. 20

Aus dem Gesagten erhellt nun, daß, so gut und heilsam der Stolz und die rechte Demut ist, so schlecht und verderblich dagegen der Hochmut und die Selbstverwerfung sei. Denn jene bringen den Besitzer nicht allein in einen sehr guten Zustand, sondern sind dabei auch die rechte Stufenleiter, auf welcher wir zu unserm höchsten Heil emporsteigen, während diese uns nicht allein verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, sondern uns auch gänzlich ins Verderben bringen. Die Selbstverwerfung ist es, welche uns ver- 80 hindert, das zu tun, was wir sonst tun müßten, um vollkommen zu werden, wie wir an den Skeptikern sehen, welche, indem sie ableugnen, daß der Mensch Wahrheit besitzen könne, sich durch dieses Leugnen eben derselben berauben. Der Hochmut ist es, welcher uns veranlaßt, Dinge zu ergreifen, welche uns geradezu ins Verderben führen, wie man an allen denjenigen sieht, die gemeint haben und meinen, mit Gott wunder wie gut zu stehen, und deshalb Feuer und Wasser trotzen und so ganz elendiglich unter- 40 gehen, indem sie sich getrosten Mutes keiner Gefahr entziehen.

Was die Achtung und Verachtung anbelangt, so ist über sie nichts weiter zu sagen, als uns dessen wohl eingedenk zu machen, was wir oben von der Liebe gesagt.

Kapitel IX.

(Von der Hoffnung und Furcht usw.)

Von der Hoffnung und Furcht, von der Zuversicht, der Verzweiflung und dem Wankelmuth, von dem Mute, der Kühnheit, der Nacheiferung, von der Furchtsam-
10 keit und der Bestürzung wollen wir nun zu reden anfangen, und eins nach dem andern unserer Gewohnheit gemäß vornehmen und so zeigen, welche von ihnen uns schädlich — welche uns förderlich sein können.

Alles dies werden wir sehr leicht tun können, wenn wir nur diejenigen Begriffe gut ins Auge fassen, die wir von zukünftigen Dingen haben können, möge es nun gut oder schlimm sein.

Die Begriffe, die wir hinsichtlich der Dinge selbst
20 haben, finden statt, entweder indem die Dinge von uns als zufällig angesehen werden, d. h. ob sie geschehen können oder nicht geschehen können. Oder indem sie notwendig geschehen müssen. Dies hinsichtlich der Sache selbst. Hinsichtlich dessen, welcher die Sache begreift, gilt dies: daß er etwas tun müsse, um das Geschehen der Sache zu befördern oder um dasselbe zu verhindern.

Aus diesen Begriffen entspringen nun alle jene Affekte. So, wenn wir ein zukünftiges Ding als gut
80 ansehen, und daß es wird geschehen können, gewinnt dadurch die Seele eine Gestalt, die wir Hoffnung nennen, welche nichts anderes als eine gewisse Art von Lust ist, jedoch mit einiger Trauer gemischt.

Wenn wir aber von einem möglicherweise geschehenden Dinge urteilen, daß es schlimm sei, so erfolgt daraus diejenige Gestalt in unserer Seele, welche wir Furcht nennen.

Wenn aber ein Ding von uns als gut angesehen

wird, und daß es notwendig kommen werde, so entsteht daraus in der Seele die Ruhe, welche wir Zuversicht nennen, welche eine gewisse Lust ist, nicht wie bei der Hoffnung mit Trauer vermischt.

Wenn wir aber das Ding als schlimm ansehen, und daß es notwendig geschehen werde, so entspringt daraus in der Seele die Verzweiflung, die nichts anderes als eine gewisse Art von Trauer ist.

Nachdem wir bis hierher von den Leidenschaften, die in diesem Kapitel enthalten sind, gesprochen und deren Definition auf bejahende Art gemacht haben, und auch gesagt ist, was eine jede derselben ist, so können wir sie nun umgekehrt verneinenderweise definieren, nämlich so: wir hoffen, daß das Schlimme nicht geschehen werde; wir fürchten, daß das Gute nicht geschehen werde; wir sind sicher, daß das Schlimme nicht geschehen werde, und wir verzweifeln daran, daß das Gute geschehen werde. 10

Nachdem wir dies von den Leidenschaften gesagt haben, sofern sie aus den Begriffen hinsichtlich der Dinge selbst entspringen, haben wir nun von denjenigen Leidenschaften zu reden, die aus den Begriffen hinsichtlich dessen, der sich die Dinge vorstellt, entspringen, nämlich: 20

Wenn man etwas tun muß, um das Ding hervorzubringen, und wir darüber zu keinem Entschluß kommen, so empfängt die Seele davon eine Gestalt, die wir Wankelmuth nennen.

Aber wenn sie männlich sich entschließt, etwas hervorzubringen, was sich hervorbringen läßt, alsdann wird es Mut genannt; und wenn das Ding auszuführen schwierig ist, wird es Kühnheit oder Tapferkeit genannt. 30

Aber wenn jemand deswegen etwas auszuführen beschließt, weil es einem andern, der es vor ihm getan hat, wohl geglückt ist, so nennt man es Nach-eiferung.

Wenn jemand weiß, welchen Beschluß er fassen muß, um etwas Gutes zu befördern und etwas Schlimmes zu verhindern, und dies dennoch nicht tut, so wird es Furchtsamkeit genannt, und ist dieselbe sehr stark, so nennt man sie Bestürzung. 40

Endlich wird die Mühe, die sich jemand gibt, um das Erlangte allein genießen und behalten zu können, Eifersucht (oder Jalousie) genannt.

Da uns nun bekannt ist, woraus diese Affekte hervorgehen, so wird es uns auch ganz leicht sein, zu zeigen, welche von ihnen gut und welche schlecht sind.

- Was die Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung und Eifersucht anbetrifft, so ist sicher, daß sie
 10 aus einer schlechten Meinung entstehen; denn wie wir oben bewiesen haben, hat alles seine notwendigen Ursachen und muß so, wie es geschieht, notwendig geschehen. Obschon nun die Zuversicht und Verzweiflung in dieser unverbrüchlichen Ordnung und Reihenfolge der Ursachen, weil darin alles unverbrüchlich und unabänderlich ist, stattzuhaben scheint, so ist es doch, wenn man die Wahrheit davon richtig erkannt hat, fern davon, denn Zuversicht und Verzweiflung finden sich niemals, es seien Hoffnung und Furcht denn vorher
 20 dagewesen; denn aus diesen haben sie ihr Wesen. Wenn z. B. jemand dasjenige, was er noch zu erwarten hat, für gut hält, so empfängt er in seiner Seele diejenige Gestalt, welche wir Hoffnung nennen, und wenn er des vermeinten Guts versichert ist, so empfängt die Seele jene Ruhe, welche wir Zuversicht nennen. Was wir nun von der Zuversicht sagen, dasselbe muß auch von der Verzweiflung gesagt werden. Aber diese können gemäß dem, was wir von der Liebe gesagt haben, in keinem vollkommenen Menschen statthaben,
 80 weil sie Dinge voraussetzen, denen wir wegen ihrer veränderlichen Art, der sie (wie bei Gelegenheit der Definition der Liebe bemerkt worden ist), unterworfen sind, nicht anhängen dürfen, denen wir aber auch (wie wiederum in der Definition des Hasses gezeigt worden ist) nicht abgeneigt sein dürfen; welcher Neigung und Abneigung jedoch der Mensch, der diese Leidenschaften hegt, allezeit unterworfen ist.

- Was ferner den Wankelmut, die Furchtsamkeit und die Bestürzung betrifft, so geben diese selbst durch
 40 ihre eigene Art und Natur ihre Unvollkommenheit zu erkennen, da alles, was sie zu unserm Vorteil tun, nur negativerweise aus der Wirkung ihrer Natur ent-

springt. Wenn z. B. jemand, der etwas hofft, das er für gut hält, und das doch nicht gut ist, und doch wegen seines Wankelmutes oder seiner Furchtsamkeit des zur Ausführung erforderlichen Mutes entbehrt, so wird er nur negativer- oder zufälligerweise von dem Übel, welches er für ein Gut hielt, befreit. Und deshalb können diese Leidenschaften auch nicht in dem Menschen, welcher durch die wahre Vernunft geleitet wird, stattfinden.

Was endlich den Mut, die Kühnheit und die Nach- 10
eiferung anbelangt, so ist von denselben nichts anderes zu sagen als das, was wir bereits von der Liebe und dem Haß gesagt haben.

Kapitel X.

(Von den Gewissensbissen und der Reue.)

Von den Gewissensbissen und der Reue wollen wir gegenwärtig aber nur kurz reden.

Diese nun entstehen stets nur durch Übereilung; denn die Gewissensbisse entstehen nur daraus, daß wir etwas tun, von dem wir alsdann ungewiß sind, 20
ob es gut oder schlecht sei; und die Reue daraus, daß wir etwas getan haben, was schlecht ist.

Weil nun viele Menschen, die ihren Verstand richtig gebrauchen, zuzeiten doch, wenn ihnen die zum stets rechten Gebrauch des Verstandes erforderliche Fertigkeit fehlt, sich (vom rechten Wege) verirren, so möchte man vielleicht denken, daß sie durch diese ihre Gewissensbisse und Reue um so eher zurechtgebracht werden können, und daraus, wie die ganze Welt tut, den Schluß ziehen, daß dieselben 30
gut sind; aber wenn wir sie recht erwägen wollen, so werden wir finden, daß sie nicht allein nicht gut, sondern sogar schädlich und folglich schlecht sind. Denn es ist offenbar, daß wir stets mehr durch die Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue auf den rechten Weg kommen. Sie sind also schädlich und schlecht, weil sie eine gewisse Art von Trauer sind, deren Schädlichkeit oben

von uns bewiesen worden ist, und die wir deshalb als schlecht von uns abzuwehren suchen müssen. Wie die folgenden, müssen wir also auch diese als solche meiden und fliehen.

Kapitel XI.

(Vom Spotte und Scherze.)

Der Spott und der Scherz ruhen auf einer falschen Meinung und geben im Spötter und Lacher eine Unvollkommenheit kund. Sie ruhen auf einer falschen
 10 Meinung, indem man annimmt, daß der, welcher verspottet wird, die erste Ursache seiner Handlungen ist, und sie nicht, wie die andern Dinge in der Natur, notwendig von Gott abhängen. Sie geben im Spötter eine Unvollkommenheit kund; denn das, was sie verspotten, ist von der Art, daß es entweder verspottenswert ist oder nicht; ist es nicht so, so zeigen sie eine schlechte Art, indem sie verspotten, was nicht zu verspotten ist; ist es aber so, so zeigen sie damit, daß sie in den-
 20 jenen, welche sie verspotten, eine Unvollkommenheit erkennen, welche sie doch gehalten sind, nicht mit Spott, sondern vielmehr durch gute Vernunftgründe zu verbessern.

Das Lachen hat keinen Bezug auf einen andern, sondern nur auf denjenigen, welcher an sich etwas Gutes bemerkt, und weil es eine gewisse Art von Lust ist, so brauchen wir davon auch nichts anderes zu sagen, als was von der Lust bereits gesagt ist. Ich rede von solchem Lachen, das durch eine gewisse den Lacher dazu anreizende Vorstellung verursacht
 80 wird, aber nicht von dem Lachen, das durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht wird, von welchem, da es weder auf Gut noch auf Schlecht Bezug hat, hier zu sprechen nicht unsere Absicht war.

Über den Neid, den Zorn und das Gefühl der Beleidigung ist wiederum nichts anderes zu sagen, als daß wir uns bei ihnen dessen erinnern müssen, was wir oben über den Haß gesagt haben.

Kapitel XII.

(Von der Ehrliche, Scham und Unverschämtheit.)

Weiter wollen wir nun kurz von der Ehrliche, Scham und Unverschämtheit reden.

Die erste ist eine gewisse Art von Lust, die ein jeder in sich fühlt, wenn er gewahr wird, daß sein Tun von andern geachtet und gelobt wird, ohne Rücksicht auf andern Gewinn oder Vorteil, den sie im Auge haben.

Die Scham ist eine gewisse (Art von) Trauer, 10 die in jemand entsteht, wenn er sieht, daß sein Tun von andern verachtet wird, ohne Rücksicht auf irgend welchen andern Nachteil oder Schaden, den sie im Auge haben.

Unverschämtheit ist nichts anderes als der Mangel oder das Abschütteln der Scham, das nicht aus der Vernunft stammt, sondern entweder, wie bei Kindern, Wilden usw., aus Unkunde der Scham oder daraus, daß man, nachdem man in großer Verachtung ge- 20 standen hat, nun über alles ohne Rücksicht hinweggeht.

Wenn wir nun diese Affekte kennen, so kennen wir zugleich auch die Eitelkeit und Unvollkommenheit, welche sie an sich haben. Denn die Ehrliche und Scham sind nicht allein gemäß dem, was wir bei ihrer Definition bemerkt haben, nicht förderlich, sondern auch, sofern sie sich auf die Eigenliche und auf die Meinung gründen, daß der Mensch die erste Ursache seiner Handlungen ist und folglich Lob und Tadel verdient, sogar schädlich und verwerflich.

Doeh will ich nicht sagen, daß man unter den 30 Menschen so leben müsse, als fern von ihnen, wo weder Ehrliche noch Scham statthat, sondern gebe im Gegenteil zu, daß es uns nicht allein sie anzuwenden erlaubt sei, wenn wir sie zum Nutzen unserer Nebenmenschen und um diese zu bessern, gebrauchen, sondern daß wir solches auch mit Beeinträchtigung unserer — sonst vollkommenen und erlaubten — eigenen Freiheit tun dürfen. Wenn sich jemand z. B. kostbar kleidet, um dadurch geachtet zu werden, so sucht derselbe eine Ehre, welche aus der Eigenliche 40

entspringt, ohne dabei auf seinen Nebenmenschen Bezug zu nehmen. Wenn aber jemand seine Weisheit, wodurch er seinem Nächsten förderlich sein könnte, darum verachtet und mit Füßen getreten sieht, weil er ein schlechtes Kleid trägt, so tut er wohl daran, sich im Streben, ihnen zu helfen, mit einem Kleide anzutun, woran sie keinen Anstoß nehmen, indem er so, um seinen Nebenmenschen zu gewinnen, ihm gleich wird.

- 10 Was ferner die Unverschämtheit anbelangt, so zeigt sich dieselbe an uns so, daß wir, um ihre Häßlichkeit einzusehen, bloß ihrer Definition bedürfen, und diese uns genügt.

Kapitel XIII.

(Von der Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit.)

Es folgt nun die Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit. Was die zwei ersten betrifft, so sind sie eine Neigung der Seele, seinen Nebenmenschen Gutes zu gönnen und zu tun. Ich sage: zu gönnen, wann demjenigen, welcher Gutes getan hat, Gutes widerfährt. Ich sage: zu tun, wann wir selbst Gutes von ihm bekommen oder empfangen haben.

Obschon ich wohl weiß, daß meist alle Menschen diese Affekte als gut ansehen, so darf ich nichtsdestoweniger doch sagen, daß sie in einem vollkommenen Menschen nicht statthaben können. Denn der vollkommene Mensch wird nur durch die Notwendigkeit und keine andere Ursache seinem Mitmenschen zu helfen bewogen; und darum findet er sich den Allergottlosesten desto mehr zu helfen verpflichtet, je größeres Elend und je größere Not er bei diesen wahrnimmt.

Die Undankbarkeit ist ein Verachten der Dankbarkeit, wie die Unverschämtheit ein Verachten der Scham, und zwar ohne alle Rücksicht auf die Vernunft, allein nur entspringend entweder aus Habgier oder aus allzugroßer Selbstliebe, und deswegen kann sie in keinem vollkommenen Menschen stattfinden.

Kapitel XIV.

(Vom Gram.)

Der Gram soll das letzte sein, wovon wir in der Abhandlung der Leidenschaften handeln werden, und womit wir enden werden. Der Gram nun ist eine gewisse Art Trauer, entstehend aus der Erwägung eines Gutes, das wir verloren haben, und welches wieder zu gewinnen keine Hoffnung vorhanden ist. Er gibt uns seine Unvollkommenheit dergestalt zu erkennen, daß wir bei seiner Betrachtung ihn sogleich als schlecht 10 erproben. Denn wir haben schon oben bewiesen, daß es schlecht ist, sich mit Dingen, die uns leicht oder irgendwie verloren gehen können, und die wir nicht haben können, wie wir wollen, zu verbinden und daran zu fesseln. Weil er nun eine gewisse Art von Trauer ist, haben wir ihn zu fliehen, wie wir solches vorher bemerkt haben, als wir von der Trauer handelten.

Ich denke nunmehr genugsam nachgewiesen und gezeigt zu haben, daß der wahre Glaube und die Vernunft allein es ist, was uns zur Erkenntnis von Gut 20 und Schlecht führt. Und wenn wir zeigen werden, daß die Erkenntnis die erste und vornehmste Ursache aller dieser Affekte ist, so wird auch deutlich erhellen, daß wir, wenn wir unsern Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen, niemals in einen von denjenigen Affekten werden verfallen können, die von uns zu verwerfen sind. Ich sage: unsern Verstand, weil ich nicht meine, daß die Vernunft allein die Macht hat, uns von diesen allen zu befreien, wie wir dies hernach an seiner Stelle beweisen werden. 30

In betreff der Leidenschaften ist aber noch als ein vortreffliches Ding zu bemerken, daß, wie wir sehen und finden, alle die Leidenschaften, welche gut sind, von solcher Art und Natur sind, daß wir ohne sie nicht sein noch bestehen können, und daß sie gleichsam wesentlich uns zugehören, wie die Liebe, Begierde und alles, was der Liebe eigen ist.

Aber ganz anders verhält es sich mit solchen (Leidenschaften), welche schlecht und von uns zu verwerfen sind, indem wir ohne dieselben nicht allein 40

uns sehr wohl befinden können, sondern auch dann erst, wenn wir uns von denselben befreit haben, eigentlich so sind, wie wir sein sollen.

Um aber in dieses alles noch mehr Klarheit zu bringen, so sei bemerkt, daß die Grundlage alles Guten und Schlechten die Liebe ist, welche auf irgend einen Gegenstand geht; denn wenn man nicht demjenigen Gegenstand liebt, welcher N. B., wie wir oben gezeigt haben, allein liebenswürdig ist, nämlich Gott, 10 sondern die Dinge, welche ihrer eigenen Art und Natur nach vergänglich sind, so folgt daraus notwendig, weil der Gegenstand so vielen Zufällen, ja der Vernichtung selbst unterworfen ist, Haß (Trauer usw. nach der Veränderung des geliebten Gegenstandes. — Haß, wenn jemand einem das Geliebte entreißt); Trauer, wenn es verloren geht; Ehrsucht, wenn sich einer auf die Selbsthilfe stützt; Gunst und Dankbarkeit, wenn er seinen Nächsten nicht um Gottes willen liebt.

Wenn aber der Mensch Gott liebt, der allzeit un- 20 veränderlich ist und bleibt, dann ist es ihm unmöglich, in jenen Pfuhl der Leidenschaften zu fallen. Daher stellen wir als eine feste und unverbrüchliche Regel auf, daß Gott die erste und alleinige Ursache alles Guten und der Befreier von allem Schlechten für uns ist.

Ferner ist noch zu bemerken, daß nur die Liebe usw. unbeschränkt ist, nämlich desto vortrefflicher wird, je mehr und mehr sie zunimmt, da sie auf einen unendlichen Gegenstand geht; weswegen sie, 30 was bei nichts anderem als nur bei ihr stattfinden kann, in alle Ewigkeit wachsen mag. Und dies wird uns vielleicht nachher die Materie sein, aus welcher wir die Unsterblichkeit der Seele beweisen werden, und wie oder auf welche Weise diese stattfinden kann.

Kapitel XV.

(Vom Wahren und Falschen.)

Wir wollen nun das Wahre und Falsche in Betracht ziehen, welches uns die vierte und letzte Wirkung

des wahren Glaubens angibt. Um dies zu tun, werden wir zuerst die Definition der Wahrheit und der Falschheit vorausschicken.

Die Wahrheit ist die mit einer Sache selbst übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Die Falschheit ist die mit der Sache selbst nicht übereinstimmende Bejahung oder Verneinung derselben.

Wenn dies aber so ist, so wird es scheinen, daß kein Unterschied stattfindet zwischen der falschen und der wahren Vorstellung, oder daß, weil dies oder jenes zu verneinen, bloße Modi des Denkens sind, und sie auch keinen andern Unterschied haben, als daß die eine mit dem Dinge übereinkommt und die andere nicht, und daß sie somit auch nicht tatsächlich, sondern nur in der Vernunft sich unterscheiden. Wenn dies so ist, kann man mit Recht fragen, welchen Vorteil denn der eine mit seiner Wahrheit und welchen Schaden der andere durch seine Falschheit habe? und wie der eine wissen soll, daß seine Auffassung oder Vorstellung mit der Sache mehr übereinstimmt, als die des andern? Endlich, woher es komme, daß der eine irrt und der andere nicht? 10

Darauf dient zuerst zur Antwort, daß die allerklarsten Dinge sowohl sich selbst als auch die Falschheit kundgeben, dergestalt, daß es eine große Torheit sein würde, zu fragen, wie man derselben bewußt sein könne? Denn da sie die allerklarsten genannt werden, so kann es freilich keine andere Klarheit geben, durch welche sie klargemacht werden könnten. 20
Daraus folgt, daß die Wahrheit sich selbst und auch die Falschheit offenbart. Denn die Wahrheit wird durch die Wahrheit, d. h. durch sich selbst, klar, wie auch die Falschheit durch sie klar ist, niemals aber wird die Falschheit durch sich selbst geoffenbart oder aufgewiesen. Derjenige, welcher die Wahrheit besitzt, kann daher nicht zweifeln, daß er sie besitzt, während dagegen derjenige, welcher in Falschheit oder Irrtum steckt, wohl meinen kann, er stehe in der Wahrheit, sowie jemand, der träumt, wohl denken kann, er wacht, aber niemals jemand, der wacht, denken kann, daß er träumt. 40

Mit dem Gesagten wird auch einigermaßen erklärt, was wir sagten, daß Gott die Wahrheit, oder die Wahrheit Gott selbst sei.

Die Ursache nun, warum der eine sich seiner Wahrheit mehr bewußt ist als der andere, besteht darin, daß die Vorstellung des Bejahens (oder Verneinens) mit der Natur des Dinges gänzlich übereinkommt und deshalb mehr Wesenheit hat. Dies besser zu begreifen, diene die Bemerkung, daß das Verstehen 10 (obgleich dies Wort anders klingt) ein bloßes oder reines Leiden ist; d. h. daß unsere Seele in der Art verändert wird, daß sie andere Modi des Denkens, die sie zuvor nicht hatte, empfängt. Wenn nun jemand dadurch, daß der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, eine entsprechende Form oder Weise des Denkens empfängt, so ist es klar, daß er ein ganz anderes Gefühl von der Gestalt oder Beschaffenheit des Gegenstandes bekommt, als ein anderer, der nicht so viele Ursachen (des Erkennens) gehabt hat, und so, dies 20 zu bejahen oder zu verneinen, durch eine andere, leichtere Wirkung veranlaßt wird, indem er denselben Gegenstand mittelst weniger oder unbedeutenderer Anregungen gewahr geworden ist. Hieraus ersieht man die Vollkommenheit dessen, der in der Wahrheit steht, gegen den genommen, welcher nicht in ihr steht; denn weil der eine sich leicht, der andere dagegen nicht leicht verändert, so folgt daraus, daß der eine mehr Bestand und Wesenheit als der andere hat. Und so haben auch die Modi des Denkens, welche mit der 30 Sache übereinstimmen, weil sie mehr Ursachen gehabt haben, mehr Bestand und Wesenheit in sich; und weil sie ganz mit der Sache übereinstimmen, so ist es unmöglich, daß sie irgendwann von der Sache anders affiziert werden oder Veränderungen leiden können, da wir schon vorher gesehen haben, daß das Wesen eines Dinges unveränderlich ist; welches alles bei der Falschheit nicht stattfindet.

Mit dem Gesagten wird die obige Frage hinlänglich beantwortet sein.

Kapitel XVI.

(Vom Willen.)

Nachdem wir nun wissen, was gut und schlecht, Wahrheit und Falschheit ist, und auch, worin das Glück des vollkommenen Menschen besteht, ist es nun Zeit, zur Untersuchung unserer selbst zu kommen und einmal zuzusehen, ob wir zum Glück freiwillig oder aus Notwendigkeit kommen. Dazu ist es nötig, einmal zu untersuchen, was bei denen, welche einen Willen annehmen, der Wille ist, und worin er sich von 10 der Begierde unterscheidet.

Wir haben gesagt, daß die Begierde eine Neigung ist, welche die Seele zu etwas hat, das sie als gut erwählt. Daraus folgt, daß, bevor unsere Begierde sich äußerlich auf etwas richtet, in uns zuvor ein Beschluß ergangen ist, daß jenes etwas Gutes sei, welche Bejahung dann, oder allgemein genommen, welches Vermögen der Bejahung und Verneinung¹⁾ Wille genannt wird. Es kommt nun darauf an, ob diese Bejahung durch uns freiwillig oder aus Notwendigkeit 20 geschieht, d. h. ob wir von einem Dinge etwas bejahen oder verneinen, ohne daß eine äußere Ursache uns dazu zwingt.

Da nun aber bereits von uns bewiesen ist, daß ein Ding, welches nicht durch sich selbst begriffen wird, und dessen Dasein nicht zu seinem Wesen gehört, notwendig eine äußere Ursache haben muß, und daß

¹⁾ Der Wille, als Bejahung oder Beschluß genommen, unterscheidet sich darin vom wahren Glauben, daß er sich auch auf das, was nicht wirklich gut ist, erstreckt, und zwar deswegen, weil die Überzeugung nicht von der Art ist, daß klar erkannt wird, es könne nicht anders sein, wie beim wahren Glauben dies alles so stattfindet und stattfinden muß, weil nur daraus die gute Begierde entspringt. Von der Meinung aber unterscheidet er sich darin, daß er doch mitunter fehllos und sicher sein kann, was bei der Meinung, die aus Vermutung und Wännen besteht, nicht stattfindet. Folglich kann man ihn einen Glauben nennen, sofern er auch sicher geben kann, und eine Meinung, sofern er dem Irrtum unterworfen ist.

eine Ursache, die etwas hervorbringen soll, dasselbe notwendig hervorbringen muß, so muß daraus folgen, daß dies oder jenes besonders zu wollen, dies oder jenes von einem Dinge besonders zu bejahen oder zu verneinen, daß solches, sage ich, dann auch durch eine äußere Ursache¹⁾ geschehen muß, wie

¹⁾ Es ist sicher, daß das besondere Wollen eine äußere Ursache haben muß, durch welche es überhaupt da ist; denn da sein Dasein zu seinem Wesen nicht gehört, so muß es notwendig durch das Dasein von etwas anderem sein.

Wenn man behauptet, die Vorstellung der wirkenden Ursache desselben sei keine Vorstellung, sondern der Wille im Menschen selbst, und der Verstand sei eine Ursache, ohne welche der Wille nichts kann, also der Wille unbeschränkt genommen, gleich wie der Verstand, sei kein Gedanken-, sondern ein wirkliches Wesen, so scheint er meiner Meinung nach, wenn ich ihn aufmerksam betrachte, doch allgemein zu sein, und ich kann ihm nichts Wirkliches zuschreiben. Doch sei es einmal so, so muß man doch zugeben, daß der Willensakt eine Modifikation des Willens ist, wie die Vorstellungen eine Modifikation des Verstandes; also sind dann notwendig der Verstand und der Wille verschiedene und real unterschiedene Substanzen. Denn die Substanz und nicht der Modus selbst wird modifiziert. Wenn nun gesagt wird, daß die Seele diese zwei Substanzen regiere, so gibt es dann noch eine dritte Substanz, alles so verworrene Dinge, daß man sich unmöglich einen klaren und deutlichen Begriff davon machen kann. Denn da die Vorstellung nicht im Willen, sondern im Verstande ist, so kann daraus nach der Regel, daß der Modus der einen Substanz nicht in eine andere Substanz übergehen kann, keine Liebe im Willen entstehen; denn es ist ein Widerspruch, daß man etwas wollen könne, wovon das wollende Vermögen keine Vorstellung hat.

Sagt man, daß der Wille wegen seiner Vereinigung mit dem Verstande auch das, was der Verstand einsieht, gewahr wird und darum auch liebt, so kann, weil das Gewahrwerden doch ein Begriff und eine verwirrte Vorstellung ist, also auch ein Modus des Verstehens gemäß dem Vorhergegangenen im Willen nicht stattfinden, wenn auch eine solche Vereinigung von Seele und Leib stattfände. Denn nimmt man auch nach der gewöhnlichen Lehre der Philosophen an, daß die Seele mit dem Leibe vereinigt sei, so empfindet doch der Körper niemals, und breitet die Seele sich doch nicht aus. Denn dann würde eine Chimäre, worin wir zwei Substanzen zusammen-

auch die Definition, welche wir von der Ursache gegeben haben, ist, daß sie nicht frei sein kann. Dies wird möglicherweise einige nicht befriedigen, welche ihren Verstand mehr mit den Gedankenwesen als mit den besonderen Dingen, die in der Natur wirklich da sind, zu beschäftigen gewohnt sind, und indem sie dies tun, das Gedankenwesen nicht als solches, sondern als wirklich Seiendes ansehen. Denn weil der Mensch bald diesen, bald jenen Willen hat, macht er daraus einen allgemeinen Modus in seiner Seele, den er Willen nennt, wie er auch so aus (den Vorstellungen von) diesem und jenem Menschen eine (allgemeine) Vorstellung des Menschen bildet; und weil er die wirklichen Wesen nicht genug von den Gedankenwesen unterscheidet, so geschieht es, daß er die Gedankenwesen als Dinge betrachtet, die wirklich in der Natur sind, und so sich selbst als Ursache von einigem be-

10

fassen, eins werden können, was falsch ist. Und wenn man sagt, daß die Seele sowohl den Verstand als den Willen regiere, so ist das nicht zu begreifen, weil man damit die Freiheit des Willens zu leugnen scheint, was gegen sie spricht.

Um hier zu endigen, da es mich nicht gelüstet, alles, was ich gegen eine geschaffene endliche Substanz habe, vorzubringen, so will ich nur kurz zeigen, daß die Willensfreiheit keineswegs zu der immerwährenden Schöpfung paßt, daß nämlich in Gott ein und dasselbe Tun erforderlich ist, um (ein Ding) im Sein zu erhalten, als um dasselbe zu schaffen, und daß anderseits ein Ding nicht einen Augenblick würde bestehen können, wenn es so ist und ihm nicht zugeschrieben werden kann. Aber man muß sagen, daß Gott es geschaffen hat, wie es ist; denn da dasselbe nicht die Macht hat, sich zu erhalten, während es ist, wird es noch viel weniger aus sich etwas hervorbringen können. Wenn man nun sagt, daß die Seele den Willensakt aus sich selbst hervorbringt, so frage ich, aus welcher Macht sie dies tut? Nicht aus der, welche dagewesen ist, denn diese ist nicht mehr; auch nicht aus der, welche sie nun hat, denn sie hat überhaupt keine, wodurch sie den mindesten Augenblick bestehen oder dauern könnte, weil sie beständig geschaffen wird. Gibt es aber nichts, das die Macht hat, sich selbst zu erhalten oder etwas hervorzubringen, so bleibt nichts weiter übrig, als zu schließen, daß Gott allein die wirkende Ursache aller Dinge ist und sein muß, und daß alle Willensakte von ihm bestimmt werden.

trachtet, wie in der Betrachtung dessen, wovon wir sprechen, nicht wenig vorkommt. Denn wenn man jemand fragt, warum der Mensch dies oder jenes will, so ist die Antwort, weil er einen Willen hat. Doch da der Wille, wie wir gesagt haben, nur eine Vorstellung ist, dies oder jenes zu wollen, und darum bloß ein Modus des Denkens ist, ein Gedankenwesen und nichts Wirkliches, so kann auch nichts von ihm verursacht werden, denn aus nichts wird nichts. Und
 10 so denke ich auch, da wir gezeigt haben, daß der Wille kein Ding in der Natur, sondern nur eine Einbildung ist, man deshalb auch nicht zu fragen braucht, ob derselbe frei ist oder nicht. Ich sage dies nicht von dem allgemeinen Willen, von dem wir gezeigt haben, daß er ein Modus des Denkens sei, sondern von dem besonderen dies und jenes wollen, welches Wollen einige ins Bejahen und Verneinen gesetzt haben.

Einem jeden, der nur auf dasjenige, das von uns schon gesagt ist, achtet, wird dies deutlich sein; denn
 20 wir haben gesagt, daß das Verstehen ein bloßes Leiden ist, d. h. ein Gewährwerden der Wesenheit und des Daseins der Dinge in der Seele, daß wir folglich niemals es sind, die von einem Dinge etwas bejahen oder verneinen, sondern daß das Ding selbst es ist, das in uns etwas von sich bejaht oder verneint.

Dies werden nun einige Leute möglicherweise nicht zugeben, indem es ihnen scheinen mag, daß sie von einem Dinge wohl etwas anderes bejahen oder verneinen können, als ihnen davon bewußt ist. Doch
 30 kommt dies nur daher, daß sie keine Vorstellung haben von dem Begriff, welchen die Seele von einem Dinge ohne die Worte oder außer ihnen hat. Es ist freilich wahr, daß wir (wenn Gründe vorhanden sind, welche uns dazu bewegen) andern durch Worte oder andere Mittel von einem Dinge etwas anderes kundgeben, als uns davon bewußt ist; aber wir werden durch Worte oder irgend welche andere Mittel doch niemals soviel zuwege bringen, daß wir von den Dingen anders denken, als wir wirklich davon denken, welches un-
 40 möglich und allen denen klar ist, die ohne den Gebrauch von Worten oder anderen Merkzeichen durchaus nur auf ihren Verstand achten.

Doch werden hiergegen einige möglicherweise bemerken, daß, wenn nicht wir es sind, sondern das Ding allein es ist, das sich in uns bejaht oder verneint, dann auch nur das bejaht oder verneint werden könne, was mit dem Dinge übereinkommt, und es folglich auch keine Falschheit gebe. Denn die Falschheit besteht darin, wie wir gesagt haben, von einem Dinge etwas zu bejahen oder zu verneinen, was mit ihm nicht übereinstimmt, d. h. welches die Sache von sich selbst nicht bejaht oder verneint. Ich meine aber, daß, wenn wir auf das, was wir von der Wahrheit und Falschheit gesagt haben, recht achten, wir diesen Einwurf dann zugleich hinlänglich werden beantwortet sein lassen. Denn wir haben gesagt, daß der Gegenstand die Ursache dessen ist, was davon bejaht oder verneint wird, es sei nun wahr oder falsch, weil wir nämlich, wenn wir etwas von dem Gegenstande gewahr werden, uns einbilden, daß der Gegenstand [obwohl wir sehr wenig von demselben gewahr werden], solches doch von sich selbst im allgemeinen bejaht oder verneint; welches meistens bei schwachen Seelen stattfindet, die durch die oberflächliche Wirkung des Gegenstandes auch einen sehr oberflächlichen Modus oder eine oberflächliche Vorstellung in sich empfangen; und außerdem gibt es in ihnen keine Bejahung oder Verneinung weiter.

Endlich könnte man uns noch einwerfen, daß es viele Dinge gibt, die wir wollen und wieder nicht wollen, z. B. von einem Dinge etwas bejahen und wieder nicht bejahen, die Wahrheit sprechen und dann wieder nicht sprechen usw. Dies geschieht aber, weil die Begierde nicht gehörig vom Willen unterschieden wird. Denn der Wille ist bei denen, welche einen Willen annehmen, allein das Werk des Verstandes, womit wir von einem Dinge etwas bejahen oder verneinen ohne Bezugnahme auf gut oder schlimm. Die Begierde aber ist diejenige Gestalt in der Seele, etwas zu erlangen oder zu tun mit Rücksichtnahme auf Gutes und Schlimmes, das darin wahrgenommen wird, so daß die Begierde auch nach der Bejahung oder Verneinung, die wir von den Dingen vorgenommen haben, noch bleibt — nämlich nachdem wir gefunden oder be-

jaht haben, daß etwas gut sei, welches ihrer Rede zufolge der Wille ist; und die Begierde ist die Neigung, die man erst nachher, es zu befördern, bekommt, so daß auch nach ihrer eigenen Rede der Wille wohl ohne die Begierde, aber die Begierde nicht ohne den Willen, der schon vorangegangen sein muß, sein kann.

Alle die Tätigkeiten ferner, von denen wir hier oben gesprochen haben [da sie durch die Vernunft als unter der Form des Guten vollbracht, oder durch die Vernunft unter der Form (sub specie) des Schlimmen gemieden werden], können nur unter der Neigung, welche man Begierde nennt, und nur ganz uneigentlich unter dem Namen von Willen begriffen werden.

Kapitel XVII.

(Von dem Unterschiede zwischen Willen und Begierde.)

Da es nunmehr offenbar ist, daß wir zum Bejahen oder Verneinen keinen Willen haben, so wollen wir jetzt untersuchen, worin der rechte und wahre Unterschied zwischen dem Willen und der Begierde besteht, oder was eigentlich der Wille sein mag, der von den Lateinern *voluntas* genannt wird.

Nach der Definition des Aristoteles erscheint die Begierde als ein Geschlechtsbegriff, der zwei Arten unter sich begreift, wenn er sagt, der Wille sei die Lust oder der Trieb, den man unter der Form des Guten hat, daher es mir so vorkommt, daß er unter der Begierde (oder *cupiditas*) alle Neigungen meint, es sei zum Guten oder zum Schlechten. Wenn aber die Neigung nur auf das Gute geht, oder der Mensch, der diese Neigung hat, dieselbe unter der Form des Guten hat, so nennt er sie *voluntas* oder guten Willen; aber wenn sie schlecht ist, d. h. wenn wir in einem andern die Neigung zu etwas sehen, das schlecht ist, so nennt er sie *voluptas* oder schlechten Willen. So daß die Neigung der Seele nicht darin besteht, etwas zu bejahen oder zu verneinen, sondern allein die Neigung, etwas unter der Form des Guten zu empfangen oder unter der Form des Schlechten zu fliehen.

Es ist nun noch übrig, zu untersuchen, ob diese Begierde frei ist oder nicht. Außer dem, was wir bereits gesagt haben, daß die Begierde von dem Begriffe der Dinge abhängt, und daß das Verstehen eine äußere Ursache haben müsse, und auch außer dem, was wir vom Willen gesagt haben, ist noch übrig, zu zeigen, daß die Begierde nicht frei ist.

Viele Menschen, obschon sie wohl sehen, daß die Erkenntnis, welche der Mensch von verschiedenen Dingen hat, ein Mittel ist, wodurch seine Lust oder sein Trieb von dem einen zum andern übergeht, bemerken doch nicht, was eigentlich dasjenige ist, welches ihre Lust von dem einen zum andern zieht. Wir aber, um zu zeigen, daß diese Neigung bei uns nicht freiwillig ist, wollen uns (um uns einmal lebendig vor Augen zu stellen, was das sei, von dem einen zum andern überzugehen und gezogen zu werden) dazu in der Phantasie ein Kind vorstellen, welches zum erstenmal zur Wahrnehmung eines gewissen Dinges gelangt. Ich halte ihm z. B. ein Glöcklein vor, welches ein angenehmes Geräute in seinen Ohren macht, wovon es danach Lust bekommt: wird es nun wohl diese Lust oder Begierde danach zu bekommen unterlassen können? Sagst du hierauf ja, so frage ich, aus welcher Ursache? Sicherlich nicht durch etwas, das es besser kennt, da jenes alles das ist, was es kennt. Auch nicht, weil es für das Kind schlimm ist, denn es kennt nichts anderes, und jene angenehme Empfindung ist das allerbeste, was ihm noch jemals vorgekommen ist. Aber es wird vielleicht die Freiheit haben, die Lust, die es hat, von sich abzutun, woraus dann folgen würde, daß diese Lust in uns zwar ohne Freiheit anfangen könnte, wir ebensowohl aber die Freiheit in uns hätten, sie von uns abzutun. Aber diese Freiheit kann nicht die Probe halten; denn was sollte es doch sein, was die Lust sollte vernichten können? Die Lust selbst? Gewiß nicht, denn es gibt nichts, was aus seiner eigenen Natur seine eigene Vernichtung sucht. Was kann es eigentlich also sein, was es von jener Lust sollte abbringen können? Fürwahr, nichts anderes, als daß es durch die Ordnung und den Lauf der Natur von etwas affiziert wird, welches ihm angenehmer ist, als das

erste. Und wie wir darum in der Abhandlung über den Willen gesagt haben, daß der Wille im Menschen nichts anderes als diese oder jene Begierde ist, welche von diesem und jenem Begriff verursacht wird, da jene (allgemeine) Begierde nichts Tatsächliches in der Natur ist, sondern allein von diesem oder jenem besonderen Begehren abstrahiert wird; wenn also die Begierde nicht eigentlich ein Etwas ist, so kann sie auch nicht Tatsächliches verursachen. Wenn wir also sagen, daß
 10 die Begierde frei ist, so ist das ebensoviel, als ob wir sagten, daß diese oder jene Begehrung eine Ursache ihrer selbst ist, d. h. daß sie, ehe sie war, bewirkt hat, daß sie sei, was die Ungereimtheit selbst ist und nicht statthaben kann.

Kapitel XVIII.

(Von dem Nutzen des Vorhergehenden.)

Sehen wir also, daß der Mensch als ein Teil der gesamten Natur, von welcher er abhängt, und von welcher er auch regiert wird, aus sich selbst zu
 20 seinem Heil und Glück nichts tun kann, so wollen wir jetzt in Betracht ziehen, welcher Nutzen aus diesen unsern Lehrsätzen sich für uns ergibt, und zwar um so mehr, weil wir nicht daran zweifeln, daß sie einigen nicht wenig anstößig erscheinen werden.

Zum Ersten folgt daraus, daß wir wahrlich Diener, ja Knechte Gottes sind, und daß es unsere größte Vollkommenheit ist, dies notwendig zu sein. Denn wenn wir auf uns selbst angewiesen und nicht derartig von Gott abhängig wären, so wäre es sehr wenig oder
 80 nichts, was wir vollbringen könnten, und wir würden mit Recht daraus Ursache nehmen, uns zu betrüben, vor allem im Gegensatz zu dem, was wir jetzt sehen, daß wir nämlich von demjenigen, was das Allervollkommenste ist, dergestalt abhängen, daß wir dadurch mit als Teil des Ganzen, d. h. seiner sind und, so zu sagen, das unserige zur Ausführung so vieler weislich geordneter und vollkommener Werke, als von ihm abhängig sind, beitragen.

Zum Zweiten bewirkt diese Erkenntnis, daß wir nach Verrichtung einer vortrefflichen Handlung nicht darüber hoffärtig werden (welche Hoffart die Ursache ist, daß wir [in der Meinung, etwas Großes zu sein und nichts weiter nötig zu haben] stehen bleiben, was unserer Vollkommenheit geradezu zuwiderläuft, die darin besteht, daß wir immer weiter und weiter zu gelangen trachten müssen), sondern daß wir dagegen alles, was wir tun, Gott zuschreiben, welcher die erste und einzige Ursache von allem ist, was wir ver- 10
richten und ausführen.

Zum Dritten außer der wahren Liebe zum Nächsten, welche diese Erkenntnis in uns zuwege bringt, macht sie uns so beschaffen, daß wir denselben niemals weder hassen, noch auf ihn zornig sind, sondern im Gegenteil geneigt werden, ihm zu helfen und ihn in einen bessern Stand zu bringen; welches alles die Handlungsweise solcher Menschen ist, die eine große Vollkommenheit oder Wesenheit haben.

Zum Vierten dient diese Erkenntnis auch zur 20
Förderung des Gemeinwohls, denn um ihrer willen wird ein Richter niemals mehr des einen als des andern Partei nehmen können, und wird, wenn er in der Notwendigkeit ist, den einen zu strafen und den andern zu belohnen, dies alsdann mit der Absicht tun, sowohl dem einen zu helfen und ihn zu bessern, als den andern.

Zum Fünften befreit uns diese Erkenntnis von der Traurigkeit, Verzweiflung, dem Neid, Schreck und andern schlechten Affekten, welche, wie wir nachher 80
sagen werden, die eigentliche Hölle sind.

Zum Sechsten bringt uns endlich diese Erkenntnis dazu, uns vor Gott nicht zu fürchten, wie andere sich vor dem Teufel fürchten, den sie sich eingebildet haben in dem Sinne, daß er ihnen etwas Schlimmes antun möchte. Denn wie sollten wir uns doch vor Gott fürchten können, der das höchste Gut selbst ist, und durch den alle Dinge, welche einige Wesenheit haben, das sind, was sie sind, gleichwie auch wir, die wir in ihm leben. 40

Auch bringt uns diese Erkenntnis dazu, daß wir Gott alles zuschreiben und ihn allein lieben, weil er

das Herrlichste und Allervollkommenste ist, und so uns ganz ihm opfern, denn darin besteht eigentlich sowohl der wahre Gottesdienst als auch unser ewiges Heil und Glückseligkeit. Denn die einzige Vollkommenheit und der letzte Zweck eines Knechtes und Werkzeuges ist der, daß sie den ihnen auferlegten Dienst gehörig vollführen; wie wenn z. B. ein Zimmermann bei der Arbeit an einem Werkstück sich von seinem Beil aufs beste bedient findet, so ist dadurch das Beil 10 zu seinem Zweck und seiner Vollkommenheit gelangt; wenn er aber denken wollte, dies Beil hat mir nun gut gedient, ich will es darum fortan ruhen lassen und von ihm keinen Gebrauch mehr machen, gerade alsdann würde dieses Beil von seinem Zweck entfernt werden und nicht mehr ein Beil sein. So muß auch der Mensch, so lange er ein Teil der Natur ist, den Naturgesetzen folgen, worin der Gottesdienst besteht; und so lange er das tut, befindet er sich in seinem Glück. Wenn aber Gott [um so zu sagen] wollte, daß der 20 Mensch ihm nicht mehr dienen sollte, so wäre das ebensoviel, als ihn seines Glückes berauben und vernichten, weil alles, was er ist, darin besteht, daß er Gott dient.

Kapitel XIX.

(Von des Menschen Glückseligkeit.)

Nachdem wir den Nutzen dieses wahren Glaubens gesehen haben, werden wir nun unserm gegebenen Versprechen nachzukommen suchen, nämlich zu untersuchen, ob wir durch unsere bereits erworbene Erkenntnis [von dem, was gut und schlecht, Wahrheit 30 und Falschheit ist, und was im allgemeinen der Nutzen von ihnen allen ist], ob wir, sage ich, dadurch zu unserem Wohlergehen, nämlich der Liebe zu Gott [worin, wie wir bemerkt haben, unsere höchste Glückseligkeit besteht] gelangen können; und auch auf welche Art wir von den Leidenschaften, die wir als schlecht beurteilt haben, frei werden können.

Um nun von dem letzten, nämlich der Befreiung

von den Leidenschaften¹⁾, zuerst zu sprechen, so sage ich, daß wir unter der Voraussetzung, daß sie keine andern Ursachen haben, als wir von ihnen angenommen haben, in dieselben niemals verfallen werden, wenn wir unsern Verstand nur richtig gebrauchen, wie wir dies [nunmehr im Besitz eines Maßes von Wahrheit und Falschheit] sehr²⁾ leicht tun können.

Doch daß sie keine andern Ursachen haben, ist es, was uns nun zu beweisen obliegt. Dazu scheint mir erforderlich zu sein, daß wir uns im Ganzen sowohl 10 nach Leib als nach Geist prüfen und zuerst beweisen, daß es in der Natur einen Körper gibt, durch dessen Gestalt und Wirkungen wir affiziert, also denselben gewahr werden. Dies tun wir darum, weil wir, wenn wir die Wirkungen des Körpers, und was dieselben verursachen, erkennen, dann auch die erste und wichtigste Ursache aller dieser Affekte finden werden und damit zugleich auch das, wodurch alle diese Affekte vernichtet werden können: woraus wir dann zugleich 20 sehen können, ob solches möglicherweise durch die Vernunft getan werden kann. Und alsdann wollen wir fortfahren, von unserer Liebe zu Gott zu sprechen.

Zu zeigen, daß es in der Natur den Körper gibt,

¹⁾ Alle diejenigen Leidenschaften, welche gegen die gesunde Vernunft streiten, — wie vorher gezeigt worden ist — entstehen aus der Meinung. Alles, was in denselben gut oder schlecht ist, wird uns durch den wahren Glauben angezeigt, aber uns von ihnen zu befreien, sind weder diese beiden, noch ist einer von ihnen imstande. Die dritte Art allein, nämlich die wahre Erkenntnis ist es, welche uns davon freimacht, und ohne sie, wie auch sogleich nachher gezeigt werden soll, ist es unmöglich, jemals von ihnen befreit zu werden. Sollte dies nicht dasjenige sein, wovon andere unter andern Benennungen so viel sagen und schreiben? Denn wer sieht nicht, wie füglich wir unter der Meinung die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, welches die Sünde offenbart, und unter der wahren Erkenntnis die Gnade, die uns von der Sünde freimacht, verstehen können?

²⁾ Wenn wir nämlich eine gründliche Erkenntnis von Gut und Schlecht, Wahrheit und Falschheit haben; denn dann ist es unmöglich, dem, woraus die Leidenschaften entstehen, unterworfen zu sein, denn, indem wir das Beste erkennen und genießen, hat das Schlechteste über uns keine Macht.

wird uns nicht schwer sein, nachdem wir bereits wissen, daß Gott und was Gott ist, den wir als ein Wesen von unendlichen Attributen definiert haben, von denen ein jedes unendlich und vollkommen ist, und da wir gezeigt haben, daß die Ausdehnung ein in seiner Art unendliches Attribut ist, so muß sie notwendig auch ein Attribut jenes unendlichen Wesens sein; und da wir ferner schon bewiesen haben, daß dies unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zugleich, daß dieses

10 Attribut auch etwas Wirkliches ist.

Da wir überdies auch gezeigt haben, daß es außer der Natur, die unendlich ist, kein Wesen mehr gibt oder geben kann, so erhellt zudem deutlich, daß diese Wirkung des Körpers, durch welche wir ihn gewahr werden, von nichts anderm stammt, als von der Ausdehnung selbst, und nicht von irgend einem andern, das [wie einige wollen] auf eminente Weise die Ausdehnung hat, da es, wie wir oben im ersten Kapitel bewiesen haben, ein solches nicht gibt.

20 Deshalb ist nun zu bemerken, daß alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung notwendig abhängen sehen, diesem Attribut beigelegt werden müssen, wie die Bewegung und Ruhe. Denn sofern diese Wirkungskraft nicht in der Natur wäre, wäre es unmöglich, wenn schon viele andere Attribute in derselben wären, daß jene sein könnten; denn wenn etwas wiederum etwas hervorbringen soll, so muß darin etwas sein, mittelst dessen es mehr als ein anderes jenes Etwas hervorbringen kann.

30 Dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch vom Denken und von allem, was es gibt, gesagt haben.

Ferner ist zu bemerken, daß es in uns nichts gibt, dessen uns bewußt zu werden, uns die Möglichkeit nicht innewohnte, so daß, wenn wir in uns nichts anderes finden, als die Wirkungen des denkenden Dinges und die der Ausdehnung, wir dann auch mit Sicherheit sagen dürfen, daß es in uns nichts weiter gebe.

40 Um nun die Wirkungen dieser beiden klar zu verstehen, wollen wir zuerst ein jedes derselben für sich allein und hernach sie beide zusammen vornehmen,

wie auch die Wirkungen sowohl von dem einen als von dem andern.

Ziehen wir also die Ausdehnung allein in Betracht, so werden wir in derselben nichts anderes als Bewegung und Ruhe gewahr, aus der wir alle die Wirkungen finden, die daraus entspringen. Diese beiden Modi¹⁾ im Körper sind von der Art, daß nichts anderes sie verändern kann, als sie allein sich selbst, wie es z. B. unmöglich ist, daß, wenn ein Stein still liegt, er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas anderes bewegt werden kann, wohl aber durch die Bewegung, wie wenn ein anderer Stein, der größere Bewegung hat, als der erstere Ruhe, ihn in Bewegung setzt, gleichwie denn auch der bewegende Stein nicht ruhen wird, als durch etwas anderes, das sich weniger bewegt. Daraus folgt nun, daß kein Modus des Denkens in dem Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen kann. 10

Zufolgedessen aber, was wir an uns selbst gewahr werden, kann es sehr wohl geschehen, daß ein Körper, welcher seine Bewegung nach der einen Richtung hat, sich doch nach der andern neigt, wie wenn ich, indem ich meinen Arm ausstrecke, dadurch bewirke, daß die (Lebens-) Geister, die ihre Bewegung noch nicht (dahin) hatten, nunmehr dieselbe doch nach dieser Richtung nehmen, jedoch nicht immer, sondern nur nach Beschaffenheit der Geister, wie nachher gesagt werden wird. Die Ursache davon ist keine andere und kann keine andere sein, als daß die Seele, welche die Vorstellung dieses Körpers ist, mit demselben so vereinigt ist, daß sie und dieser so beschaffene Körper zusammen ein Ganzes ausmachen. 20 80

Die vornehmste Wirkung des andern Attributs ist das Begreifen der Dinge, so daß, je nachdem die Seele diese wahrnimmt, daraus entweder Liebe oder Haß usw. entspringt. Da nun diese Wirkung keine Ausdehnung mit sich bringt, so kann sie derselben auch nicht zugeschrieben werden, sondern nur dem Denken, so daß die Ursache aller Veränderungen, die in diesem Modus entstehen, nicht in der Ausdehnung, sondern im denkenden Dinge allein gesucht werden muß. Gleichwie wir 40

¹⁾ Zwei Modi, weil die Ruhe kein Nichts ist.

dies an der Liebe sehen können, deren Vernichtung oder Erweckung durch den Begriff selbst verursacht werden muß, welches, wie wir bereits gesagt haben, dadurch geschieht, daß er entweder in dem Gegenstand etwas als schlecht auffaßt oder etwas Besseres kennen lernt.

So oft nun diese Attribute aufeinander wirken, entstehen daraus Leidenschaften in der einen durch die andere, nämlich durch das Bestimmwerden der Bewegung, die wir, wohin wir wollen, zu richten das
 10 Vermögen haben. Die Wirkung nun, wodurch die eine von der andern leidet, ist derart, daß die Seele und der Körper, wie bereits gesagt worden ist, die Lebensgeister, die sich sonst nach der einen Richtung bewegen würden, nunmehr nach einer andern Richtung sich zu bewegen veranlassen, und da diese Geister auch durch den Körper in Bewegung gesetzt und somit bestimmt werden können, so kann es oft geschehen, daß sie auf Anlaß des Körpers ihre Bewegung nach einem
 20 andern Orte haben, wodurch sie dann in uns solche Beklemmungen zuwege bringen und verursachen, wie wir uns deren mitunter bewußt sind, ohne die Gründe davon zu wissen, wenn wir sie haben. Denn sonst sind uns gewöhnlich die Gründe wohl bekannt.

Ferner kann auch die Seele in ihrer Macht, die Geister zu bewegen, behindert werden, sei es, daß die Bewegung der Geister zu sehr vermindert, oder sei es, daß sie zu sehr vermehrt wird. Vermindert, wenn wir z. B. durch vieles Laufen verursachen, daß die Geister
 80 durch dasselbe Laufen dem Körper viel mehr als gewöhnliche Bewegung geben und nach deren Aufhören notwendigerweise sehr geschwächt werden; so kann dies auch durch den Gebrauch von zu wenig Speise geschehen. Vermehrt, wenn wir, durch zu vieles Trinken von Wein oder andern starken Getränken aufgeheitert oder betrunken gemacht, bewirken, daß die Seele den Körper zu regieren keine Macht hat.

Nachdem wir so viel von den Wirkungen geredet haben, welche die Seele auf den Körper hat, wollen
 40 wir nun einmal die Wirkungen in Betracht ziehen, die der Körper auf die Seele hat. Davon setzen wir als die hauptsächlichste, daß er sich der Seele und da-

durch auch andern Körpern wahrnehmbar macht, welches durch nichts anderes verursacht wird, als durch die Bewegung und Ruhe zusammen, da im Körper nichts anderes als diese sind, durch welche er wirken kann. So daß alles, was außer diesen Wahrnehmungen noch der Seele geschieht, nicht durch den Körper verursacht werden kann. Weil nun das erste, was die Seele erkennt, der Körper ist, so geht daraus hervor, daß die Seele ihn lieb gewinnt und mit ihm vereinigt wird. Wenn aber, wie wir vorher gesagt haben, die Ursache von Liebe, Haß und Traurigkeit nicht im Körper, sondern in der Seele allein gesucht werden muß, da alle Tätigkeiten des Körpers allein aus Bewegung und Ruhe entstehen müssen, und wir klar und deutlich sehen, daß die eine Liebe durch den Begriff, den wir von etwas anderm, das besser ist, bekommen, vernichtet wird, so folgt daraus deutlich, daß, wenn wir mit einer zum mindesten ebenso klaren Erkenntnis, als wir von unserm Körper haben, Gott erkennen, wir alsdann mit ihm auch enger als mit unserm Körper vereinigt werden und vom Körper gleichsam losgelöst sein müssen. Ich sage: enger, da wir bereits oben bewiesen haben, daß wir ohne ihn weder bestehen noch begriffen werden können, und zwar darum, weil wir ihn nicht durch etwas anderes, wie es mit allen andern Dingen der Fall ist, sondern allein durch ihn selbst erkennen müssen, wie wir dies schon vorher gesagt haben. Ja noch viel besser als uns selbst erkennen wir ihn, weil wir ohne ihn uns selbst keineswegs erkennen können.

Aus dem, was wir bisher gesagt haben, ist leicht abzunehmen, welches die hauptsächlichsten Ursachen der Leidenschaften sind; denn was den Körper mit seinen Wirkungen, der Bewegung und Ruhe, anbetrifft, so können sie die Seele nicht anders affizieren, als daß sie sich selbst ihr als Gegenstände kundgeben; und je nachdem die Wahrnehmungen sind, welche sie derselben vorhalten, mögen sie von Gutem oder Schlechtem¹⁾ sein, wird dann auch die Seele von ihnen

¹⁾ Aber woher kommt es, daß wir das eine als gut und das andere als schlecht erkennen? Antwort: Da es die Ge-

- affiziert, jedoch nicht sofern er ein Körper ist [denn sonst würde der Körper die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften sein], sondern nur sofern er ein Gegenstand ist, wie alles andere, das, wenn er sich ebenso der Seele zeigte, dieselben Wirkungen hervorbringen würde. [Damit will ich aber nicht sagen, daß die Liebe, der Haß und die Traurigkeit, welche aus der Anschauung unkörperlicher Dinge entstehen, dieselben Wirkungen haben, als die, welche aus der Betrachtung körperlicher Dinge entstehen, da diese, wie
- 10 wir später sagen werden, noch andere Wirkungen haben, nach der Natur dessen, aus dessen Wahrnehmung die Liebe, der Haß, die Traurigkeit usw. in der Seele bei Anschauung unkörperlicher Dinge erweckt werden.] So daß, um auf das frühere wieder zurückzukommen, es sicher ist, daß, wenn der Seele sich etwas anderes Herrlicheres als der Körper zeigen würde, der Körper alsdann keine Macht haben würde, solche Wirkungen, wie er nun wohl tut, zu verursachen.
- 20 Daraus folgt nun nicht allein, daß der Körper die hauptsächlichste Ursache der Leidenschaften nicht ist, sondern auch, daß, wenn in uns auch etwas anderes wäre, außer dem, von welchem, wie wir meinen, daß es die Leidenschaften verursachen kann, solches, wie es denn auch wahr ist, doch nicht mehr oder anders

genstände sind, die sich selbst uns kundtun, werden wir von dem einen so, und von dem andern anders affiziert. Diejenigen nun, von welchen wir am allersanftesten [nach dem Maße der Bewegung und Ruhe, woraus sie bestehen] bewegt werden, sind uns die allerangenehmsten, und je mehr und mehr sie davon abweichen, die allerunangenehmsten. Hieraus entstehen in uns Gefühle allerlei Art, welche wir in uns wahrnehmen und welche, mittelst körperlicher Gegenstände oft auf unsern Körper wirkend, Impulse von uns genannt werden, wie daß man Jemand in der Traurigkeit lachen machen, durch Kitzeln, Weintrinken usw. aufheitern kann, welches die Seele zwar bemerkt, jedoch nicht bewirkt, denn wenn sie wirkt, sind die Erheiterungen wahrlich von einem ganz andern Schlag; denn dann wirkt nicht Körper auf Körper, sondern die verständige Seele gebraucht den Körper als ein Werkzeug, und folglich ist, je mehr dabei die Seele wirkt, das Gefühl desto vollkommener.

in der Seele wirken kann, als der Körper auch tut. Denn immerhin würde es nichts anderes sein können, als ein derartiger Gegenstand, der von der Seele durchaus verschieden wäre und sich folglich auch so zeigen müßte und nicht anders, wie wir darüber auch vom Körper gesagt haben. So daß wir der Wahrheit gemäß damit schließen dürfen, daß die Liebe, der Haß, die Traurigkeit und andere Leidenschaften in der Seele je nach der Beschaffenheit der Erkenntnis, die sie jedesmal von den Dingen hat, anders und wieder anders 10 verursacht werden, und daß es folglich, wenn sie einmal das Allerherrlichste erkennt, alsdann unmöglich sein wird, daß irgend eine dieser Leidenschaften in ihr die mindeste Aufregung würde verursachen können.

Kapitel XX.

(Zur Bestätigung des Vorhergehenden.)

Hinsichtlich des im vorigen Kapitel Gesagten werden folgende Schwierigkeiten eingeworfen werden können.

1. Wenn die Bewegung nicht die Ursache der 20 Leidenschaften ist, wie kann es dann geschehen, daß man die Traurigkeit doch durch gewisse Mittel vertreibt, wie solches mitunter durch den Wein bewirkt wird? Hierauf dient zur Antwort, daß man zwischen der Wahrnehmung der Seele, wann sie zuerst den Körper bemerkt, und dem Urteil, was sie sofort darüber, was ihr gut oder schlimm sei¹⁾, macht, unterscheiden muß. Ist nun die Seele so beschaffen, wie eben gesagt ist, so hat sie nach oben gemachter Bemerkung wohl die Macht, die Geister, wohin sie will, zu bewegen, jedoch 80 in der Art, daß ihr diese Macht auch wieder genommen werden kann, wenn durch andere aus dem

¹⁾ D. h. zwischen dem Verständnis allgemein genommen und dem Verständnis, welches sich auf das Gute und Schlechte des Dinges bezieht.

Körper überhaupt stammende Ursachen diese ihre so gewonnene Gestalt ihr wieder genommen oder verändert wird, woraus, wenn sie es gewahr wird, in ihr Traurigkeit¹⁾ entsteht, welche sich nach der Veränderung richtet, die die Geister dann empfangen; und zwar entsteht diese Traurigkeit aus der Liebe und Verknüpfung, in welcher sie mit dem Körper steht. Daß sich dies so verhält, kann daraus leicht abgenommen werden, daß dieser Traurigkeit auf eine von diesen
 10 beiden Arten abgeholfen werden kann, entweder durch Zurückführung der Geister in ihre erste Gestalt, d. h. indem sie von dem Schmerze befreit wird, oder durch die aus guten Gründen kommende Überzeugung, daß auf diesen Körper keine Rücksicht zu nehmen sei; wovon das erstere vorübergehend und der Wiederkehr ausgesetzt, das letztere aber ewig, beständig und unveränderlich ist.

Der zweite Einwurf kann folgender sein: Wenn wir sehen, daß die Seele, obwohl sie keine Gemeinschaft
 20 mit dem Körper hat, doch bewirken kann, daß die Geister, welche sich nach der einen Richtung bewegt haben würden, sich vielmehr nach der andern Richtung bewegen, warum sollte sie dann auch nicht machen können, daß ein Körper, welcher ganz still und ruhig

¹⁾ Die Traurigkeit wird im Menschen durch einen Meinungsbezug verursacht, daß ihn etwas Schlimmes überkomme, nämlich aus dem Verluste eines Gutes. Wird dies also gefaßt, so bewirkt dieser Bezug, daß die Geister das Herz umschließen und dasselbe mit Hilfe anderer Teile drängen und einengen, wovon bei der Lust das Gegenteil geschieht; diese Bedrängnis wird die Seele wieder gewahr und leidet darunter. Was helfen dabei nun Heilmittel oder Wein? Dies, daß sie also durch ihre Wirkung diese Geister vom Herzen wegtreiben und ihm wieder Spielraum schaffen, wovon die Seele, welche es gewahr wird, Erquickung empfängt, die darin besteht, daß der Meinungsbezug des Schlimmen durch das vom Wein verursachte andere Maß der Bewegung und Ruhe abgelenkt wird und auf etwas anderes fällt, worin der Verstand mehr Genüge findet. Aber dies kann keine unmittelbare Wirkung des Weines auf die Seele sein, sondern allein eine Wirkung des Weines auf die Geister.

ist, sich zu bewegen anfangen sollte?!) Sowie ferner, warum sie denn nicht gleicherweise alle anderen Körper, die bereits in Bewegung sind, sollte bewegen können, wohin sie will?

1) Darin ist also keine Schwierigkeit, wie dieser eine Modus, der sich von dem andern unendlich unterscheidet, auf den andern wirkt, da er ein Teil eines Ganzen ist, indem die Seele niemals ohne den Körper, noch der Körper jemals ohne die Seele gewesen ist. Diesem gehen wir folgendermaßen nach: 1. Es gibt ein vollkommenes Wesen. 2. Es kann nicht zwei Substanzen geben. 3. Keine Substanz kann einen Anfang haben. 4. Jede ist in ihrer Art unepdlich. 5. Es muß auch ein Attribut des Denkens geben. 6. Es gibt kein Ding in der Natur, wovon nicht in dem denkenden Wesen eine Vorstellung wäre, entstehend aus dessen Wesen und Dasein zusammen. 7. Folglich usw. 8. Wenn unter der Bezeichnung der Dinge das Wesen ohne das Dasein aufgefaßt wird, so kann die Vorstellung des Wesens nicht als etwas Besonderes gefaßt werden; sondern dies kann erst geschehen, wenn das Dasein zusammen mit dem Wesen gegeben ist, und zwar weil dann erst ein Gegenstand da ist, den es zuvor nicht gab. Wenn z. B. die ganze Mauer weiß ist, so gibt es darin kein Dies oder Jenes. 9. Eine solche Vorstellung nun, allein außer allen andern Vorstellungen genommen, kann nur die Vorstellung solch eines Dinges sein, nicht aber, daß sie die Vorstellung solch eines Dinges habe. Dazu kommt, daß eine solche, so betrachtete Vorstellung, weil sie nur ein Teil ist, von sich selbst und von ihrem Gegenstande keinen allerklarsten und deutlichsten Begriff haben kann: dies kann das denkende Ding allein, welches allein die ganze Natur ist, denn ein Teil außer seinem Ganzen genommen, kann nicht usw. 10. Zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande muß notwendig eine Vereinigung stattfinden, weil die eine ohne den andern nicht bestehen kann; denn es gibt kein Ding, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, und es kann keine Vorstellung geben, ohne daß das Ding wirklich sei. Ferner kann der Gegenstand nicht verändert werden, ohne daß die Vorstellung auch verändert wird, und umgekehrt, so daß hier kein Drittes vonnöten ist, welches die Vereinigung von Seele und Leib verursachen müßte. Jedoch muß bemerkt werden, daß wir hier von solchen Vorstellungen sprechen, die notwendig aus dem Dasein von Dingen zusammen mit ihrem Wesen in Gott entstehen, nicht aber von den Vorstellungen, welche die sich uns tatsächlich zeigenden Dinge in uns wirken, wozwischen ein großer Unterschied ist. Denn die Vor-

Wenn wir uns nun aber an das erinnern, was wir bereits von dem denkenden Dinge gesagt haben, so wird es uns diese Schwierigkeit ganz leicht benehmen können. Damals nämlich sagten wir, daß die Natur, obschon sie verschiedene Attribute hat, doch immer nur ein einziges Wesen ist, von welchem alle diese Attribute ausgesagt werden. Und dabei haben wir ferner gesagt, daß es in der Natur nur ein einziges denkendes Ding gibt, welches in unendlichen Vorstellungen ausgedrückt ist, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind. Empfängt also der Körper einen solchen Modus, wie z. B. der Körper des Petrus ist, und wieder einen anderen, wie der Körper des Paulus ist, so folgt hieraus, daß es in dem denkenden Dinge zwei verschiedene Vorstellungen gibt, nämlich eine Vorstellung des Körpers des Petrus, welche die Seele des Petrus ausmacht, und eine andere Vorstellung des Paulus, welche die Seele des Paulus ausmacht. Es kann nun das denkende Ding den Körper des Petrus wohl durch die Vorstellung des Leibes des Petrus, aber nicht durch die des Leibes des Paulus bewegen, so daß die Seele des Paulus wohl ihren eigenen Körper, aber keinen anderen, wie z. B. den des Petrus, bewegen kann.¹⁾ Und deswegen kann sie

tellungen in Gott entstehen nicht, wie die in uns, aus einem oder mehreren Sinnen, die darum auch meist immer nur unvollkommen von ihnen affiziert werden, sondern aus dem Dasein und Wesen nach allem, was sie sind. Jedoch ist meine Vorstellung nicht die deinige, die doch ein und dasselbe Ding in uns wirkt.

¹⁾ Es ist klar, daß im Menschen, da er einen Anfang genommen hat, kein anderes Attribut zu finden ist, als was vorher in der Natur war, — und da er aus einem solchen Körper besteht, von welchem notwendig eine Vorstellung in dem denkenden Dinge sein muß, und diese Vorstellung notwendig mit dem Körper vereinigt sein muß, so stellen wir ohne Scheu den Satz auf, daß seine Seele nichts anderes ist, als diese Vorstellung seines Körpers im denkenden Dinge: und weil dieser Körper Bewegung und Ruhe hat [die ein gewisses Maß haben und in der Regel durch äußere Gegenstände verändert werden) und weil es keine Veränderung in dem Gegenstande geben kann, die nicht auch tatsächlich in der Vorstellung geschieht], so entsteht hieraus, daß die Menschen fäh-

auch keinen Stein, der ruht oder stille liegt, bewegen; denn der Stein bringt wiederum eine andere Vorstellung in der Seele hervor. Und darum ist also aus obigen Gründen nicht minder die Unmöglichkeit klar, daß ein Körper, welcher überhaupt ganz ruhig oder stille ist, durch irgend eine Weise des Denkens in Bewegung gesetzt werden könne.

Der dritte Einwurf kann folgender sein: Wir scheinen klar zu erkennen, daß wir im Körper doch eine gewisse Ruhe verursachen können; denn wenn wir unsere Geister eine lange Zeit bewegt haben, empfinden wir Ermüdung, welche nichts anderes, als eine von uns hervorgebrachte Stille in den Geistern ist. 10

Wir antworten aber, daß, obschon es wahr ist, daß die Seele die Ursache dieser Ruhe ist, sie es doch nur indirekt ist; denn sie bewirkt die Ruhe in der Bewegung nicht unmittelbar, sondern nur durch andere Körper, welche sie bewegt hatte, die dann notwendigerweise soviel Ruhe haben verlieren müssen, als sie den Geistern mitgeteilt hatten. Woraus denn allseitig erhellt, daß es in der Natur nur eine und dieselbe Art der Bewegung gibt. 20

Kapitel XXI.

(Von der Vernunft.)

Es muß nunmehr untersucht werden, woher es kommt, daß wir mitunter, wenn wir auch sehen, daß etwas gut oder schlecht ist, doch keine Macht in uns finden, das Gute zu tun oder das Schlechte zu unterlassen, mitunter dagegen wohl. Wir können dies leicht begreifen, wenn wir die Ursachen erwägen, die wir von der Meinung angegeben haben; diese, sagten wir, sei die Ursache unserer Affekte, welche, wie wir auch sagten, entweder aus Hörensagen oder aus Erfahrung 80

len (reflexive Vorstellung). Ich sage aber, weil er ein gewisses Maß von Bewegung und Ruhe hat, weil keine Wirkung im Körper geschehen kann, ohne daß diese beiden zusammenwirken.

stammt. Und weil nun alles dasjenige, was wir in uns finden, mehr Macht über uns hat als dasjenige, was uns von außen widerfährt, so folgt, daß die Vernunft wohl die Ursache der Vernichtung derjenigen Meinungen¹⁾ sein kann, welche wir nur vom Hörensagen haben, und zwar weil die Vernunft uns nicht von außen gekommen ist; aber nicht die Ursache der Vernichtung derer, die wir aus der Erfahrung haben. Denn das Vermögen, welches uns das Ding selbst
 10 gibt, ist immer größer als dasjenige, welches wir infolge eines zweiten Dinges erhalten, wie wir diesen Unterschied auch mit aus der Regeldetri genommenen Gleichnissen auf S. 46 bemerkt haben, als wir von der Vernunftkenntnis und dem klaren Verstande sprachen. Denn wir haben mehr Vermögen in uns durch das Verständnis der Regel selbst, als durch das des Proportionsverhältnisses. Darum haben wir auch so oft gesagt, daß die eine Liebe durch eine
 20 andere, welche größer ist, vernichtet werde, weil wir darunter die Begierde, die aus dem (Vernunft-) Raisonnement entspringt, nicht begreifen wollten.

¹⁾ Es läuft auf dasselbe hinaus, ob wir hier den Ausdruck Meinung oder Leidenschaft gebrauchen; denn es ist klar, warum wir diejenigen, welche aus Erfahrung in uns sind, durch die Vernunft nicht überwinden können, da sie nichts anderes in uns sind, als ein Genuß oder eine unmittelbare Vereinigung mit etwas, welches wir als gut ansehen, die Vernunft aber, obschon sie uns etwas Besseres angeben mag, uns dasselbe doch nicht genießen macht. Denn das, was wir in uns genießen, kann nicht durch etwas, das wir nicht genießen, und das außer uns ist, überwunden werden, wie dasjenige ist, was die Vernunft uns angibt. Soll dieses nun überwunden werden, so muß es durch etwas geschehen, welches mächtiger ist, welcher Art der Genuß oder die unmittelbare Vereinigung mit demjenigen sein wird, welches (als) besser erkannt und genossen wird als dies erste; — und unter dieser Bedingung ist die Überwindung dann immer notwendig oder geschieht wohl auch durch den Genuß eines Übels, das als größer erkannt wird, denn das genossene Gut ist, und welches unmittelbar darauf folgt. Doch daß dies Übel nicht immer so notwendig folgt, lehrt uns die Erfahrung; denn usw. Siehe oben.

Kapitel XXII.

(Von der wahren Erkenntnis, Wiedergeburt usw.)

Da die Vernunft also keine Macht hat, uns zu unserm Glück zu verhelfen, so bleibt nun zu untersuchen übrig, ob wir durch die vierte und letzte Erkenntnisweise dazu gelangen können. Wir haben aber gesagt, daß diese Art der Erkenntnis nicht als Folge aus etwas anderm, sondern durch eine unmittelbare Kundgebung des Gegenstandes selbst an den Verstand entstehe, und daß die Seele, wenn dieser Gegenstand herrlich und gut ist, notwendig damit vereinigt werde, wie wir auch hinsichtlich unseres Körpers gesagt haben. Hieraus folgt nun unwidersprechlich, daß diese Erkenntnis es ist, welche die Liebe verursacht; so daß, wenn wir Gott auf diese Weise erkennen, wir uns mit ihm notwendigerweise vereinigen [da er nur als das Allerherrlichste und Allerbeste sich zeigen kann und von uns erkannt wird], worin, wie wir bereits gesagt haben, unsere Seligkeit besteht. Ich sage nicht, daß wir ihn so, wie er ist, kennen müssen, sondern es ist genug, daß wir ihn, um mit ihm vereinigt zu sein, einigermaßen erkennen, da ja auch die Erkenntnis, die wir von dem Körper haben, nicht von der Art ist, daß wir ihn so, wie er ist, oder vollkommen erkennen, und doch Welch' eine Vereinigung, und was für eine Liebe!

Daß diese vierte Art der Erkenntnis, welches die Gotteserkenntnis ist, nicht als Folge aus etwas anderm, sondern unmittelbar ist, erhellt aus dem oben Bewiesenen, daß er (Gott) die Ursache aller Erkenntnis ist, die allein durch sich selbst und durch nichts anderes erkannt wird; und ferner auch daraus, daß wir von Natur aus so mit ihm vereinigt sind, daß wir ohne ihn nicht bestehen und begriffen werden können. Hieraus nun, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung stattfindet, erhellt, daß wir ihn nur unmittelbar erkennen können.

Diese Vereinigung, die wir durch Natur und Liebe mit ihm haben, wollen wir nun zu erklären suchen.

Wir haben vorher gesagt, daß es in der Natur 40

nichts geben kann, von dem es nicht in der Seele desselben Dinges eine Vorstellung gibt¹⁾, und je mehr oder minder vollkommen das Ding ist, desto mehr oder minder vollkommen ist auch die Vereinigung und Wirkung der Vorstellung auf die Sache oder auf Gott selbst. Denn da die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist, so sind deshalb alle Dinge von Natur vereinigt, und zwar in eins, nämlich in Gott vereinigt. Und da der Körper das aller-
 10 erste ist, das unsere Seele wahrnimmt [weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur sein kann, dessen Vorstellung nicht in dem denkenden Dinge wäre, welche Vorstellung die Seele dieses Dinges ist], so muß derselbe notwendigerweise die erste Ursache der Vorstellung sein. Doch weil diese Vorstellung in der Erkenntnis des Körpers keine Ruhe finden kann, ohne zu der Erkenntnis dessen überzugehen, ohne welches der Körper und die Vorstellung selbst weder bestehen noch begriffen werden können, so wird sie mit ihm
 20 auch nach vorhergegangener Erkenntnis sofort durch Liebe vereinigt. Diese Vereinigung wird besser verstanden und, was sie sein müsse, begriffen aus ihrer Wirkung auf den Körper, an der wir sehen, wie durch die Erkenntnis und Affekte auf körperliche Dinge in uns alle die Wirkungen entstehen, welche wir in unserm Körper als Folge der Bewegung der Geister fortwährend bemerken, und daß deshalb auch [wenn unsere Erkenntnis und Liebe einmal auf dasjenige verfällt, ohne das wir weder bestehen noch begriffen werden können, und welches nicht körperlich ist], solche
 30 aus dieser Vereinigung entstehenden Wirkungen unvergleichlich größer und herrlicher sein müssen. Denn diese müssen notwendig gemäß dem, womit sie vereinigt werden, beschaffen sein. Werden wir nun solche

¹⁾ Hierdurch wird zugleich das erklärt, was wir im ersten Teile gesagt haben, daß nämlich der unendliche Verstand, welchen wir den Sohn Gottes nannten, von aller Ewigkeit her in der Natur sein müsse; denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so muß auch seine Vorstellung in dem denkenden Dinge, d. h. in ihm selbst (von Ewigkeit) sein, welche Vorstellung objektiv mit ihm selbst übereinkommt. Siehe S. 40. — — —

Wirkungen gewahr, so können wir alsdann mit Wahrheit sagen, daß wir wiedergeboren sind; denn unsere erste Geburt war, als wir mit dem Körper vereinigt wurden, durch welchen solche Wirkungen und Bewegungen der Geister entstanden sind; aber diese unsere andere oder zweite Geburt wird dann stattfinden, wenn wir in uns ganz andere der Erkenntnis jenes unkörperlichen Gegenstandes entsprechende Wirkungen der Liebe gewahr werden, die sich von den ersten so sehr unterscheiden, wie der Unterschied 10 zwischen körperlich und unkörperlich, Geist und Fleisch ist. Und dies kann um so mehr mit Recht und Wahrheit die Wiedergeburt genannt werden, weil erst aus dieser Liebe und Vereinigung ein ewiges und unveränderliches Bestehen folgt, wie wir zeigen werden.

Kapitel XXIII.

(Von der Unsterblichkeit der Seele.)

Wenn wir also einmal aufmerksam erwägen, was die Seele ist, und woraus ihre Veränderung und Dauer entspringt, so werden wir leicht sehen, ob sie sterblich oder unsterblich ist. 20

Da wir gesagt haben, daß die Seele eine aus dem Dasein eines in der Natur vorhandenen Dinges entstandene Vorstellung in dem denkenden Dinge ist, so folgt daraus, daß, je nachdem die Dauer und Veränderung dieses Dinges ist, auch die Dauer und Veränderung der Seele ausfallen muß. Dabei haben wir nun bemerkt, daß die Seele entweder mit dem Körper, dessen Vorstellung sie ist, oder mit Gott, ohne welchen sie weder bestehen noch begriffen werden kann, vereinigt werden mag, woraus man leicht sehen kann, 30

1. daß, wenn sie mit dem Körper allein vereinigt ist und dieser vergeht, sie dann auch untergehen muß; denn wenn sie den Körper, welcher die Grundlage ihrer Liebe ist, entbehrt, muß sie damit auch zunichte gehen;

2. wenn sie aber mit etwas anderem, das unveränderlich ist und bleibt, sich vereinigt, sie dann im

Gegenteil auch mit demselben unveränderlich wird bleiben müssen. Denn wodurch sollte es möglich sein, daß sie vernichtet werden könnte? Nicht durch sich selbst; denn so wenig als sie aus sich selbst zu sein damals anfangen konnte, als sie noch nicht war, ebensowenig kann sie auch, wenn sie nun ist, sich entweder verändern oder vergehen. So daß dasjenige, welches allein die Ursache ihres Seins ist, darum auch, wenn dies vergeht, die Ursache ihres Nichtseins sein
10 muß, weil es sich selbst verändert oder vergeht.

Kapitel XXIV.

(Von Gottes Liebe zum Menschen.)

Bisher denken wir genügend gezeigt zu haben, was unsere Liebe gegen Gott ist, und auch deren Wirkungen, nämlich unsere ewige Dauer, so daß wir es hier auch nicht für nötig erachten, von andern Dingen noch etwas zu sagen, wie von der Lust in Gott, der Gemütsruhe usw., da man aus dem bisher Gesagten leicht sehen kann, wie es sich damit verhält, und was
20 darüber zu sagen wäre. Es ist nun noch übrig, zuzusehen [da wir bisher von unserer Liebe zu Gott gesprochen haben], ob es auch eine Liebe Gottes zu uns gibt, d. h. ob Gott die Menschen auch lieb habe, und zwar, wenn sie ihn lieb haben? Nun haben wir aber vorher gesagt, daß Gott keine Denkmodi zugeschrieben werden können außer denen, welche in den Geschöpfen sind, also daß nicht gesagt werden kann, Gott liebe die Menschen, und noch viel weniger, daß er sie lieben solle, weil sie ihn lieben, oder hassen,
30 weil sie ihn hassen; denn sonst müßte man annehmen, daß die Menschen so etwas freiwillig täten und nicht von einer ersten Ursache abhängen, was wir oben als falsch nachgewiesen haben. Außerdem müßte dies auch in Gott nur eine große Veränderung verursachen, indem er, da er vorher weder geliebt noch gehaßt hätte, nun zu lieben oder zu hassen anfangen und dazu veranlaßt werden sollte durch etwas, das außer ihm wäre; dies ist aber die Ungereimtheit selbst.

Aber wenn wir sagen, daß Gott die Menschen nicht liebt, so muß das doch wieder nicht so verstanden werden, als ob er den Menschen [so zu sagen] allein hingehen ließe, sondern daß der Mensch mit allem, was da ist, zusammen so in Gott ist, und Gott aus allen Wesen so besteht, daß deswegen keine eigentliche Liebe von ihm zu etwas anderm stattfinden kann, da alles in einem einzigen Dinge, das Gott selbst ist, besteht.

Daraus folgt dann ferner, daß Gott den Menschen 10 keine Gesetze gibt, um sie dann, wenn sie dieselben erfüllen, zu belohnen, oder, um klarer zu sprechen, daß Gottes Gesetze nicht solcher Art sind, daß sie übertreten werden können. Denn wenn wir die von Gott in die Natur gelegten Regeln, wonach alle Dinge entstehen und dauern, Gesetze nennen wollen, so sind diese solcher Art, daß sie niemals übertreten werden können, wie z. B., daß das Schwächere dem Stärkeren weichen muß, daß keine Ursache mehr, als sie in sich hat, hervorbringen kann, und dergleichen, welche 20 von solcher Art sind, daß sie weder jemals sich verändern noch beginnen, sondern kraft derer alles eingerichtet und geordnet ist. Und um davon kurz etwas zu sagen: Alle Gesetze, die nicht übertreten werden können, sind göttliche Gesetze, weil alles, was geschieht, unter dieselben gestellt und geordnet ist. Und um kurz davon zu reden: Alle Gesetze, die nicht übertreten werden können, sind göttliche Gesetze, der Grund, weil alles, was geschieht, nicht gegen, sondern gemäß seinem eigenen Beschluß geschieht. Alle Ge- 30 setze, die übertreten werden können, sind menschliche Gesetze, weil aus allem, was die Menschen zu ihrem Wohl beschließen, darum noch nicht folgt, daß es zum Wohl der ganzen Natur diene, sondern im Gegenteil selbst zur Vernichtung vieler anderer Dinge gereichen kann. Da die Naturgesetze mächtiger sind, so werden die Gesetze der Menschen vernichtet. Die göttlichen Gesetze sind der letzte Zweck, um den sie sind und nicht untergeordnet, aber die menschlichen nicht. Denn obgleich die Menschen Gesetze zu ihrem 40 eigenen Wohl machen und (damit) keinen andern Zweck im Auge haben, als dadurch ihr eigenes Glück zu be-

fördern, so kann doch dieser ihr Zweck [indem er andern Zwecken untergeordnet ist, welche ein anderer über ihnen Stehender im Auge hat, indem er sie als Teile der Natur so wirken läßt], auch dazu dienen, daß er mit den ewigen von Gott seit Ewigkeit her gegebenen Gesetzen zusammenstimmt und so mit allen andern alles auswirken hilft. Wie z. B. die Bienen mit aller ihrer Arbeit und angemessenen Ordnung, die sie unter sich aufrecht erhalten, doch keinen
 10 andern Zweck im Auge haben, als einen gewissen Vorrat für den Winter zu beschaffen, so hat doch der Mensch, der über sie gestellt ist, sie unterhält und hütet, einen ganz andern Zweck, nämlich den Honig für sich zu erhalten. So hat auch der Mensch, sofern er ein besonderes Wesen ist, kein weiteres Augenmerk, als seine beschränkte Wesenheit erreichen kann, aber sofern er zugleich ein Teil und Werkzeug der ganzen Natur ist, kann jener Zweck des Menschen nicht der letzte Zweck der Natur sein, da diese unendlich ist
 20 und sich seiner mit allen andern zusammen als ihres Werkzeugs bedient.

Nachdem soweit von dem göttlichen Gesetze gehandelt worden ist, so muß nun bemerkt werden, daß der Mensch in sich selbst ein doppeltes Gesetz wahrnimmt; der Mensch, sage ich, welcher seinen Verstand recht gebraucht und zur Gotteserkenntnis gelangt. Diese entspringen einmal aus der Gemeinschaft, die er mit Gott hat, sodann aus seiner Gemeinschaft mit den Modis der Natur; wovon die erste notwendig ist, aber
 30 die zweite nicht. Denn das Gesetz anbelangend, welches aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht, so hat er, da er niemals unterlassen kann, mit Gott stets notwendig vereinigt zu sein, beständig die Gesetze, gemäß denen er vor und mit Gott leben muß, vor Augen, und muß sie vor Augen haben; aber das Gesetz anlangend, das aus seiner Gemeinschaft mit den Modis entsteht, so ist dies nicht so notwendig, sofern er sich selbst von den Menschen abzusondern vermag.

40 Indem wir also eine solche Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufstellen, so mag man mit Recht fragen, wie sich Gott den Menschen kundgibt?

Ob solches geschieht oder geschehen kann durch gesprochene Worte oder unmittelbar, ohne sich eines andern Dinges zu bedienen, durch welches er es tun könnte?

Wir antworten, durch Worte nimmermehr, da alsdann der Mensch vorher die Bedeutung der Worte gewußt haben müßte, ehe sie zu ihm gesprochen wurden. Wie wenn Gott z. B. den Israeliten gesagt hätte: „Ich bin Jehova, euer Gott,“ so mußten sie vorher schon ohne die Worte gewußt haben, daß er 10
Gott wäre, ehe sie versichert sein konnten, daß er es war; denn von der Stimme, dem Donner und Blitz wußten sie damals wohl, daß es Gott nicht wäre, ob-
schon die Stimme sagte, sie wäre Gott. Und dasselbe, was wir hier von den Worten sagen, wollen wir zugleich von allen äußerlichen Zeichen gesagt haben; und so erachten wir es für unmöglich, daß Gott sich selbst durch irgend ein äußeres Zeichen den Menschen kund-
tun könne. Und zwar, daß es durch irgend ein anderes Ding als allein durch Gottes Wesen und den Verstand 20
des Menschen geschehe, halten wir für unnötig, da der Verstand dasjenige in uns ist, was Gott erkennen muß; und da derselbe mit ihm auch so unmittelbar vereinigt ist, daß er ohne ihn weder bestehen noch begriffen werden kann, so erhellt daraus unwider-
sprechlich, daß dem Verstande nichts so eng ver-
bunden werden kann, als Gott eben selbst. Es ist auch unmöglich, durch irgend etwas anderes Gott zu ver-
stehen, 1. weil ein solches Ding uns alsdann bekannter sein müßte als Gott selbst: welches offenkundig 30
allen, das wir bisher klar bewiesen haben, zuwider-
läuft, nämlich, daß Gott die Ursache sowohl unserer Erkenntnis als aller Wesenheit ist, und daß alle be-
sonderen Dinge nicht allein ohne ihn nicht bestehen können, sondern selbst nicht begriffen werden.
2. Daß wir niemals durch irgend ein anderes Ding, dessen Wesen notwendig beschränkt ist, wenn es uns gleich bekannter wäre, zur Erkenntnis Gottes gelangen können; denn wie ist es möglich, daß wir aus einem beschränkten Dinge ein Unendliches und Un-
beschränktes erschließen können? Denn wenn wir 40
gleich schon Wirkungen oder ein Werk in der Natur.

wahrnehmen, wovon die Ursache uns unbekannt wäre, so würde es doch für uns unmöglich sein, daraus zu erschließen, daß es, um dieses Produkt hervorzubringen, ein unendliches und unbeschränktes Ding in der Natur geben müsse. Denn wie können wir das wissen, ob dies hervorzubringen, viele Ursachen zusammengewirkt haben, oder ob es nur eine einzige gegeben hat? Wer soll uns das sagen? Wir schließen endlich damit, daß Gott, um sich den Menschen kundzutun, weder Worte noch Wunder noch irgend ein anderes geschaffenes Ding zu brauchen zukommt, sondern allein sich selbst.

Kapitel XXV.

(Von den Teufeln.)

Wir wollen nun kurz etwas davon sagen, ob es Teufel gibt oder nicht, und das so:

Wenn der Teufel ein Wesen ist, das Gott durchaus entgegengesetzt ist und von Gott nichts hat, so kommt er genau mit dem Nichts überein, worüber wir schon oben gesprochen haben.

Nehmen wir den Teufel, wie einige wollen, als ein denkendes Wesen an, welches überhaupt Gutes weder will noch tut und sich demnach durchaus Gott widersetzt, so ist er auch sicherlich sehr elend, und wenn Gebete helfen könnten, so müßte alsdann für ihn um seine Bekehrung gebetet werden.

Sehen wir aber zu, ob ein solches elendes Wesen nur einen Augenblick bestehen könnte, so werden wir sofort finden, daß dies der Fall nicht sei; denn aus der Vollkommenheit eines Dinges entspringt alle Dauer desselben, und je mehr Wesenheit und Göttlichkeit es in sich hat, desto beständiger ist es; wie sollte denn nun der Teufel bestehen können, der in sich nicht die mindeste Vollkommenheit hat? Dazu kommt, daß die Beständigkeit oder Dauer bei einem Modus des denkenden Dinges nur durch die Vereinigung allein entsteht, welche, durch Liebe verursacht, ein solcher

Modus mit Gott hat. Da in den Teufeln das gerade Gegenteil dieser Vereinigung gesetzt wird, so können sie auch unmöglich bestehen.

Wenn aber gar keine Nothwendigkeit vorhanden ist, Teufel annehmen zu müssen, warum sollten wir sie denn annehmen? Denn wir haben nicht gleich andern nötig, Teufel anzunehmen, um die Ursache des Hasses, Neides, Zornes und dergleichen Leidenschaften zu finden, da wir diese ohne solche Phantasiegebilde hinlänglich gefunden haben.

10

Kapitel XXVI.

(Von der wahren Freiheit.)

Mit dem Lehrsatze des vorhergehenden Kapitels haben wir nicht allein kundgeben wollen, daß es keine Teufel gibt, sondern auch, daß die Ursachen oder [um es besser auszudrücken], das, was wir Sünden nennen, die uns verhindern, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen, in uns selbst liegen. Auch haben wir bereits im Vorhergehenden gezeigt, wie und auf welche Weise wir durch die Vernunft und ferner durch die vierte Erkenntnisweise zu unserer Glückseligkeit gelangen, und wie die Leidenschaften vernichtet werden müssen, nicht so, wie gemeiniglich gesagt wird, daß dieselben nämlich zuvor bezwungen werden müßten, ehe wir zur Erkenntnis und folglich zur Liebe Gottes gelangen können, weil dies ebensoviel wäre, als wenn man wollte, daß jemand, der unwissend ist, seine Unwissenheit erst ablegen müßte, ehe er zur Erkenntnis kommen könnte. Sondern so, wie die Erkenntnis allein die Ursache der Vernichtung derselben ist, wie aus allem dem, was wir gesagt haben, erhellt, so ist in gleicher Weise aus dem obigen auch klar abzunehmen, daß ohne Tugend oder (um es besser auszudrücken) ohne die Herrschaft des Verstandes alles zum Verderben führt, ohne daß wir dabei Ruhe genießen können, indem wir gleichsam außer unserm Elemente leben. Und wenngleich aus Kraft der Erkenntnis und

20

80

Gottesliebe, wie wir auch gezeigt haben, sich für unsern Verstand keine ewige, sondern nur allein eine zeitliche Ruhe ergäbe, so ist es doch unsere Pflicht, selbst diese auch zu erstreben, da auch sie von der Art ist, daß man in deren Genuß sie gegen nichts anderes in der Welt würde vertauschen wollen.

Wenn sich also dies so verhält, so können wir es mit Recht für eine große Ungereimtheit erklären, was viele, die man sonst für große Theologen ansieht, 10 sagen, daß man nämlich, wenn aus der Liebe zu Gott kein ewiges Leben folgte, alsdann sein eigenes Beste suchen solle, als ob man dadurch etwas Besseres, als Gott ist, finden könnte. Dies wäre ebenso töricht, als wenn ein Fisch [für den es doch außer dem Wasser kein Leben gibt] sagen wollte, wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, will ich aus dem Wasser aufs Land. Was können aber die, welche Gott nicht kennen, uns doch anderes sagen?

Wir sehen also, daß wir um die Wahrheit dessen, 20 was wir zu unserm Heil und unserer Ruhe fordern, zu erlangen, keiner anderen Grundsätze bedürfen, als allein des Grundsatzes, unsern eigenen Vorteil zu bevorzugen, etwas für alle Dinge sehr Natürliches. Und da wir finden, daß wir im Trachten nach sinnlichen Dingen, Wollüsten und weltlichen Sachen nicht unser Heil, sondern im Gegenteil unser Verderben erlangen, so wählen wir darum die Herrschaft unseres Verstandes. Weil aber diese keinen Fortgang gewinnen kann, ohne daß man vorher zur Erkenntnis und Liebe 30 Gottes gelangt ist, so ist es darum höchst nötig gewesen, daß wir ihn [Gott] suchen, und da wir [aus den vorhergehenden Betrachtungen und Erwägungen] gefunden haben, daß er das beste Gut unter allen Gütern ist, so sind wir genötigt, hier stillzustehen und zu ruhen. Denn außer ihm, wie wir gesehen haben, gibt es nichts, das uns irgendwie zum Heil dienen kann, und daß dies unsere wahre Freiheit ist, mit den lieblichen Banden seiner Liebe gefesselt zu sein und zu bleiben.

40 Endlich sehen wir auch daraus, daß die Erkenntnis durch Schlußverfahren nicht das Vorzüglichste in uns ist, sondern nur wie eine Stufe, auf der wir uns zum

erwünschten Punkte emporschwingen, oder wie ein guter Geist, der uns ohne alle Falschheit und Betrug von dem höchsten Gut Botschaft bringt, um uns dadurch aufzufordern, dasselbe zu suchen und uns mit ihm zu vereinigen, welche Vereinigung unser höchstes Heil und Glückseligkeit ist.

Um nun dies Werk zu Ende zu bringen, ist noch übrig, kurz zu zeigen, was die menschliche Freiheit ist und worin sie besteht. Um dies zu tun, will ich die folgenden Lehrsätze als sicher und bewiesen anwenden: 10

1. Je mehr ein Ding Wesen hat, desto mehr Tätigkeit und desto weniger Leiden hat es. Denn es ist sicher, daß das Handelnde durch das wirkt, was es hat, und daß das Leidende durch das leidet, was es nicht hat.

2. Alles Leiden, welches vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein geht, muß von einem äußern und kann nicht von einem innern Tätigen ausgehen. Denn nichts, für sich selbst betrachtet, hat 20 in sich, wenn es ist, Ursache, sich selbst zu vernichten. oder, wenn es nicht ist, sich selbst zu erzeugen.

3. Alles, was nicht durch äußere Ursachen hervor gebracht ist, kann mit denselben auch keine Gemeinschaft haben und von denselben folglich auch nicht verändert oder verwandelt werden. Aus diesen zwei letzten Punkten schließe ich den folgenden vierten Lehrsatz.

4. Jedwedes Produkt einer immanenten oder innern 30 Ursache [was für mich dasselbe bedeutet] kann unmöglich vergehen oder sich verändern, solange als diese seine Ursache bleibt. Denn wie ein solches Produkt nicht von äußern Ursachen hervor gebracht worden ist, kann es auch — dem dritten Lehrsatz zufolge — von ihnen nicht verändert werden. Und da überhaupt ein Ding nur durch äußere Ursachen vernichtet werden kann, so ist es nach Lehrsatz 2 nicht möglich, daß dieses Produkt vergehen kann, so lange als seine Ursache dauert. 40

5. Die allerfreieste und Gott angemessenste Ursache ist die immanente. Denn von dieser Ursache hängt das

aus ihr entstehende Produkt so ab, daß es ohne sie nicht bestehen noch begriffen werden kann noch auch einer andern Ursache unterworfen ist; dazu ist es auch mit derselben so vereinigt, daß es mit derselben zusammen ein Ganzes ausmacht.

Sehen wir nun zu, was wir aus diesen obigen Lehrsätzen zu schließen haben. Zuerst also:

1. Da das Wesen Gottes unendlich ist, so hat es sowohl eine unendliche Tätigkeit als auch eine un-
 10 endliche Negation des Leidens [dem ersten Lehrsatz zufolge], und je mehr folglich die Dinge durch ihre größere Wesenheit mit Gott vereinigt sind, desto mehr haben sie auch von der Tätigkeit und desto weniger vom Leiden, und um soviel freier sind sie auch von Veränderung und Verderben.

2. Der wahre Verstand kann niemals vergehen, denn nach dem zweiten Lehrsatz kann er in sich keine Ursache haben, um sich zu vernichten. Und da er nicht aus äußern Ursachen entspringt, sondern
 20 aus Gott, so kann er nach dem dritten Lehrsatz von jenen keine Veränderung empfangen. Und da Gott ihm unmittelbar hervorgebracht hat, und dieser nur eine innere Ursache ist, so folgt nach dem vierten Lehrsatz notwendig, daß er nicht vergehen kann, so lange diese seine Ursache bleibt. Da nun diese seine Ursache ewig ist, so ist er es auch.

3. Alle Produkte des Verstandes, die mit ihm vereinigt sind, sind die allervortrefflichsten und müssen über alle andern geschätzt werden; denn da sie innere
 30 Produkte sind, sind sie nach dem fünften Lehrsatz die allervortrefflichsten und dazu sind sie auch notwendig ewig, da ihre Ursache es ist.

4. Alle Produkte, die wir außer uns selbst wirken, sind um so vollkommener, je größer die Möglichkeit ist, daß sie mit uns vereinigt werden können, um mit uns eine und dieselbe Natur auszumachen. Denn auf diese Art sind sie den innern Produkten am nächsten, wie wenn ich z. B. meinen Nächsten lehre, die Wollust, die Ehre, die Habsucht zu lieben, so bin ich, mag ich
 40 sie nun auch selbst lieben oder nicht, wie es sei oder nicht sei, gehauen oder geschlagen. Dies ist klar. Nicht aber, wenn mein einziges Ziel, das ich zu

erreichen trachte, ist, die Vereinigung mit Gott schmecken zu können und in mir wahrhaftige Vorstellungen hervorzubringen und diese Dinge auch meinen Nächsten kundzutun. Denn wir können alle in gleicher Weise dieses Heiles theilhaftig sein, indem dies in ihnen eine gleiche Begehrung wie in mir hervorbringt; wodurch auch geschieht, daß ihr Wille und der meinige ein und derselbe ist und wir so eine und dieselbe Natur ausmachen, die stets in allen Stücken übereinstimmt. 10

Aus diesem allen, was gesagt worden ist, kann leicht begriffen werden, welches die menschliche Freiheit¹⁾ ist, die ich also definiere, daß sie eine feste Wirklichkeit ist, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott empfängt, um Vorstellungen in sich und Produkte außer sich hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinstimmen, ohne daß doch seine Produkte irgend einer äußern Ursache unterworfen sind, um durch sie entweder verändert oder verwandelt werden zu können. So erhellt zugleich auch aus dem von uns Gesagten, welches die Dinge sind, die in unserer Macht stehen und keiner äußern Ursache unterworfen sind, wie wir hier denn auch zugleich, und zwar auf eine andere Weise als vorher, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben, und endlich, welches die Produkte sind, die wir über alle andern zu schätzen haben. 20

Um nun mit allem zu Ende zu kommen, bleibt mir allein noch übrig, Euch Freunden, für die ich dies schreibe, zu sagen, daß ihr euch nicht über diese Neuigkeiten verwundern sollt, da euch sehr wohl bekannt ist, daß eine Sache darum nicht aufhört, wahr zu sein, weil sie nicht von vielen angenommen wird. Und da euch die Beschaffenheit des Zeitalters, in welchem wir leben, nicht unbekannt ist, so will ich euch innigst gebeten haben, ernste Sorge hinsichtlich des Mittheilens dieser Dinge an andere zu tragen. 80

¹⁾ Die Knechtschaft eines Dinges besteht darin, äußern Ursachen unterworfen zu sein; die Freiheit dagegen darin, ihnen nicht unterworfen, sondern davon befreit zu sein.

Ich will nicht sagen, daß ihr dieselben durchaus für euch behalten sollt, sondern nur, daß, wenn ihr jemals anfangt, sie jemand mitzuteilen, kein anderer Zweck euch dazu treibe, als allein das Heil eurer Nebenmenschen, wobei ihr mit Bestimmtheit versichert sein könnt, um die Belohnung eurer Mühe nicht betrogen zu werden. Wenn euch endlich beim Durchlesen dieses (Werks) Schwierigkeiten gegen das aufstoßen sollten, was ich feststelle, so bitte ich euch, darum nicht so
10 fort zur Widerlegung derselben zu eilen, ehe ihr sie mit hinlänglicher Zeit und Erwägung überdacht habt. Wenn ihr dies tut, so halte ich mich versichert, daß ihr zum Genuß der Früchte dieses Baumes, die ihr euch versprecht, gelangen werdet.

Ende.

(Anhang.)

I.

(Von der Natur der Substanz.);

Axiome.

1. Die Substanz geht ihrer Natur nach allen ihren Modifikationen voraus.

2. Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden.

3. Die Dinge, welche auf reale Art unterschieden werden, haben entweder verschiedene Attribute, wie das Denken und die Ausdehnung, oder sie werden verschiedenen Attributen beigelegt, wie das Verstehen und die Bewegung, wovon das erste dem Denken, die andere der Ausdehnung zukommt. 10

4. Die Dinge, welche verschiedene Attribute haben, sowie diejenigen Dinge, welchen verschiedenen Attributen zukommen, haben in sich nichts miteinander gemein.

5. Dasjenige, welches in sich nichts von einem andern Dinge hat, kann auch nicht die Ursache vom Dasein dieses andern Dinges sein. 20

6. Dasjenige, welches die Ursache seiner selbst ist, kann sich unmöglich selbst beschränkt haben.

7. Dasjenige, durch welches die Dinge erhalten werden, ist seiner Natur nach das erste (frühere) in jenen Dingen.

Erster Lehrsatz .

Keiner wirklich vorhandenen Substanz kann ein und dasselbe Attribut zukommen, das einer andern

Substanz zukommt, oder [welches dasselbe ist] es kann in der Natur nicht zwei Substanzen geben, die nicht real voneinander unterschieden werden.

Beweis. Wenn es zwei Substanzen gibt, sind sie verschieden, und deshalb werden sie [nach dem zweiten Axiom] entweder auf reale oder auf modale Art unterschieden. Sie können nicht auf modale Art verschieden sein, denn sonst wären die Modi ihrer Natur nach früher als ihre Substanz gegen das erste
10 Axiom, deshalb also auf reale Art. Und folglich kann [dem vierten Axiome nach] von der einen nicht ausgesagt werden, was von der andern ausgesagt wird — welches zu beweisen war.

Zweiter Lehrsatz.

Die eine Substanz kann nicht die Ursache des Daseins einer andern Substanz sein.

Beweis. Eine solche Ursache kann von einer solchen Wirkung [nach dem ersten Lehrsatz] nichts enthalten, denn der Unterschied zwischen ihnen ist
20 ein realer, und folglich kann sie [nach dem fünften Axiome] dieselbe nicht hervorbringen.

Dritter Lehrsatz.

Alle Attribute oder die Substanz ist ihrer Natur nach unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen.

Beweis. Keine Substanz ist [nach dem zweiten Lehrsatz] von einer andern hervorgebracht, und folglich ist jede, wenn sie wirklich ist, entweder ein
30 Attribut Gottes oder außer Gott die Ursache ihrer selbst gewesen. Wenn das Erste, so ist sie notwendigerweise unendlich und in ihrer Art aufs höchste vollkommen, wie alle andern Attribute Gottes es sind. Wenn das Zweite, so ist sie es notwendigerweise auch, da sie sich [nach dem sechsten Axiom] nicht würde selbst haben beschränken können.

Vierter Lehrsatz.

Dem Wesen einer jeden Substanz kommt so sehr von Natur die Wirklichkeit zu, daß es unmöglich ist, im

unendlichen Verstande eine Vorstellung vom Wesen einer Substanz zu setzen, die nicht wirklich in der Natur wäre.

Beweis. Das wahre Wesen eines Gegenstandes ist etwas von der Vorstellung desselben Gegenstandes real verschiedenes; und dieses Etwas ist [nach dem dritten Axiom] entweder von realer Wirklichkeit oder in einem andern Dinge von realer Wirklichkeit enthalten, von welchem andern Dinge es nicht auf reale, sondern nur auf modale Art unterschieden wird. 10 Solcher Art sind alle Wesenheiten der Dinge, die wir sehen, welche, zuvor nicht wirklich gewesen, in der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe begriffen waren und zugleich, wenn sie wirklich sind, von der Ausdehnung nicht auf reale, sondern nur modale Art unterschieden werden.

Nun ist es aber widersprechend in sich, daß das Wesen einer Substanz auf diese Art in einem andern Dinge begriffen sein sollte, indem es von demselben, dem ersten Lehrsatz entgegen, alsdann nicht real 20 unterschieden werden könnte; sowie auch, daß es, dem zweiten Lehrsatz entgegen, von einem Subjekte hervorgebracht sein sollte, welches es in sich begreift, oder daß es endlich, dem dritten Lehrsatz entgegen, seiner Natur nach nicht unendlich und in seiner Art aufs höchste vollkommen sein sollte. Weil also ihr Wesen nicht in einem andern Dinge mit inbegriffen ist, so ist es etwas, das durch sich selbst besteht.

Zusatz.

Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch 30 etwas anderes erkannt. Sie besteht aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes unendlich und in seiner Art vollkommen ist; deren Wesen mithin das Dasein so zukommt, daß es außer ihr sonst kein Wesen oder Sein gibt, und sie also genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes.

II.

(Von der menschlichen Seele.)

Da der Mensch ein geschaffenes, endliches Ding usw. ist, so ist dasjenige, was er vom Denken hat, und welches wir Seele nennen, notwendigerweise die Modifikation desjenigen Attributs, welches wir Denken¹⁾ nennen, ohne daß zu seinem Wesen irgend ein anderes Ding als diese Modifikation gehört, und zwar so, daß, wenn diese Modifikation aufhört, auch
 10 die Seele vernichtet wird, wenn schon das vorausgehende Attribut unverändert bleibt. Auf dieselbe Art ist auch dasjenige, was er von der Ausdehnung hat, und welches wir Körper nennen, nichts anderes als eine Modifikation des andern Attributs, das wir Ausdehnung nennen, so daß, wenn diese (Modifikation) vernichtet wird, der menschliche Körper alsdann nicht mehr ist, wenn schon das Attribut der Ausdehnung unverändert bleibt.

Um nun zu verstehen, welcher Art dieser Modus
 20 ist, den wir Seele nennen, und wie derselbe seinen Ursprung vom Körper hat und auch, wie seine Veränderung [allein] vom Körper abhängt [welches bei mir die Vereinigung von Seele und Leib ist], muß bemerkt werden:

1. daß die unmittelbarste Modifikation des Attributs, das wir Denken nennen, das formale Wesen aller Dinge objektiv in sich hat, und zwar so, daß, wenn wir ein formales Ding annähmen, dessen Wesen in dem eben genannten Attribut nicht objektiv wäre,
 30 dasselbe alsdann gar nicht unendlich noch in seiner Art aufs höchste vollkommen wäre, was dem in dem dritten Lehrsatz Bewiesenen widerstreitet. Und da es sich so verhält, daß die Natur oder Gott ein Wesen ist, von dem unendliche Attribute ausgesagt werden, und welches alle Wesenheiten der geschaffenen Dinge in sich befaßt, so wird aus dem allen im Denken notwendigerweise eine unendliche Vorstellung hervorgebracht, welche die ganze Natur, wie sie wirklich in sich ist, objektiv in sich begreift.

¹⁾ Siehe unten S. 121.

2. Muß bemerkt werden, daß alle übrigen Modifikationen, wie Liebe, Begierde, Lust usw., ihren Ursprung aus dieser ersten, unmittelbaren Modifikation haben, so daß, falls dieselbe nicht vorherginge, es keine Liebe, Begierde usw. würde geben können. Daraus wird deutlich geschlossen, daß die in jedem Dinge vorhandene natürliche Liebe zur Erhaltung seines Leibes [ich meine die Modifikation] keinen andern Ursprung haben kann, als aus der Vorstellung oder dem objektiven Wesen, welche von jenem Körper im denkenden Attribut vorhanden ist. Da ferner zum wirklichen Dasein einer Vorstellung oder eines objektiven Wesens nichts anderes als das denkende Attribut und der Gegenstand (oder das formale Wesen) erforderlich ist, so ist, wie wir gesagt haben, die Vorstellung oder das objektive Wesen sicherlich die allerunmittelbarste Modifikation¹⁾ des denkenden Attributs. Und folglich kann es in dem denkenden Attribut keine andere Modifikation geben, welche zum Wesen der Seele eines jeglichen Dinges gehört, als nur die Vorstellung, welche es von solchem wirklich vorhandenen Dinge im denkenden Attribut notwendig geben muß; denn solch eine Vorstellung zieht die übrigen Modifikationen der Liebe, Begierde usw. nach sich. Da nun die Vorstellung aus dem Dasein des Gegenstandes entspringt, so muß, wenn der Gegenstand sich verändert oder aufhört, diese Vorstellung sich gradweise verändern oder aufhören, und indem dies so ist, ist sie dasjenige, was mit dem Gegenstande vereinigt ist.

3. Werden wir endlich dazu fortgehen, dem Wesen der Seele dasjenige beizulegen, wodurch sie wirklich sein kann, so wird man nichts anderes finden können, als das Attribut und den Gegenstand, von welchem wir eben gesprochen haben; aber keins von beiden kann dem Wesen der Seele zukommen, da der Gegenstand nichts vom Denken hat und von der Seele auf reale Weise verschieden ist. Und was das Attribut anbetrifft, so haben wir auch schon bewiesen, daß es

¹⁾ Ich nenne allerunmittelbarste Modifikation an einem Attribut diejenige Modifikation, welche, um wirklich zu sein, einer andern Modifikation in demselben Attribute bedarf.

nicht zu dem vorhergenannten Wesen gehören kann, wie durch dasjenige, was wir nachher gesagt haben, noch klarer erkannt wird. Denn das Attribut ist als Attribut nicht mit dem Gegenstand vereinigt, weil es sich nicht verändert oder aufhört, wiewohl der Gegenstand sich verändert oder aufhört.

- Deshalb besteht also das Wesen der Seele allein darin, eine Vorstellung oder ein objektives Wesen in dem denkenden Attribut zu sein, welches aus dem
- 10 Wesen eines in der Natur wirklich vorhandenen Gegenstandes entspringt. Ich sage, eines wirklich vorhandenen Gegenstandes usw., ohne weitere Bestimmung, um darunter nicht allein die Modifikationen der Ausdehnung, sondern auch die Modifikationen aller unendlichen Attribute, welche ebenso wie die Ausdehnung auch eine Seele haben, zu begreifen. Und um diese Definition etwas besser zu verstehen, muß man auf das achten, was ich bereits gesagt habe, als ich von den Attributen sprach, von denen ich gesagt habe, daß
- 20 sie nicht ihrem Dasein nach unterschieden werden, denn sie sind selbst die Subjekte ihrer Wesen; ferner, daß das Wesen aller Modifikationen in den eben genannten Attributen inbegriffen ist, und endlich, daß alle diese Attribute Attribute eines unendlichen Wesens sind. Darum habe ich auch diese Vorstellung im 9. Kapitel des ersten Teils ein von Gott unmittelbar geschaffenes Geschöpf genannt, da es, ohne zuzunehmen oder abzunehmen, in sich das formale Wesen aller Dinge objektiv in sich hat. Und dies ist notwendig
- 80 nur eines, in Betracht, daß alle Wesenheiten der Attribute und die Wesenheiten der in diesen Attributen begriffenen Modi die Wesenheit des allein unendlichen Wesens sind. Doch muß bemerkt werden, daß diese Modifikationen, in Anbetracht, daß keine derselben wirklich ist, doch gleichmäßig in ihren Attributen enthalten sind, und da es weder in den Attributen noch in den Wesenheiten der Modi Ungleichheit gibt, so kann es auch in der Vorstellung keine Besonderheiten geben, da es deren in der Natur nicht gibt. Wenn
- 40 aber einige von diesen Modi ihr besonderes Dasein annehmen und sich durch dasselbe auf irgend welche Weise von ihren Attributen unterscheiden [weil als-

dann ihr besonderes Dasein, das sie im Attribut haben, das Subjekt ihrer Wesenheit ist], so zeigt sich alsdann eine Besonderheit in den Wesenheiten der Modifikationen und folglich auch in den objektiven Wesen, die von ihnen notwendig in der Vorstellung enthalten sind. Und das ist der Grund, warum wir in der Definition diesen Ausdruck gebraucht haben, daß die Vorstellung aus dem Gegenstande entspringt, der in der Natur wirklich vorhanden ist. Damit denken wir hinlänglich klargemacht zu haben, was für ein Ding die Seele im 10
allgemeinen ist, indem wir unter diesem Ausdruck nicht allein die Vorstellungen verstehen, welche aus den körperlichen Modifikationen, sondern auch diejenigen, welche aus dem Dasein einer jeglichen Modifikation der übrigen Attribute entspringen.

Da wir aber von den übrigen Attributen nicht eine solche Erkenntnis, wie von der Ausdehnung haben, so wollen wir zusehen, ob wir hinsichtlich der Modifikationen der Ausdehnung eine speziellere Definition auffinden können, die geeigneter ist, das Wesen unserer 20
Seele auszudrücken; denn dieses ist unser eigentlicher Vorsatz.

Wir setzen dabei als bewiesen voraus, daß es in der Ausdehnung keine andere Modifikationen gibt, als Bewegung und Ruhe, und daß ein jedes besondere körperliche Ding nichts anderes, als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist, so daß, wenn es in der Ausdehnung nichts anderes als nur Bewegung oder nur Ruhe gäbe, es in der ganzen Ausdehnung auch kein besonderes Ding geben oder darin bemerkt 30
werden könnte; daher denn auch der menschliche Körper nichts anderes, als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist.

Das objektive Wesen nun, welches von dieser wirklichen Proportion in dem denkenden Dinge ist, das, sagen wir, ist die Seele des Körpers. Wenn nun eine dieser beiden Modifikationen sich entweder in mehr oder in minder [Bewegung oder Ruhe] verändert, so verändert sich nach demselben Maß dann auch die Vorstellung. Wie wenn z. B. die Ruhe sich vermehrt 40
und die Bewegung sich vermindert, so wird dadurch dann der Schmerz oder die Unlust, verursacht, welche

wir Kälte nennen. Wenn aber in der Bewegung das Gegenteil geschieht, so wird dadurch der Schmerz, den wir Hitze nennen, verursacht, und so wenn immer es geschieht, so entsteht daraus jene verschiedene Art des Schmerzes, den wir fühlen, wenn wir z. B. mit einem Stückchen in die Augen oder auf die Hände geschlagen werden — und wenn nun die Grade der Bewegung und Ruhe nicht in allen Teilen unseres Körpers gleich sind, sondern einige desselben größere
 10 Bewegung und Ruhe als andere haben, so entsteht daraus eine Verschiedenheit des Gefühls. Und wenn es geschieht, — und hieraus entsteht der Unterschied des Gefühls aus einem Schlag mit einem Holz oder Eisen auf ein und dieselbe Hand, — daß die äußern Ursachen, die auch diese Veränderungen veranlassen, in sich verschieden sind und nicht alle dieselben Wirkungen haben, so entspringt daraus eine Verschiedenheit des Gefühls in einem und demselben Teile. Und wenn wiederum die Veränderung, welche in einem
 20 Teile geschieht, die Ursache ist, daß derselbe zu seinem ersten Verhältnis zurückkehrt, so entsteht daraus die Lust, die wir Ruhe, angenehme Tätigkeit und Fröhlichkeit nennen.

Da wir somit erklärt haben, was das Gefühl ist, können wir nun leicht sehen, wie hieraus eine reflexive Vorstellung oder Erkenntnis seiner selbst, die Erfahrung und der Vernunftgebrauch entspringt. Ebenso wird auch aus diesem allem [sowie auch, weil unsere Seele mit Gott vereinigt und ein Teil der aus
 20 Gott unmittelbar entspringenden unendlichen Vorstellung ist], sehr deutlich der Ursprung der klaren Erkenntnis und die Unsterblichkeit der Seele ersehen. Doch für jetzt wird uns an dem Gesagten genügen.

Anmerkungen des Übersetzers.

IV, 89 Unter dem Titel: Benedicti de Spinoza „Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand“ tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et de Spinozanae philosophiae fontibus praefatus est Car. Schaarschmidt. Cum Spinozae imagine chromolithographica. Amstelodami, Frd. Muller. 1869. 8°.

V, 1 Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt supplementum. Continens tractatum hujusque ineditum de Deo et homine etc. etc. Amstelodami, Frd. Muller. 1862. 12°.

V, 12 Unter dem Titel: Benedict de Spinozas kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius von der Lände vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt mit einer Einleitung, kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet von Chr. Sigwart. Tübingen, H. Laupp. 1870. 8°. Eine zweite Auflage dieser Übersetzung kam im Jahre 1874 heraus.

VII, 5 Spinozas neu entdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Gotha, R. Besser. 1866. 8°.

VII, 5 Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre. In „Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. Berlin, G. Bethge“. 1867. Nr. VIII. S. 277. ff.

VII, 6 Über die beiden ersten Phasen des Spinozaschen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase. Leipzig, E. Avenarius. 1868. 8°.

VII, 6 Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Traktats „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“ von Dr. B. Joël. Breslau, Schletter (H. Skutsch). 1871. 8°.

VII, 16 A. a. O. S. 107. ff.

VII, 22 Sigwart i. a. W. S. 181. Avenarius i. a. W. S. 11. ff.

VIII, 1 S. XXV—XXVIII.

X, 18 Vgl. meine schon erwähnte Praefatio S. XXVI und XXVII, wo ich nur zu viel Gewicht auf die Kabbalisten

gelegt habe, da Spinoza ähnliche pantheistische Lehren wohl auch bei anderen noch älteren jüdischen Lehrern gefunden und von dort zitiert haben mag, ohne gerade der Kabbala zu gedenken.

X, 22 Vgl. Praef. S. XXXII; sowie Joël in d. o. angef. Schrift S. 19 folg., wo die Beziehungen unseres Traktats zu der jüdischen Philosophie weiter verfolgt sind.

X, 26 Tract. theol. politic. cap. XVIII.

X, 27 Colers Vie de Spinoza bei Paulus, II, S. 602 ff. Vgl. ebendasselbst S. 594 ff. die Angaben Boullainvillers. Ferner: Auerbach, Spinozas Leben, S. XXIV. ff. (sämtliche Werke. Bd. I.), Orelli, Spinozas Leben und Werke S. 6. ff.

XI, 8 Über diesen Punkt erlaube ich mir auf mein Buch, „Descartes und Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie beider.“ Bonn, A. Marcus. 1850. 8°. S. 61—62 zu verweisen.

XI, 9 Es muß hier genügen, auf die oben erwähnten Schriften Joëls, Sigwarts und Trendelenburgs zu verweisen, sowie auf R. Avenarius' beachtenswerte Studie.

11, 10 nämlich von Gott.

14, 4 Hier war eine Abweichung von dem holländischen Texte geboten.

14, 13 Vgl. Descartes' Meteora. Kap. I, 3.

19, 42 In der holl. Handschrift A steht „Substanzen“, was irrthümlich für „Substanz“ gesetzt worden ist, wie auch Handschrift B diese Korrektur vorgenommen hat.

20, 20 Vgl. Spinozas Ethik. Buch II. Lehrs. 40. Anm. 1.

20, 42 Holländ.: overgaande, also lat. transeunte; cf. Eth. Buch I. Lehrs. XVIII.

21, 5 Hier hat die holländische Lesart als offenbar unrichtig aufgegeben und durch obigen Ausdruck ersetzt werden müssen.

21, 34 Im Holländischen: van de innerlyke oorzak, statt des sonst gewöhnlichen inblyvende.

22, 8 Das Holländische hat „overanderlyk“, wohl aus dem lateinischen immutata, wie auch van Vloten übersetzt. Daher im Deutschen unverändert statt unveränderlich.

22, 35 Dieser Satz, welcher in auffallender Weise den Zusammenhang unterbricht, muss als ein Einschubel angesehen werden, zumal es am Schluß der Antwort des Theophilus heißt: „Dazu kommt, daß das Ganze nur ein Gedankenwesen ist, usw.“

23, 28 Zusatz der Übersetzung.

23, 36 Das Holländische: als alleen var so veel (solum quatenus) muß sich aufs vorletzte Satzglied beziehen, daher obige Übersetzung gewählt wurde.

25, 23 Dieser Ausdruck wurde gewählt, weil das holländische „met alle reeden“ aus dem lateinischen „omni ratione“ geflossen zu sein scheint.

27, 28 Im Holländischen: kan; doch tritt der Sinn bei obiger Übersetzung besser hervor.

29, 31 Im Holländischen: gesteld is, wahrscheinlich aus dem lateinischen sese habere, da Spinoza schwerlich „constitutum esse“ von Gott schrieb.

30, 2 Im Holländischen steht allerwyste (van Vloten übersetzt daher sapientissima) doch ist dafür wohl zweifellos allervryste zu setzen, welcher Lesart ich denn auch mit der Haager Ausgabe der Werke Spinozas (B. II, S. 287) folge.

33, 26 d. h. abstrakte.

34, 31 Zusatz des Übersetzers.

34, 36 Zusatz des Übersetzers.

36, 15 Dies „nicht“ fehlt irrtümlicherweise in der holländischen Übersetzung.

38, 19 In den den Meditationes beigefügten Responsiones auf die Objectiones primae, secundae und tertiae.

41, 3 d. h. schlecht.

52, 16 Die Lesart der Handschrift A (derde, dritte) ist falsch.

76, Anm. Die holländischen Herausgeber wollen die Worte: „die Vorstellung der wirkenden Ursache desselben“ verkürzen in: die wirkende Ursache. Dennoch bleibt der Sinn des ganzen Satzes unklar, wie überhaupt die ganze Anmerkung allerlei Unklarheiten und Schwierigkeiten enthält.

78, 39 Im Holländischen *gevoelen*, wohl aus dem Lateinischen *sensivus*, daher obige Übersetzung gewählt werden mußte.

80, 9 *onder schyn*; lat. wohl „sub specie“.

96, 2 Das Holl. „mogelykheid“ stammt wohl aus dem Lat. „potentia“.

99, 15 [D. h. unsere Seele, da sie eine Vorstellung des Körpers ist, hat aus dem Körper ihr erstes Wesen, denn sie ist nur eine Darstellung des Körpers in dem denkenden Dinge, sowohl im Ganzen als im Besondern.] Diese vom mir in Klammern geschlossene Randbemerkung des Kod. A., welche der Kod. B. als Note behandelt hat, scheint nicht von Spinoza zu stammen.

106, 22 Im Holl. „niet alleen“; die Negation muß getilgt werden (vgl. oben S. 96, Nr. 2. 5).

108, 41 Diese Stelle ist in der holländischen Übersetzung unklar.

114, 7 Die Übersetzung folgt hier der richtigen Korrektur der Handschrift B (*wyziging* statt *eigenschap*).

116, 41. Im Holl.: „andoen“; lat. vielleicht „induunt“.

Register der Kapitel

welche in diesen beiden Büchern enthalten sind, nämlich:

Dem ersten, welches handelt von Gott und demjenigen, das ihm zugehört, enthaltend folgende Kapitel:

		Seite
Kap.	I. Daß Gott ist	8—8
"	II. Was Gott ist	8—25
"	III. Daß Gott die Ursache von allem ist	25—26
"	IV. Von Gottes notwendigem Wirken	27—30
"	V. Von Gottes Vorsehung	30—31
"	VI. Von Gottes Vorausbestimmung	31—34
"	VII. Von den Attributen, die Gott nicht zugehören	35—38
"	VIII. Von der schaffenden Natur	38—39
"	IX. Von der geschaffenen Natur	39—40
"	X. Was gut und schlecht ist	40—41

Dem zweiten, welches von dem vollkommenen Menschen handelt, um imstande zu sein, sich mit Gott vereinigen zu können.

Kap.	I. Von der Meinung, dem Glauben und dem Wissen	45—47
"	II. Was Meinung, Glaube und klare Erkenntnis ist	47—48
"	III. Vom Ursprung der Leidenschaften aus der Meinung	48—51
"	IV. Was aus dem Glauben entspringt und vom Guten und Schlimmen des Menschen	52—55
"	V. Von der Liebe	55—58
"	VI. Vom Haß	58—61
"	VII. Von der Lust und der Trauer	61—62
"	VIII. Von der Achtung und Verachtung	62—64
"	IX. Von der Hoffnung und Furcht	64—67
"	X. Von den Gewissensbissen und der Reue	67—68
"	XI. Vom Spotte und Scherze	68
"	XII. Von der Ehrliche, Scham und Unverschämtheit	69—70
"	XIII. Von der Gunst, Dankbarkeit und Undankbarkeit	70

	Seite
Kap. XIV. Vom Gram	71— 72
„ XV. Vom Wahren und Falschen	72— 74
„ XVI. Vom Willen	75— 80
„ XVII. Vom Unterschiede zwischen Willen und Begierde	80— 82
„ XVIII. Von dem Nutzen des Vorhergehenden	82— 84
„ XIX. Von unserer Glückseligkeit	84— 91
„ XX. Zur Bestätigung des Vorhergehenden	91— 95
„ XXI. Von der Vernunft	95— 98
„ XXII. Von der wahren Erkenntnis, Wieder- geburt usw.	97— 99
„ XXIII. Von der Unsterblichkeit der Seele .	99—100
„ XXIV. Von Gottes Liebe zum Menschen .	100—104
„ XXV. Von den Teufeln	104—105
„ XXVI. Von der wahren Freiheit	105—110

Anhang.

Kap. I. Von der Natur der Substanz	111—118
„ II. Von der menschlichen Seele	114—118

Namen- und Sachregister.

A.

- Abneigung**, definiert 59, 85 ff.
Entspringt aus dem Haß 60, 5.
- Achtung und Verachtung**, definiert 62, 16.
- Affekte** und sonstige Wirkungen der Seele entspringen aus dem Begriffe 54, 10.
- Attribute Gottes** sind unendliche 13, 6. Doch nur zwei derselben uns näher bekannt 35, Anm. vgl. Anhang I. 112. Attribute, welche Gott gemeinlich beigelegt werden und ihm doch nicht als Attribute zugehören 35, 2. 8. Anm.
- Ausdehnung** als Attribut Gottes unteilbar 15, 16.

B.

- Begierde**, definiert 50, 80—84, vgl. Anm. 2. Sie entspringt aus der Erfahrung 58, 11. Unterschied vom Willen 75, 11.
- Bestürzung**, definiert 65, 42.
- Bewegung**, entsteht aus dem Begriffe 54, 10. Sie ist ein Modus der Ausdehnung von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehend 39, 18.

D.

- Dankbarkeit**, definiert 70, 18—85.
- Definition**, Wesen derselben 87, 18—85. Die Geschlechtsbegriffe gehören ihr nicht zu 45, 10.

Demut, definiert 62, 25.

Descartes, René, zitiert 88, 17.

Determination. Alles, was geschieht, geschieht aus Notwendigkeit 58, 17. In der Natur gibt es nichts Zufälliges, nichts Gutes und Schlechtes 58, 18.

Dinge, die besonderen, sind Modi der Attribute Gottes 87, 41. Alle Dinge und Handlungen, die es in der Natur gibt, sind vollkommen 84, 41.

E.

Ehrliche, definiert 69, 5.

Erkennen und Verstehen sind ein bloßes Leiden 78, 20.

Erkenntnis, klare und deutliche, definiert 47, 34/35. Da die Erkenntnis aller Dinge aus der Erkenntnis Gottes als der ersten Ursache folgen muß, so geht die Erkenntnis Gottes der aller andern Dinge voraus 58, 5. — Klare Erkenntnis entsteht nicht durch vernunftgemäße Überzeugung, sondern durch Gefühl und Genuß der Dinge selbst 47, 34/35.

F.

Freiheit, die wahre, definiert 109, 18—20. Es gibt keine Willkürfreiheit, weil es keinen freien Willen gibt 78, 8—18.

Furcht, definiert 64, 37.

Furchtsamkeit, definiert 65, 41.

G.

Gefühl, das Gewahrwerden der Veränderung in der Seele nach den verschiedenen Graden von Ruhe und Bewegung 44, Anm. 13. 116. 85—117, 22.

Gewissensbisse, definiert 67, 21.

Glaube, der wahre und die klare und deutliche Erkenntnis irren nicht 46, 14. 15. Der wahre Glaube bezieht sich auf das, was nur durch verstandesmäßige Überzeugung bekannt ist 4, 7, 30. 31. 51, Anm. Der wahre Glaube ist der Weg zum klaren Verständnis 52, 31, und dadurch zu dem, was wahrhaft liebenswürdig ist 54, 19. Wirkungen des wahren Glaubens überhaupt 52 u. 58. Er zeigt, wie ein Ding sein soll, nicht was es ist 52, 1, und verschafft uns die Erkenntnis von gut und schlecht 53, 1—3. Glaube, aus Erfahrung und durch Hörensagen, ist dem Irrtum unterworfen 46.

Gott (oder die Substanz oder die Natur). Das Dasein Gottes kann sowohl *a priori* als *a posteriori* bewiesen werden. Zwei Formen des apriorischen Beweises 3. Der aposteriorische Beweis 3—7. Der apriorische Beweis dem aposteriorischen vorzuziehen 7, 25. Das Wesen Gottes definiert als ein Wesen, dem alles oder unendliche Attribute beigelegt werden, von denen jedes in seiner Art unendlich vollkommen ist 8. Alle Attribute Gottes machen ein einziges Wesen aus 13, 12. Die Ausdehnung als unteilbares, einheitliches Wesen ein Attribut Gottes 15, 16. Uns

sind nur zwei Attribute Gottes bekannt: Ausdehnung u. Denken 17, 32. Die sonstigen Gott zugeschriebenen Attribute, wie, daß er durch sich besteht, ewig, einzig, unveränderlich ist usw. müssen als eine äußerliche Bezeichnung betrachtet werden 17, 37—18, 2, durch welche er nicht adäquat erkannt wird 36, 28. Gott die immanente Ursache aller Dinge 25, 16—26, 38; als alleinige Ursache ist er zugleich die Vorsehung der besonderen Dinge 34, 7, teils allgemeine 31, 2, teils besondere 31, 4. Gott wird durch sich selbst erkannt 24, 38, ist das höchste Gut 106, 33. 107, 3.

Gotteserkenntnis ist unmittelbar, weil es die Ursache aller Erkenntnis ist 97, 28.

Gram, definiert 71, 3.

Gunst, definiert 70, 3.

Gut und Schlecht sind Beziehungen, also Gedankendinge 40, 28—30, weder Dinge noch Handlungen 41, 19.

H.

Haß, das gerade Gegenteil der Liebe, definiert 58, 28. 29. 59, 33—35. Haß und Abneigung haben so viel Unvollkommenheit, als die Liebe Vollkommenheiten hat 60, 37. Dürfen daher bei denen, die ihren Verstand gebrauchen, nicht stattfinden 61, 8.

Hochmut, definiert 62, 29.

Hoffnung, definiert 64, 31.

K.

Körper des Menschen besteht aus Bewegung und Ruhe 43, Anm. 7—10.

Kühnheit und Tapferkeit, definiert 65, 32.

L.

Leidenschaften haben in der Erkenntnis ihre nächste Ursache 48, 67. Entspringen aus der Meinung und deren Irrthümern 51, 31. Ohne die guten Leidenschaften, wie Liebe und Begierde können wir nicht bestehen 71, 34. Die Befreiung von den schlechten Leidenschaften aber macht uns erst zu dem, was wir sein sollen 72, 2. Ursprung der Leidenschaften 89, 82—91, 14.

Liebe, definiert 55, 6, entsteht entweder aus Meinung und Hörensagen oder aus wahren Begriffen 49, 22—24. Wir können ohne sie nicht bestehen und werden niemals von ihr frei 56, 7. Dreierlei Gegenstände derselben 54, 12. Vergängliches, ewige Modi und Gott 57, 82. Nur Gott wahrhaft liebenswürdig 57, 82. 58, 1. Wirkung: Besserung, Verstärkung und Vermehrung 60, 40. In der Liebe zu Gott besteht der Menschen höchstes Glück 84, 33. Die Liebe Grundlage alles Guten und Schlechten 72, 5.

Liebe Gottes zum Menschen wie zu verstehen 101, 7.

Lust ist zu suchen 61, 15, um dadurch zu Gott als dem höchsten Gut zu kommen und in ihm zu ruhen 62, 4.

M.

Meinung (opinio, holl. waan) ist unsicher, beruht auf Mutmaßen und Dafürhalten 47, 25. 26.

Mensch, ist keine Substanz, sondern besteht aus gewissen Modis der beiden in Gott wahrzunehmenden Attribute (Ausdehnung und Denken) 48, 5—8. 44, 2. Die Modi, aus denen das Denken des Menschen besteht, sind Meinung (opinio, waan) Glaube und klare und deutliche Erkenntnis 45, Anm. Der Mensch erhält seine Begriffe entweder allein durch den Glauben, welcher entweder aus Erfahrung oder aus Hörensagen entspringt, oder zweitens durch den wahren Glauben, oder drittens durch klare und deutliche Erkenntnis 46. Er steht unter doppelter Gesetzgebung 102, 25, eine aus der Gemeinschaft mit Gott, und die andere aus der Gemeinschaft mit den Modis der Natur 102, 28. Als Knecht Gottes lebt der Mensch in der Erkenntnis, daß Gott die wahre Ursache von allem seinem Tun ist, woraus die Demut 80, 2, die wahre Liebe zum Nächsten 88, 11, zur Förderung des Gemeinwohles 88, 21, Flucht vor den schlechten Leidenschaften 88, 26 und die Liebe zu Gott folgt 83, 42. —

Die Idee des vollkommenen Menschen lehrt erkennen, was gut und was schlecht ist 88, 80.

Modifikation, eine besondere, gehört außer den Attributen Gottes zum Dasein eines Dinges 24, 15.

Mut, definiert 65, 81.

N.

Nacheiferung, definiert 65, 6.
Natur, entsteht aus keiner Ursache 14, 7. Sie ist ein voll-

kommenes Wesen, dem das Dasein zukommt, 14, 9; sie ist eine ewige Einheit, unendlich und aufs höchste vollkommen 18, 22, 18, 32, 113, 80—88. In ihr ist keine Verwirrung 83, 22. Unterschied der schaffenden (naturans) Natur und der geschaffenen (naturata) 32, 33. Die schaffende Natur ist gleich Gott 82, 33. Einteilung der geschaffenen Natur in die allgemeine und besondere. Die allgemeine besteht aus den Modia, die unmittelbar von Gott abhängen, die besondere aus den besonderen Dingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden 39, 6—9. — Die Natur definiert 112, 30 ff. **Naturgesetze** sind stets unverbrüchlich, weil sie von Gott sind 101, 18, 27, 37. **Neid**, entspringt aus großem Haß 60, 10.

O.

Offenbarung Gottes gibt es nicht durch Worte und sonstige äußere Zeichen und Wunder 108, 5, 18, sondern Gott macht sich dem Verstande unmittelbar durch sich selbst kund 108, 6, 104, 10.

R.

Reue, definiert 67, 21.

S.

Scham, definiert 69, 10. **Scherz**, definiert 68, 28. **Seele des Menschen** richtet sich als Modus der denkenden Substanz nach der Beschaffenheit des Körpers 44, Anm. 11—15.

Ihr Wesen besteht darin, eine Vorstellung oder ein objektives Wesen in dem denkenden Attribut zu sein, welches aus einem wirklich vorhandenen Gegenstande entspringt. Und zwar haben nicht allein die Modi der Ausdehnung, sondern ebenso auch die Modifikationen aller unendlichen Attribute ebenso wie die Ausdehnung ihre Seele 116, 12—15.

Aus der Seele, als der unmittelbarsten Modifikation, haben auch alle übrigen Modifikationen, wie Liebe, Begierde, Haß usw. ihren Ursprung 114, 40.

Da nun jedes besondere Ding nichts anderes als eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe ist, so ist die Seele das objektive Wesen, welches von dieser Proportion im denkenden Wesen ist. Der Ausdruck davon ist das Gefühl 117, 38—118, 32.

Selbstverwerfung, definiert 62, 31.

Spott, definiert 68, 7.

Stolz, definiert 62, 20.

Substanz, die, hat keinen Anfang. Alle Substanz gehört unbeschränkt zum göttlichen Wesen. Es gibt keine beschränkte Substanz. Im unendlichen Verstande Gottes gibt es keine andere Substanz, als die wirklich in der Natur ist 8, 9—12. Alle Attribute Gottes machen ein einziges Wesen, eben die Substanz aus 18, 12, 43, 2—5. Die Substanz ist das durch sich selbst bestehende Wesen 118, 28. Es kann nicht zwei gleiche Substanzen geben 43, 4, 5.

T.

- Tapferkeit**, definiert 65, 82.
Teufel gibt es nicht 104, 29—105, 10.
Thomas von Aquino zitiert und getadelt 8, 5.
Thomisten zitiert 39, 1.
Trauer ist zu fliehen 61, 24, sonst verfällt man dem Klend 61, 21.

U.

- Undankbarkeit**, definiert 70, 83.
Unlust, entspringt aus Haß und Abneigung 60, 5, 11. Haß und Abneigung aber sind Unvollkommenheiten 61, 1.
Unsterblichkeit der Seele folgt aus der Vereinigung mit Gott 99, 7. 100, 1.
Unverschämtheit, definiert 69, 15.
Ursache. Gott ist die immanente, innere, innebleibende Ursache der Dinge 16, 7. 26, 8. 107, 80. Auf welche Weise Gott auch sonst Ursache genannt werden kann 25, 29—26, 38—41.

V.

- Vereinigung** des Menschen mit Gott durch Natur und Liebe 97, 88.
Verhältniß von Körper und Seele des Menschen zueinander 42, Anm. 1—15.

Vernunft (ratio) kann nur die aus Hörensagen stammenden Meinungen, aber nicht die aus Erfahrung vernichten 96, 4—8. Die Vernunft kann uns daher nicht zum Glück verhelfen 97, 1.

- Verstand (intellectus)** der, des Menschen, Modus im denkenden Dinge, ist von Ewigkeit her geschaffen und daher unvergänglich 98, 42. 89, 19.
Verwunderung. Entstehung und Definition derselben 49, 1—5.
Verzweiflung, definiert 65, 7.

W.

- Wahrheit** und **Falschheit**, definiert 73, 8. Die Wahrheit ist durch sich selbst klar, wie auch die Falschheit durch sie erklärt wird 73, 81.
Wankelmuth, definiert 65, 27.
Wiedergeburt, Wesen derselben 99, 2. Sie hat das ewige Leben zur Folge 99, 14.
Wille, definiert 75, 17. Ist keine Ursache 73, 8, aber auch nicht frei 77, Anm. Unterschied von Wille und Begierde 79, 7—80, 18 ff.

Z.

- Ziel** des Menschen, Förderung und Besserung 61, 22.
Zorn entspringt aus großem Haß 60, 6. Definiert 60, 7—9.
Zuversicht, definiert 65, 8.

Philosophische Bibliothek
Band 92.

Baruch de Spinoza.
Ethik.

Übersetzt
und mit einer Einleitung und einem Register versehen

von

Dr. Otto Baensch.

Sechste (der neuen Übersetzung erste) Auflage.



Leipzig,

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

1905.

V o r w o r t.

Von Spinozas Ethik gibt es bereits mehrere deutsche Übersetzungen. Es ist daher wohl angemessen, wenn ich der meinigen, die sich nunmehr den bisherigen anreihet, einen kurzen Rückblick vorausgehen lasse.

Die erste erschien im Jahre 1744 anonym unter dem Titel: „B. v. S. Sittenlehre, widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. Aus dem Lateinischen übersetzt.“ Der Verfasser ist Johann Lorenz Schmidt. Sein Name ist bekannter geworden durch die sogenannte Wertheimsche Bibelübersetzung vom Jahre 1735, in der er die fünf Bücher Mosis paraphrasierend übersetzt und in ausführlichen Anmerkungen vom Standpunkte des Wolf'schen Rationalismus erläutert hatte. Dieses Werk machte großes Aufsehen und rief eine Flut von Gegenschriften hervor, ja der Verfasser selbst ward 1737 seiner darin geäußerten freien Ansichten wegen aus seiner Informatorstelle bei der gräflichen Herrschaft zu Wertheim entlassen und in „gefängliche Verwahrung“ gebracht, es ward „eine kaiserliche Commission zu Wertheim niedergesetzt und die Inquisition gegen den selben verhänget“. Da aber niemand die auflaufenden Sitz- und Atzungskosten bezahlen wollte,

ließ man ihn entweichen, und er hat dann unter dem Namen Schröter in Hamburg gelebt, von wo aus er außer der Übersetzung der Ethik und der eines geschichtlichen Werkes noch eine solche von Tindals Beweis, daß das Christentum so alt, als die Welt sei, (1741) veröffentlichte, der er, wie der Ethik, gleichfalls eine Widerlegungsschrift beigab. 1746 kam er nach Wolfenbüttel und starb daselbst als Hofmathematikus und Pagenhofmeister 1749 am Ende des Jahres. Wie schon im Titel angedeutet wird, folgt seiner Übersetzung der Ethik als Anhang die Kritik, die Wolf im zweiten Teile seiner natürlichen Theologie (§§ 671—716) an der „Spinozisterei“ geübt hat. In der Vorrede bekennt sich Schmidt als Gegner Spinozas; die Absicht seiner Übersetzung sei, den schätzbaren Sieg, den Wolf über diesen erschrecklichsten Feind der Wahrheit errungen habe, „zu jedermanns Freude und Nutzen öffentlich bekannt zu machen; dabei müsse man des überwundenen Feindes nicht schonen: man müsse ihn vielmehr öffentlich zur Schau aufführen, damit nicht ungeübte Leute ihn noch länger für ein Gespenste ansehen, sondern sich angewöhnen, sein fürchterliches Gerassel zu verachten.“ Mag es mit dem Ernst dieser Absicht stehen, wie es will, die Übersetzung ist mit großer Liebe zur Sache und außerordentlicher Sorgfalt gearbeitet und kann einzelner Fehler ungeachtet als vortrefflich gelten. Ihre Brauchbarkeit wird durch ein überaus reichhaltiges Sachregister erhöht. Es ist merkwürdig, daß keiner der späteren Übersetzer sie näher gekannt zu haben scheint.

In den Jahren 1790 und 1793 erschien in Gera

widerum anonym eine Übersetzung der ersten beiden Teile der Ethik, angeblich von Schack Hermann Ewald, Hofsekretär zu Gotha. Der Zweck dieser Übersetzung ist, ausführlichen Widerlegungen der dogmatischen Beweisführungen Spinozas vom Standpunkte des Kantianismus als Grundlage zu dienen, und so nehmen darin die Anmerkungen des Übersetzers den breitesten Raum ein. Die Übersetzung selbst leidet an dem Mangel, die Termini Spinozas nicht durchgängig mit den selben Worten widerzugeben.

Eine vollständige Übersetzung des Werkes brachte erst wider das Jahr 1812. Sie rührt her von Friedrich Wilhelm Valentin Schmidt, damaligem Oberlehrer am Kölnischen Gymnasium zu Berlin und späterem außerordentlichen Professor der neueren Sprachen an der Berliner Universität † 1831. Hatte im 18. Jahrhundert das Interesse an dem verrufenen Feinde des Christentums eine Übersetzung der Ethik gezeitigt, so gab in diesem Fall die Verehrung der romantischen Philosophen für den großen Pantheisten den Anlaß. Schmidts Verdienst ist vor allem, als erster den lateinischen Text kritisch untersucht und an einer großen Zahl von Stellen verbessert zu haben. Auch ist die Übersetzung ausgezeichnet; in ihrer sprachlichen Form steht sie naturgemäß näher als die vom Jahre 1744.

Als daher Berthold Auerbach 1841 die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Spinozas veranstaltete, nahm er die Schmidtsche Übersetzung der Ethik mit einigen Veränderungen als dritten Band darein auf. Für die zweite Auflage dieser Gesamtausgabe (1871) hat er sie dann noch einmal durchgearbeitet, ohne jedoch

den Charakter der ursprünglichen Vorlage zu verwischen. Diese sogenannte Auerbachsche das heißt durch Auerbach verbesserte Schmidtsche Übersetzung vereinigt unter allen am glücklichsten Treue und Lesbarkeit.

Im Jahre 1868 erschien eine dritte selbständige Übersetzung der Ethik von J. H. v. Kirchmann in der philosophischen Bibliothek, welcher Sammlung auch die vorliegende Arbeit angehört. Trotz mancher treffenden Wendung im einzelnen kann diese Übersetzung mit ihren Vorgängerinnen nicht in einer Linie genannt werden, da sie den Text auf gar zu freie Weise behandelt und die strenge Terminologie des Originals nicht im geringsten zum Ausdruck bringt.

Endlich ist noch in der Reclamschen Universalbibliothek 1893 eine Übersetzung der Ethik von J. Stern herausgekommen, die zwar Auerbachs und Kirchmanns Übersetzungen benutzt, aber auch im wesentlichen als selbständig angesehen werden kann. Sie ist der Kirchmannschen weit vorzuziehen und bringt auch gegenüber der Auerbachschen stilistisch wie sachlich Verbesserungen. Leider wird ihr Wert durch einige Ungenauigkeiten etwas beeinträchtigt.

Ich habe sowohl alle diese Übersetzungen als auch noch die sehr gründlich gearbeitete neue holländische Übersetzung von Willem Meijer und die englische von W. Hale White vielfach zu Rate gezogen, keine jedoch durchgängig verglichen. Außerdem habe ich die übersetzten Zitate aus Spinoza, die ich in der Literatur über ihn fand, da und dort benutzt. Mein hauptsächliches Bestreben war darauf gerichtet, die Terminologie möglichst gleichmäßig festzuhalten, und ich habe,

um dies zu erreichen, hin und wider auf die Glätte der sprachlichen Form verzichten müssen. Mag es sonst auch richtig sein, daß sklavische Wörtlichkeit der Übersetzung den Autor oft geradezu fälscht, für Spinoza gilt das Umgekehrte. Die Worte haben bei ihm fast den Charakter mathematischer Zeichen. Es ist daher für die Übersetzung seiner Schriften und besonders für die der Ethik unbedingtes Erfordernis das selbe lateinische Wort, wenn es irgend geht, stets wider durch das selbe deutsche Wort widerzugeben: zwischen dem Original und der Übersetzung muß ein genauer Parallelismus bestehen. Damit läßt sich freilich Eleganz der Rede nicht immer vereinigen. Da die Ethik aber ohnehin nicht zu den Büchern gehört, die man fließend lesen kann, so fällt dieser unvermeidliche Mangel nicht so schwer ins Gewicht; auch glaube ich kaum, daß die Übersetzung über den Sinn irgend einer Stelle Zweifel erweckt. Zur Orientierung für den Leser habe ich im Register den deutschen Ausdrücken überall die lateinischen des Originals beigefügt. Die lateinische Ausgabe, die meiner Übersetzung zugrunde liegt, ist die in der zweiten Auflage der Gesamtausgabe der Werke Spinozas von van Vloten und Land (Hagae 1895) im ersten Bande enthaltene, wie ich denn auch die übrigen Schriften Spinozas nach dieser Gesamtausgabe zitiere. Wo ich über den Text abweichender Ansicht bin, habe ich mich darüber in den Anmerkungen ausgesprochen. In diesen habe ich ferner, abgesehen von den rein textkritischen Bemerkungen und von Rechtfertigungen meiner Übersetzung einzelner Stellen, noch einige wenige Termini näher erläutert, über die man in den

gangbaren Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie keine genügende Aufklärung findet.

Aus der Literatur über Spinoza mögen hier folgende Bücher und Abhandlungen erwähnt werden: Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888. Camerer, die Lehre Spinozas, Stuttgart 1877. Der selbe, Spinoza und Schleiermacher, Stuttgart 1903. Kuno Fischer, Spinozas Leben, Werke und Lehre, 4. Aufl., Heidelberg 1898. Freudenthal, Spinoza. Bd. 1. Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. Leopold, Ad Spinozae opera posthuma, Hagae 1902. Raoul Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas (in Wundts Philos. Studien, Bd. 14), Leipzig 1898. Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott usw., Gotha 1866. Tönnies, Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza (in der Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie VII), 1883.

Einleitung.

Die Philosophie Spinozas ist die eindrucksvollste Zusammenfassung der Gedanken des siebzehnten Jahrhunderts zu einer Welt- und Lebensanschauung.

Zwar haben auch unter den Urhebern der anderen großen Systeme jener Zeit Descartes und Leibniz aus ihren metaphysischen Prinzipien eigenartige Ideale zu entwickeln vermocht, die dem Ganzen ihrer Lehren eine über die Wirkungssphäre theoretischer Leistungen hinausgehende Bedeutsamkeit verliehen; allein im Vordergrund dessen, was sie innerlich bewegt, stehen rein wissenschaftliche oder bei Leibniz auch kirchliche und politische Interessen, neben denen der zweifellose und folgenreiche Anteil, den sie an der Untersuchung der Lebenswerte nahmen, nicht in gleicher Weise zur Geltung gekommen ist.

Das treibende Motiv im Denken Spinozas dagegen ist zu allererst und wesentlich ethisch-religiös. Nicht ein unmittelbarer Drang nach Erkenntnis überhaupt führte ihn zur Philosophie; sondern es war die Frage nach dem höchsten Gut und der wahren Glückseligkeit des Menschen, die zu stellen ihn das tiefe Bedürfnis seiner Seele nach vollem Frieden des Gemüts veranlaßte, und die zu beantworten er das überkommene und das neuerworbene Wissen seines Zeitalters verarbeitet und zu einem originalen Weltbilde gestaltet hat. Diese Art des Ursprungs gibt dem Gesamtcharakter seines Systems das Gepräge: von der metaphysischen Grundlage, dem Begriff der Gott-Natur, geht eine beherrschende Linie bis zu dem ethischen Abschluß in der geistigen Liebe Gott; und mit Recht trägt das Hauptwerk den Titel Ethik.

Das sittliche und religiöse Pathos, das sich in der Architektur des ganzen Gedankengebäudes so deutlich ausspricht, wird im Einzelnen freilich kaum irgendwo wahrnehmbar. Gerade in der Ethik hat die Anwendung der geometrischen Methode fast alle subjektiven Regungen unter der Starrheit gleichmäßig widerkehrender Formeln begraben, und nur in den Anmerkungen erklingt gelegentlich eine lebendigere Sprache. Aber auch in den anderen nicht unter solchem Zwange stehenden Schriften, ja selbst in seinen Briefen bewahrt Spinoza mit geringen Ausnahmen überall die ihm eigentümliche persönliche Zurückhaltung und kühle Sachlichkeit, die zwar als Zeichen dafür gelten kann, daß er die Ruhe der Seele, zu der er den Weg weisen wollte, für seinen Teil annähernd erreicht hatte, die aber nichts davon ahnen läßt, inwieweit seiner Lehre von den Affekten und von dem Kampfe der Vernunft gegen sie eigenes inneres Erlebnis zugrunde liegt.

Einmal jedoch ist er völlig aus sich herausgegangen: die Selbstbekenntnisse, die er seinem Traktat über die Verbesserung des Verstandes vorangeschickt hat, enthüllen uns die in den Tiefen seiner Seele wirksamen Triebfedern und geben unmittelbar Zeugnis von dem, was wir sonst nur aus den hervorspringenden Zügen des Systems erschließen können. Es scheint daher gerechtfertigt, sie in dieser Einleitung in das seiner Form nach so unpersönliche Hauptwerk gewissermaßen zur Ergänzung ihrem Wortlaute nach anzuführen:

„Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hatte, daß alles, was den gewöhnlichen Inhalt des Lebens ausmacht, eitel und nichtig ist; als ich sah, daß alles, was und wovor ich mich fürchtete, an sich weder gut noch schlecht ist, sondern beides nur insofern, als es unser Gemüt bewegt, entschloß ich mich endlich, zu untersuchen, ob es irgend etwas gäbe, das ein wahres und erreichbares Gut sei, von dem das Gemüt ganz und gar und mit Ausschließung alles anderen ergriffen werden könnte; ja, ob es irgend etwas gäbe, dessen Erwerb und Besitz mir den Genuß einer beständigen und höchsten Freude auf ewig gewährte. Ich sage: „ich entschloß mich endlich“; denn auf den ersten Blick schien es nicht geraten, wegen einer noch unsicheren Sache das Sichere

darangeben zu wollen. Sah ich doch die Vorteile, die Ehre und Reichtum uns bringen, und daß ich gezwungen sein würde, auf ihren Erwerb zu verzichten, wenn ich mir um etwas anderes und neues ernsthafte Mühe geben wollte. Und wenn etwa darin das höchste Glück gelegen sein sollte, so war ich mir klar, daß ich dann seiner entbehren müsse; sollte es dagegen nicht darin gelegen sein und gäb ich mir trotzdem darum Mühe, so würde ich auch in diesem Fall des höchsten Glückes entbehren.

Ich überlegte nun hin und her, ob es wohl möglich wäre, zu der neuen Lebensweise, oder doch wenigstens zur Gewißheit über sie zu gelangen, ohne die Ordnung und die gewöhnliche Einrichtung meines Lebens zu verändern. Das aber habe ich oft vergebens versucht. Denn was zumeist den Inhalt des Lebens ausmacht, und was die Menschen, wie man aus ihrem Tun schließen darf, als höchstes Gut schätzen, kann auf drei Dinge zurückgeführt werden: Reichtum, Ehre und Sinnenlust. Durch diese drei wird die Seele so in Anspruch genommen, daß sie an irgend ein anderes Gut zu denken gar nicht imstande ist. Denn was die Sinnenlust anlangt, so wird das Gemüt durch sie derartig festgehalten, als ob es in einem Gute Ruhe gefunden hätte, und dadurch völlig gehindert, an etwas anderes zu denken; allein auf den Genuß folgt größte Trauer, die die Seele, wenn sie sie nicht ganz in Banden hält, doch stört und abstumpft. Ebenso nimmt die Jagd nach Ehren und Reichtümern die Seele nicht wenig in Anspruch, zumal wenn sie nur um ihrer selbst willen gesucht werden, weil sie dann für das höchste Gut gelten. Die Ehre aber nimmt die Seele noch sehr viel mehr in Anspruch: denn sie gilt stets als Gut an sich und als letzter Zweck, auf den alles sich richtet. Sodann gibt es hierbei keine Reue, wie bei der Sinnenlust, sondern je mehr wir von beidem besitzen, um so mehr wächst die Freude daran, und folglich der Reiz, beides zu vermehren; wenn dann aber einmal unsere Hoffnung zunichte wird, dann entsteht die größte Trauer. Es ist endlich die Ehre ein großes Hindernis darum, weil man, um sie zu erlangen, sein Leben notwendig nach der Auffassung der Menschen einrichten und also fliehen muß, was sie fliehen, und erstreben, was sie gewöhnlich erstreben.

Als ich daher sah, daß dies alles meinem Entschlusse, mir um eine neue Lebensweise Mühe zu geben, derartig entgegenstand, ja ihm so sehr entgegengesetzt war, daß ich notwendig auf das eine oder auf das andere verzichten mußte, war ich gezwungen, mir die Frage vorzulegen, was mir nützlicher wäre; denn, wie gesagt, es schien mir, als ob ich ein sicheres Gut für ein unsicheres darangeben wollte. Allein nachdem ich mich eine Weile mit dieser Frage beschäftigt hatte, fand ich zunächst, daß ich, wenn ich jenes aufgab und mich für die neue Lebensweise bereit machte, ein, wie wir aus dem Gesagten klar entnehmen können, seiner Natur nach unsicheres Gut für ein Gut aufgeben würde, das zwar auch unsicher sein mochte, aber nicht seiner Natur nach (denn ich suchte ja ein festes Gut), sondern nur hinsichtlich seiner Erreichbarkeit. Durch anhaltendes Nachdenken kam ich jedoch zu der Einsicht, daß ich, wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte, sichere Übel für ein sicheres Gut aufgeben würde. Ich sah nämlich, daß ich in höchster Gefahr schwebte, und gezwungen sei, ein wenn auch unsicheres Heilmittel mit allen Kräften zu suchen; wie ein an schwerer Krankheit Leidender, der dem sicheren Tode entgegenieht, wenn kein Heilmittel angewendet wird, gezwungen ist, ein solches, auch wenn es unsicher ist, mit allen Kräften zu suchen, da auf ihm seine ganze Hoffnung beruht. All das aber, dem die große Menge nachtrachtet, bringt uns nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern verhindert sie sogar, und ist häufig die Ursache des Verderbens für die, die es besitzen, und immer die Ursache des Verderbens für die, die davon besessen sind. Gibt es doch zahlreiche Beispiele dafür, daß die Menschen, um ihrer Reichtümer willen, eine Verfolgung bis auf den Tod gelitten haben, und auch dafür, daß sie sich, um Schätze zu sammeln, so vielen Gefahren ausgesetzt haben, daß sie schließlich ihre Torheit mit dem Leben bezahlten. Und nicht geringer an Zahl sind die Beispiele für die, die, um Ehre zu erwerben oder zu behaupten, das größte Elend gelitten haben. Endlich gibt es unzählige Beispiele für die, die durch allzugroße Sinnenlust ihren Tod beschleunigt haben.

Es schienen ferner diese Übel daraus hervorgegangen

zu sein, daß das ganze Glück oder Unglück allein in folgendem gelegen ist: nämlich in der Beschaffenheit des Objekts, dem wir in Liebe anhängen. Denn wegen eines Dinges, das keiner liebt, wird niemals Streit entstehen; es wird keine Trauer sein, wenn es zugrunde geht, kein Neid, wenn ein anderer es besitzt, keine Angst, kein Haß, und mit einem Worte, keine Gemütsbewegung. Dies alles kommt aber bei der Liebe zu Dingen vor, die zugrunde gehen können wie alle die, über die wir bisher gesprochen haben. Dagegen die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Dinge erfüllt das Gemüt mit lauterer Freude, und dieser Freude bleibt jede Trauer fern. Das aber ist sehr zu wünschen und mit allen Kräften zu erstreben.

Ich habe mich indessen nicht ohne Grund der Worte bedient: wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte. Denn obzwar ich dies in meinem Innern klar wahrnahm, konnte ich gleichwohl deswegen nicht alle Habgier, Sinnenlust und Ruhmsucht ablegen. Das Eine sah ich, daß meine Seele, solange sie diesen Gedanken nachhing, sich von jenen Dingen abwandte und ernstlich an die neue Lebensweise dachte. Und das war mir ein großer Trost. Denn ich sah, daß jene Übel nicht von der Art waren, daß sie keinen Heilmitteln weichen wollten. Und wenn auch im Anfang diese Zwischenzeiten selten waren und nur eine sehr kurze Zeitspanne hindurch dauerten, so wurden sie doch, nachdem ich mir über das wahre Gut mehr und mehr klar geworden war, immer häufiger und länger, zumal nachdem ich erkannt hatte, daß Gelderwerb oder Sinnenlust und Ruhm nur solange schädlich sind, als sie um ihrer selbst willen und nicht als Mittel zu anderem erstrebt werden; wenn sie dagegen als Mittel erstrebt werden, dann werden sie auch ein Maß haben und keineswegs schädlich sein, sondern vielmehr zu dem Zweck, um dessen willen sie erstrebt werden, gar vieles beitragen, wie wir seines Orts zeigen werden.

Hier will ich nur kurz angeben, was ich unter einem wahren Gute verstehe, und zugleich, was das höchste Gut ist. Damit dies richtig eingesehen werde, muß bemerkt werden, daß wir gut und schlecht nur beziehungsweise aussagen, dergestalt, daß ein und das selbe Ding

gut und schlecht genannt werden kann in verschiedenen Beziehungen, in der selben Weise wie vollkommen und unvollkommen. Denn nichts kann seiner Natur nach betrachtet vollkommen oder unvollkommen genannt werden; zumal nachdem wir wissen, daß alles, was geschieht, nach einer ewigen Ordnung und nach bestimmten Gesetzen der Natur geschieht. Da nun aber die menschliche Schwachheit jene Ordnung mit ihren Gedanken nicht erreichen kann, und inzwischen der Mensch den Begriff einer menschlichen Natur bildet, die viel gefestigter ist, als die seinige, und zugleich nichts dem entgegensteht, daß er eine solche Natur erlange, so fühlt er sich angetrieben, die Mittel aufzusuchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit bringen können: Und all das, was ein Mittel sein kann, dahin zu gelangen, heißt ein wahres Gut; das höchste Gut aber ist, dahin zu gelangen, daß man mit anderen Individuen, wenn es sein kann, einer solcher Natur genieße. Was das aber für eine Natur sei, werden wir seines Orts zeigen, nämlich, daß es die Erkenntnis der Einheit der Seele mit der ganzen Natur sei.“ — —

Man kann sagen, daß die Ethik nichts anderes ist, als die ausführliche Begründung dieses letzten Satzes. Ihr Aufbau beweist es. Wenn man von den Betrachtungen über die Gottesliebe und die Glückseligkeit, mit denen der 5. Teil endigt, nach rückwärts die Reihe der vorgetragenen Lehren überschaut, so sieht man klar, wie Spinoza dies Ziel der Untersuchung von Anfang an fest ins Auge gefaßt hat, und wie er es das ganze Werk hindurch, ohne Seitenwege einzuschlagen, verfolgt. Nur die Gegenstände behandelt er, deren Erkenntnis für die Beantwortung der ethischen Hauptfrage Voraussetzung ist, und nur so lange hält er sich bei ihnen auf, als sein Zweck es erfordert.

Von den fünf Teilen, in die die Ethik sich gliedert, entfallen die ersten drei auf die metaphysische und psychologische Grundlegung, während die eigentliche Ethik in den beiden letzten Teilen vorgetragen wird. Handelt es sich in dieser um die Unterscheidung der guten und schlechten Gemütszustände und um die Anweisung zur Erlangung des höchsten Gutes, so erklären die ersten Teile die Natur dessen, was nachher unter

den Gesichtspunkt ethischer Betrachtung gerückt wird, ohne Einmischung von Werturteilen rein kausal von den allgemeinsten Zusammenhängen aus, denen es eingeordnet ist.

Der 1. Teil zeichnet den Grundriß des Weltganzen, als dessen Teil der Mensch zu gelten hat: Gott oder die Natur ist die unbedingt unendliche Substanz, die als Ursache ihrer selbst notwendig existiert. Sie besteht aus unendlich vielen einander ausschließenden, selbst wider in ihrer Gattung unendlichen Attributen. Ihre Affektionen oder Modi sind die Einzeldinge, die aus ihr, als der inbleibenden Ursache nach einer ewigen und notwendigen Ordnung folgen. Alles ist in Gott und es ist nichts außerhalb seiner. Gott handelt daher von niemanden gezwungen und insofern frei. Aber nicht aus Freiheit des Willens, sondern infolge der inneren Notwendigkeit seiner Wesenheit. Es gibt keine Zwecke in der Natur. Die wahre Betrachtung der Dinge ist nicht die teleologische, sondern die kausale.

Der 2. Teil entwickelt aus den metaphysischen Fundamentalsätzen zunächst das allgemeine Prinzip der Psychologie. Da die Einheit der Substanz in der Gleichartigkeit der in den einzelnen Attributen bestehenden Ordnungen der Modi zur Erscheinung kommen muß, so folgt, daß auch die Reihen der Modi der beiden uns bekannten Attribute, des Denkens und der Ausdehnung, einander vollkommen entsprechen. Zu jedem Körper gehört daher eine Idee, deren Objekt er ist, und die seine Seele ausmacht. Und so ist die menschliche Seele die Idee des menschlichen Körpers. Nachdem diese prinzipielle Bestimmung gewonnen ist, entwirft Spinoza unter Zuhilfenahme einiger Sätze aus der Physik die Grundzüge seiner Psychologie. Diese ist, wie die mitgeteilte Definition der Seele erwarten läßt, ganz und gar intellektualistisch. Das psychische Sein besteht nur aus Ideen. Die Seelenlehre ist daher Ideenlehre und läuft demgemäß im wesentlichen auf eine Theorie der menschlichen Erkenntnis hinaus. Spinoza teilt die Erkenntnis in drei Gattungen ein, die Vorstellung, die Vernunft und das anschauende Wissen. Die Vorstellung besteht aus inadäquaten, verworrenen und verstümmelten Ideen, deren Besitz wir unsicherer Erfahrung oder

fremder Mitteilung verdanken. Die Vernunft ist das diskursive von Gemeinbegriffen ausgehende Schlußverfahren. Im anschauenden Wissen endlich werden wir uns unmittelbar der Abhängigkeit unserer selbst und aller Dinge von Gott bewußt. Die Vorstellung allein ist Quelle des Irrtums. Die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung dagegen ist notwendig adäquat oder wahr. — Den Abschluß des Teiles bildet eine ausführliche Polemik gegen die Lehre von der Willensfreiheit.

Im 3. Teil gelangt dann Spinoza zu der nunmehr genugsam vorbereiteten psychologischen Betrachtung der Affekte. Hier schreitet sein Intellektualismus zur äußersten Konsequenz fort. Die Gemütszustände sind nicht etwa von Ideen abhängig, sie sind vielmehr selbst Ideen. Es werden drei Grundaffekte unterschieden: Begierde, Freude und Trauer. Die Begierde ist der Selbsterhaltungstrieb der Seele, dieser ist aber nichts anderes, als die Selbstbejahung der die Wesenheit der menschlichen Seele ausmachenden Idee und die mit ihr gegebene Bejahung alles dessen, was aus dieser Idee notwendig folgt. Auf dem in dieser Definition erreichten Höhepunkt berührt sich aber der Intellektualismus mit seinem Gegenteil, dem Voluntarismus: da es von der gegebenen Natur jeder Seele abhängt, was zu ihrer Erhaltung dient, was nicht, so ergibt sich, daß wir nicht etwas begehren, weil wir es als gut beurteilen, sondern umgekehrt, daß wir etwas als gut beurteilen, weil wir es begehren. — Die neben der Begierde stehenden Grundaffekte sind Freude und Trauer. Beide bezeichnet Spinoza als Ideen; jene ist die Idee, die eine Förderung, diese die Idee, die eine Hemmung unseres Selbsterhaltungstriebes zum Ausdruck bringt. Sind die Affekte aber Ideen, so ist auch für sie der Gegensatz zwischen den wahren oder adäquaten und den verworrenen oder inadäquaten Ideen maßgebend, und so kehrt dieser in der Affektenlehre unter der Form des Gegensatzes der Handlungen und der Leidenschaften der Seele wider. Da die adäquaten Ideen die vollständigen Ursachen ihrer Folgen sind, so heißen die ihnen entspringenden Affekte Handlungen; Leidenschaften dagegen die Affekte, die in den inadäquaten Ideen gegeben sind, deren Folgen nur zum Teil aus ihnen hervorgehen und daher nicht

als reine Äußerungen der Selbsttätigkeit der Seele gelten können. Aus den Grundaffekten leitet Spinoza nun die wichtigsten Typen der Affekte ab, indem er die Kombinationen, die sie sowohl miteinander, als mit den Ideen verschiedenartiger Objekte eingehen, entwickelt und die darin waltende Gesetzmäßigkeit im Anschluß an die allgemeinen psychologischen Regeln des 2. Teils aufzeigt. Am Ende des Teils faßt er die Ergebnisse seiner Deduktionen in 48 Definitionen zusammen. Damit ist das Material hergerichtet für die im engeren Sinne ethischen Untersuchungen der letzten beiden Teile.

Im 4. Teile spricht Spinoza zunächst über die Ursachen, warum wir den Affekten, die zu den Leidenschaften gehören, notwendig unterworfen sind, und über das Maß der Kräfte, mit denen sie uns beherrschen. Da diese Affekte auf der Vorstellung oder den inadäquaten Ideen beruhen, die nur zum Teil in uns sind, so ist die von ihnen bedrängte Seele von den äußeren Dingen abhängig und dem Spiele des Geschehens dahingegen. Die Affekte dagegen, die zu den Handlungen gehören und auf der Vernunft oder den adäquaten Ideen beruhen, die vollständig in uns sind, entspringen allein unserem Selbst und sind frei von fremden Einflüssen; einzig in ihnen ist die Erhaltung unserer Seele uns gewährleistet. Das Vorherrschen der adäquaten Ideen oder das Leben nach der Leitung der Vernunft ist daher die kraftvollste Auswirkung und sicherste Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes. Spinoza bezeichnet diese höchste Entfaltung des Selbsterhaltungstriebes als die Tugend, und da die Menschen, insofern als sie adäquate Ideen haben, notwendig miteinander übereinstimmen, und infolgedessen der eigennützigste Mensch zugleich auch der gemeinnützigste ist, gelingt es ihm, den gewöhnlichen Tugendbegriff dem seinigen unterzuordnen. Gut ist dann in diesem Zusammenhange alles das, was aus adäquaten Ideen entspringt und zur Einsicht beiträgt; schlecht das Gegenteil davon. Damit ist der Gesichtspunkt gewonnen, von dem aus über den absoluten und relativen Wert eines Gemütszustandes entschieden werden kann, und es folgt nun die ethische Kritik der einzelnen im 3. Teile rein naturgeschichtlich betrachteten Affekte. Dabei fällt das Licht immer heller

auf den nach der Leitung der Vernunft lebenden Weisen. Ein Anhang faßt noch einmal alles zusammen, was bei Gelegenheit dieser Kritik da und dort über die richtige Lebensweise gesagt worden ist.

Im Beginne des 5. Teils legt Spinoza weiter dar, durch welche Mittel wir uns von den im 4. Teile als schlecht erkannten Affekten befreien und die Herrschaft der Vernunft begründen können. Dann schildert er die Folgen, die sich an den Sieg der guten Affekte knüpfen. Was nachzuweisen der Zweck des ganzen Werkes ist, erscheint hier als das letzte Ergebnis der mühsamen und langwierigen Deduktionen. Das höchste Gut ist der Besitz adäquater Ideen in der dritten Erkenntnisgattung. Die adäquate Erkenntnis zeigt uns die Dinge aber nicht in ihrer zeitlichen Bestimmtheit, sondern sofern ihre Wesenheiten in der ewigen Natur Gottes enthalten sind, und sie ist daher, wie ihre Gegenstände, selbst ewig. Die Seele des Weisen, die zum größten Teil aus adäquaten Ideen besteht, fällt daher mit diesem ihrem besseren Teil der Vergänglichkeit nicht anheim, sondern losgelöst von ihrer zeitlichen Dauer hat sie Anteil an der Ewigkeit Gottes. Und indem sie so das ewige Hervorgehen aller Dinge und ihrer selbst aus Gott erschaut, empfindet sie Freude unter der Begleitung der Idee Gottes als der Ursache, das heißt geistige Liebe zu Gott. Die höchste Selbsttätigkeit und Tugend ist die liebende Versenkung der Seele in das göttliche Allwesen.

So kehrt das Werk zu seinem Eingang zurück, und die metaphysischen Betrachtungen des 1. Teils, die in dem Plan der Ethik nur den Dienst einer allgemeineren Grundlegung zu leisten haben, gewinnen dadurch, daß ihr Gegenstand sich als der des mächtigsten und wertvollsten Affekts erweist, die Bedeutung des höchsten Lebensinhaltes. Auf dieser innigen Verbindung von Ethik und Metaphysik beruht der Zauber, mit dem Spinoza auf die Gemüter der Menschen gewirkt hat und fernerhin wirken wird. „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe.“

* * *

Die Ethik ist Spinozas Lebenswerk. Solange wir ihn litterarisch tätig wissen, hat er daran gearbeitet.

Die früheste seiner uns erhaltenen Schriften, der in einer holländischen Übersetzung auf uns gekommene, etwa 1660 vollendete „kurze Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“, ist nichts anderes, als ein noch unreifer Entwurf dazu, und Trendelenburg hat ihn deshalb treffend als „die kleine Ethik“ bezeichnet. Wir finden darin den selben Grundriß und die selben metaphysischen Hauptgedanken, wie in der späteren „großen Ethik“. Ja, die Beweisführungen besonders des ersten Teiles haben teilweise schon eine Gestalt, die den Formen der geometrischen Darstellung ziemlich nahe kommt. Andererseits jedoch erscheint Spinozas Denken hier noch sehr unfertig; in dem zweiten ethischen Teil zeigt er sich durchaus abhängig von Descartes, aber auch die schon völlig selbständige Metaphysik ist nicht in ihre letzte Konsequenz hinein durchgeführt. Die wichtigsten Punkte, in denen sich der kurze Traktat von der Ethik unterscheidet, sind etwa folgende: Die Attribute gelten noch nicht als durch sich selbst bestehende Inhalte der göttlichen Wesenheit, sondern als deren erste Hervorbringungen. Der Parallelismus der Attribute ist zu Gunsten der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele durchbrochen. Das Erkennen wird als ein Leiden vom Objekte, und nicht als geistige Aktivität betrachtet. Die emotionelle Seite der Seele ist, obwohl vom Denken bestimmt, doch eine eigene psychische Funktion, während sie in der Ethik, wie wir sahen, mit dem Erkennen in eins gesetzt und in dieses aufgelöst wird. Demgemäß ist die Affektenlehre hier eine andere; es fehlt die Basierung des Willenslebens auf die Selbstbejahung der Idee oder den Selbsterhaltungstrieb, es fehlt die strenge Sonderung zwischen der rein naturgeschichtlichen und der ethischen Betrachtung der Gemütszustände, es werden andere Grundaffekte angenommen — die selben wie bei Descartes — und die übrigen Affekte, sofern es überhaupt geschieht, anders abgeleitet, als in der Ethik.

Wie sich aus diesem Erstlingswerk nach und nach der geschlossene Bau der Ethik entwickelt hat, darüber sind wir nur sehr schlecht unterrichtet. Insbesondere

ist die Entstehung der neuen Affektenlehre für uns fast gänzlich in Dunkel gehüllt. Dagegen können wir über die weitere Ausgestaltung der Metaphysik ein wenig mehr sagen.

Den nächsten Fortschritt über die Aufstellungen des kurzen Traktats hinaus bringt der erste Anhang zu diesem. Hier hat Spinoza zum erstenmal den Versuch gemacht, seine Beweisführung in die Form der geometrischen Methode zu kleiden. Mit Hilfe von 7 Grundsätzen beweist er in 4 Lehrsätzen und einem Folgesatz den wesentlichen Inhalt des zweiten Kapitels des Traktates, worin die metaphysischen Hauptbegriffe erörtert worden waren. Aber auch sachlich unterscheidet sich der Anhang von dem Traktat selbst, indem nunmehr, wie in der Ethik, den Attributen die notwendige Existenz zugeschrieben wird.

In der Formulierung und daher wohl auch zeitlich sehr nahe steht dem Anhang die Beilage eines Briefes an Oldenburg vom September 1661, die uns zwar selbst nicht erhalten ist, sich aber aus den Verhandlungen über ihren Inhalt in den späteren Briefen einigermaßen rekonstruieren läßt. Der Gegenstand ist der selbe, wie im Anhang, und wider ist er auf geometrische Art dargestellt. Neu aber ist, daß den schärfer gefaßten und anders geordneten Grund- und Lehrsätzen jetzt eine Reihe von Definitionen vorangeschickt wird. Damit steht die Form, in der Spinoza die geometrische Methode handhabt, endgültig fest.

Ihre reifste Ausbildung haben die in dem Anhang und der Beilage mitgetheilten Fundamentalsätze in dem Anfang der Ethik gefunden. Ob aber die beiden Skizzen schon als bewußte Vorarbeiten zu dieser angesehen werden dürfen, ist zweifelhaft. Aus einer Mitteilung des 6. Briefes und einigen Andeutungen in dem um die selbe Zeit in Angriff genommenen Traktat über die Verbesserung des Verstandes ergibt sich, daß Spinoza Anfang des Jahres 1662 sein System im unmittelbaren Anschluß an diesen Traktat ohne Verwendung der geometrischen Methode zur Darstellung bringen wollte oder gar schon zur Darstellung gebracht hatte, und es ist nicht glaublich, daß er es zu gleicher Zeit auf zweierlei Weise habe ausarbeiten wollen.

Er scheint die Absicht indessen bald aufgegeben zu haben, denn schon im Februar des Jahres 1663 befragt ihn Simon de Vries brieflich über einige Punkte im 1. Teile der Ethik, den er gerade mit seinen Freunden studierte, und der also damals bereits fertig gewesen sein muß. Indessen hat der Teil zu dieser Zeit noch nicht die Gestalt besessen, in der er uns heute vorliegt, wie aus den in den Briefen gegebenen Anführungen und Verweisungen hervorgeht.

Das nächste Datum zur Entstehung des Werkes enthält einen Brief an Blyenbergh vom 18. März 1665, wo sich Spinoza für die Definition des gerechten Mannes auf seine noch nicht veröffentlichte Ethik, wie sie hier zum erstenmal genannt wird, beruft. Und im Juni des selben Jahres schreibt er, wahrscheinlich an Bresser, daß er seinen Freunden binnen kurzem den in der Ausarbeitung befindlichen 3. Teil seiner Philosophie ungefähr bis zum 80. Lehrsatz schicken werde. Diese Angaben lassen erkennen, daß die Ethik damals nahezu beendet war, zugleich aber, daß sie noch keineswegs ihre abschließende Gestalt gefunden hatte. Jene zitierte Definition kehrt nämlich in dem vollendeten Werk erst in der Anmerkung zum Lehrsatz 37 des 4. Teils wider und daraus folgt, daß der heutige Inhalt des 4. Teils damals zum 3. Teil gehörte, wodurch auch eine falsche Verweisung in der Ethik (Seite 97, 10) erklärlich wird. Bemerkenswert ist weiter, daß jene Definition in dem Briefe nicht wie in der Ethik naturrechtlich, sondern von der Erkenntnis Gottes aus begründet ist. Da Spinoza seine naturrechtlichen Gedanken zweifellos unter dem Einfluß von Hobbes ausgebildet hat, dieser Einfluß aber erst in dem 1665—1669 geschriebenen theologisch-politischen Traktat in voller Deutlichkeit hervortritt, so ist wohl anzunehmen, daß die im Jahre 1665 fertigen ethischen Partien noch nicht tiefer davon berührt waren und später einer wesentlichen Revision unterzogen worden sind. Und da ferner auch die Naturgeschichte der Affekte des heutigen 3. Teils sich weitgehend von den Lehren des Hobbes bestimmt zeigt, und deshalb vermutlich ihre letzte Gestaltung ebenfalls erst in den Jahren während oder nach der Entstehung des theologisch-politischen Traktats bekommen hat, so kann es als wahrscheinlich

angesehen werden, daß die Ethik, wie sie 1665 aussah, in drei Teile zerfiel, deren erster die Metaphysik, deren zweiter die allgemeine Psychologie, und deren dritter endlich, ähnlich wie der zweite Teil des kurzen Traktats, die Affektenlehre und eigentliche Ethik in ungeschiedener Einheit in sich faßte. Daß in der Tat Spinozas ethisch-psychologische Ansichten damals denen des kurzen Traktats noch näher standen, als später, lehrt eine Stelle in der Anmerkung zum 48. Lehrsatz des 2. Teiles der Ethik (Seite 89, 18 ff.), die offenbar von der Gestalt her, die das Werk 1665 hatte, unbemerkt in die letzte Redaktion übergegangen ist, und in der Spinoza die in der Ethik sonst aufgegebene Unterscheidung des kurzen Traktats zwischen Wille und Begierde ausdrücklich aufrechterhält.

Ihre endgültige Fassung hat Spinoza der Ethik dann in den Jahren nach dem Erscheinen des theologisch-politischen Traktats gegeben. Über die Fortschritte seiner Arbeit wissen wir jedoch nichts Genaueres. Wir entnehmen einem Briefe Tschirnhausens vom 5. Januar 1675, daß das Werk zu dieser Zeit in der Hauptsache fertig war und im Freundeskreise Spinozas gelesen wurde. Und im Juli des selben Jahres tat Spinoza in einem uns verloren gegangenen Briefe an Oldenburg diesem die Absicht kund, die „fünfteilige Abhandlung“ nunmehr zu veröffentlichen. Er ist auch wirklich noch in dem selben Monat nach Amsterdam gereist, um dort die Drucklegung selbst in die Wege zu leiten. Schließlich hat aber der Verfasser des theologisch-politischen Traktats auf die Ausführung seiner Absicht verzichten müssen. Über die Gründe, die ihn dazu nötigten, berichtet er an Oldenburg: „Während ich den Druck betreibe, wird überall das Gerücht ausgestreut, ein neues Buch von mir über Gott sei unter der Presse, und ich suche darin zu beweisen, es gebe keinen Gott. Dieses Gerücht fand weite Verbreitung. Daher nahmen gewisse Theologen, vermutlich die Urheber des Gerüchts, Gelegenheit, über mich beim Prinzen von Oranien und den Behörden öffentlich Klage zu erheben. Außerdem hörten einige alberne Kartesianer, die im Rufe standen, mir günstig gesinnt zu sein, nicht auf, allenthalben meine Ansichten und Schriften zu schmähen, um jenen Verdacht von sich

zu wälzen, und sie hören noch jetzt damit nicht auf. Als ich dies von einigen vertrauenswürdigen Männern erfahren hatte, die mir zugleich versicherten, daß die Theologen überall gegen mich tätig seien, beschloß ich, die Veröffentlichung, die ich vorbereitete, so lange aufzuschieben, bis ich zu sehen vermöchte, was aus der Sache würde.“

Einen zweiten Versuch, sein Hauptwerk der Welt bekanntzugeben, hat Spinoza nicht mehr unternommen. Aber noch im Jahre seines Todes gaben seine Freunde die nachgelassenen Schriften heraus; als Teil des diese enthaltenden Bandes erschien die Ethik, wie der Verfasser gewollt, ohne Angabe seines Namens, im November 1677.

* * *

Obzwar die Ethik so, wie sie erschienen ist, als ein fertiges Buch gelten kann, so fehlt ihr doch die letzte Feile, die Spinoza ihr während des Druckes gegeben haben würde. Auf zwei Stellen im 2. Teil, die die gründliche Durchsicht von seiten des Verfassers vermissen lassen, ist bereits hingewiesen worden. Auf andere machen die Anmerkungen des Übersetzers *) aufmerksam. Indessen betreffen diese alle nur unwichtige Dinge. Was wir dagegen wirklich entbehren, ist eine Vorrede, in der Spinoza uns über sein methodisches Verfahren nähere Aufklärung gegeben hätte. Wie das Werk jetzt beginnt, mit unbewiesenen Definitionen und Grundsätzen, weiß man zunächst gar nicht, woher Spinoza sich berechtigt glaubte, diese seinen Beweisen ohne weiteres zugrunde zu legen. Daran aber kann kein Zweifel sein, daß er selbst sehr wohl wußte, warum er dies tat. Es ist wohl deshalb hier der Ort, über seine Gründe ein paar Worte zu sagen.

*) Zu Seite 5, 12, 13, 9, 42, 28, 72, 15, 122, 39, 127, 8, 164, 25, 201, 20, 203, 41, 241, 11, 259, 19—37, 270, 37. Außerdem wäre noch zu erwähnen, daß im 3. Teil gelegentlich ein Affektenpaar im Text anders benannt ist, als in den angehängten Definitionen, vgl. 114, 15 mit 158, 5, 7, und daß ein unter den Definitionen sich findender Affekt im Text nicht abgeleitet ist, vgl. 163, 29.

Wie wir vorher sahen, unterscheidet Spinoza drei Erkenntnisgattungen: die Vorstellung, die Vernunft und das anschauende Wissen.

In der Ethik hat er seine Lehren in der zweiten Erkenntnisgattung dargestellt, die die eigentliche Form des methodischen wissenschaftlichen Denkens ist. Als deren Grundlage bezeichnet er die Gemeinbegriffe. Unter diesen versteht er im Gegensatz zu den allgemeinen Begriffen, die die einzelnen Dinge zu Klassen zusammenfassen, die Ideen von dem, was „allen Dingen gemeinsam und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist“, und im besonderen noch die Ideen von dem, was „dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinsam und eigentümlich ist“. Derartige Ideen müssen ihrer Natur nach in den Ideen sämtlicher oder wenigstens zahlreicher Körperaffektionen vollständig enthalten sein. Daraus ergibt sich erstens, daß sie allen Menschen gemeinsam sind, weshalb sie Gemeinbegriffe genannt werden, und zweitens, daß wir, da vollständige oder adäquate Ideen notwendig wahr sind, an ihnen für unsere Folgerungen sichere Ausgangspunkte haben. Alle anderen Erkenntnisse der Vernunft werden aus den Gemeinbegriffen abgeleitet; diese ihrerseits leuchten durch sich ein oder verstehen sich von selbst, sobald man nur ihrer inne wird.

Zum Verständnis der Bedeutung der Gemeinbegriffe sei noch folgendes hinzugefügt: Das scholastische Verfahren, dem Spinoza das seinige entgegenstellt, besteht der Hauptsache nach darin, allgemeine Begriffe von den Dingen zu bilden, sie zu definieren, sie einzuteilen und in Reihen einander über- und unterzuordnen. Spinoza sieht den eigentlichen Fehler dieses Verfahrens, der dessen Unfruchtbarkeit verschuldet, darin, daß den allgemeinen Begriffen, die es zugrunde legt, und die nichts weiter sind, als verworrene Ideen, in denen die Unterschiede der Dinge sich verwischt haben, keine gegenständliche Bedeutung zukommt. Von etwas Unwirklichem kann man niemals zur Wirklichkeit gelangen, und daher versperren sich die Scholastiker gleich von vornherein den Weg zu den Dingen selbst, um deren Erkenntnis es der wahren Wissenschaft, die nicht in bloßen Worten hängen bleiben will, doch zu tun ist.

Was die allgemeinen Begriffe ihrer Natur nach nicht sein können, macht dagegen gerade den Wert der Gemeinbegriffe aus. Sie sind keine bloßen Vernunftwesen, sondern haben eine unmittelbare Beziehung auf die Wirklichkeit. Denn ihre Gegenstände sind in allen Dingen analytisch enthalten und somit Bestandteile der Welt selbst. Und da diese Gegenstände ferner vermöge ihrer Allgegenwart die Dinge allenthalben in ihrem Sein und Verhalten bestimmen, so lehren uns die Gemeinbegriffe, und dementsprechend auch die Begriffe, die wir aus ihnen ableiten,*) die wirklichen Wesenheiten der Dinge kennen und die unverbrüchlichen Gesetze, nach denen ihre Wechselbeziehungen sich regeln. Die Begriffe und Sätze der Ethik sind keineswegs leere Abstraktionen; sie erklären vielmehr die in den behandelten Dingen selbst wirksame und somit gegenständlich wirkliche Gesetzlichkeit der Welt.

Es gibt nun zwei Arten oder Methoden zur Darstellung der Wissenschaft: die analytische und die synthetische. Die eine schreitet von Aufgabe zu Aufgabe fort, die andere von Satz zu Satz. Die eine ist der Weg der Forschung, nach der anderen wird die fertige Lehre streng beweisend vorgetragen. Die analytische Methode beginnt damit, die Gemeinbegriffe aufzusuchen und zum Bewußtsein zu bringen, als mit ihrer ersten Aufgabe. Die synthetische Methode, die eins ist mit der Methode des Euklid, setzt diese Arbeit als geleistet voraus. Sie stellt an die Spitze ihrer Deduktionen den in Definitionen, Grundsätzen und Forderungen formulierten Inhalt der für die Beweise jeweilig nötigen Gemeinbegriffe, ohne über deren Herkunft zu berichten, schlechthin auf die ihnen innewohnende unmittelbare Überzeugungskraft vertrauend, und schließt an sie die Kette ihrer Lehrsätze.

*) Für den Inhalt der auf solche Art gewonnenen Begriffe lassen sich in der Sprache, die ihre Entstehung ja nicht wissenschaftlichen Gründen verdankt, manchmal kaum passende Worte finden. Spinoza hat daher gelegentlich einzelne Worte bewußterweise in einem ihrer ursprünglichen Bedeutung fremden Sinne gebraucht. Da dieser Mangel, wenn man es einen solchen nennen will, ein Ausfluß des Charakters seiner Methode ist, so darf die Übersetzung ihn nicht beseitigen wollen.

Da die Ethik eine fertige Doktrin überliefern soll, ist sie in der synthetischen oder geometrischen Lehrart abgefaßt, deren ganzen Apparat sie verwendet. Wenn Spinoza also unmittelbar mit Definitionen und Grundsätzen anfängt, ohne zu deren Rechtfertigung irgend etwas anzuführen, so ist nunmehr deutlich geworden, daß er damit gerade das und nicht mehr und nicht weniger tut, als was die Eigenheit der von ihm benutzten Methode erfordert.

Ethik

nach geometrischer Methode dargestellt

und

in fünf Teile geschieden,

die da handeln

- I. Von Gott.
 - II. Von der Natur und dem Ursprung der Seele.
 - III. Von dem Ursprung und der Natur der **Affekte**.
 - IV. Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der **Affekte**.
 - V. Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.
-

Der Ethik

Erster Teil.

Von Gott.

Definitionen.

1. Unter Ursachē seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.

2. Das Ding heißt endlich in seiner Gattung, das durch ein anderes der selben Natur begrenzt werden kann. Z. B. heißt ein Körper endlich, weil wir stets einen anderen größeren begreifen. Ebenso wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Dagegen wird kein Körper durch einen Gedanken begrenzt und kein Gedanke durch einen Körper.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff den Begriff eines anderen Dinges als Voraussetzung nicht bedarf.

4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt.

5. Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder das, was in einem Andern ist, durch das es auch begriffen wird.

6. Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

Erläuterung: Ich sage „unbedingt“ und nicht „in seiner Gattung“ unendlich. Denn von dem nur in seiner Gattung Unendlichen können wir unendlich viele Attribute verneinen; zur Wesenheit des unbedingt Unendlichen aber

gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt.

7. Das Ding soll frei heißen, das nur kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert, und allein durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig dagegen, oder besser gezwungen, das Ding, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, so fern sie als notwendige Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird.

Erläuterung: Eine solche Existenz wird nämlich ebenso als eine ewige Wahrheit begriffen, wie die Wesenheit eines Dinges, und sie kann deswegen durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, mag auch die Dauer als anfangs- und endlos begriffen werden.

Grundsätze.

1. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen.

20 2. Das, was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.

3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt mit Notwendigkeit eine Wirkung, und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.

4. Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese in sich.

5. Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht auseinander erkannt werden, oder der Begriff 30 des einen schließt den Begriff des anderen nicht in sich.

6. Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

7. Was sich als nicht existierend denken läßt, dessen Wesenheit schließt die Existenz nicht ein.

Lehrsatz 1. Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Affektionen.

Beweis: Dies erhellt aus Definition 3 und 5.

Lehrsatz 2. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein.

Beweis: Dies erhellt ebenfalls aus Definition 3. Denn jede muß in sich sein und durch sich begriffen werden, oder der Begriff der einen schließt den Begriff der andern nicht ein.

Lehrsatz 3. *Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann das eine nicht die Ursache des andern sein.*

Beweis: Wenn sie nichts miteinander gemein haben, so können sie (nach Grundsatz 5) auch nicht auseinander erkannt werden, und daher kann (nach Grundsatz 4) das eine nicht die Ursache des andern sein. Was zu beweisen war.

Lehrsatz 4. *Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich voneinander entweder durch die Verschiedenheit der Attribute, oder durch die Verschiedenheit der Affektionen der Substanzen.*

Beweis: Alles, was ist, ist (nach Grundsatz 1) entweder in sich, oder in einem Andern, das heißt (nach Definition 3 und 5) es gibt außerhalb des Verstandes nur Substanzen und ihre Affektionen. Also außerhalb des Verstandes gibt es nichts, wodurch mehrere Dinge sich voneinander unterscheiden können, als die Substanzen oder, was (nach Definition 4) das selbe ist, ihre Attribute, und ihre Affektionen. W. z. b. w.

Lehrsatz 5. *In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von der selben Natur oder von dem selben Attribut geben.*

Beweis: Wenn es mehrere verschiedene Substanzen gäbe, müßten sie sich (nach dem vorigen Lehrsatz) entweder durch die Verschiedenheit ihrer Attribute, oder durch die Verschiedenheit ihrer Affektionen unterscheiden. Unterscheiden sie sich allein durch die Verschiedenheit ihrer Attribute, so wird damit eingeräumt, daß es von jedem Attribut nur eine gibt. Unterscheiden sie sich dagegen durch die Verschiedenheit ihrer Affektionen, so muß man, da die Substanz (nach Lehrsatz 1) der Natur nach vor ihren Affektionen ist, von den Affektionen absehen, und die Substanzen an sich betrachten, das heißt (nach Definition 3 und Grundsatz 6) sie wahrheitsgemäß betrachten, und dann werden sie nicht als sich von einander unterscheidend begriffen werden können, das heißt (nach dem vorigen

Lehrsatz) sie werden nicht mehrere sein können, sondern nur eine. W. z. b. w.

Lehrsatz 6. *Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden.*

Beweis: In der Natur der Dinge kann es (nach dem vorigen Lehrsatz) nicht zwei Substanzen von dem selben Attribut geben, das heißt (nach Lehrsatz 2) nicht zwei Substanzen, die etwas miteinander gemein haben. Und daher kann (nach Lehrsatz 3) keine die Ursache einer
10 anderen sein, oder keine kann von einer anderen hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann. Denn es gibt in der Natur der Dinge nur Substanzen und ihre Affektionen, wie aus Grundsatz 1 und Definition 3 und 5 erhellt. Von einer Substanz aber kann eine Substanz (nach dem vorigen Lehrsatz) nicht hervorgebracht werden. Also kann sie überhaupt nicht von etwas anderem hervorgebracht werden. W. z. b. w.

20 **Ein anderer Beweis:** Man kann dies noch leichter aus der Ungereimtheit des Gegenteils beweisen. Könnte nämlich eine Substanz von etwas anderem hervorgebracht werden, so müßte (nach Grundsatz 4) ihre Erkenntnis von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen; und somit wäre sie (nach Definition 3) nicht Substanz.

Lehrsatz 7. *Zur Natur der Substanz gehört die Existenz.*

Beweis: Eine Substanz kann (nach dem Folgesatz zum vorigen Lehrsatz) nicht von etwas anderem hervor-
30 gebracht werden; sie ist daher die Ursache ihrer selbst, das heißt (nach Definition 1) ihre Wesenheit schließt notwendig die Existenz in sich, oder zu ihrer Natur gehört die Existenz. W. z. b. w.

Lehrsatz 8. *Jede Substanz ist notwendigerweise unendlich.*

Beweis: Eine Substanz von Einem Attribut ist (nach Lehrsatz 5) notwendig die einzige ihrer Natur, und es gehört (nach Lehrsatz 7) zu ihrer Natur, zu existieren.
40 Demnach wird es in ihrer Natur liegen, entweder als endlich, oder als unendlich zu existieren. Jedoch als endlich

kann sie nicht existieren. Denn dann müßte sie (nach Definition 2) von einer anderen Substanz der selben Natur begrenzt werden, die (nach Lehrsatz 7) ebenfalls notwendig existieren müßte; und somit gäbe es zwei Substanzen von dem selben Attribut, was (nach Lehrsatz 5) ungeräumt ist. Folglich existiert sie als unendlich. W. z. b. w.

Anmerkung 1: Da Endlichsein in Wahrheit die teilweise Verneinung, und Unendlichsein die unbedingte Bejahung der Existenz einer Natur ist, so folgt schon allein aus Lehrsatz 7, daß jede Substanz unendlich 10 sein muß.

Anmerkung 2: Allen denen, die über die Dinge verworren urteilen, und die nicht gewohnt sind, sie von ihren ersten Ursachen aus zu erforschen, wird es unzweifelhaft schwer fallen, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen, weil sie nämlich zwischen den Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selbst keinen Unterschied machen, und nicht wissen, wie die Dinge hervor gebracht werden. Daher kommt es, daß sie den Substanzen einen Anfang andichten, wie sie ihn die Dinge in der Natur 20 haben sehen. Denn wer die wahren Ursachen der Dinge nicht kennt, verwirrt eben alles, bildet sich ein, ohne daß es ihm in seiner Seele widerstrebt, daß Bäume reden, wie Menschen, und stellt sich vor, daß Menschen aus Steinen entstehen, wie aus Samen, und daß überhaupt jede Form sich in jede beliebige andere verwandeln könne. So legt auch, wer die göttliche Natur mit der menschlichen verwirrt, Gott gar leicht menschliche Affekte bei, besonders so lange ihm noch unbekannt ist, auf welche Weise die Affekte in der Seele hervor gebracht werden. 30 Wenn die Menschen dagegen auf die Natur der Substanz acht haben wollten, so würde ihnen an der Wahrheit des 7. Lehrsatzes nicht der geringste Zweifel ankommen; ja dieser Lehrsatz würde ihnen allen als Grundsatz gelten und unter die Gemeinbegriffe gezählt werden. Denn sie würden dann unter Substanz das verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Erkenntnis der Erkenntnis eines anderen Dinges nicht bedarf; unter Modifikationen aber das, was in einem Anderen ist, und deren Begriff den Begriff des Dinges voraussetzt, 40 in dem sie sind. Darum kann man auch von Modifikationen, die nicht existieren, wahre Ideen haben, denn

wenn sie gleich außerhalb des Verstandes nicht wirklich existieren, so ist ihre Wesenheit doch in einem Anderen enthalten, sodaß sie durch dies Andere begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen hingegen beruht außerhalb des Verstandes allein auf ihnen selbst, weil sie durch sich selbst begriffen werden. Wenn also jemand sagen wollte, er habe von einer Substanz eine klare und deutliche, das heißt wahre Idee, und er sei nichtsdestoweniger ungewiß darüber, ob diese Substanz existiere, so
 10 wäre das fürwahr (wie jedem hinlänglich Aufmerkamen einleuchtet) das selbe, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee und sei nichtsdestoweniger ungewiß darüber, ob sie nicht falsch sei, oder, wenn jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, eine falsche Idee sei wahr geworden, und etwas Ungereimteres kann wahrlich nicht gedacht werden. Man muß deshalb notwendig zugestehen, daß die Existenz einer Substanz wie ihre Wesenheit eine ewige Wahrheit ist.

Von hier aus kann man den Satz, daß jede Substanz
 20 die einzige von der selben Natur sei, noch auf andere Weise begründen, und ich halte es der Mühe wert, dies hier zu zeigen. Um aber dabei in der Ordnung zu verfahren, muß ich bemerken:

Erstens, daß die wahre Definition eines jeden Dinges nichts weiter in sich schließt und ausdrückt, als die Natur des definierten Dinges; woraus

zweitens folgt, daß keine Definition eine bestimmte Anzahl von Individuen in sich schließt oder ausdrückt, eben weil keine etwas anderes ausdrückt, als die Natur des definierten Dinges. Beispielsweise drückt die Definition des
 30 Dreiecks nichts anderes aus, als die einfache Natur des Dreiecks, nicht aber eine bestimmte Anzahl von Dreiecken;

drittens ist zu bemerken, daß es für jedes Ding, das existiert, notwendig eine bestimmte Ursache gibt, kraft deren es existiert;

viertens muß ich endlich noch bemerken, daß diese Ursache, kraft deren ein Ding existiert, entweder in der Natur und Definition des existierenden Dinges enthalten sein muß
 40 (nämlich wenn die Existenz zu seiner Natur gehört), oder außerhalb seiner Natur gegeben sein muß.

Aus diesen Bemerkungen folgt, daß, wenn in der Natur eine bestimmte Anzahl von Individuen existiert, notwendig eine Ursache da sein muß, weshalb gerade diese, und nicht mehr oder weniger Individuen existieren. Wenn z. B. in der Natur der Dinge 20 Menschen existieren (von denen ich größerer Deutlichkeit halber annehmen will, daß sie zugleich existieren, und daß vorher in der Natur keine anderen existiert haben), so wird es (um den Grund anzugeben, warum 20 Menschen existieren) nicht genug sein, die Ursache der menschlichen Natur überhaupt nachzuweisen, sondern man wird außerdem die Ursache nachweisen müssen, weshalb nicht mehr oder weniger als 20 existieren, eben weil es (nach Bemerkung 8) für jeden einzelnen eine Ursache geben muß, weshalb er existiert. Diese Ursache aber kann (nach Bemerkung 2 und 3) nicht in der Natur des Menschen enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen die Zahl 20 nicht in sich schließt; also muß (nach Bemerkung 4) die Ursache, weshalb diese 20 Menschen existieren und folglich auch weshalb jeder einzelne von ihnen existiert, notwendig außerhalb eines jeden gegeben sein; und deswegen ist unbedingt zu schließen, daß alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, notwendig eine äußere Ursache seiner Existenz haben muß. Da es nun zur Natur der Substanz gehört, zu existieren (wie schon in dieser Anmerkung gezeigt ist), so muß ihre Definition die Notwendigkeit ihrer Existenz in sich schließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihre Existenz geschlossen werden. Aus ihrer Definition aber kann (wie wir bereits auf Grund von Bemerkung 2 und 3 gezeigt haben) die Existenz mehrerer Substanzen nicht folgen; also folgt aus ihr notwendig, daß nur eine einzige von der selben Natur existiere, wie es im Lehrsatz hieß.

Lehrsatz 9. *Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu.*

Beweis: Dies erhellt aus Definition 4.

Lehrsatz 10. *Jedes einzelne Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden.*

Beweis: Attribut nämlich ist (nach Definition 4) das, was der Verstand an der Substanz als deren Wesenheit

ausmachend wahrnimmt; und somit muß es (nach Definition 3) durch sich selbst begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung: Hieraus erhellt, daß, wenn zwei Attribute auch als real verschieden begriffen werden, das heißt eins ohne die Hilfe des anderen, wir daraus doch keineswegs schließen können, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen; denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jedes einzelne ihrer Attribute durch sich selbst begriffen wird, eben weil alle Attribute, 10 die sie hat, von jeher in ihr zugleich vorhanden waren, und keins von ihnen von dem anderen hervorgebracht sein kann, sondern ein jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Weit entfernt also, daß es ungereimt wäre, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ist vielmehr nichts in der Natur klarer, als daß jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, und daß, je mehr Realität oder Sein es hat, es auch um so mehr Attribute besitzt, die sowohl Notwendigkeit oder Ewigkeit als auch Unendlichkeit aus- 20 drücken; und folglich ist auch nichts klarer, als daß das unbedingt unendliche Wesen (wie wir in Definition 6 gesagt haben) notwendig als das Wesen zu definieren ist, das aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine bestimmte ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Wenn nun aber jemand fragt, an welchem Zeichen sich hiernach die Verschiedenheit der Substanzen noch erkennen lasse, so möge er die folgenden Lehrsätze lesen, die beweisen, daß in der Natur der Dinge nur eine einzige Substanz existiert, und daß diese unbedingt unend- 30 lich ist, weswegen man ein solches Zeichen vergeblich suchen würde.

Lehrsatz 11. *Gott oder die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.*

Beweis: Wer diesen Satz verneint, denke sich, wenn es möglich ist, Gott existiere nicht. Also schließt (nach Grundsatz 7) seine Wesenheit die Existenz nicht ein. Nun ist dies aber (nach Lehrsatz 7) ungereimt. Folglich existiert Gott notwendig. W. z. b. w.

40 **Ein anderer Beweis:** Von jedem Dinge muß sich eine Ursache oder ein Grund angeben lassen, weshalb es

existiert oder weshalb es nicht existiert. Wenn z. B. ein Dreieck existiert, so muß ein Grund oder eine Ursache dasein, weshalb es existiert; wenn es aber nicht existiert, so muß ebenfalls ein Grund oder eine Ursache dasein, die hindert, daß es existiert oder die seine Existenz aufhebt. Ein solcher Grund aber oder eine solche Ursache muß entweder in der Natur des Dinges enthalten sein, oder außerhalb ihrer liegen. Den Grund z. B., weshalb ein viereckiger Kreis nicht existiert, zeigt die Natur des viereckigen Kreises selbst an: schließt sie doch einen Wider- 10 spruch ein. Andererseits folgt ebenso aus der bloßen Natur der Substanz, weshalb sie existiert: weil nämlich ihre Natur (nach Lehrsatz 7) die Existenz in sich schließt. Demgegenüber folgt der Grund, weshalb ein Kreis oder ein Dreieck existiert oder nicht existiert, nicht aus der Natur dieser Dinge, sondern aus der Ordnung der allgemeinen körperlichen Natur; denn aus dieser folgt mit Notwendigkeit, entweder daß ein Dreieck jetzt existieren muß, oder daß seine Existenz jetzt unmöglich ist. Das alles ist ja selbstverständlich. Hieraus folgt, daß notwendig existiert, 20 wofür ein Grund oder eine Ursache, die hindert, daß es existiert, nicht vorhanden ist. Wenn es daher einen Grund oder eine Ursache, die hindert, daß Gott existiert, oder die seine Existenz aufhebt, nicht geben kann, so ist unbedingt zu schließen, daß er notwendig existiert. Gäbe es dagegen einen solchen Grund oder eine solche Ursache, so müßte sie entweder in der eigenen Natur Gottes, oder außerhalb ihrer liegen, das heißt in einer anderen Substanz von anderer Natur. Denn wäre sie von der selben Natur, so wäre eben damit eingeräumt, daß Gott da sei. Eine 80 Substanz von anderer Natur könnte aber (nach Lehrsatz 2) mit Gott nichts gemein haben und also auch seine Existenz weder setzen noch aufheben. Da es mithin außerhalb der göttlichen Natur einen Grund oder eine Ursache, die die göttliche Existenz aufhöbe, nicht geben kann, so wird sie, wenn wirklich Gott nicht existiert, in seiner Natur selbst liegen müssen, die demnach einen Widerspruch einschliesse. Dies von dem unbedingt unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten, ist jedoch ungereimt. Also gibt es weder in Gott, noch außerhalb 40 Gottes eine Ursache oder einen Grund, der seine Existenz aufhöbe; und mithin existiert Gott notwendig. W. z. b. w.

Ein anderer Beweis: Nicht existieren können ist Ohnmacht, existieren können dahingegen Macht (wie sich von selbst versteht). Wenn daher was jetzt notwendig existiert, nur endliche Wesen sind, so sind endliche Wesen mächtiger, als das unbedingt unendliche Wesen; das ist jedoch (wie sich von selbst versteht) ungereimt; also existiert entweder nichts, oder das unbedingt unendliche Wesen existiert ebenfalls notwendig. Nun aber existieren wir selbst entweder in uns oder in einem Anderen, was notwendig
 10 existiert (siehe Grundsatz 1 und Lehrsatz 7). Folglich existiert das unbedingt unendliche Wesen, das heißt Gott, notwendig. W. z. b. w.

Anmerkung: In diesem letzten Beweis habe ich die Existenz Gottes a posteriori zeigen wollen, um den Beweis faßlicher zu machen, nicht etwa weil sich Gottes Existenz von der selben Grundlage aus nicht auch a priori folgern ließe. Denn, da existieren können Macht ist, so folgt, daß die Natur eines Dinges in sich um so mehr Kräfte hat, zu existieren, je mehr Realität ihr zukommt. Das
 20 unbedingt unendliche Wesen oder Gott muß sonach in sich unbedingt unendliche Macht haben, zu existieren, und mithin unbedingt existieren. Indessen wird es vielen wohl nicht leicht sein, die Evidenz dieses Beweises zu sehen, weil sie gewohnt sind, einzig und allein die Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen entspringen; und da sehen sie, wie von diesen Dingen die, die schnell entstehen, das heißt die leicht existieren, auch ebenso leicht vergehen, und urteilen umgekehrt, daß die Dinge schwerer entstehen, das heißt nicht so leicht existieren,
 30 zu denen, wie sie begreifen, mehr gehört. Um sie von diesen ihren Vorurteilen zu befreien, habe ich jedoch nicht nötig, hier zu zeigen, in welchem Sinne der Satz: „was schnell entsteht, vergeht schnell“ wahr ist; auch nicht, ob in Rücksicht auf die ganze Natur alles gleich leicht ist oder nicht. Es genügt vielmehr allein die Bemerkung, daß ich hier nicht von Dingen spreche, die aus äußeren Ursachen entstehen, sondern bloß von Substanzen, die (nach Lehrsatz 6) von keiner äußeren Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, die aus äußeren
 40 Ursachen entstehen, mögen sie nun viele Teile haben oder wenige, verdanken alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität besitzen, der Kraft ihrer äußeren Ursache; ihre

Existenz entstammt somit allein der Vollkommenheit der äußeren Ursache und nicht ihrer eigenen. Was dagegen die Substanz an Vollkommenheit besitzt, verdankt sie keiner äußeren Ursache; demnach muß aus ihrer bloßen Natur auch ihre Existenz folgen, die daher nichts anderes ist, als ihre Wesenheit. Vollkommenheit hebt also die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern umgekehrt: setzt sie. Unvollkommenheit dagegen hebt sie auf; folglich können wir der Existenz keines Dinges gewisser sein, als der Existenz des unbedingt unendlichen oder vollkommenen 10 Wesens, das heißt Gottes. Denn da seine Wesenheit alle Unvollkommenheit ausschließt, und unbedingte Vollkommenheit enthält, so hebt sie eben dadurch jede Ursache, an seiner Existenz zu zweifeln, auf und gibt über sie die höchste Gewißheit, was, wie ich denke, auch jemandem, der nur halbwegs aufmerkt, klar einleuchten wird.

Lehrsatz 12. Kein Attribut einer Substanz kann wahrheitsgemäß gedacht sein, aus dem sich folgern ließe, daß die Substanz teilbar sei.

Beweis: Die Teile nämlich, in die eine so gedachte 20 Substanz zerfiele, würden entweder die Natur der Substanz behalten, oder nicht. Im ersten Falle würde (nach Lehrsatz 8) jeder Teil unendlich und (nach Lehrsatz 6) Ursache seiner selbst sein müssen, und würde (nach Lehrsatz 5) aus einem besonderen Attribute bestehen müssen; dann aber würden sich aus einer Substanz mehrere Substanzen bilden, was (nach Lehrsatz 6) ungereimt ist. Überdies würden die Teile (nach Lehrsatz 2) mit ihrem Ganzen nichts gemein haben, und das Ganze könnte (nach Definition 4 und Lehrsatz 10) ohne seine Teile sein und 30 begriffen werden, was unzweifelhaft durchaus ungereimt ist. Setzt man den zweiten Fall, daß nämlich die Teile die Natur der Substanz nicht behalten, dann würde, wenn die ganze Substanz in gleiche Teile geteilt wäre, sie die Natur der Substanz verlieren und aufhören zu sein, was (nach Lehrsatz 7) ungereimt ist.

Lehrsatz 13. Die unbedingt unendliche Substanz ist unteilbar.

Beweis: Wenn sie nämlich teilbar wäre, würden die Teile, in die sie zerfiele, entweder die Natur der unbedingt 40 unendlichen Substanz behalten, oder nicht. Im ersten

Falle würden sich mehrere Substanzen von der selben Natur ergeben, was (nach Lehrsatz 5) ungereimt ist. Setzt man den zweiten Fall, dann könnte (wie oben) die unbedingt unendliche Substanz aufhören zu sein, was (nach Lehrsatz 11) ebenfalls ungereimt ist.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß keine Substanz, und folglich auch keine körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, teilbar ist.

Anmerkung: Daß die Substanz unteilbar ist, läßt sich
10 noch einfacher bloß daraus erkennen, daß man die Natur der Substanz notwendig als unendlich denken muß, und daß man unter einem Teil der Substanz nichts anderes verstehen kann, als eine endliche Substanz, was (nach Lehrsatz 8) einen offenbaren Widerspruch enthält.

Lehrsatz 14. *Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden.*

Beweis: Da Gott das unbedingt unendliche Wesen ist, von dem (nach Definition 6) kein Attribut, das die Wesenheit einer Substanz ausdrückt, verneint werden kann, und
20 da Gott (nach Lehrsatz 11) notwendig existiert, so müßte eine Substanz außer Gott, wenn es eine solche gäbe, durch irgend ein Attribut Gottes erklärt werden, und dann würden zwei Substanzen von dem selben Attribut existieren, was (nach Lehrsatz 5) ungereimt ist; und demnach kann keine Substanz außerhalb Gottes sein, und folglich auch keine begriffen werden. Denn könnte sie begriffen werden, so müßte sie notwendig als existierend begriffen werden; das ist aber (nach dem ersten Teil dieses Beweises) ungereimt. Also kann außerhalb Gottes keine Substanz sein
30 und keine begriffen werden. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Hieraus folgt ganz klar, 1. daß Gott einzig ist, das heißt (nach Definition 6), daß es in der Natur der Dinge nur Eine Substanz gibt, und daß diese unbedingt unendlich ist, wie wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 10 schon angedeutet haben.

Folgesatz 2: Es folgt 2. daß ein ausgedehntes Ding und ein denkendes Ding entweder Attribute Gottes sind, oder (nach Grundsatz 1) Affektionen von Attributen Gottes.

Lehrsatz 15. *Alles, was ist, ist in Gott, und nichts
40 kann ohne Gott sein oder begriffen werden.*

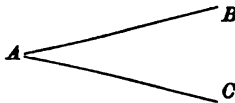
Beweis: Außer Gott gibt es (nach Lehrsatz 14) keine

Substanz und kann keine begriffen werden, das heißt (nach Definition 3), kein Ding, das in sich ist und durch sich begriffen wird. Modi aber können (nach Definition 5) ohne eine Substanz weder sein noch begriffen werden; sie können mithin nur in der göttlichen Natur sein, und nur durch sie begriffen werden. Nun gibt es (nach Grundsatz 1) nichts als Substanzen und Modi. Folglich kann nichts ohne Gott sein oder begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung: Manche bilden sich ein, Gott bestehe, wie der Mensch aus Körper und Seele, und sei den Leidenschaften unterworfen; aus dem bisher bewiesenen geht indessen zur Genüge hervor, wie weit sie von der wahren Erkenntnis Gottes entfernt sind. Doch gehe ich auf sie nicht weiter ein: denn alle, die über die göttliche Natur ein wenig nachgesonnen haben, verneinen die Körperlichkeit Gottes. Sie beweisen das auch sehr gut damit, daß man unter Körper stets eine Größe versteht, die lang, breit und tief und durch eine bestimmte Gestalt begrenzt ist, was von Gott, als dem unbedingt unendlichen Wesen anzusagen, so ungereimt wäre, wie nur möglich. Inzwischen lassen jedoch andere ihrer Gründe, womit sie das selbe zu beweisen suchen, deutlich erkennen, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur überhaupt fernhalten, und namentlich behaupten sie, daß die körperliche Substanz erst von Gott geschaffen worden sei. Dabei wissen sie aber ganz und gar nicht, durch welche göttliche Macht sie geschaffen sein könnte; was klar zeigt, daß sie das, was sie selbst sagen, nicht verstehen. Ich für meinen Teil habe, nach meinem Urteil wenigstens, hinreichend klar bewiesen, daß keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden kann (siehe den Folgesatz zu Lehrsatz 6 und die Anmerkung 2 zu Lehrsatz 8). Ferner haben wir im Lehrsatz 14 gezeigt, daß außer Gott keine Substanz sein und keine begriffen werden kann; und hieraus haben wir dann geschlossen, daß die ausgedehnte Substanz eins der unendlich vielen Attribute Gottes sei. Allein um die Sache besser zu erläutern, will ich noch die Gründe der Gegner widerlegen, die sämtlich auf die folgenden Punkte zurückgehen.

Erstens meinen sie, daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, aus Teilen bestehe; und deswegen

verneinen Sie die Möglichkeit, daß sie unendlich sei, und folglich die Möglichkeit ihrer Zugehörigkeit zu Gott. Sie erläutern dies durch eine Menge von Beispielen, von denen ich das eine und das andere beibringen will. Angenommen, sagen sie, die körperliche Substanz sei unendlich, so möge man sich denken, daß sie in zwei Teile geteilt werde; ein jeder Teil wird dann entweder endlich sein oder unendlich. Demnach wird in dem einen Fall ein Unendliches aus zwei endlichen Teilen zusammengesetzt sein, was ungereimt ist. In dem anderen ergäbe sich ein Unendliches, das doppelt so groß wäre, wie ein anderes Unendliche, was ebenfalls ungereimt ist. Ferner, wenn man eine unendliche Größe nach Teilen von der Länge eines Fußes mißt, so wird sie aus unendlich vielen solchen Teilen bestehen müssen, und das selbe gilt, wenn man sie nach Teilen von der Länge eines Zolles mißt; und damit wäre eine unendliche Zahl zwölfmal größer, als eine andere unendliche Zahl. Endlich, wenn man annimmt, daß von einem Punkt aus in irgend einer unendlichen Größe zwei Linien, wie A B und A C, mit fest bestimmten Anfangs-



abständen, ins Unendliche verlängert werden, so wird sicherlich der Abstand zwischen B und C ständig wachsen, bis er zuletzt aus einem bestimmten zu einem unbestimmbaren wird. Da also aus der Annahme einer unendlichen Größe ihrer Meinung nach derartige Ungereimtheiten folgen, so schließen sie daraus, daß die körperliche Substanz notwendig endlich sei, und daß sie folglich nicht zur Wesenheit Gottes gehöre.

Einen zweiten Gegengrund leiten sie ebenfalls von Gottes höchster Vollkommenheit ab. Gott nämlich, sagen sie, kann, als höchst vollkommenes Wesen, nicht leiden: die körperliche Substanz aber kann leiden, da sie ja teilbar ist; daraus folgt, daß sie zur Wesenheit Gottes nicht gehört.

Dies sind die Gegengründe, wie ich sie bei den Schriftstellern finde, durch die sie zu zeigen suchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig

sei und zu ihr nicht gehören könne. Allein, wer recht acht gibt, wird bemerken, daß ich hierauf bereits geantwortet habe, da ja diese Gegengründe allein auf der Voraussetzung beruhen, daß die körperliche Substanz aus Teilen bestehe, was ich bereits (in Lehrsatz 12 und dem Folgesatz zu Lehrsatz 13) als ungereimt nachgewiesen habe. Wer die Sache recht überlegt, wird dann sehen, daß alle jene Ungereimtheiten (wenn sie alle wirklich Ungereimtheiten sind, worüber ich jetzt nicht streiten mag), aus denen sie schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sei, aus der Annahme einer unendlichen Größe nicht im geringsten folgen, sondern vielmehr aus der Annahme, daß die unendliche Größe meßbar und aus endlichen Teilen zusammengesetzt sei; sie können daher aus den Ungereimtheiten, die sie aus ihr folgern, nichts weiter schließen, als daß eine unendliche Größe nicht meßbar ist, und daß sie nicht aus endlichen Teilen zusammengesetzt sein kann. Was denn das selbe ist, was wir bereits oben (Lehrsatz 12 usw.) bewiesen haben. Das Geschloß, das sie gegen mich richten, trifft daher in Wahrheit sie selbst. Wenn sie also trotzdem aus ihrer ungereimten Annahme schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz notwendig endlich sei, so tun sie fürwahr genau das selbe wie jemand, der sich einbildet, der Kreis habe die Eigenschaften des Vierecks, und daraus schließt, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von dem aus alle nach der Peripherie gezogenen Linien gleich sind. Denn sie denken sich, daß die körperliche Substanz, die doch notwendig als unendlich, notwendig als einzig, und notwendig als unteilbar begriffen werden muß (siehe Lehrsatz 8, 5 und 12), aus endlichen Teilen zusammengesetzt, vielfach und teilbar sei, um dann daraus ihre Endlichkeit zu schließen. Ganz ebenso bilden andere sich ein, eine Linie bestehe aus Punkten, und wissen dann gar viele Beweisgründe aufzufinden, um zu zeigen, daß eine Linie nicht ins Unendliche geteilt werden könne. Und in der Tat ist es gerade so ungereimt, zu behaupten, daß die körperliche Substanz aus Körpern oder Teilen bestehe, als wenn man sagt, ein Körper bestehe aus Flächen, eine Fläche aus Linien, und Linien endlich aus Punkten. Was denn auch alle zugestehen müssen, die wissen, daß klare Vernunft untrüglich ist, und zumal die, die verneinen, daß es einen leeren Raum gibt. Denn ließe sich die körperliche Substanz

- so teilen, daß ihre Teile real geschieden wären, warum sollte dann nicht ein Teil zu Nichts werden können, während die übrigen wie vorher miteinander verbunden blieben? Und warum sollten dann alle so zueinander passen, daß es keinen leeren Zwischenraum gäbe? Von Dingen, die real voneinander geschieden sind, kann gewiß das eine ohne das andere sein und in seinem Zustand verbleiben. Da es nun einen leeren Raum in der Natur nicht gibt (worüber anderswo), sondern alle Teile so aufeinander passen müssen,
- 10 daß es einen leeren Raum nicht gibt, so folgt demnach auch hieraus, daß die Teile sich nicht real scheiden lassen, das heißt, daß die körperliche Substanz, sofern sie Substanz ist, unteilbar ist. Wenn nun aber jemand fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Größe zu teilen, so erwidere ich ihm, daß die Größe von uns auf zweierlei Weise begriffen wird, nämlich einerseits abstrakt oder oberflächlich, wenn wir sie vorstellen, andererseits als Substanz, was allein durch den Verstand geschieht.
- 20 Wenn wir daher die Größe ins Auge fassen, wie sie im Vorstellungsvermögen ist, was häufig geschieht und uns leichter fällt, so wird sie als endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt erscheinen; fassen wir sie aber ins Auge, wie sie im Verstande ist, und begreifen wir sie, sofern sie Substanz ist, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie wir schon zur Genüge bewiesen haben, als unendlich, einzig und unteilbar. Das wird für jeden, der gelernt hat, zwischen Vorstellungsvermögen und Verstand zu unterscheiden, am Tage liegen: zumal wenn man hierbei noch in Erwägung zieht, daß die Materie überall die
- 30 gleiche ist, und daß sich Teile in ihr nur insofern unterscheiden lassen, als man die Materie auf verschiedene Weise affiziert denkt, woher sich dann ihre Teile nur auf modale, nicht aber auf reale Weise unterscheiden lassen. Beispielsweise denkt man das Wasser, sofern es Wasser ist, als teilbar, und seine Teile als voneinander trennbar, nicht aber, sofern es körperliche Substanz ist: insofern ist es nämlich weder trennbar noch teilbar. Ferner: Wasser, als Wasser, entsteht und vergeht; als Substanz dagegen entsteht es weder noch vergeht es.
- 40 Hiermit glaube ich auch den zweiten Gegengrund beantwortet zu haben: beruht er doch ebenfalls darauf, daß die Materie, als Substanz, teilbar und aus Teilen zu-

sammengesetzt sei. Aber auch ohnedies wüßte ich nicht, warum die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein sollte, da es doch (nach Lehrsatz 14) außer Gott keine Substanz geben kann, von der sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht allein durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und folgt aus der Notwendigkeit seiner Wesenheit (wie ich gleich zeigen werde); man kann daher in keiner Weise behaupten, daß Gott von anderem leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, 10 gesetzt selbst sie wäre teilbar, wenn man nur ihre Ewigkeit und ihre Unendlichkeit anerkennt. Doch hiervon für jetzt genug.

Lehrsatz 16. *Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen (das heißt alles, was Objekt des unendlichen Verstandes sein kann).*

Beweis: Dieser Lehrsatz muß jedem einleuchten, der bedenkt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges mehrere Eigenschaften erschließt, die 20 in der Tat aus ihr (das heißt aus der Wesenheit des Dinges) notwendig folgen, und um so mehr Eigenschaften, je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, das heißt je mehr Realität die Wesenheit des definierten Dinges in sich schließt. Da nun die göttliche Natur (nach Definition 6) unbedingt unendlich viele Attribute hat, deren jedes wiederum unendliche Wesenheit in seiner Gattung ausdrückt, so muß folglich aus ihrer Notwendigkeit unendlich vieles auf unendlich viele Weisen (das heißt alles, was Objekt des unendlichen Verstandes sein kann) notwendig 30 folgen. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Hieraus folgt, daß Gott die bewirkende Ursache aller Dinge ist, die Objekt des unendlichen Verstandes sein können.

Folgesatz 2: Es folgt zweitens, daß Gott Ursache durch sich ist, nicht Ursache durch Zufall.

Folgesatz 3: Es folgt drittens, daß Gott die unbedingt erste Ursache ist.

Lehrsatz 17. *Gott handelt allein nach den Gesetzen seiner Natur, und von niemandem gezwungen.* 40

Beweis: Daß allein aus der göttlichen Natur, oder (was das selbe ist) allein aus den Gesetzen der göttlichen Natur unendlich vieles unbedingt folge, haben wir soeben im Lehrsatz 16 gezeigt; und im Lehrsatz 15 haben wir bewiesen, daß nichts ohne Gott sein noch begriffen werden könne, sondern daß alles in Gott sei; deswegen kann nichts außerhalb Gottes sein, wovon er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde, und folglich handelt Gott allein nach den Gesetzen seiner Natur und von niemandem
 10 gezwungen. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Hieraus folgt 1. daß es keine Ursache gibt, die Gott von außen oder von innen zum Handeln antreibt, außer der Vollkommenheit seiner Natur.

Folgesatz 2: Es folgt zweitens, daß Gott allein eine freie Ursache ist. Denn nur Gott allein existiert (nach Lehrsatz 11 und Folgesatz 1 zu Lehrsatz 14) kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur, und nur er handelt (nach dem vorigen Lehrsatz) kraft der bloßen Notwendigkeit seiner Natur. Und folglich ist (nach Definition 7)
 20 nur er allein eine freie Ursache. W. z. b. w.

Anmerkung: Andere meinen, Gott sei deswegen eine freie Ursache, weil er ihrer Meinung nach bewirken kann, daß das, was, wie wir sagten, aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, das heißt das, was in seiner Gewalt steht, nicht geschieht, oder von ihm nicht hervorgebracht wird. Indessen dies wäre gerade so, als wollten sie sagen, Gott könne bewirken, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten seien, oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge,
 30 was ungereimt ist. Ferner werde ich unten, ohne diesen Lehrsatz heranzuziehen, zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehört. Ich weiß allerdings, daß viele meinen beweisen zu können, daß zur Natur Gottes der höchste Verstand und ein freier Wille gehöre; denn sie versichern nichts vollkommneres zu kennen, um es Gott beizulegen, als das, was an uns die höchste Vollkommenheit ist. Obgleich sie nun Gott als tatsächlich mit dem höchsten wirklichen Wissen begabt denken, so glauben sie weiterhin doch nicht, daß er bewirken kann,
 40 daß alles, was wirklicher Inhalt seines Verstandes ist, existiere, denn auf diese Art meinen sie, würden sie die Macht Gottes zerstören. Hätte Gott, sagen sie, alles, was

in seinem Verstande ist, geschaffen, dann hätte er nichts weiter mehr erschaffen können, was, wie sie glauben, der Allmacht Gottes widerstreitet; und deshalb nehmen sie lieber an, daß Gott gegen alles indifferent sei und nichts weiter erschaffe, als was er nach einem unbedingten Willen zu erschaffen beschlossen habe.

Ich glaube jedoch klar genug gezeigt zu haben (siehe Lehrsatz 16), daß aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, das heißt Alles, notwendig geflossen ist¹⁰ oder immer mit der gleichen Notwendigkeit folgt; auf die selbe Weise, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Deswegen war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirklich und wird in Ewigkeit in der selben Wirklichkeit bleiben. Auf diese Weise erscheint die Allmacht Gottes, wenigstens nach meiner Ansicht, als bei weitem vollkommener. Ja (wenn ich offen reden darf) eigentlich verneinen meine Gegner Gottes Allmacht. Sie sind nämlich gezwungen, zuzugestehen, daß Gott unendlich²⁰ vieles als erschaffbar denkt, was er doch niemals wird schaffen können. Denn sonst, wenn er nämlich alles, was er denkt, schüfe, würde er nach ihnen seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott als vollkommen hinzustellen, sehen sie sich dahin gedrängt, zugleich behaupten zu müssen, daß er nicht alles zu bewirken vermag, worauf seine Macht sich erstreckt, und ich glaube, es läßt sich keine Annahme erdenken, die ungereimter wäre oder der Allmacht Gottes³⁰ mehr entgegenstände.

Nun noch einiges über den Gott gemeinhin zuerkannten Verstand und Willen: Wenn sie, nämlich Verstand und Wille, zu Gottes ewiger Wesenheit gehören, so ist unter diesen beiden Attributen offenbar etwas ganz anderes zu verstehen, als was die Menschen gewöhnlich damit meinen. Denn der Verstand und der Wille, die Gottes Wesenheit ausmachen würden, müßten von unserem Verstand und unserem Willen himmelweit verschieden sein und könnten höchstens im Namen damit übereinstimmen, so wie das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund mit⁴⁰ einander übereinstimmen. Mein Beweis ist folgender: Ein der göttlichen Natur zugehöriger Verstand würde

nicht, wie der unserige, seiner Natur nach später als die erkannten Dinge (wie die meisten für richtig halten) oder gleichzeitig mit ihnen sein, da ja Gott (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 16) allen Dingen ursächlich vorangeht. Vielmehr ist gerade umgekehrt die Wahrheit und die formale Wesenheit der Dinge deshalb so, wie sie ist, weil sie so in Gottes Verstand objektiv existiert. Deswegen ist Gottes Verstand, sofern er als die Wesenheit Gottes ausmachend begriffen wird, in Wahrheit die Ursache der Dinge, ihrer Wesenheit ebenso wie ihrer Existenz; was wohl auch alle die bemerkt haben, die behaupteten, daß Gottes Verstand, Gottes Wille und Gottes Macht ein und das selbe sei. Ist somit Gottes Verstand die alleinige Ursache der Dinge, und zwar (wie gezeigt) ihrer Wesenheit ebenso wie ihrer Existenz, so muß er selbst von ihnen notwendig verschieden sein, hinsichtlich der Wesenheit ebenso wie hinsichtlich der Existenz. Denn das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. Ein Mensch ist z. B. wohl die Ursache der Existenz, nicht aber der Wesenheit eines anderen Menschen, denn diese ist eine ewige Wahrheit: und deshalb können sie in der Wesenheit völlig übereinstimmen, in der Existenz dagegen müssen sie verschieden sein; und dementsprechend braucht, wenn die Existenz des einen untergeht, darum die des anderen nicht unterzugehen; wenn aber die Wesenheit des einen zerstört und falsch werden könnte, so würde auch die Wesenheit des anderen zerstört werden. Aus diesem Grunde muß ein Ding, das Ursache der Wesenheit sowohl wie der Existenz einer Wirkung ist, von dieser Wirkung hinsichtlich der Wesenheit ebenso wie hinsichtlich der Existenz verschieden sein. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache für die Wesenheit sowohl wie für die Existenz unseres Verstandes; folglich ist Gottes Verstand, sofern er als die göttliche Wesenheit ausmachend begriffen wird, von unserem Verstand hinsichtlich der Wesenheit ebenso, wie hinsichtlich der Existenz verschieden, und kann höchstens im Namen mit ihm übereinstimmen, — wie wir es wollten. In betreff des Willens läßt sich ganz der selbe Beweis führen, wie jeder leicht sehen kann.

Lehrsatz 18. Gott ist die inbleibende, aber nicht die übergende Ursache aller Dinge.

Beweis: Alles, was ist, ist (nach Lehrsatz 15) in Gott und muß durch Gott begriffen werden; und folglich ist (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 16 dieses Teils) Gott die Ursache der Dinge, die in ihm sind, was das erste ist. Sodann kann es außerhalb Gottes (nach Lehrsatz 14) keine Substanz geben, das heißt (nach Definition 8) kein Ding, das außerhalb Gottes in sich ist, was das zweite war. Gott ist also die inbleibende Ursache aller Dinge, aber nicht die übergehende. W. z. b. w.

Lehrsatz 19. *Gott oder alle Attribute Gottes sind 10 ewig.*

Beweis: Gott ist nämlich (nach Definition 6) die Substanz, die (nach Lehrsatz 11) notwendig existiert, das heißt (nach Lehrsatz 7) zu deren Natur es gehört, zu existieren, oder (was das selbe ist) aus deren Definition das Existieren selbst folgt; und somit ist er (nach Definition 8) ewig. Unter Gottes Attributen sodann ist das zu verstehen, was (nach Definition 4) die Wesenheit der göttlichen Substanz ausdrückt, das heißt das, was zur Substanz gehört: genau das, sage ich, müssen die Attri- 20 bute selbst in sich schließen. Nun aber gehört zur Natur der Substanz (wie ich eben auf Grund von Lehrsatz 7 bewiesen habe) die Ewigkeit; folglich muß ein jedes ihrer Attribute die Ewigkeit in sich schließen, und somit sind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz erhellt gleichfalls sehr klar aus der Art, wie ich (Lehrsatz 11) die Existenz Gottes bewiesen habe. Durch diesen Beweis steht, meine ich, fest, daß Gottes Existenz ebenso wie seine Wesenheit eine ewige Wahrheit ist. Sodann habe ich Gottes Ewig- 80 keit noch auf andere Art (Lehrsatz 19 der Prinzipien Descartes) bewiesen, doch ist es nicht nötig, das hier zu wiederholen.

Lehrsatz 20. *Gottes Existenz und seine Wesenheit sind ein und das selbe.*

Beweis: Gott und alle seine Attribute sind (nach dem vorigen Lehrsatz) ewig, das heißt (nach Definition 8) jedes seiner Attribute drückt Existenz aus. Die selben Attribute Gottes, die (nach Definition 4) Gottes ewige Wesenheit darstellen, stellen somit zugleich seine 40 ewige Existenz dar, das heißt: eben das, was Gottes

Wesenheit ausmacht, macht zugleich seine Existenz aus, und folglich ist diese und seine Wesenheit ein und das selbe. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Hieraus folgt, 1. daß Gottes Existenz wie seine Wesenheit eine ewige Wahrheit ist.

Folgesatz 2: Es folgt, 2. daß Gott, oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie sich hinsichtlich ihrer Existenz veränderten, müßten sie sich auch (nach dem vorigen Lehrsatz) hinsichtlich ihrer Wesenheit
10 verändern, das heißt (wie sich von selbst versteht), aus wahren falsche werden, was ungereimt ist.

Lehrsatz 21. Alles, was aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributes folgt, hat immer und unendlich existieren müssen, oder ist durch eben dies Attribut ewig und unendlich.

Beweis: Man denke sich, wenn es möglich ist, (falls man diesen Lehrsatz verneint,) daß etwas in einem Attribute Gottes aus der unbedingten Natur dieses Attributes folge, was endlich ist und eine bestimmte Existenz oder Dauer hat,
20 z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun ist das Denken, da es als Attribut Gottes gesetzt wird (nach Lehrsatz 11), notwendig seiner Natur nach unendlich. Dagegen wird es, sofern es die Idee Gottes hat, als endlich gesetzt. Als endlich aber kann es (nach Definition 2) nur begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst bestimmt wird. Allein nicht durch das Denken, sofern es die Idee Gottes ausmacht, denn, wie vorausgesetzt, ist es ja in dieser Beziehung endlich; also durch das Denken, sofern es nicht die Idee Gottes ausmacht; dies aber muß (nach Lehrsatz 11)
30 notwendig existieren: es gibt also ein Denken, das die Idee Gottes nicht ausmacht, und deswegen folgt aus Gottes Natur, sofern sie unbedingtes Denken ist, nicht notwendig die Idee Gottes (denn sie wird als die Idee Gottes ausmachend, und als sie nicht ausmachend begriffen). Dies ist gegen die Voraussetzung. Wenn deshalb die Idee Gottes im Denken, oder überhaupt etwas (es ist gleich, was man nimmt, da der Beweis allgemein ist) in einem Attribute Gottes aus der Notwendigkeit der unbedingten Natur dieses Attributes folgt, so muß es
40 notwendig unendlich sein. Das war das erste.

Sodann kann etwas, das aus der Notwendigkeit der

Natur eines Attributes auf diese Weise folgt, keine bestimmte Dauer haben. Denn: wer dies verneint, möge annehmen, daß es ein derartiges Ding, das aus der Notwendigkeit der Natur eines Attributes folgt, in irgend einem Attribute gäbe, z. B. die Idee Gottes im Denken, und nehme weiter an, daß diese einmal nicht existiert habe oder nicht existieren werde. Da nun das Denken als Attribut Gottes gelten soll, so muß es (nach Lehrsatz 11 und Folgesatz 2 zu Lehrsatz 20) sowohl notwendig, als auch unveränderlich existieren. Deshalb wird 10 außerhalb der begrenzten Dauer der Idee Gottes (von der ja angenommen wird, daß sie einmal nicht existiert habe oder nicht existieren werde) das Denken ohne die Idee Gottes existieren müssen. Das ist aber gegen die Voraussetzung, denn es war ja angenommen, daß, wenn das Denken gegeben ist, notwendig die Idee Gottes daraus folge. Somit kann die Idee Gottes im Denken oder überhaupt etwas, was notwendig aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgt, keine bestimmte Dauer haben, sondern es ist durch dieses Attribut ewig. Das war das 20 zweite. Es ist zu beachten, daß das selbe von jedwedem Dinge zu bejahen ist, das in einem Attribute Gottes aus der unbedingten Natur Gottes notwendig folgt.

Lehrsatz 22. *Was aus einem Attribute Gottes folgt, sofern es durch eine Modifikation modifiziert ist, die durch eben dies Attribut notwendig und unendlich existiert, muß gleichfalls notwendig und unendlich existieren.*

Beweis: Der Beweis für diesen Lehrsatz wird ebenso geführt, wie der Beweis für den vorigen.

Lehrsatz 23. *Jeder Modus, der notwendig und un- 30 endlich existiert, ist entweder eine notwendige Folge aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einem Attribut, das durch eine Modifikation modifiziert ist, die notwendig und unendlich existiert.*

Beweis: Der Modus ist nämlich (nach Definition 5) in einem Anderen, durch das er auch begriffen werden muß, das heißt (nach Lehrsatz 15) er ist allein in Gott und kann allein durch Gott begriffen werden. Wenn man also einen Modus als notwendig existierend, und als un- 40 endlich begreift, so muß man dies beides notwendig schließen oder wahrnehmen vermittelt eines Attributes Gottes, sofern

man es als Unendlichkeit und Notwendigkeit der Existenz oder (was nach Definition 8 gleich gilt) Ewigkeit ausdrückend begreift, das heißt (nach Definition 6 und Lehrsatz 19) sofern man es unbedingt betrachtet. Ein Modus also, der notwendig und unendlich existiert, muß aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgen; und dies entweder unmittelbar (worüber Lehrsatz 21) oder durch Vermittelung einer Modifikation, die aus dessen unbedingter Natur folgt, das heißt (nach dem vorigen Lehrsatz) die
 10 notwendig und unendlich existiert. W. z. b. w.

Lehrsatz 24. *Die Wesenheit der von Gott hervor-
gebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein.*

Beweis: Dies erhellt aus Definition 1. Denn ein Ding, dessen Natur (für sich betrachtet) die Existenz einschließt, ist Ursache seiner selbst, und existiert allein infolge der Notwendigkeit seiner Natur.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß Gott nicht nur die Ursache dafür ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch dafür, daß sie im Existieren beharren, oder
 20 (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen), daß Gott die Ursache des Seins der Dinge ist. Denn, ob die Dinge nun existieren oder ob sie nicht existieren, wir finden, so oft wir ihre Wesenheit betrachten, daß diese weder Existenz noch Dauer in sich schließt; und folglich kann ihre Wesenheit weder die Ursache ihrer Existenz, noch die Ursache ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 14) die Existenz gehört.

Lehrsatz 25. *Gott ist nicht nur die bewirkende
Ursache der Existenz, sondern auch der Wesenheit der
30 Dinge.*

Beweis: Verneint man dies, so wäre demnach Gott nicht die Ursache der Wesenheit der Dinge; und somit könnte (nach Grundsatz 4) die Wesenheit der Dinge ohne Gott begriffen werden: aber das ist (nach Lehrsatz 15) ungereimt. Folglich ist Gott die Ursache auch der Wesenheit der Dinge.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz folgt klarer aus Lehrsatz 16. Aus diesem folgt nämlich, daß wenn die göttliche Natur gegeben ist, aus ihr die Wesenheit der Dinge
 40 ebenso wie ihre Existenz notwendig geschlossen werden muß; und, um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in dem

Gott die Ursache seiner selbst heißt, muß er auch die Ursache aller Dinge heißen, was noch klarer aus dem nächsten Folgesatz hervorgeht.

Folgesatz: Die besonderen Dinge sind nur Affektionen von Attributen Gottes, oder Modi, durch die Gottes Attribute in gewisser und bestimmter Weise ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus Lehrsatz 15 und Definition 5.

Lehrsatz 26. *Ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist, ist notwendig von Gott bestimmt worden; und ein Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen.* 10

Beweis: Das, dessentwegen man sagt, daß die Dinge bestimmt seien etwas zu wirken, ist notwendig etwas Positives (wie sich von selbst versteht); und daher ist von dessen Wesenheit ebenso wie von dessen Existenz Gott infolge der Notwendigkeit seiner Natur (nach Lehrsatz 25 und 16) die bewirkende Ursache. Das war das erste. Daraus folgt aufs klarste auch der zweite Teil des Lehrsatzes. Denn wenn ein Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, wäre der erste Teil dieses Lehrsatzes falsch, was, wie wir gezeigt haben, ungereimt ist. 20

Lehrsatz 27. *Ein Ding, das von Gott bestimmt ist etwas zu wirken, kann sich selbst nicht zu einem nicht bestimmten machen.*

Beweis: Dieser Lehrsatz erhellt aus dem dritten Grundsatz.

Lehrsatz 28. *Jedes Einzelne oder jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere Ursache es zum Existieren und Wirken bestimmt, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Dauer hat; und diese Ursache wiederum kann auch nur existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn eine andere, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Dauer hat, sie zum Existieren und Wirken bestimmt, und so weiter ins Unendliche.* 80

Beweis: Was zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist (nach Lehrsatz 26 und Folgesatz zu Lehrsatz 24) von Gott so bestimmt. Nun hat aber das, was endlich

ist und eine bestimmte Existenz hat, von der unbedingten Natur eines Attributes Gottes nicht hervorgebracht werden können, denn was aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist (nach Lehrsatz 21) unendlich und ewig. Es mußte also aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen, sofern dies als durch irgend einen Modus affiziert angesehen wird; denn es gibt (nach Grundsatz 1 und Definition 3 und 5) nichts als Substanzen und Modi; und die Modi sind (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25) nichts
 10 anderes, als Affektionen von Attributen Gottes. Nun kann es aber aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dies durch eine Modifikation affiziert ist, die ewig und unendlich ist, ebensowenig folgen (nach Lehrsatz 22). Es mußte also folgen oder zum Existieren und Wirken bestimmt werden von Gott oder einem seiner Attribute, sofern dieses durch eine Modifikation modifiziert ist, die endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Das war das erste. Sodann muß wiederum diese Ursache oder dieser Modus (aus dem selben Grunde, aus dem wir soeben den
 20 ersten Teil dieses Lehrsatzes bewiesen haben) gleichfalls von einer anderen bestimmt werden, die gleichfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, und wiederum diese letzte (aus dem selben Grunde) von einer anderen, und so (aus dem selben Grunde) immer weiter ins Unendliche. W. z. b. w.

Anmerkung: Da einige Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußten, nämlich die, die aus seiner unbedingten Natur notwendig folgen, und diese ersten Dinge das vermitteln, was doch ohne Gott weder sein
 30 noch begriffen werden kann, so folgt daraus erstens, daß Gott die unbedingt nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist, nicht aber, wie man sagt, die in ihrer Gattung nächste Ursache. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden (nach Lehrsatz 15 und Folgesatz zu Lehrsatz 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es sei denn etwa deswegen, um diese von denen, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder genauer, die aus seiner
 40 unbedingten Natur folgen, zu unterscheiden. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, die mit der Wirkung in keiner Weise zusammenhängt. Aber

les, was ist, ist in Gott und hängt von Gott derart ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann.

Lehrsatz 29. *In der Natur der Dinge gibt es nichts zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.*

Beweis: Alles was ist, ist (nach Lehrsatz 15) in Gott; Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden, wenn er existiert (nach Lehrsatz 11) notwendig und nicht zufällig. Die Modi der göttlichen Natur sodann sind (nach Lehrsatz 16) aus ihr ebenfalls notwendig und nicht zufällig, und zwar entweder sofern die göttliche Natur (nach Lehrsatz 21) unbedingt, oder sofern sie (nach Lehrsatz 27) auf gewisse Weise zum Handeln bestimmt betrachtet wird. Ferner ist Gott nicht nur (nach Folgesatz zu Lehrsatz 24) die Ursache dieser Modi, sofern sie einfach existieren, sondern auch (nach Lehrsatz 26), sofern sie als zu irgend einem Wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie (nach demselben Lehrsatz) von Gott nicht bestimmt worden sind, ist es unmöglich und nicht zufällig, daß sie sich selbst bestimmen; und andererseits, wenn sie von Gott bestimmt worden sind, ist es (nach Lehrsatz 27) unmöglich und nicht zufällig, daß sie sich selbst zu nicht bestimmten Sachen. Demnach ist alles kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur überhaupt zu existieren, sondern auch auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken, und es gibt nichts Zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung: Bevor ich weiter fortfahre, will ich hier klären, was wir unter „naturender Natur“ und was wir unter „genaturter Natur“ zu verstehen haben, oder ich will vielmehr nur darauf aufmerksam machen. Denn ich habe aus dem Vorangehenden geht es schon hervor, nämlich, daß wir unter naturender Natur das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, das heißt (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 14 und Folgesatz 2 zu Lehrsatz 17), Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter genaturter Natur dagegen verstehe ich alles, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden von Gottes Attributen folgt, das heißt, die gesamten Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden,

die in Gott sind, und die ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.

Lehrsatz 30. *Der wirklich endliche oder der wirklich unendliche Verstand muß die Attribute Gottes und Gottes Affektionen umfassen und nichts anderes.*

Beweis: Eine wahre Idee muß (nach Grundsatz 6) mit ihrem Gegenstande übereinstimmen, das heißt (wie sich von selbst versteht), das, was im Verstande objektiv enthalten ist, muß notwendig in der Natur vorhanden
10 sein: nun aber gibt es (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 14) nur eine einzige Substanz, nämlich Gott; und (nach Lehrsatz 15) keine anderen Affektionen, als solche, die in Gott sind, und die (nach dem selben Lehrsatz) ohne Gott weder sein noch begriffen werden können. Folglich muß der wirklich endliche oder der wirklich unendliche Verstand die Attribute Gottes und Gottes Affektionen umfassen, und nichts anderes. W. z. b. w.

Lehrsatz 31. *Der Verstand als wirklicher, ob er nun endlich ist oder unendlich, wie auch der Wille, die
20 Begierde, die Liebe müssen zur genaturten Natur und nicht zur naturenden gerechnet werden.*

Beweis: Unter Verstand verstehen wir nämlich (wie unmittelbar klar ist) nicht das unbedingte Denken, sondern nur einen gewissen Modus des Denkens, der sich von anderen Modi, wie der Begierde, der Liebe usw. unterscheidet, und somit (nach Definition 5) durch das unbedingte Denken begriffen werden muß; er muß nämlich (nach Lehrsatz 15 und Definition 6) durch ein Attribut Gottes, das die ewige und unendliche Wesenheit des
30 Denkens ausdrückt, so begriffen werden, daß er ohne dies weder sein noch begriffen werden kann; und deswegen muß er (nach der Anmerkung zu Lehrsatz 29) zur genaturten Natur und nicht zur naturenden gerechnet werden, wie auch die übrigen Modi des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung: Der Grund, weshalb ich hier von dem Verstand als wirklichem rede, ist nicht, weil ich zugestehe, daß es einen Verstand als bloß möglichen gäbe; sondern, da ich alle Verwirrung zu meiden wünsche, wollte ich nur von einem von uns ganz klar wahrgenommenen Dinge
40 reden, nämlich vom Verstehen selbst, das wir klarer wahrnehmen als alles andere. Denn wir können nichts

erstehen, das nicht dazu beitrüge, unsere Erkenntnis des Verstehens zu vervollkommen.

Lehrsatz 32. *Der Wille kann nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine notwendige.*

Beweis: Der Wille ist nur ein gewisser Modus des Denkens, wie der Verstand; und daher kann jede einzelne Vollung (nach Lehrsatz 28) nur dann existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn sie von einer anderen Ursache bestimmt wird, und diese wiederum von einer anderen, und so weiter ins Unendliche. Nimmt man 10
den Willen als unendlich an, so muß er ebenfalls zum existieren und Wirken bestimmt werden, und zwar von Gott, nicht sofern er die unbedingt unendliche Substanz ist, sondern (nach Lehrsatz 23) sofern er das Attribut hat, das die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt. Wie der Wille also auch begriffen werden mag, ob als endlich oder als unendlich, in jedem Falle erfordert er eine Ursache, durch die er zum Existieren und Wirken bestimmt wird; und folglich kann er (nach Definition 7) nicht eine freie Ursache genannt werden, 20
sondern nur eine notwendige oder gezwungene. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Hieraus folgt 1., daß Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt.

Folgesatz 2: Es folgt 2., daß sich Wille und Verstand zu Gottes Natur ebenso verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt, wie alle Naturdinge, die ja (nach Lehrsatz 29) alle von Gott bestimmt werden müssen, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken. Denn der Wille bedarf, wie alles übrige, einer Ursache, durch die er bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren 30
und zu wirken. Und wenn auch aus einem gegebenen Willen oder Verstand unendlich vieles folgt, so kann man deswegen doch nicht sagen, daß Gott aus Freiheit des Willens handle, so wenig wie man der Folgen aus Bewegung und Ruhe halber (auch aus diesen folgt nämlich unendlich vieles) sagen kann, Gott handle aus Freiheit der Bewegung und Ruhe. Demnach gehört der Wille nicht mehr zu Gottes Natur, wie die übrigen Naturdinge, sondern verhält sich zu ihr genau so, wie Bewegung und Ruhe, und alles übrige, was, wie ich gezeigt habe, aus 40
der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr

bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

Lehrsatz 33. *Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.*

Beweis: Alle Dinge sind nämlich aus der gegebenen Natur Gottes (nach Lehrsatz 16) notwendig gefolgt und kraft der Notwendigkeit der Natur Gottes (nach Lehrsatz 29) bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und
 10 zu wirken. Wenn die Dinge daher von anderer Natur sein oder auf andere Weise zum Wirken hätten bestimmt werden können, sodaß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so könnte auch die Natur Gottes eine andere sein, als sie jetzt ist; und mithin müsste dann (nach Lehrsatz 11) diese andere ebenfalls existieren, und folglich könnte es zwei oder mehr Götter geben, was (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 14) ungereimt ist. Demnach konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung usw. W. z. b. w.

20 Anmerkung 1: Nachdem ich hiermit sonnenklar gezeigt habe, daß es ganz und gar nichts in den Dingen gibt, weswegen sie zufällig heißen dürften, will ich jetzt mit ein paar Worten auseinandersetzen, was wir unter zufällig zu verstehen haben; zuvor aber, was unter notwendig und unmöglich zu verstehen ist. Ein Ding heißt notwendig entweder im Hinblick auf seine eigene Wesenheit, oder im Hinblick auf eine Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt notwendig entweder aus seiner eigenen Wesenheit und Definition, oder aus einer ge-
 30 gebenen wirkenden Ursache. Aus eben den Ursachen sodann heißt ein Ding unmöglich, weil nämlich entweder seine Wesenheit oder Definition einen Widerspruch in sich schließt, oder weil keine äußere Ursache vorhanden ist, die dazu bestimmt wäre, es hervorzubringen. Dagegen heißt ein Ding zufällig allein im Hinblick auf einen Mangel unserer Erkenntnis und sonst aus keiner anderen Ursache. Denn ein Ding, von dem uns unbekannt ist, ob seine Wesenheit einen Widerspruch in sich schließt, oder von dem wir zwar genau wissen, daß seine Wesen-
 40 heit keinen Widerspruch in sich schließt, über dessen Existenz wir aber mit Sicherheit nichts behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist: ein

solches Ding kann uns niemals weder als notwendig, noch als unmöglich erscheinen, und deshalb nennen wir es zufällig oder möglich.

Anmerkung 2: Aus dem Vorangegangenen folgt klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht sind; sind sie doch aus der gegebenen vollkommensten Natur notwendig gefolgt. Und dies zeugt Gott keiner Unvollkommenheit; denn gerade seine Vollkommenheit zwang uns ja, dies zu behaupten. Aus dem Gegenteil hiervon würde sogar umgekehrt (wie ich eben ¹⁰ gezeigt habe) klar folgen, daß Gott nicht höchst vollkommen sei, weil wir nämlich, wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur beilegen müßten, verschieden von der, die wir auf Grund der Betrachtung des vollkommensten Wesens ihm beilegen gezwungen sind.

Indessen zweifle ich nicht, daß viele diese Ansicht als ungereimt abweisen und sich nicht dazu entschließen können, sie ernsthaft in Erwägung zu ziehen, und dies einzig aus dem Grunde, weil sie gewohnt sind, Gott eine ²⁰ andere Art Freiheit beizulegen, sehr verschieden von der, die wir (in Definition 7) beschrieben haben, nämlich einen unbedingten Willen. Indessen zweifle ich ebensowenig, daß sie, wenn sie über die Sache recht nachsinnen und die Reihe unserer Beweise gehörig bei sich erwägen wollten, schließlich eine solche Art Freiheit, wie sie sie Gott setzt beilegen, nicht bloß als töricht, sondern als ein großes Hindernis für die Wissenschaft gänzlich verwerfen würden. Ich brauche hier ja nicht zu wiederholen, was ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 gesagt habe. ³⁰ Doch will ich ihnen zuliebe noch zeigen, daß, selbst wenn man zugibt, der Wille gehöre zur Wesenheit Gottes, nichtsdestoweniger aus Gottes Vollkommenheit folgt, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von ihm geschaffen werden konnten. Dies wird sich leicht zeigen lassen, wenn wir zuvörderst das betrachten, was sie selbst zugestehen, nämlich daß es von Gottes Beschluß und Willen allein abhängt, daß jedes Ding ist, was es ist. Denn sonst wäre Gott nicht aller Dinge Ursache. Sodann daß alle Beschlüsse Gottes von ⁴⁰ Ewigkeit her von Gott selbst unwiderruflich gefaßt sind, denn sonst würde Gott der Unvollkommenheit und Un-

- beständigkeit geziehen. Da es aber in dem Ewigen kein Wann und kein Vor und kein Nach gibt, so folgt hieraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott niemals etwas anderes beschließen kann, noch jemals hat beschließen können, oder daß Gott nicht vor seinen Beschlüssen gewesen ist, noch ohne sie sein kann. Nun aber behaupten sie, daß, auch wenn man annehmen wollte, daß Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit her anders über die
- 10 Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, daraus noch keine Unvollkommenheit in Gott folgen würde. Allein wer dies sagt, räumt damit zugleich ein, daß Gott seine Beschlüsse ändern könne. Denn wenn Gott über die Natur und ihre Ordnung anders beschlossen hätte, als er beschlossen hat, das heißt: wenn er hinsichtlich der Natur anders gewollt und gedacht hätte, dann hätte er einen anderen Verstand, als er jetzt hat, und einen anderen Willen, als er jetzt hat, haben müssen. Und wenn es erlaubt ist, Gott einen anderen Verstand und einen anderen
- 20 Willen beizulegen, ohne daß sich dabei seine Wesenheit und seine Vollkommenheit irgendwie ändert: aus welchem Grunde sollte er da nicht jetzt seine Beschlüsse über die erschaffenen Dinge ändern und nichtsdestoweniger gleich vollkommen bleiben können? Ist es doch in Bezug auf seine Wesenheit und seine Vollkommenheit ganz einerlei, wie sein Verstand und sein Wille hinsichtlich der erschaffenen Dinge und ihrer Ordnung gedacht wird. Sodann geben alle Philosophen, die ich kenne, zu, daß es in Gott keinen möglichen Verstand, sondern nur einen
- 30 wirklichen gibt; da aber sein Verstand sowohl als sein Wille von seiner Wesenheit nicht verschieden sind, wie ebenfalls alle zugeben, so folgt also auch hieraus, daß, wenn Gott einen anderen wirklichen Verstand gehabt hätte und einen anderen Willen, auch seine Wesenheit notwendig eine andere wäre; wenn die Dinge anders von Gott hervorgebracht wären, als sie es jetzt sind, müßte demnach (wie ich von Anfang an geschlossen habe) Gottes Verstand und sein Wille, das heißt (zugegebenermaßen) seine Wesenheit anders sein, was ungereimt ist.
- 40 Da somit die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, und die Wahrheit dieses Satzes aus Gottes

chster Vollkommenheit folgt, so kann uns gewiß keine
 sunde Vernunft überreden, zu glauben, daß Gott nicht
 es, was in seinem Verstande ist, mit der selben Voll-
 mmenheit habe erschaffen wollen, mit der er es erkennt.
 un aber werden sie sagen, in den Dingen sei weder
 ollkommenheit noch Unvollkommenheit, sondern das, was
 ihnen ist, und weswegen sie vollkommen oder unvoll-
 mmen sind und gut oder schlecht genannt werden, hänge
 ein von Gottes Willen ab, und folglich hätte Gott,
 ann er gewollt hätte, bewirken können, daß, was jetzt ¹⁰
 ollkommenheit ist, höchste Unvollkommenheit wäre und
 umgekehrt. Allein was hieße dies anders als offen be-
 haupten, daß Gott, der das, was er will, notwendig er-
 kennt, durch seinen Willen bewirken kann, daß er die
 Dinge anders erkennt, als er sie erkennt. Dies wäre
 (wie ich eben gezeigt habe) eine große Ungereimtheit.
 Demnach kann ich ihren Beweisgrund gegen sie selber
 führen, und zwar folgendermaßen: Alles hängt von Gottes
 Gewalt ab. Sollten sich also die Dinge anders ver-
 halten können, so müßte sich notwendig auch Gottes ²⁰
 Wille anders verhalten. Nun kann Gottes Wille sich
 nicht anders verhalten (wie wir eben auf Grund von
 Gottes Vollkommenheit aufs einleuchtendste gezeigt haben).
 Folglich können auch die Dinge sich nicht anders
 verhalten.

Ich gestehe, daß diese Meinung, die alles einem in-
 differenten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gut-
 denken alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit
 entfernt ist, als die Meinung derer, die behaupten,
 Gott tue alles im Hinblick auf das Gute. Denn diese ³⁰
 behaupten damit etwas außerhalb Gottes an, was von
 Gott nicht abhängt, auf das Gott beim Handeln wie
 auf ein Vorbild hinblickt, oder auf das er wie auf
 ein bestimmtes Ziel zustrebt. Dies heißt in der That
 nichts anderes, als Gott dem blinden Schicksal unter-
 werfen, und etwas Ungereimteres kann man von Gott
 nicht behaupten, der, wie wir zeigten, von der Wesen-
 heit aller Dinge ebenso wie von ihrer Existenz die erste
 und einzige freie Ursache ist. Ich brauche deshalb mit
 der Widerlegung dieser Ungereimtheit keine Zeit zu ⁴⁰
 verwenden.

Lehrsatz 34. *Gottes Macht ist seine Wesenheit selbst.*

Beweis: Aus der bloßen Notwendigkeit der Wesenheit Gottes folgt nämlich, daß Gott (nach Lehrsatz 11) Ursache seiner selbst und (nach Lehrsatz 16 und dessen Folgesatz) aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes kraft deren er selbst und alles ist und handelt, seine Wesenheit selbst. W. z. b. w.

Lehrsatz 35. *Alles, wovon wir begreifen, daß es in Gottes Gewalt steht, ist mit Notwendigkeit.*

Beweis: Alles nämlich, was in Gottes Gewalt steht, muß (nach dem vorigen Lehrsatz) in seiner Wesenheit einbegriffen sein, daß es daraus notwendig folgt; und demnach ist es mit Notwendigkeit. W. z. b. w.

Lehrsatz 36. *Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte.*

Beweis: Alles, was existiert, drückt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25) die Natur oder die Wesenheit Gottes auf gewisse und bestimmte Weise aus, das heißt (nach Lehrsatz 34) alles, was existiert, drückt die Macht Gottes die aller Dinge Ursache ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus; und demnach muß (nach Lehrsatz 16) auf allem irgend eine Wirkung folgen. W. z. b. w.

Anhang.

Hiermit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften entwickelt, nämlich daß er notwendig existiert, daß er einzig ist, daß er allein kraft der Notwendigkeit seiner Natur ist und handelt, daß er die freie Ursache aller Dinge ist und in welcher Weise er es ist, daß alles in Gott ist und von ihm derart abhängt, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann, und schließlich, daß alles von Gott vorher bestimmt ist, und zwar nicht durch Freiheit des Willens oder durch ein unbedingtes Gutdünken, sondern durch Gottes unbedingte Natur oder unendliche Macht. Des weiteren habe ich bei jeder gegebenen Gelegenheit Sorge getragen, die Vorurteile wegzuräumen, die der Auffassung meiner Beweise hinderlich sein konnten.

Da jedoch noch eine ganze Reihe von Vorurteilen bleibt, die ebenso, ja sogar von allen am meisten e

hindern konnten und können, daß die Menschen die Verkettung der Dinge in der Weise, wie ich sie entwickelt habe, zu erfassen vermögen, so habe ich es der Mühe wert gehalten, sie hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterziehen. Und da alle Vorurteile, die ich hier zu besprechen gedenke, von dem einen abhängen, daß nämlich die Menschen gemeiniglich annehmen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selber, um eines Zweckes willen, und sogar als gewiß behaupten, daß Gott selbst alles auf einen bestimmten Zweck hinleite — sagen sie 10 doch, Gott habe alles um des Menschen willen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehere —, so werde ich zuvörderst dies eine Vorurteil betrachten; und zwar will ich fürs erste die Ursache aufsuchen, weshalb die meisten sich in diesem Vorurteil befriedigt fühlen, und alle von Natur so sehr geneigt sind, es sich zu eigen zu machen. Sodann werde ich zeigen, daß es falsch ist, und schließlich, wie aus ihm die Vorurteile über Gut und Schlecht, Verdienst und Verbrechen, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und über 20 anderes dieser Art entsprungen sind.

Dies aus der Natur der menschlichen Seele abzuleiten, ist freilich hier nicht der Ort. Hier wird genügen, wenn ich zugrunde lege, was jedermann anerkennen muß, nämlich, daß alle Menschen ohne Kenntniss von den Ursachen der Dinge zur Welt kommen, und daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dieses Triebes bewußt sind. Hieraus folgt nämlich erstens, daß die Menschen frei zu sein meinen, da sie sich ihrer Wollungen und ihres Triebes bewußt sind und an die Ursachen, von denen sie 80 veranlaßt werden, etwas zu erstreben und zu wollen, weil sie ihrer unkundig sind, nicht im Traume denken. Es folgt zweitens, daß die Menschen alles um eines Zweckes willen tun, nämlich um des Nutzens willen, den sie erstreben; daher kommt es, daß sie von dem Vergangenen immer nur die Zweckursachen zu wissen wünschen und, sobald sie sie vernommen haben, befriedigt sind; weil sie nämlich keine Ursache haben, sich weitere Fragen vorzulegen. Wenn sie aber diese Zweckursachen von niemand vernehmen können, bleibt ihnen nichts übrig, als sich 40 an sich selbst zu wenden und an die Zwecke zu denken, von denen sie selbst zu ähnlichem bestimmt zu werden

- pfelegen, und so beurteilen sie die Sinnesweise eines anderen notwendig nach ihrer eigenen Sinnesweise. Da sie ferner in sich und außer sich eine große Menge Mittel vorfinden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fische zu ernähren usw., so ist es gekommen, daß sie alles in der Natur als Mittel für ihren Nutzen ansehen. Und weil sie wissen, daß diese
- 10 Mittel von ihnen selbst nur vorgefunden und nicht hergerichtet sind, nahmen sie hieraus Veranlassung, zu glauben, es sei irgend jemand anders, der diese Mittel zu ihrem Nutzen hergerichtet habe. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten, sondern aus den Mitteln, die sie selber für sich herzurichten pflegen, mußten sie schließen, daß es einen oder mehrere mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur gebe, die alles für sie besorgt und alles zu
- 20 ihrem Nutzen gemacht hätten. Und ebenso mußten sie die Sinnesweise dieser Lenker, da sie ja niemals etwas darüber vernommen hatten, nach ihrer eigenen Sinnesweise beurteilen; und infolge hiervon behaupteten sie, daß die Götter alles zum Nutzen der Menschen lenken, um sich die Menschen zu verpflichten und bei ihnen der höchsten Ehre zu genießen. Daher ist es gekommen, daß jeder sich eine besondere Art der Gottesverehrung nach seinem Sinne ausgedacht hat, damit Gott ihn vor allen anderen
- 30 Begierde und unersättliche Habsucht lenke. Und so hat sich dies Vorurteil in Aberglauben verwandelt und in den Seelen tiefe Wurzeln geschlagen; dies war die Ursache, daß jeder das größte Streben darein setzte, von allen Dingen die Zweckursachen zu erkennen und diese zu erklären. Aber indem sie zu zeigen suchten, daß die Natur nichts vergebens tue (das heißt nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diene), haben sie, wie mir scheint, damit bloß gezeigt, daß die Natur und die Götter ebenso wahn-
- 40 die Sache schließlich führte! Unter so vielem Nützlichem in der Natur mußten sie eine Menge Schädliches finden, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten usw., und nun

behaupteten sie, dies käme daher, weil die Götter über Beleidigungen zürnten, die ihnen von den Menschen zugefügt seien, oder über Verbrechen, die sie bei ihrer Verehrung begangen hätten. Und obgleich die Erfahrung tagtäglich laut widersprach und durch unzählige Beispiele zeigte, daß Nützlichendes und Schädliches ohne Unterschied Frommen sowie Gottlosen begegne, ließen sie deswegen von dem eingewurzelten Vorurteil doch nicht ab. Denn es war leichter für sie, solche Vorkommnisse unter anderes Unerkannte, dessen Nutzen sie nicht wußten, zu 10 rechnen, und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit zu behalten, als jenes ganze Gebäude niederzureißen und ein neues zu erdenken. Daher erklärten sie es als gewiß, daß die Urteile der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dieser Grund allein hätte sicherlich dazu geführt, daß die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in Ewigkeit verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, in der es sich nicht um Zwecke, sondern nur um die Wesenheit und die Eigenschaften von Figuren handelt, den Menschen 20 eine andere Wahrheitsnorm gezeigt hätte; und neben der Mathematik könnten noch andere Ursachen bezeichnet werden (sie hier aufzuzählen ist überflüssig), die es ermöglichten, daß die Menschen sich über diese gemeinen Vorurteile klar wurden und zur wahren Erkenntnis der Dinge gelangten.

Hiermit habe ich mich über das, was ich an erster Stelle besprechen wollte, genugsam verbreitet. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt hat, und daß alle Zweckursachen nichts weiter 30 sind, als menschliche Einbildungen, bedarf es nur weniger Worte. Denn ich glaube, es ergibt sich dies bereits hinlänglich sowohl aus der Betrachtung der Grundlagen und Ursachen, von denen dieses Vorurteil, wie ich gezeigt habe, seinen Ursprung genommen hat, als auch aus Lehrsatz 16 und den Folgesätzen zu Lehrsatz 32 und außerdem aus all den Sätzen, in denen ich gezeigt habe, daß alles in der Natur mit einer ewigen Notwendigkeit und mit höchster Vollkommenheit vor sich geht. Doch will ich noch folgendes hinzufügen, nämlich, daß diese Lehre 40 vom Zweck die Natur gänzlich auf den Kopf stellt. Denn was in Wahrheit Ursache ist, sieht sie als Wirkung an,

und umgekehrt. Sodann macht sie das der Natur nach Frühere zum Späteren. Und endlich verwandelt sie das Höchste und Vollkommenste in das Unvollkommenste. Denn (ich lasse die ersten beiden Punkte beiseite, weil sie von selbst klar sind), wie sich aus den Lehrsätzen 21, 22 und 28 ergibt, ist die Wirkung am vollkommensten, die von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und je mehr Mittelursachen etwas zu seiner Hervorbringung bedarf, desto unvollkommener ist es. Wenn aber die Dinge, die

10 von Gott unmittelbar hervorgebracht sind, aus dem Grunde gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreiche, dann wären notwendig die letzten, derentwegen die früheren gemacht sind, von allen die wertvollsten. Sodann hebt diese Lehre Gottes Vollkommenheit auf: Denn wenn Gott um eines Zwecks willen handelt, so erstrebt er notwendig etwas, woran es ihm fehlt. Und obwohl die Theologen und Metaphysiker zwischen dem Zweck des Bedürfnisses und dem Zweck der Anähnlichung unterscheiden, gestehen sie trotzdem, daß Gott alles nur seinetwillen, und nicht

20 der zu erschaffenden Dinge wegen getan habe; können sie doch vor der Schöpfung nichts außer Gott angeben, um dessentwillen Gott hätte handeln sollen; und folglich sind sie notwendig gezwungen einzugestehen, daß es Gott an dem, wofür er die Mittel herrichten wollte, gefehlt hat, und daß er es begehrt hat, wie ja von selbst klar ist. Ich darf hier auch nicht daran vorübergehen, daß die Anhänger dieser Lehre, die durch Angaben über die Zwecke der Dinge ihren Geist glänzen lassen wollten, um diese ihre Lehre zu begründen ein ganz neues Beweis-

30 verfahren aufgebracht haben, nämlich die Zurückführung nicht aufs Unmögliche, sondern auf die Unwissenheit; was denn zeigt, daß sie über kein anderes Beweismittel für diese Lehre verfügten. Wenn z. B. ein Stein von einem Dach jemand auf den Kopf gefallen ist und ihn getötet hat, so beweisen sie auf folgende Art, daß der Stein gefallen sei, um den Menschen zu töten: Wenn er nicht nach dem Willen Gottes zu diesem Zweck gefallen ist, wie kam es, daß zufällig gerade so viel Umstände (oft nämlich treffen viele zusammen) zusammen-

40 trafen? Man wird etwa antworten, es sei daher gekommen, weil der Wind wehte, und weil den Menschen sein Weg dort vorbeigeführt hat. Sie aber werden nicht locker

lassen: Warum wehte der Wind gerade zu jener Zeit? Warum führte den Menschen sein Weg zu ganz der selben Zeit dort vorbei? Wenn man widerum antwortet, der Wind habe sich damals erhoben, weil das Meer am vorangegangenen Tage, als das Wetter noch ruhig war, in Bewegung geriet, und daß der Mensch von einem Freunde eingeladen war, so werden sie, da des Fragens kein Ende ist, einem widerum zusetzen: Warum bewegte sich dann aber das Meer, warum war der Mensch zu jener Zeit eingeladen? Und so werden sie nicht ablassen, weiter nach 10 den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis man seine Zuflucht zum Willen Gottes genommen hat, das heißt, zur Freistatt der Unwissenheit. Ebenso staunen sie, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers betrachten, und weil ihnen die Ursachen von soviel Kunst unbekannt sind, so schließen sie, daß er nicht durch mechanische, sondern durch eine göttliche oder übernatürliche Kunst gebildet und so eingerichtet sei, daß kein Teil den anderen verletzt. Und daher kommt es, daß wer nach den wahren Ursachen der Wunder sucht und die Dinge in der Natur 20 als ein Gelehrter zu verstehen und nicht als ein Dummkopf sich über sie zu wundern bemüht ist, allenthalben als ein Ketzer und Gottloser gilt und als solcher von denen verschrien wird, in denen das Volk die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn sie wissen, daß mit dem Aufhören der Unwissenheit auch das Staunen aufhört, das heißt das einzige Mittel, das sie haben, um ihre Beweise zu führen und ihr Ansehen zu erhalten. — Doch ich verlasse jetzt diesen Punkt und gehe zu dem über, was ich hier an dritter Stelle zu behandeln beabsichtigte. 30

Sobald die Menschen sich einmal ingeredet hatten, daß alles, was geschieht, um ihretwillen geschehe, mußten sie als die Hauptsache bei jedem Ding das beurteilen, was ihnen daran am meisten nützte, und alles das als das wertvollste schätzen, wovon sie am angenehmsten affiziert wurden. Daher mußten sie, um die Natur der Dinge zu erklären, Begriffe bilden, wie Gut, Schlecht, Ordnung, Verwirrung, Warm, Kalt, Schönheit und Häßlichkeit. Und weil sie sich für frei hielten, entstanden daraus Begriffe, wie Lob und Tadel, Verbrechen und Ver- 40 dienst. Diese letzteren will ich jedoch erst weiter unten nach der Untersuchung der menschlichen Natur besprechen. Jene

- dagegen werde ich hier kurz erklären. Alles, was zur Gesundheit und zur Gottesverehrung beiträgt, haben die Menschen gut, und das Gegenteil davon schlecht genannt. Und weil, wer die Natur der Dinge nicht verstandesmäßig erkennt, nichts von den Dingen als solchen bejaht, sondern nur Vorstellungen von ihnen hat und das Vorstellungsvermögen für den Verstand nimmt, so glauben sie fest daran, daß eine Ordnung in den Dingen selbst befindlich sei, während sie doch die Dinge und ihre Natur gar nicht kennen. Denn wenn die Dinge so verteilt sind, daß wir, sobald sie uns durch unsere Sinne vergegenwärtigt werden, sie ohne Mühe vorstellen, und folglich uns ihrer ohne Mühe erinnern können, dann nennen wir sie gut geordnet; im umgekehrten Falle dagegen nennen wir sie schlecht geordnet oder verworren. Und da uns besonders angenehm ist, was wir ohne Mühe vorstellen können, so ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob die Ordnung etwas in der Natur, abgesehen von der Beziehung auf unser Vorstellungsvermögen, wäre; und sie sagen, Gott habe alles geordnet geschaffen und legen auf diese Art, ohne es zu wissen, Gott ein Vorstellungsvermögen bei, es müßte denn sein, daß sie annehmen, Gott habe aus Vorsorge für das Vorstellungsvermögen der Menschen alle Dinge so verteilt, daß sie sie ohne die geringste Mühe vorstellen können; und sie werden sich wohl auch nicht weiter darüber aufhalten, daß sich unendlich viel findet, was unser Vorstellungsvermögen übersteigt, und sehr viel, was unser Vorstellungsvermögen weil es zu schwach ist, verwirrt. Doch genug hiervon.
- 30 Die übrigen Begriffe sodann sind ebenso weiter nichts, als Arten des Vorstellens, durch die das Vorstellungsvermögen in verschiedener Weise affiziert wird; und doch gelten sie bei den Unwissenden als wichtige Attribute der Dinge, denn sie glauben, wie wir schon sagten, daß alle Dinge ihretwegen gemacht seien; und so nennen sie die Natur eines Dinges gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihm affiziert werden. Wenn z. B. die Bewegung, die die Nerven von Objekten, die mit den Augen wahrgenommen werden, erhalten, zur Gesundheit beiträgt, so heißen die einwirkenden Objekte schön; dagegen solche, die eine entgegengesetzte Bewegung hervorrufen, nennt man häßlich. Objekte sodann, die

durch die Nase unsere Sinne erregen, heißen wohlriechend oder stinkend, die durch die Zunge, süß oder bitter, wohl-schmeckend oder unschmackhaft usw.; die aber durch den Tastsinn hart oder weich, rauh oder glatt usw. Und von solchen endlich, die das Ohr reizen, sagt man, ginge ein Geräusch, ein Ton, oder eine Harmonie aus, wovon die letztere die Menschen derart außer sich brachte, daß sie glaubten, auch Gott ergötze sich an der Harmonie. Und es gibt sogar Philosophen, die fest überzeugt sind, daß die Bewegungen der Himmelskörper eine Harmonie bilden. 10 Dies alles zeigt zur Genüge, daß jeder die Dinge nach der Beschaffenheit seines Gehirns beurteilt, oder vielmehr die Affektionen des Vorstellungsvermögens für die Dinge selbst genommen hat. Darum ist es kein Wunder (um auch dies im Vorbeigehen zu bemerken), daß unter den Menschen die vielen Streitigkeiten, von denen wir erfahren, entstanden sind, und daraus schließlich der Skeptizismus. Denn obwohl die Körper der Menschen sich in vielen Stücken gleichen, so weichen sie doch in den meisten voneinander ab, und deshalb erscheint das selbe dem einen 20 gut und dem anderen schlecht; dem einen geordnet, dem anderen verworren; dem einen angenehm, dem anderen unangenehm, und ebenso im übrigen, worauf ich hier nicht eingehe, weil es dieses Orts nicht ist, diese Dinge erschöpfend abzuhandeln, und weil zudem alle dies genügend erfahren haben. Denn in aller Munde sind die Redensarten: viel Köpfe, viel Sinne; jedem gefällt seine Kappe; jeder hat seine eigene Meinung sowie seinen eigenen Geschmack. Diese Sprüche zeigen hinlänglich, daß die Menschen die Dinge je nach der Anlage ihres 30 Gehirns beurteilen, und sie lieber vorstellen, als sie verstandesmäßig erkennen. Denn wenn sie die Dinge verstandesmäßig erkannt hätten, würden diese sie alle, wie die Mathematik bezeugt, wenn nicht für sich gewinnen, so doch wenigstens überzeugen.

Wir sehen also, daß alle Gründe, durch die die große Menge die Natur zu erklären pflegt, nur Vorstellungsweisen sind, und keines Dinges Natur, sondern allein den Zustand des Vorstellungsvermögens anzeigen; und weil sie Namen haben, die lauten, als ob sie außer- 40 halb des Vorstellungsvermögens existierende Wesen bedeuteten, nenne ich sie nicht Vernunftwesen, sondern

Wesen des Vorstellungsvermögens. Und so lassen sich alle Beweisgründe, die gegen uns von ähnlichen Begriffen hergenommen werden, leicht zurückschlagen. Viele nämlich pflegen ihren Beweis so zu führen: Wenn alles aus der Notwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes gefolgt ist, woher sind dann doch soviel Unvollkommenheiten in der Natur entstanden, als da sind: Fäulnis der Dinge bis sie stinken, Häßlichkeit, die Ekel erregt, Verwirrung, Übel, Verbrechen usw.? Aber, wie ich eben sagte, sie lassen
10 sich leicht widerlegen. Denn die Vollkommenheit der Dinge ist allein nach ihrer Natur und Kraft abzuschätzen, und darum sind die Dinge deswegen nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie die Sinne der Menschen ergötzen oder beleidigen, oder weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr widerstreiten. Wer aber fragt, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen hat, daß sie allein der Leitung der Vernunft gehorchen, dem antworte ich nichts anderes, als: weil er Stoff genug hatte, alles zu schaffen, vom höchsten Grade der Vollkommenheit bis zum
20 niedrigsten; oder eigentlicher zu reden: weil die Gesetze seiner Natur so umfassend waren, daß sie ausreichten alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, wie ich im Lehrsatz 16 bewiesen habe.

Dies sind die Vorurteile, die ich hier anmerken wollte. Falls noch einige von diesem Schlage übrig sind, werden sie leicht von einem jeden bei einigem Nachdenken berichtigt werden können.

Ende des ersten Teils.

Der Ethik

Zweiter Teil.

Von der Natur und dem Ursprung der Seele.

Ich gehe nunmehr dazu über, auseinanderzusetzen, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Wesens notwendig folgen mußte. Indessen behandle ich nicht alles davon; muß doch aus ihr unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgen, wie wir im Lehrsatz 16 des 1. Teils bewiesen haben: ich beschränke ¹⁰ mich vielmehr auf das, was uns zur Erkenntnis der menschlichen Seele und ihrer höchsten Glückseligkeit gleichsam an der Hand leiten kann.

Definitionen.

1. Unter Körper verstehe ich einen Modus, der Gottes Wesenheit, sofern sie als ein ausgedehntes Ding angesehen wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt; siehe den Folgesatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils.

2. Zur Wesenheit eines Dinges, sage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding notwendig ²⁰ gesetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben wird, das Ding notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne was das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verstehe ich einen Begriff der Seele, den die Seele bildet, weil sie ein denkendes Ding ist.

Erläuterung: Ich sage lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzudeuten scheint,

daß die Seele vom Objekte leide, wogegen Begriff eine Tätigkeit der Seele auszudrücken scheint.

4. Unter einer adäquaten Idee verstehe ich eine Idee, die, sofern sie an sich und ohne Beziehung aufs Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Merkmale einer wahren Idee hat.

Erläuterung: Ich sage innere Merkmale, um das Merkmal auszuschließen, das ein äußeres ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand.

10 5. Dauer ist unbestimmte Fortsetzung der Existenz.

Erläuterung: Ich sage unbestimmt, weil die Fortsetzung der Existenz durch die eigene Natur des existierenden Dinges auf keine Weise bestimmt werden kann, und ebensowenig durch die bewirkende Ursache, da diese die Existenz des Dinges notwendig setzt, sie aber nicht aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich das selbe.

20 7. Unter Einzeldingen verstehe ich Dinge, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen bei einer Tätigkeit so zusammenwirken, daß sie alle zugleich die Ursache Einer Wirkung sind, betrachte ich sie insofern in ihrer Gesamtheit als Ein Einzelding.

Grundsätze.

1. Die Wesenheit des Menschen schließt nicht notwendige Existenz ein, das heißt nach der Ordnung der Natur kann es ebensowohl geschehen, daß dieser oder jener Mensch existiert, als daß er nicht existiert.

80 2. Der Mensch denkt.

3. Modi des Denkens, wie Liebe, Begierde, und welche sonst noch mit dem Wort Gemütsaffekt bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in dem selben Individuum die Idee eines geliebten, gewünschten usw. Dinges gibt. Eine Idee dagegen kann es geben, auch wenn kein anderer Modus des Denkens vorhanden ist.

4. Wir empfinden einen gewissen Körper, wie er auf vielerlei Weisen affiziert wird.

40 5. Wir empfinden keine anderen Einzeldinge und nehmen keine anderen wahr, als Körper und Modi des Denkens.

Forderungen siehe nach Lehrsatz 13.

Lehrsatz 1. *Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.*

Beweis: Die einzelnen Gedanken, oder dieser und jener Gedanke, sind (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils) Modi, die Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Demnach kommt Gott (nach Definition 5 des 1. Teils) ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schließen, und durch das sie auch begriffen werden. Folglich ist das Denken eins von den unendlich vielen Attributen Gottes, das Gottes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (siehe Definition 6 des 1. Teils) oder Gott ist ein denkendes Ding. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz erhellt auch daraus, daß wir den Begriff eines unendlichen denkenden Wesens bilden können. Nämlich je mehreres ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität oder Vollkommenheit enthält es nach unseren Begriffen. Ein Wesen also, das unendlich vieles auf unendlich viele Weisen denken kann, ist notwendig an Kraft des Denkens unendlich. Da wir sonach, indem wir das Denken allein ins Auge fassen, den Begriff eines unendlichen Wesens bilden, so ist das Denken (nach Definition 4 und 6 des 1. Teils) notwendig eins von den unendlich vielen Attributen Gottes, wie wir wollten.

Lehrsatz 2. *Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.*

Beweis: Der Beweis dieses Lehrsatzes wird ebenso geführt wie der des vorigen.

Lehrsatz 3. *In Gott gibt es notwendig eine Idee von seiner Wesenheit und von allem, was aus seiner Wesenheit notwendig folgt.*

Beweis: Gott kann nämlich (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) unendlich vieles auf unendlich viele Weisen denken, oder (was nach Lehrsatz 16 des 1. Teils das selbe ist) er kann die Idee von seiner Wesenheit und von allem bilden, was notwendig aus dieser folgt. Alles aber, was in Gottes Gewalt steht, ist mit Notwendigkeit (nach Lehrsatz 35 des 1. Teils). Folglich gibt es notwendig eine solche Idee und (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung: Die große Menge versteht unter

Gottes Macht Gottes freien Willen und sein Recht auf alles, was ist, was deswegen gemeinlich als zufällig angesehen wird. Denn man sagt, Gott habe die Gewalt, alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man sehr oft Gottes Macht mit der Macht der Könige. In den Folgesätzen 1 und 2 zu Lehrsatz 32 des 1. Teils haben wir dies jedoch widerlegt, und in Lehrsatz 16 des 1. Teils gezeigt, daß Gott mit der selben Notwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, 10 das heißt: so wie aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt (wie alle einstimmig annehmen), daß Gott sich selbst erkennt, so folgt auch mit der selben Notwendigkeit, daß Gott unendlich vieles auf unendlich viele Weisen tut. Sodann haben wir im Lehrsatz 34 des 1. Teils gezeigt, daß Gottes Macht nichts sonst sei, als Gottes tätige Wesenheit, und daher ist es uns ebenso unmöglich, zu denken, Gott handle nicht, als Gott sei nicht. Wenn ich dies weiter verfolgen dürfte, könnte ich hier weiter zeigen, daß jene Macht, die die große Menge Gott 20 andichtet, nicht nur eine bloß menschliche ist (was zeigt, daß die große Menge Gott nur als Menschen, oder nach dem Bilde eines Menschen begreift), sondern sogar Ohnmacht einschließt. Allein ich mag über die selbe Sache nicht so oft lange Auseinandersetzungen bringen. Ich bitte nur wider und wider den Leser, was im 1. Teil, von Lehrsatz 16 bis zum Schluß hierüber gesagt ist, einmal und noch einmal zu erwägen. Denn niemand wird, was ich will, richtig auffassen können, wenn er sich nicht sehr davor hütet, Gottes Macht mit der menschlichen Macht oder dem Recht der Könige zu verwirren. 30

Lehrsatz 4. Die Idee Gottes, aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt, kann nur eine einzige sein.

Beweis: Der unendliche Verstand umfaßt (nach Lehrsatz 30 des 1. Teils) nichts, als Gottes Attribute und seine Affektionen. Nun aber ist Gott (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 14 des 1. Teils) einzig. Folglich kann die Idee Gottes, aus der unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt, nur eine einzige sein. W. z. b. W.

40 *Lehrsatz 5. Das formale Sein der Ideen erkennt Gott nur als Ursache an, sofern er als denkendes Ding*

angesehen wird, und nicht sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt: die Ideen der Attribute Gottes und die der Einzeldinge erkennen nicht die Gegenstände selbst, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Ding ist.

Beweis: Dies erhellt schon aus Lehrsatz 3 dieses Teils. Denn dort schlossen wir, daß Gott die Idee seiner Wesenheit und alles dessen, was aus ihr notwendig folgt, allein deshalb bilden könne, weil Gott ein denkendes Ding 10 ist, und nicht deshalb, weil er das Objekt seiner Idee ist. Darum erkennt das formale Sein der Ideen Gott als Ursache an, sofern er ein denkendes Ding ist.

Der Satz läßt sich aber noch anders folgendermaßen beweisen: Das formale Sein der Ideen ist (wie sich von selbst versteht) ein Modus des Denkens, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils) ein Modus, der die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Ding ist, in gewisser Weise ausdrückt, der also (nach Lehrsatz 10 des 1. Teils) den Begriff keines anderen Attributes Gottes ein- 20 schließt und folglich (nach Grundsatz 4 des 1. Teils) keines anderen Attributes als des Denkens Wirkung ist. Daher erkennt das formale Sein der Ideen Gott nur als Ursache an, sofern er als ein denkendes Ding angesehen wird usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 6. Die Modi eines jeden Attributes haben Gott nur zur Ursache, sofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind, und nicht, sofern er unter irgend einem anderen Attribut betrachtet wird.

Beweis: Jedes Attribut nämlich wird (nach Lehr- 80 satz 10 des 1. Teils) durch sich, ohne Hilfe eines anderen begriffen. Darum schließen die Modi eines jeden Attributes den Begriff ihres Attributes ein, aber nicht den eines anderen; und folglich haben sie (nach Grundsatz 4 des 1. Teils) Gott nur zur Ursache, sofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie sind, und nicht sofern er unter irgend einem anderen Attribut betrachtet wird. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, die nicht Modi des Denkens sind, nicht deswegen 40 aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge vorher

erkannt hat; vielmehr folgen die gegenständlichen Dinge aus ihren Attributen und werden aus ihnen geschlossen auf die selbe Weise und mit der selben Notwendigkeit, wie nach unserer Darlegung die Ideen aus dem Attribut des Denkens folgen.

Lehrsatz 7. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist die selbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis: Dies erhellt aus Grundsatz 4 des 1. Teils.
 10 Denn die Idee jedes Verursachten hängt von der Erkenntnis der Ursache ab, dessen Wirkung es ist.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß Gottes Macht zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist. Das heißt, alles was aus der unendlichen Natur Gottes formal folgt, dies alles folgt in Gott aus der Idee Gottes in der selben Ordnung und Verknüpfung objektiv.

Anmerkung: Hier müssen wir uns, ehe wir weiter fortfahren, dessen erinnern, was wir oben gezeigt haben, nämlich, daß alles, was von dem unendlichen Verstand
 20 als die Wesenheit einer Substanz ausmachend wahrgenommen werden kann, nur zu einer einzigen Substanz gehört, und folglich, daß die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und die selbe Substanz sind, die bald unter diesem, bald unter jenem Attribut gefaßt wird. Ebenso sind auch ein Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und das selbe Ding, nur auf zwei Weisen ausgedrückt. Dies scheinen einige Hebräer gleichsam durch einen Nebel gesehen zu haben, da sie nämlich behaupten, Gott, Gottes Verstand
 30 und die von ihm erkannten Dinge seien ein und das selbe. Zum Beispiel ist ein in der Natur existierender Kreis und die Idee dieses existierenden Kreises, die ebenfalls in Gott ist, ein und das selbe Ding, das durch verschiedene Attribute erklärt wird. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem anderen Attribut begreifen: immer werden wir eine und die selbe Ordnung oder eine und die selbe Verknüpfung der Ursachen, das heißt, immer werden wir das Auf-
 40 einanderfolgen der selben Dinge finden. Aus keinem anderen Grunde habe ich auch gesagt, Gott sei die

Ursache der Idee z. B. des Kreises, sofern er nur ein denkendes Ding ist, und des Kreises, sofern er nur ein ausgedehntes Ding ist, als deswegen, weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch einen anderen Modus des Denkens, als seine nächste Ursache, und dieser Modus des Denkens wiederum nur durch einen anderen, und so weiter ins Unendliche, wahrgenommen werden kann, dergestalt, daß wir, solange die Dinge als Modi des Denkens angesehen werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen allein durch das Attribut des 10 Denkens erklären müssen, und daß, sofern sie als Modi der Ausdehnung angesehen werden, auch die Ordnung der ganzen Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß; und das selbe gilt von den anderen Attributen. Darum ist Gott die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, in Wahrheit, sofern er aus unendlich vielen Attributen besteht. Klarer kann ich dies gegenwärtig nicht auseinandersetzen.

Lehrsatz 8. Die Ideen der Einzeldinge oder Modi, die nicht existieren, müssen in der unendlichen Idee 20 Gottes so einbegriffen sein, wie die formalen Wesenheiten der Einzeldinge oder Modi in Gottes Attributen enthalten sind.

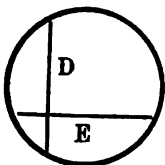
Beweis: Dieser Lehrsatz erhellt aus dem vorigen; noch besser aber ist er von der vorigen Anmerkung aus zu verstehen.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß, solange die Einzeldinge nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, ihr objektives Sein oder ihre Ideen auch nur insofern existieren, als die unendliche Idee Gottes 30 existiert. Und sobald es von den Einzeldingen heißt, daß sie nicht nur insofern existieren, als sie in Gottes Attributen einbegriffen sind, sondern auch insofern, als man sagt, daß sie dauern, werden ihre Ideen auch die Existenz einschließen, derentwegen man sagt, daß sie dauern.

Anmerkung: Sollte jemand zur ausführlicheren Erläuterung des eben Gesagten ein Beispiel wünschen, so werde ich allerdings keins geben können, das die Sache, von der ich hier rede und die nun einmal einzigartig ist, adäquat erläutert; doch werde ich mich bestreben, die 40 Sache, so gut es geht, anschaulich zu machen.

Der Kreis nämlich ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus den Segmenten der in ihm sich schneidenden Geraden einander gleich sind; es sind also im Kreise unendlich viele einander gleiche Rechtecke enthalten: gleichwohl kann man von keinem unter ihnen sagen, es existiere, außer sofern der Kreis existiert; und ebenso wenig kann man von der Idee irgend eines dieser Rechtecke sagen, sie existiere, außer sofern sie in der Idee

10



des Kreises einbegriffen ist. Nun denke man sich, von jenen unendlich vielen Rechtecken existierten nur zwei, nämlich die aus den Segmenten der Linien E und D. Dann existieren gewiß auch ihre Ideen nicht nur, sofern sie bloß in der Idee des Kreises einbegriffen sind, sondern auch sofern sie

die Existenz jener Rechtecke in sich schließen; und dadurch unterscheiden sie sich von den anderen Ideen der anderen Rechtecke.

- 20 **Lehrsatz 9.** *Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges hat Gott zur Ursache, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als affiziert durch eine andere Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges angesehen wird, deren Ursache auch Gott ist, sofern er durch eine andere dritte Idee affiziert ist, und so weiter ins Unendliche.*

- Beweis: Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges ist (nach dem Folgesatz und der Anmerkung zu Lehrsatz 8 dieses Teils) ein einzelner und von den
30 übrigen unterschiedener Modus des Denkens und hat daher (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) Gott, sofern er nur ein denkendes Ding ist, zur Ursache. Jedoch nicht (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) sofern er ein unbedingt denkendes Ding ist, sondern sofern er als durch einen anderen Modus des Denkens affiziert angesehen wird; und auch von diesem Modus ist Gott die Ursache, sofern er durch einen anderen affiziert ist, und so weiter ins Unendliche. Nun aber ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die
40 Ordnung und Verknüpfung der Ideen die selbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen; folglich ist für eine einzelne Idee eine andere Idee, oder Gott, sofern er

als affiziert durch eine andere Idee angesehen wird, die Ursache, und auch für diese Idee wiederum, sofern er durch eine andere affiziert ist, und so weiter ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz: Von allem, was in dem einzelnen Objekt einer jeden Idee geschieht, gibt es in Gott eine Erkenntnis, nur sofern er die Idee eben dieses Objektes hat.

Beweis: Von allem, was in dem Objekt einer jeden Idee geschieht, gibt es (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) in Gott eine Idee, nicht sofern er unendlich ist, sondern 10 (nach dem vorigen Lehrsatz) sofern er als affiziert durch eine andere Idee eines Einzeldinges angesehen wird. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist aber (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die selbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge; folglich wird die Erkenntnis dessen, was in einem einzelnen Objekt geschieht, in Gott nur sein, sofern er die Idee eben dieses Objektes hat. W. z. b. w.

Lehrsatz 10. *Zur Wesenheit des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.* 20

Beweis: Das Sein der Substanz nämlich schließt (nach Lehrsatz 7 des 1. Teils) notwendige Existenz in sich. Wenn zur Wesenheit des Menschen also das Sein der Substanz gehört, so würde demnach mit der Substanz zugleich (nach Definition 2 dieses Teils) notwendig auch der Mensch gegeben sein, und folglich würde der Mensch notwendig existieren, was (nach Grundsatz 1 dieses Teils) ungereimt ist. Folglich usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz läßt sich auch auf Grund von Lehrsatz 5 des 1. Teils beweisen, wonach es zwei 80 Substanzen von der selben Natur nicht gibt. Da mehrere Menschen existieren können, so ist ihm zufolge das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. Außerdem erhellt dieser Lehrsatz auch aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, also daraus, daß die Substanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, unteilbar usw. ist, wie jeder leicht sehen kann.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die Wesenheit des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes besteht. Denn das Sein der Substanz gehört (nach dem 40 vorigen Lehrsatz) nicht zur Wesenheit des Menschen.

Somit ist sie (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) etwas, was in Gott ist, und was ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann, oder (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils) eine Affektion oder ein Modus, der Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

- Anmerkung: Jeder muß ja zugeben, daß nichts ohne Gott sein oder begriffen werden kann. Denn allerseits wird anerkannt, Gott sei die alleinige Ursache aller Dinge, ihrer Wesenheit sowohl wie ihrer Existenz, das heißt,
- 10 Gott sei nicht nur die Ursache der Dinge hinsichtlich ihres Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch hinsichtlich ihres Seins. Nun aber sagen die meisten, zur Wesenheit eines Dinges gehöre das, ohne was das Ding weder sein noch begriffen werden kann, und auf Grund dieser Definition meinen sie dann entweder, daß die Natur Gottes zur Wesenheit der erschaffenen Dinge gehöre, oder daß die erschaffenen Dinge ohne Gott sein und begriffen werden können, oder aber, was wohl das wahrscheinlichste ist, sie vermögen sich darüber nicht
- 20 recht schlüssig zu werden. Die Ursache hiervon ist, glaube ich, die, daß sie die Ordnung des philosophischen Denkens nicht eingehalten haben. Denn die göttliche Natur, die vor allen anderen Dingen hätte betrachtet werden sollen, weil sie sowohl der Erkenntnis wie der Natur nach das erste ist, hielten sie für das letzte in der Ordnung der Erkenntnis, und die Dinge, die man Objekte der Sinne nennt, glaubten sie, gingen allen anderen Dingen voran; woher es denn kam, daß sie bei der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten,
- 30 als an die göttliche Natur, und daß sie nachgehends, als sie sich dann anschickten, die göttliche Natur zu betrachten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre vorausgesetzten Einbildungen, auf die sie die Erkenntnis von den natürlichen Dingen aufgebaut hatten, weil diese nämlich zur Erkenntnis der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Kein Wunder daher, wenn sie sich da und dort selbst widersprochen haben. Doch will ich dies auf sich beruhen lassen. Denn meine Absicht war hier nur, die Ursache anzugeben, warum ich die Definition, daß zur
- 40 Wesenheit eines Dinges das gehöre, ohne was das Ding weder sein noch begriffen werden kann, nicht verwendet habe, nämlich deswegen nicht, weil die Einzeldinge ohne

Gott weder sein noch begriffen werden können, und Gott gleichwohl zu ihrer Wesenheit nicht gehört. Ich habe dagegen gesagt, zur Wesenheit eines Dinges gehöre notwendig das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding notwendig gesetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben wird, das Ding notwendig aufgehoben wird, oder das, ohne was das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann.

Lehrsatz 11. *Das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges.* 10

Beweis: Die Wesenheit des Menschen besteht (nach dem Folgesatz zum vorigen Lehrsatz) aus gewissen Modi der Attribute Gottes; nämlich (nach Grundsatz 2 dieses Teils) aus Modi des Denkens, von denen allen (nach Grundsatz 8 dieses Teils) die Idee der Natur nach vorangeht; und wenn diese gegeben ist, so müssen (nach dem selben Grundsatz) die übrigen Modi (die nämlich, denen die Idee der Natur nach vorangeht) in dem selben Individuum vorhanden sein. Und demnach ist die Idee das 20 erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht. Es kann aber nicht die Idee eines nicht existierenden Dinges sein. Denn alsdann könnte man (nach Folgesatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) von der Idee selbst nicht sagen, daß sie existiere; somit wird es die Idee eines wirklich existierenden Dinges sein. Jedoch nicht eines unendlichen Dinges, denn ein unendliches Ding muß (nach Lehrsatz 21 und 22 des 1. Teils) immer notwendig existieren; dies aber wäre (nach Grundsatz 1 dieses Teils) ungereimt. Folglich ist das erste, was das wirkliche Sein 30 der menschlichen Seele ausmacht, die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir daher sagen, die menschliche Seele nehme dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, oder sofern er die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Idee habe; und wenn wir sagen, Gott 40 habe diese oder jene Idee, nicht nur, sofern er die Natur

der menschlichen Seele ausmacht, sondern sofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Idee eines anderen Dinges hat, dann heißt das, daß die menschliche Seele das Ding nur zum Teil oder inadäquat wahrnimmt.

Anmerkung: Hier werden meine Leser ohne Zweifel stocken, und es wird ihnen gar mancherlei einfallen, was dem im Wege steht; und darum richte ich an sie die Bitte, langsam mit mir weiterzugehen und nicht eher ein Urteil hierüber zu fällen, als bis sie alles durchgelesen haben.

10 **Lehrsatz 12.** *Alles, was in dem Objekte der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, geschieht, muß die menschliche Seele wahrnehmen, oder es muß in der Seele notwendig eine Idee davon geben: das heißt, wenn das Objekt der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts geschehen können, was die Seele nicht zugleich wahrnehme.*

Beweis: Von allem nämlich, was in dem Objekte einer jeden Idee geschieht, gibt es notwendig (nach Folgesatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils) in Gott eine Erkenntnis, sofern er als affiziert durch die Idee dieses Objektes angesehen wird, das heißt (nach Lehrsatz 11 dieses Teils), sofern er die Seele eines Dinges ausmacht. Daher gibt es von allem, was in dem Objekte der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, geschieht, notwendig in Gott eine Erkenntnis, sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die Erkenntnis davon muß notwendig in der Seele sein, oder die Seele nimmt es wahr. W. z. b. w.

30 **Anmerkung:** Dieser Lehrsatz erhellt ebenfalls und wird sogar noch besser verständlich auf Grund der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils, die man nachsehen möge.

Lehrsatz 13. *Das Objekt der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser wirklich existierender Modus der Ausdehnung und nichts anderes.*

Beweis: Wäre nämlich der Körper nicht das Objekt der menschlichen Seele, dann wären (nach Folgesatz zu 40 Lehrsatz 9 dieses Teils) die Ideen von den Affektionen des Körpers nicht in Gott, sofern er unsere Seele, sondern

sofern er die Seele eines anderen Dinges ausmachte, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die Ideen von den Affektionen des Körpers wären nicht in unserer Seele. Nun aber haben wir (nach Grundsatz 4 dieses Teils) die Ideen von den Affektionen des Körpers. Folglich ist das Objekt der Idee, die die menschliche Seele ausmacht, der Körper, und zwar (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) der wirklich existierende Körper. Ferner, wenn außer dem Körper noch etwas anderes Objekt der Seele wäre, so müßte (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) not- 10
wendig die Idee irgend einer Wirkung davon in unserer Seele vorhanden sein, da (nach Lehrsatz 86 des 1. Teils) nichts existiert, woraus nicht irgend eine Wirkung folgte. Nun aber gibt es (nach Grundsatz 5 dieses Teils) eine solche Idæ nicht. Folglich ist das Objekt unserer Seele der existierende Körper und nichts anderes. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß der Mensch aus Seele und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existiert.

Anmerkung: Hieraus erkennen wir nicht allein, daß 20
die menschliche Seele mit dem Körper vereinigt ist, sondern auch, was man unter der Vereinigung von Seele und Körper zu verstehen hat. Adäquat oder deutlich wird man diese Vereinigung jedoch erst verstehen können, wenn man die adäquate Erkenntnis der Natur unseres Körpers besitzt. Denn was wir bisher erwiesen haben, ist allen Dingen gemein und gilt für die Menschen nicht mehr, als für die übrigen Individuen, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind. Denn von jedem Dinge gibt es notwendig in Gott eine Idee, deren Ur- 80
sache Gott ist, ganz ebenso, wie es von dem menschlichen Körper in Gott eine Idee gibt: und daher ist alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee jedes Dinges zu sagen. Andererseits läßt sich aber auch nicht leugnen, daß die Ideen untereinander so verschieden sind, wie die Objekte selbst, und daß die eine Idee wertvoller ist, als die andere, und mehr Realität in sich enthält, je nachdem das Objekt der einen wertvoller ist, als das Objekt der anderen, und mehr Realität in sich enthält. Um daher zu be- 40
stimmen, worin sich die menschliche Seele von den übrigen Seelen unterscheidet, und was sie an Wert vor ihnen voraus

hat, müssen wir nach dem Gesagten notwendigerweise die Natur ihres Objekts, das heißt die Natur des menschlichen Körpers erkennen. Diese kann ich hier aber unmöglich näher erklären, und es ist auch für das, was ich beweisen will, nicht nötig. Doch sage ich im allgemeinen folgendes: je fähiger ein Körper vor anderen ist, vielerlei zugleich zu tun und zu leiden, um so fähiger ist seine Seele vor anderen Seelen, vieles auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen, und je weniger andere Körper bei seinem Tun mitwirken, um so fähiger ist seine Seele zu deutlicher Einsicht. Von hier aus läßt sich nun der Wert einer Seele im Vergleich mit anderen wohl erkennen; sodann wird auch die Ursache ersichtlich, warum wir von unserem eigenen Körper nur eine ganz verworrene Erkenntnis besitzen, und auch sonst mancherlei, was ich im folgenden aus den mitgeteilten Sätzen ableiten werde. Ich habe es darum der Mühe wert gehalten, diese Sätze genauer zu erklären und zu beweisen. Hierzu ist es aber erforderlich, einiges über die Natur der Körper vor auszuschicken.

Grundsatz 1. Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

Grundsatz 2. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald geschwinder.

Lehrsatz 1. *Die Körper unterscheiden sich voneinander hinsichtlich der Bewegung und Ruhe, der Geschwindigkeit und Langsamkeit, aber nicht hinsichtlich der Substanz.*

Beweis: Ich nehme an, daß der erste Teil dieses Satzes von selbst einleuchtet. Daß sich aber die Körper nicht nach der Substanz unterscheiden, erhellt aus Lehrsatz 5 wie aus Lehrsatz 8 des 1. Teils. Noch klarer aber wird es aus dem, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 des 1. Teils gesagt worden ist.

Lehrsatz 2. *In einigen Stücken stimmen alle Körper miteinander überein.*

Beweis: Alle Körper stimmen nämlich darin überein, daß sie (nach Definition 1 dieses Teils) den Begriff eines und des selben Attributs einschließen. Sodann darin, daß sie sich bald langsamer, bald geschwinder be-

wegen können, und überhaupt bald sich bewegen und bald ruhen können.

Lehrsatz 3. *Ein in Bewegung oder Ruhe befindlicher Körper mußte von einem anderen Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden; dieser mußte ebenfalls von einem anderen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden, und dieser wiederum von einem anderen, und so weiter ins Unendliche.*

Beweis: Die Körper sind (nach Definition 1 dieses Teils) Einzeldinge, die sich (nach Lehrsatz 1) hinsichtlich der Ruhe und Bewegung voneinander unterscheiden; jeder von ihnen mußte somit (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) notwendig von einem anderen Einzeldinge zur Ruhe oder Bewegung bestimmt werden, nämlich (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) von einem anderen Körper, der (nach Grundsatz 1) ebenfalls in Bewegung oder in Ruhe ist. Aber auch dieser konnte (aus dem selben Grunde) nicht in Bewegung oder in Ruhe sein, wenn er nicht von einem anderen zur Bewegung oder zur Ruhe bestimmt worden wäre, und dieser (aus dem selben Grunde) wiederum von einem anderen, und so weiter ins Unendliche. W. z. b. w. 10

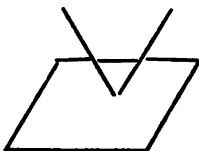
Folgesatz: Hieraus folgt, daß ein in Bewegung befindlicher Körper sich so lange bewegt, bis er von einem anderen Körper zur Ruhe bestimmt wird, und daß ebenso ein in Ruhe befindlicher Körper so lange in der Ruhe verbleibt, bis er von einem anderen zur Bewegung bestimmt wird. Dies versteht sich ja auch von selbst. Denn nehme ich an, daß ein Körper, beispielsweise A, ruht, und lasse ich dabei andere in Bewegung befindliche Körper außer Betracht, so werde ich von dem Körper A 30 weiter nichts sagen können, als daß er ruht. Geschieht es nun nachher, daß sich der Körper A bewegt, dann kann dies gewiß nicht daher gekommen sein, weil er ruhte: denn daraus konnte weiter nichts folgen, als daß der Körper A in der Ruhe verblieb. Nimmt man umgekehrt an, daß der Körper A sich bewegt, so wird man, so lange man nur A in Betracht zieht, nichts anderes über ihn aussagen können, als daß er sich bewegt. Geschieht es nun nachher, daß A ruht, so kann dies auch gewiß nicht von der Bewegung hergekommen sein, die er 40 hatte; denn aus der Bewegung konnte weiter nichts folgen,

als daß der Körper A sich bewegte. Es muß also von etwas hergekommen sein, was in A nicht war, nämlich von einer äußeren Ursache, die ihn zur Ruhe bestimmt hat.

Grundsatz 1. Alle Arten, auf die ein Körper von einem anderen Körper affiziert wird, folgen zugleich aus der Natur des affizierten Körpers und aus der Natur des affizierenden Körpers, dergestalt, daß ein und der selbe Körper auf verschiedene Arten bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper und
10 umgekehrt, daß verschiedene Körper von einem und dem selben Körper auf verschiedene Arten bewegt werden.

Grundsatz 2. Wenn ein Körper, der sich bewegt, auf einen anderen in Ruhe befindlichen trifft, und nicht imstande ist, diesen wegzubewegen, so prallt er zurück und setzt seine Bewegung fort; und hierbei wird der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers bildet, auf die er traf, dem Winkel gleich sein, den die Linie der einfallenden Bewegung

20



mit der selben Fläche bildet.

Soviel von den einfachsten Körpern, also denen, die sich allein nach Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden. Jetzt wollen wir zu den zusammengesetzten weitergehen.

Definition. Wenn mehrere Körper der selben oder verschiedener Größe von anderen zusammengedrängt werden,
30 dergestalt, daß sie aneinander anliegen, oder, falls sie sich mit dem selben oder mit verschiedenen Geschwindigkeitsgraden bewegen, dergestalt, daß sie ihre Bewegungen nach einer gewissen Regel einander mitteilen, so sagen wir, daß diese Körper miteinander vereinigt sind und alle samt Einen Körper oder Ein Individuum zusammensetzen, das sich von anderen durch diese Vereinigung von Körpern unterscheidet.

Grundsatz 3. Je größer oder kleiner die Flächen sind, mit denen die Teile eines Individuums oder eines
40 zusammengesetzten Körpers aneinanderliegen, desto schwerer oder leichter lassen sie sich in eine veränderte Lage zueinander bringen, und folglich läßt es sich dementsprechend

leichter oder schwerer bewirken, daß das Individuum selbst eine andere Gestalt annehme. Ich will daher solche Körper, deren Teile mit großen Flächen aneinanderliegen, hart nennen, solche dagegen, deren Teile mit kleinen Flächen aneinanderliegen, weich, und flüssig endlich solche, deren Teile sich untereinander bewegen.

Lehrsatz 4. *Wenn von einem Körper oder Individuum, das aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper sich trennen, zugleich aber ebensoviel andere von der selben Natur an ihre Stelle treten, so wird das Individuum seine vorige Natur behalten ohne irgend eine Veränderung seiner Form.* 10

Beweis: Die Körper unterscheiden sich nämlich (nach Lehrsatz 1) nicht hinsichtlich der Substanz; das andererseits, was die Form eines Individuums ausmacht, besteht (nach der vorangegangenen Definition) in der Vereinigung der Körper. Nun aber wird diese (nach der Voraussetzung) beibehalten, wenn auch die Teilkörper beständig wechseln. Folglich wird das Individuum hinsichtlich der Substanz sowohl wie des Modus seine vorige Natur be- 20 halten. W. z. b. w.

Lehrsatz 5. *Wenn die Teile, die ein Individuum zusammensetzen, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältnis, daß die Regel der Bewegung und Ruhe zwischen ihnen allen die selbe bleibt wie vorher, dann wird das Individuum ebenfalls seine vorige Natur behalten ohne irgend eine Veränderung seiner Form.*

Beweis: Die Beweisführung ist die selbe wie im vorigen Lehrsatz.

Lehrsatz 6. *Wenn mehrere Körper, die ein Indi- 30 viduum zusammensetzen, gezwungen werden, die Bewegung, die sie nach einer Richtung haben, nach einer anderen Richtung hinzulenken, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen und nach der selben Regel wie vorher einander mitteilen können, dann wird das Individuum ebenfalls seine Natur behalten ohne irgend eine Veränderung seiner Form.*

Beweis: Dies ist von selbst klar. Denn es wird ja vorausgesetzt, daß es alles das behalte, wovon wir in seiner Definition sagten, daß es seine Form ausmache. 40

Lehrsatz 7. *Ein so zusammengesetztes Individuum behält außerdem seine Natur, mag es als Ganzes sich nun bewegen oder ruhen oder sich nach dieser oder jener Richtung hin bewegen, wenn nur jeder Teil seine Bewegung behält, und diese wie vorher den anderen mitteilt.*

Beweis: Dies erhellt aus seiner Definition, die man vor Lehrsatz 4 findet.

Anmerkung: Hieraus sehen wir also, wie ein
 10 zusammengesetztes Individuum auf gar mannigfache Arten affiziert werden und nichtsdestoweniger seine Natur bewahren kann. Nun haben wir bisher nur den Begriff eines Individuums besprochen, das bloß aus solchen Körpern zusammengesetzt ist, die sich allein nach Bewegung und Ruhe, nach Geschwindigkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden, das heißt das bloß aus einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Wenn wir aber jetzt den Begriff eines
 20 anderen, aus mehreren Individuen verschiedener Natur zusammengesetzten Individuums ins Auge fassen, so werden wir finden, daß dieses auf noch viel mehr und ganz andere Arten affiziert werden und nichtsdestoweniger seine Natur bewahren kann. Denn da jeder Teil von ihm aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist, so wird demgemäß (nach dem vorigen Lehrsatz) jeder Teil ohne irgend eine Veränderung seiner Natur sich bald langsamer, bald geschwinder bewegen, und folglich seine Bewegungen den übrigen schneller oder langsamer mitteilen können. Bilden wir weiter den Begriff einer dritten Gattung von Individuen, die aus Individuen der zweiten Gattung zusammen-
 80 gesetzt sind, so werden wir finden, daß diese auf noch viel mehr und andere Arten affiziert werden können ohne irgend eine Veränderung ihrer Form. Und wenn wir so ins Unendliche weiter fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur Ein Individuum ist, dessen Teile, das heißt alle Körper insgesamt, unendlichfach wechseln ohne irgend eine Veränderung des Individuums als Ganzen. Wäre es meine Absicht gewesen, den Körper zum Hauptgegenstande meiner Untersuchung zu machen, so hätte ich diese Sätze weitläufiger erklären und be-
 40 weisen müssen. Doch habe ich schon gesagt, daß ich auf etwas anderes hinaus will, und daß ich sie nur darum

heranziehe, weil ich aus ihnen leicht ableiten kann, was zu beweisen ich mir eigentlich vorgesetzt habe.

Forderungen.

1. Der menschliche Körper ist aus sehr vielen Individuen (von verschiedener Natur) zusammengesetzt, deren jedes überaus zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, die den menschlichen Körper zusammensetzen, sind einige flüssig, andere weich, und noch andere hart.

3. Die Individuen, die den menschlichen Körper zusammensetzen, und folglich auch der menschliche Körper selbst werden von äußeren Körpern auf sehr viele Arten affiziert. 10

4. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam aufs neue erzeugt wird.

5. Wenn ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper bestimmt wird, auf einen anderen, weichen Teil häufig anzutreffen, so verändert er dessen Fläche und prägt ihr gleichsam gewisse Spuren 20 des den Antrieb gebenden äußeren Körpers auf.

6. Der menschliche Körper kann die äußeren Körper auf sehr viele Arten bewegen, und auf sehr viele Arten auf sie einwirken.

Lehrsatz 14. Die menschliche Seele hat die Fähigkeit, sehr vieles wahrzunehmen, und diese Fähigkeit ist um so größer, auf je mehr Arten auf ihren Körper eingewirkt werden kann.

Beweis: Der menschliche Körper wird (nach Forderung 3 und 6) von äußeren Körpern auf sehr viele Arten 30 affiziert und veranlaßt, äußere Körper auf sehr viele Arten zu affizieren. Nun aber muß die menschliche Seele (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) alles, was im menschlichen Körper geschieht, wahrnehmen. Folglich hat die menschliche Seele die Fähigkeit, sehr vieles wahrzunehmen, und diese Fähigkeit ist um so größer usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 15. Die Idee, die das formale Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt.

Beweis: Die Idee, die das formale Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) die Idee des Körpers und dieser ist (nach Forderung 1) aus sehr vielen und überaus zusammengesetzten Individuen zusammengesetzt. Nun aber gibt es (nach Folgesatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) von jedem Individuum, das den Körper mit zusammensetzt, notwendig in Gott eine Idee; folglich ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Idee des menschlichen Körpers aus diesen sehr zahlreichen Ideen 10 der Teilkörper zusammengesetzt. W. z. b. w.

Lehrsatz 16. *Die Idee jeder Art von Affektion, die der menschliche Körper von äußeren Körpern erleidet, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich auch die Natur des äußeren Körpers in sich schließen.*

Beweis: Alle Arten von Affektion, die ein Körper erleidet, folgen (nach Grundsatz 1 hinter dem Folgesatz aus Lehrsatz 8) aus der Natur des affizierten und zugleich aus der Natur des affizierenden Körpers: ihre Idee 20 muß also (nach Grundsatz 4 des 1. Teils) notwendig die Natur beider Körper in sich schließen; und folglich schließt die Idee jeder Art von Affektion, die der menschliche Körper von einem äußeren Körper erleidet, die Natur des menschlichen Körpers und die Natur des äußeren Körpers in sich. W. z. b. w.

Folgesatz 1. Hieraus folgt erstens, daß die menschliche Seele die Natur sehr vieler Körper zusammen mit der Natur ihres eigenen Körpers wahrnimmt.

Folgesatz 2. Es folgt zweitens, daß die Ideen, die 30 wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zustand unseres Körpers, als die Natur der äußeren Körper anzeigen, was ich im Anhang zum 1. Teile an vielen Beispielen klargemacht habe.

Lehrsatz 17. *Wenn der menschliche Körper auf eine Art affiziert ist, die die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so wird die menschliche Seele eben diesen äußeren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis ihr Körper in einen Affekt versetzt wird, der die Existenz dieses äußeren 40 Körpers oder seine Gegenwart ausschließt.*

Beweis: Dies ist klar. Denn so lange der mensch-

liche Körper auf die angegebene Art affiziert ist, wird die menschliche Seele (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) diese Affektion ihres Körpers betrachten, das heißt (nach dem vorigen Lehrsatz) sie wird von der wirklich existierenden Affektionsart eine Idee haben, die die Natur des äußeren Körpers in sich schließt, das heißt eine Idee, die die Existenz oder Gegenwart der Natur des äußeren Körpers nicht ausschließt, sondern setzt; und folglich wird die Seele (nach Folgesatz 1 zum vorigen Lehrsatz) den äußeren Körper als wirklich existierend oder als gegenwärtig betrachten, bis ihr Körper in einen Affekt versetzt wird usw. W. z. b. w.

Folgesatz: Die Seele kann äußere Körper, von denen der menschliche Körper einmal affiziert ward, selbst wenn sie nicht mehr existieren oder nicht mehr gegenwärtig sind, dennoch betrachten, als ob sie gegenwärtig wären.

Beweis: Wenn äußere Körper die flüssigen Teile des menschlichen Körpers so bestimmen, daß diese auf die weicheren Teile häufig auftreffen, so verändern sie (nach 20 Forderung 5) deren Flächen; daher kommt es dann (siehe Grundsatz 2 nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 3), daß sie von dort auf andere Art zurückprallen, als es vorher zu geschehen pflegte, und daß sie auch nachher, wenn sie in eigener selbständiger Bewegung auf diese neuen Flächen stoßen, ganz ebenso zurückprallen, wie damals, wo sie von äußeren Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden, und folglich daß sie den menschlichen Körper, indem sie so zurückprallend ihre Bewegung fortsetzen, ganz ebenso affizieren. Bei dieser Affektion wird sich in der Seele (nach 80 Lehrsatz 12 dieses Teils) wiederum das gleiche Denken einstellen, das heißt (nach Lehrsatz 17 dieses Teils) die Seele wird den äußeren Körper wiederum als gegenwärtig betrachten, und dies so oft, als die flüssigen Teile des menschlichen Körpers in ihrer selbständigen Bewegung auf diese Flächen stoßen. Selbst wenn daher die äußeren Körper, von denen der menschliche Körper einmal affiziert ward, nicht mehr existieren, wird die menschliche Seele sie doch so oft als gegenwärtig betrachten, als diese Tätigkeit des Körpers sich wiederholt. W. z. b. w. 40

Anmerkung: Wir sehen also, auf welche Weise es kommen kann, daß wir nicht Vorhandenes, wie es oft vor-

kommt, betrachten als ob es gegenwärtig wäre. Es kann zwar sein, daß dies aus anderen Ursachen geschieht; hier genügt es mir aber, eine Ursache angegeben zu haben, aus der sich die Sache ebenso erklären läßt, als wenn ich dazu die wahre benutzt hätte. Doch glaube ich nicht, von der wahren Ursache sehr weit entfernt zu sein, da alle die von mir hier aufgenommenen Forderungen schwerlich etwas enthalten, was die Erfahrung nicht bestätigte, und an dieser dürfen wir nicht mehr zweifeln, seitdem wir

10 bewiesen haben, daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existiert (siehe Folgesatz nach Lehrsatz 18 dieses Teils). Ferner erkennen wir (aus dem vorigen Folgesatz und aus dem Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 dieses Teils) klar, was für ein Unterschied ist zwischen der Idee z. B. Peters, die die Wesenheit der Seele Peters selbst ausmacht, und der Idee Peters, die in einem anderen Menschen, etwa in Paul ist. Jene nämlich erklärt unmittelbar die Wesenheit von Peters eigenem Körper und schließt die Existenz nur so lange in sich, als Peter

20 existiert; diese dagegen zeigt mehr einen Zustand des Körpers von Paul an, als die Natur Peters, und darum wird, so lange dieser Zustand von Pauls Körper dauert, Pauls Seele den Peter als gegenwärtig betrachten, selbst dann, wenn Peter nicht mehr existiert. Weiter wollen wir, um die gebräuchlichen Wörter beizubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen äußere Körper vergegenwärtigen, als ob sie uns wirklich gegenwärtig wären, Vorstellungsbilder der Dinge nennen, obgleich sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn

30 die Seele die Körper auf diese Weise betrachtet, wollen wir sagen, daß sie vorstellt. Und hier möchte ich, um die Frage nach dem Irrtum anzuschneiden, darauf aufmerksam machen, daß die Vorstellungen der Seele, an und für sich betrachtet, durchaus keinen Irrtum enthalten, oder daß die Seele darum, weil sie vorstellt, noch nicht irrt, sondern nur, sofern sie betrachtet wird als der Idee entbehrend, die die Existenz der Dinge, deren Gegenwart sie sich vorstellt, ausschließt. Denn wenn die Seele in dem Zustande, wo sie sich Dinge, die nicht existieren,

40 als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß diese Dinge in Wirklichkeit nicht existieren, würde sie gewiß diese ihre Kraft vorzustellen einem Vorzug und nicht einem

Fehler ihrer Natur zurechnen, besonders wenn dies Vermögen vorzustellen von ihrer Natur allein abhinge, das heißt (nach Definition 7 des 1. Teils) wenn dies Vermögen der Seele vorzustellen frei wäre.

Lehrsatz 18. *Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich affiziert gewesen ist, und die Seele stellt sich später einen von ihnen vor, so wird sie sich dabei sogleich auch der anderen erinnern.*

Beweis: Die Seele stellt sich (nach dem vorigen 10 Folgesatz) einen Körper deswegen vor, weil der menschliche Körper von den Spuren eines äußeren Körpers ebenso affiziert und in den gleichen Zustand versetzt wird, wie dies geschehen ist, als einige seiner Teile von dem äußeren Körper selbst angetrieben wurden; nun befand sich aber (nach der Voraussetzung) der Körper damals in einem solchen Zustande, daß die Seele sich zwei Körper zugleich vorstellte; folglich wird sie sich auch jetzt zwei zugleich vorstellen, und wenn die Seele sich einen von ihnen vorstellt, so wird sie sich sogleich auch des anderen erinnern. 20
W. z. b. w.

Anmerkung: Von hier aus ist klar einzusehen, was die Erinnerung ist. Sie ist nämlich nichts anderes, als eine gewisse Verkettung von Ideen, die die Natur außerhalb des menschlichen Körpers befindlicher Dinge in sich schließen, und diese Verkettung vollzieht sich in der Seele gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers. Ich sage erstlich, sie sei eine Verkettung bloß solcher Ideen, die die Natur außerhalb des menschlichen Körpers befindlicher Dinge 30 in sich schließen, nicht aber eine Verkettung von Ideen, die die Natur eben dieser Dinge erklären; denn es sind in der Tat (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) nur Ideen von Affektionen des menschlichen Körpers, die ebenso dessen Natur als die Natur der äußeren Körper in sich schließen. Ich sage zweitens, diese Verkettung vollziehe sich gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers, um sie von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, die sich gemäß der Ordnung des Verstandes vollzieht, nach der die Seele die Dinge mittelst ihrer 40 ersten Ursachen wahrnimmt, und die bei allen Menschen die

- selbe ist. Und von hier aus läßt sich weiter klar einsehen, warum der Seele bei dem Gedanken eines Dinges sofort der Gedanke eines anderen Dinges einfällt, das mit dem ersten gar keine Ähnlichkeit hat, wie z. B. einem Deutschen bei dem Gedanken des Wortes „Apfel“ gleich der Gedanke der Frucht einfällt, die doch mit jenem artikulierte Schall durchaus keine Ähnlichkeit besitzt, noch sonst irgend etwas damit gemein hat, außer daß der Körper des selben Menschen von diesen beiden Dingen oft zusammen
- 10 affiziert gewesen ist, das heißt, daß der Mensch oft das Wort Apfel gehört hat, während er zugleich die Frucht selbst sah. Und so wird jedem bei einem Gedanken ein anderer einfallen, je nachdem die Gewohnheit eines jeden die Vorstellungsbilder der Dinge in seinem Körper geordnet hat. Denn z. B. dem Soldaten, der im Sande Pferdespuren sieht, wird beim Gedanken des Pferdes gleich der Gedanke der Reiters und bei diesem der Gedanke des Krieges usw. einfallen. Dem Landmann dagegen wird beim Gedanken des Pferdes der Gedanke des Pfluges,
- 20 Ackers usw. einfallen; und so wird jedem bei einem Gedanken dieser oder jener Gedanke einfallen, je nachdem jeder gewohnt ist, die Vorstellungsbilder der Dinge so oder so zu verbinden und zu verketten.

Lehrsatz 19. *Die menschliche Seele erkennt den menschlichen Körper und weiß um seine Existenz nur durch die Ideen der Affektionen, die der Körper erleidet.*

- Beweis: Die menschliche Seele ist nämlich (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers, die (nach Lehrsatz 9 dieses Teils)
- 30 in Gott ist, sofern er als affiziert durch eine andere Idee eines Einzeldinges angesehen wird; oder genauer: weil der menschliche Körper (nach Forderung 4) sehr vieler Körper bedarf, von denen er beständig gleichsam aufs neue erzeugt wird, und da (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Ordnung und Verknüpfung der Ideen die selbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen, so wird diese Idee in Gott sein, sofern er als affiziert durch die Ideen sehr vieler Einzeldinge angesehen wird. Gott hat daher die Idee des menschlichen Körpers, oder er erkennt
- 40 den menschlichen Körper, sofern er durch sehr viele andere Ideen affiziert ist, und nicht sofern er die Natur der

menschlichen Seele ausmacht, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die menschliche Seele erkennt nicht den menschlichen Körper. Dagegen sind die Ideen von den Affektionen des Körpers in Gott, sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, oder (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) die menschliche Seele nimmt diese Affektionen wahr, und folglich auch (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) den menschlichen Körper und zwar (nach Lehrsatz 17 dieses Teils) als wirklich existierend; nur insofern also nimmt die menschliche Seele den menschlichen Körper wahr. W. z. b. w.

Lehrsatz 20. *Von der menschlichen Seele gibt es ebenfalls in Gott eine Idee oder Erkenntnis, die in Gott auf die selbe Weise folgt, und sich auf Gott auf die selbe Weise bezieht, wie die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers.*

Beweis: Das Denken ist (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) ein Attribut Gottes; und daher muß es (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) notwendig von ihm sowohl wie von allen seinen Affektionen und folglich auch (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) von der menschlichen Seele in Gott eine Idee geben. Sodann folgt (nach Lehrsatz 9 dieses Teils), daß es diese Idee oder Erkenntnis der Seele in Gott nicht gibt, sofern er unendlich, sondern sofern er durch eine andere Idee eines Einzeldinges affiziert ist. Nun aber ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Ordnung und Verknüpfung der Ideen die selbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen; daher folgt diese Idee oder Erkenntnis der Seele in Gott und bezieht sich auf Gott auf die selbe Weise, wie die Idee oder Erkenntnis des Körpers. W. z. b. w.

Lehrsatz 21. *Diese Idee der Seele ist mit der Seele auf die selbe Weise vereinigt, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist.*

Beweis: Daß die Seele mit dem Körper vereinigt ist, haben wir auf Grund davon bewiesen, daß der Körper das Objekt der Seele ist (siehe Lehrsatz 12 und 13 dieses Teils); aus diesem selben Grunde muß folglich auch die Idee der Seele mit ihrem Objekt, das heißt mit der Seele selbst auf die selbe Weise vereinigt sein, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz läßt sich noch viel klarer auf Grund des in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 dieses Teils Gesagten einsehen. Dort bewiesen wir nämlich, daß die Idee des Körpers und der Körper, das heißt (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) die Seele und der Körper, ein und das selbe Individuum sind, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird; mithin ist die Idee der Seele und die Seele selbst ein und das selbe Ding, das unter einem
 10 und dem selben Attribut begriffen wird, nämlich unter dem Attribut des Denkens. Es folgt, sag ich, in Gott aus der selben Kraft des Denkens mit der selben Notwendigkeit sowohl das Vorhandensein der Idee der Seele wie das der Seele selbst. Denn in der Tat ist die Idee der Seele, das heißt die Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee, sofern sie als Modus des Denkens und ohne Beziehung aufs Objekt angesehen wird; wenn jemand nämlich etwas weiß, so weiß er damit unmittelbar, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß,
 20 daß er dies weiß, und so weiter ins Unendliche. Doch darüber später mehr.

Lehrsatz 22. *Die menschliche Seele nimmt nicht nur die Affektionen des Körpers wahr, sondern auch die Ideen dieser Affektionen.*

Beweis: Die Ideen von den Ideen der Affektionen folgen in Gott auf die selbe Weise und beziehen sich auf Gott auf die selbe Weise, wie die Ideen der Affektionen selbst; dies wird ebenso bewiesen, wie Lehrsatz 20 dieses Teils. Nun aber sind die Ideen der Affektionen des
 30 Körpers (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) in der menschlichen Seele, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) in Gott, sofern er die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht; folglich müssen die Ideen von diesen Ideen in Gott sein, sofern er die Erkenntnis oder Idee der menschlichen Seele hat, das heißt (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) sie müssen in der menschlichen Seele selbst sein, und diese nimmt deshalb nicht nur die Affektionen des Körpers wahr, sondern auch deren Ideen. W. z. b. w.

40 **Lehrsatz 23.** *Die Seele erkennt sich selbst nur, sofern sie die Ideen von den Affektionen des Körpers wahrnimmt.*

Beweis: Die Idee oder Erkenntnis der Seele folgt in Gott (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) auf die selbe Weise, und bezieht sich auf Gott auf die selbe Weise, wie die Idee oder Erkenntnis des Körpers. Da nun aber (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) die menschliche Seele den menschlichen Körper nicht erkennt, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) da die Erkenntnis des menschlichen Körpers sich nicht auf Gott bezieht, sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, so bezieht sich infolgedessen auch die Erkenntnis der menschlichen Seele nicht auf Gott, sofern er die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht; und daher erkennt (nach dem selben Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) insofern die menschliche Seele sich selbst nicht. Sodann schließen die Ideen der Affektionen, die der Körper erleidet (nach Lehrsatz 16 dieses Teils), die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich, das heißt (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) sie stimmen mit der Natur der Seele überein; darum wird die Erkenntnis dieser Ideen die Erkenntnis der Seele notwendig einschließen: Nun aber ist (nach dem vorigen Lehrsatz) die Erkenntnis dieser Ideen in der menschlichen Seele; folglich erkennt sich die menschliche Seele nur insofern selbst. W. z. b. w.

Lehrsatz 24. *Die menschliche Seele schließt die adäquate Erkenntnis der Teile, die den menschlichen Körper zusammensetzen, nicht in sich.*

Beweis: Die Teile, die den menschlichen Körper zusammensetzen, gehören zur Wesenheit des Körpers nur, sofern sie ihre Bewegungen nach einer gewissen Regel einander mitteilen (siehe die Definition nach dem Folgesatz 80 zu Lehrsatz 8), und nicht, sofern sie sich als Individuen und ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachten lassen. Denn die Teile des menschlichen Körpers sind (nach Forderung 1) überaus zusammengesetzte Individuen, deren Teile sich (nach Lehrsatz 4) von dem menschlichen Körper, ohne daß die geringste Änderung seiner Natur und seiner Form dabei stattfände, trennen und ihre Bewegungen (siehe Grundsatz 1 nach Lehrsatz 3) anderen Körpern nach einer anderen Regel mitteilen können; und somit muß (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) von jedem Teil des Körpers eine Idee oder Erkenntnis in

Gott sein, und zwar (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) sofern er als affiziert angesehen wird durch eine andere Idee eines Einzeldinges, welches Einzelding (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) nach der Ordnung der Natur dem Teile selbst vorangeht. Das selbe gilt außerdem auch wider von jedem Teil des Individuums selbst, das den menschlichen Körper mit zusammensetzt. Und daher ist die Erkenntnis von jedem Teil, der den menschlichen Körper mit zusammensetzt, in Gott, sofern er durch die Ideen
 10 sehr vieler Dinge affiziert ist, und nicht, sofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat, das heißt (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) die Idee, die die Natur der menschlichen Seele ausmacht; und somit schließt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die menschliche Seele die adäquate Erkenntnis der Teile, die den menschlichen Körper zusammensetzen, nicht in sich. W. z. b. w.

Lehrsatz 25. *Die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers, es sei, welche es wolle, schließt die adäquate Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in sich.*

20 **Beweis:** Wir haben bewiesen (siehe Lehrsatz 16 dieses Teils), daß die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers die Natur des äußeren Körpers insofern in sich schließt, als dieser äußere Körper den menschlichen Körper auf gewisse Weise bestimmt. Sofern aber der äußere Körper ein Individuum für sich ohne Beziehung auf den menschlichen Körper ist, ist seine Idee oder Erkenntnis (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) in Gott, sofern Gott als affiziert durch die Idee eines anderen Dinges angesehen wird, das (nach Lehrsatz 7 dieses
 30 Teils) dem äußeren Körper der Natur nach vorangeht. Daher ist die adäquate Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in Gott, sofern er die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers hat, oder die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers schließt die adäquate Erkenntnis des äußeren Körpers nicht in sich. W. z. b. w.

Lehrsatz 26. *Die menschliche Seele nimmt einen äußeren Körper als wirklich existierend nur wahr vermöge der Ideen von den Affektionen ihres Körpers.*

Beweis: Wenn der menschliche Körper von einem
 40 äußeren Körper auf keine Weise affiziert ist, so ist auch (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Idee des menschlichen

Körpers, das heißt (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) die menschliche Seele auf keine Weise durch die Idee der Existenz jenes Körpers affiziert, oder sie nimmt die Existenz jenes äußeren Körpers auf keine Weise wahr. Insofern dagegen der menschliche Körper von einem äußeren Körper auf irgend eine Weise affiziert wird, insofern nimmt er (nach Lehrsatz 16 dieses Teils und dem 1. Folgesatz dazu) den äußeren Körper wahr. W. z. b. w.

Folgesatz: Insofern die menschliche Seele sich einen äußeren Körper vorstellt, hat sie von ihm keine 10 adäquate Erkenntnis.

Beweis: Wenn die menschliche Seele vermöge der Ideen von den Affektionen ihres Körpers äußere Körper betrachtet, so sagen wir, daß sie sich diese vorstellt (siehe Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils); auf andere Art aber kann sich die Seele (nach dem vorigen Lehrsatz) äußere Körper nicht als wirklich existierend vorstellen. Und folglich hat die menschliche Seele (nach Lehrsatz 25 dieses Teils), sofern sie sich äußere Körper vorstellt, von ihnen keine adäquate Erkenntnis. W. z. b. w. 20

Lehrsatz 27. *Die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers, es sei welche es wolle, schließt die adäquate Erkenntnis des menschlichen Körpers nicht in sich.*

Beweis: Jede Idee einer Affektion des menschlichen Körpers schließt die Natur des menschlichen Körpers insofern in sich, als der menschliche Körper selbst als auf gewisse Weise affiziert angesehen wird (siehe Lehrsatz 16 dieses Teils). Sofern aber der menschliche Körper ein Individuum ist, das noch auf viele andere Weisen affiziert 30 werden kann, ist seine Idee usw. Siehe den Beweis zu Lehrsatz 25 dieses Teils.

Lehrsatz 28. *Sofern die Ideen von den Affektionen des menschlichen Körpers sich nur auf die menschliche Seele beziehen, sind sie nicht klar und deutlich, sondern verworren.*

Beweis: Die Ideen von den Affektionen des menschlichen Körpers schließen (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) die Natur der äußeren Körper sowohl, als die des menschlichen Körpers selbst in sich; und sie müssen nicht nur 40 die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch die

Natur seiner Teile in sich schließen; denn die Affektionen sind (nach Forderung 8) die Arten, auf die zunächst die Teile des menschlichen Körpers affiziert werden und folglich dann auch der ganze Körper. Nun aber ist (nach Lehrsatz 24 und 25 dieses Teils) die adäquate Erkenntnis der äußeren Körper, wie auch der Teile, die den menschlichen Körper zusammensetzen, in Gott nicht, sofern er als affiziert durch die menschliche Seele, sondern sofern er als affiziert durch andere Ideen angesehen wird. Demzufolge sind die Ideen von den Affektionen des menschlichen Körpers, sofern sie sich bloß auf die menschliche Seele beziehen, gleichsam Schlußsätze ohne Vordersätze, das heißt (wie sich von selbst versteht) sie sind verworrene Ideen. W. z. b. w.

Anmerkung: Auf die selbe Art läßt sich beweisen, daß die Idee, die die Natur der menschlichen Seele ausmacht, für sich allein angesehen, nicht klar und deutlich ist; und ebensowenig die Idee der menschlichen Seele, und die Ideen der Ideen von den Affektionen des menschlichen Körpers, sofern sie sich auf die Seele allein beziehen, wie jeder leicht sehen kann.

Lehrsatz 29. *Die Idee der Idee von einer Affektion des menschlichen Körpers, es sei welche es wolle, schließt die adäquate Erkenntnis der menschlichen Seele nicht in sich.*

Beweis: Die Idee einer Affektion des menschlichen Körpers schließt nämlich (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) die adäquate Erkenntnis des Körpers selbst nicht in sich, oder sie drückt dessen Natur nicht adäquat aus; das heißt (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) sie stimmt mit der Natur der Seele nicht adäquat überein; und somit drückt die Idee dieser Idee (nach Grundsatz 6 des 1. Teils) die Natur der menschlichen Seele nicht adäquat aus, oder schließt deren adäquate Erkenntnis nicht in sich. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die menschliche Seele, so oft sie die Dinge nach der gemeinsamen Ordnung der Natur wahrnimmt, weder von sich selbst, noch von ihrem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntnis hat, sondern nur eine verworrene und verstümmelte. Denn die Seele erkennt sich selbst (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) nur sofern sie die Ideen

von den Affektionen des Körpers wahrnimmt. Ihren Körper aber nimmt sie (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) nur vermöge eben dieser Ideen seiner Affektionen wahr, und auch die äußeren Körper nimmt sie (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) nur vermöge dieser Ideen wahr; sofern sie also diese Ideen hat, hat sie weder (nach Lehrsatz 29 dieses Teils) von sich selbst, noch (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) von ihrem Körper, noch (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntnis, sondern nur (nach Lehrsatz 28 dieses Teils mit seiner An- 10 merkung) eine verstümmelte und verworrene. W. z. b. w.

Anmerkung: Ich sage ausdrücklich, daß die Seele weder von sich selbst, noch von ihrem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntnis, sondern nur eine verworrene habe, so oft sie die Dinge nach der gemeinsamen Ordnung der Natur wahrnimmt, das heißt, so oft sie von außen, nämlich durch die zufällige Begegnung mit den Dingen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, und nicht, wenn sie von innen, dadurch nämlich, daß sie mehrere Dinge zugleich betrachtet, be- 20 stimmt wird, deren Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen; denn wenn sie so oder auch auf andere Weise von innen bestimmt wird, dann betrachtet sie die Dinge klar und deutlich, wie ich weiter unten zeigen werde.

Lehrsatz 30. *Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben.*

Beweis: Die Dauer unseres Körpers hängt (nach Grundsatz 1 dieses Teils) von seiner Wesenheit nicht ab, und ebensowenig (nach Lehrsatz 21 des 1. Teils) 30 von der unbedingten Natur Gottes. Er wird vielmehr (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) zum Existieren und Wirken von solchen Ursachen bestimmt, die ihrerseits auch von anderen auf gewisse und bestimmte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt sind, und diese wiederum von anderen, und so weiter ins Unendliche. Die Dauer unseres Körpers hängt also von der gemeinsamen Ordnung der Natur und der Einrichtung der Dinge ab. Davon aber, wie die Dinge eingerichtet sind, gibt es eine adäquate Erkenntnis in Gott, nur sofern er die 40 Ideen aller Dinge überhaupt, und nicht, sofern er bloß

die Idee des menschlichen Körpers hat (nach Folgesatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils); daher ist die Erkenntnis der Dauer unseres Körpers in Gott sehr inadäquat, sofern man ihn nur daraufhin ansieht, daß er die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) diese Erkenntnis ist in unserer Seele sehr inadäquat. W. z. b. w.

Lehrsatz 31. *Wir können von der Dauer der Einzeldinge, die sich außer uns befinden, nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben.*

Beweis: Jedes Einzelding muß nämlich (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) ebenso, wie der menschliche Körper von einem anderen Einzelding auf gewisse und bestimmte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt werden, und dies wiederum von einem anderen und so weiter ins Unendliche. Da wir aber auf Grund dieser gemeinsamen Eigenschaft der Einzeldinge im vorigen Lehrsatz bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben, so wird man
20 hinsichtlich der Dauer der Einzeldinge diesen selben Schluß machen müssen, nämlich daß wir von ihr nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben können. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und vergänglich sind. Denn wir können (nach dem vorigen Lehrsatz) von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntnis haben: und dies eben ist es, was wir unter der Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihres Vergehens zu verstehen haben (siehe Anmerkung zu Lehrsatz 38 des 1. Teils). Denn außer diesem gibt es (nach
30 Lehrsatz 29 des 1. Teils) kein anderes zufälliges.

Lehrsatz 32. *Alle Ideen sind wahr, sofern sie sich auf Gott beziehen.*

Beweis: Alle Ideen nämlich, die in Gott sind, stimmen mit ihren Gegenständen (nach Folgesatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) völlig überein, und folglich sind sie (nach Grundsatz 6 des 1. Teils) insgesamt wahr. W. z. b. w.

Lehrsatz 33. *In den Ideen ist nichts Positives, um dessentwillen man sie falsch nennt.*

Beweis: Wer diesen Lehrsatz verneint, denke sich,
40 wenn es möglich ist, einen positiven Modus des Denkens,

der die Form des Irrtums oder der Falschheit ausmache. Dieser Modus des Denkens kann (nach dem vorigen Lehrsatz) nicht in Gott sein; außer Gott aber kann er (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) auch weder sein noch begriffen werden. Und folglich kann es in den Ideen nichts Positives geben, um dessentwillen man sie falsch nennt. W. z. b. w.

Lehrsatz 34. *Jede Idee, die in uns unbedingt oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr.*

Beweis: Wenn wir sagen, es gebe in uns eine ¹⁰ adäquate und vollkommene Idee, so sagen wir damit (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) nichts anderes, als daß es in Gott, sofern er die Wesenheit unserer Seele ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gibt; und folglich sagen wir damit (nach Lehrsatz 32 dieses Teils) nichts anderes, als daß eine solche Idee wahr ist. W. z. b. w.

Lehrsatz 35. *Die Falschheit besteht in dem Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen.*

Beweis: Es gibt (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) ²⁰ nichts Positives in den Ideen, das die Form der Falschheit ausmache. Nun aber kann die Falschheit nicht in einem völligen Mangel bestehen (denn von Seelen und nicht von Körpern sagt man, daß sie irren und sich täuschen) und ebensowenig in völliger Unwissenheit, denn Nichtwissen und Irren ist durchaus nicht das selbe. Daher besteht sie in dem Mangel an Erkenntnis, den die inadäquate Erkenntnis oder die inadäquaten und verworrenen Ideen in sich schließen. W. z. b. w.

Anmerkung: In der Anmerkung zu Lehrsatz 17 ³⁰ dieses Teils habe ich erklärt, inwiefern der Irrtum in einem Mangel an Erkenntnis besteht. Indessen will ich, um die Sache noch ausführlicher zu erläutern, ein Beispiel geben: Die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frei halten; und dieser ihr Wahn besteht allein darin, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, ohne eine Kenntnis der Ursachen zu haben, von denen sie bestimmt werden. Die Idee ihrer Freiheit ist also die, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hingen vom Willen ⁴⁰ ab, so sind das Worte, mit denen sie keine Idee ver-

binden. Was nämlich Wille sei, und wie er den Körper bewegt, das wissen sie alle nicht, und die, die etwas anderes vorgeben und sich allerlei von einem Sitz und Wohnplatz des Seelenwesens einbilden, erregen bei anderen gewöhnlich Lachen oder endlich Überdruß. Ebenso stellen wir uns, wenn wir die Sonne ansehen, vor, daß sie ungefähr 200 Fuß von uns entfernt sei; dieser Irrtum besteht nicht in dieser Vorstellung für sich allein, sondern darin, daß wir, indem wir uns die Sonne solchergestalt
 10 vorstellen, dabei ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht wissen. Denn wenn wir auch nachher erkennen, daß sie über 600 Erddurchmesser von uns entfernt ist, so werden wir sie uns nichtsdestoweniger noch immer als nah vorstellen; denn wir stellen uns die Sonne nicht darum als so nah vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wissen, sondern darum, weil die Affektion unseres Körpers die Wesenheit der Sonne in sich schließt, sofern der Körper selbst von ihr affiziert wird.

Lehrsatz 36. *Die inadäquaten und verworrenen
 20 Ideen folgen mit der selben Notwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und deutlichen Ideen.*

Beweis: Alle Ideen sind (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) in Gott; und sofern sie sich auf Gott beziehen, sind sie (nach Lehrsatz 32 dieses Teils) wahr und (nach dem Folgesatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) adäquat; inadäquat oder verworren sind sie daher nur, sofern sie sich auf die einzelne Seele irgend eines Menschen beziehen (worüber man Lehrsatz 24 und 28 dieses Teils nachsehen möge). Und daher folgen (nach Folgesatz zu
 30 Lehrsatz 6 dieses Teils) alle Ideen, die adäquaten wie die inadäquaten, mit der selben Notwendigkeit. W. z. b. w.

Lehrsatz 37. *Was allen Dingen gemein (siehe darüber oben Lehrsatz 2) und was gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist, macht nicht die Wesenheit eines Einzeldinges aus.*

Beweis: Wer diesen Lehrsatz verneint, denke sich, wenn es möglich ist, daß gerade dies die Wesenheit eines Einzeldinges ausmache, etwa die Wesenheit von B. Folglich wird dies (nach Definition 2 dieses Teils) ohne B weder
 40 sein noch begriffen werden können. Nun aber ist das wider die Voraussetzung: Folglich gehört dies nicht zur

Wesenheit von B, noch macht es die Wesenheit eines anderen Einzeldinges aus. W. z. b. w.

Lehrsatz 88. *Was allen Dingen gemein und was gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist, läßt sich nur adäquat begreifen.*

Beweis: A möge etwas sein, was allen Körpern gemein und was gleichermaßen im Teil eines jeden Körpers wie im Ganzen ist. Nun behaupte ich, A lasse sich nur adäquat begreifen. Denn die Idee von A wird (nach Folgesatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) notwendig in Gott ¹⁰ adäquat sein nicht nur, sofern er die Idee des menschlichen Körpers, sondern auch sofern er die Ideen von dessen Affektionen hat, die (nach Lehrsatz 16, 25 und 27 dieses Teils) sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die der äußeren Körper teilweise in sich schließen; das heißt (nach Lehrsatz 12 und 18 dieses Teils) diese Idee wird notwendig in Gott adäquat sein, sofern er die menschliche Seele ausmacht, oder sofern er die Ideen hat, die in der menschlichen Seele sind; die Seele nimmt also (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) A notwendig ²⁰ adäquat wahr, und zwar sowohl insofern sie sich, als insofern sie ihren eigenen oder irgend einen äußeren Körper wahrnimmt, und A läßt sich auf keine andere Weise begreifen. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß es gewisse Ideen oder Begriffe gibt, die allen Menschen gemeinsam sind, denn alle Körper stimmen (nach Lehrsatz 2) in einigen Stücken überein, und diese müssen (nach dem vorigen Lehrsatz) von allen Menschen adäquat oder klar und deutlich wahrgenommen werden. 30

Lehrsatz 89. *Was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von denen der menschliche Körper affixiert zu werden pflegt, gemeinsam und eigentümlich ist, und was gleichermaßen im Teil eines jeden dieser äußeren Körper wie im Ganzen ist, davon wird auch in der Seele eine adäquate Idee sein.*

Beweis: A möge das sein, was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinsam und eigentümlich ist, und was gleichermaßen im menschlichen Körper wie in eben diesen äußeren Körpern, und was ⁴⁰ endlich gleichermaßen im Teil eines jeden dieser äußeren

Körper wie im Ganzen ist. Von A wird es dann (nach Folgesatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) in Gott eine adäquate Idee geben, sowohl insofern er die Idee menschlichen Körpers, als insofern er die Ideen der genommenen äußeren Körper hat. Nun nehme man an, daß der menschliche Körper von einem äußeren Körper durch das affiziert werde, was er mit ihm gemein hat, heißt von A. Dann wird die Idee dieser Affektion (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) die Eigenschaft A in sich schließen, und somit wird (nach eben dem Folgesatz zu Lehrsatz 7 dieses Teils) die Idee dieser Affektion, sofern sie die Eigenschaft A in sich schließt, in Gott adäquat sein, sofern er durch die Idee des menschlichen Körpers affiziert ist, das heißt (nach Lehrsatz 13 dieses Teils) sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht. Und folglich ist diese Idee (nach Folgesatz zu Lehrsatz 16 dieses Teils) auch in der menschlichen Seele adäquat. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die Fähigkeit der Seele mehrerlei adäquat wahrzunehmen um so größer ist, je mehr ihr Körper mit anderen Körpern gemein hat.

Lehrsatz 40. *Alle Ideen, die in der Seele enthalten sind, sind solche Ideen, die in ihr adäquat sind, sind ebenfalls adäquat.*

Beweis: Dies ist klar. Denn wenn wir sagen, daß der menschlichen Seele folge eine Idee aus solchen Ideen, die in ihr adäquat sind, so sagen wir (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) nichts anderes, als daß es in dem göttlichen Verstande selbst eine Idee gibt, deren Ursache Gott ist, nicht sofern er unendlich ist, noch sofern er durch die Ideen sehr vieler Einzeldinge affiziert ist, sondern sofern er bloß die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht.

Anmerkung 1: Hiermit habe ich die Ursache der Begriffe dargelegt, die „Gemeinbegriffe“ genannt werden und die die Grundlagen unseres Schlußverfahrens sind. Es gibt aber von einigen Grundsätzen oder Begriffen auch andere Ursachen, die nach dieser unserer Methode dargelegt werden können und zulegen gewiß von Vorteil sein würde: denn dadurch ließe sich festsetzen, welche Begriffe nützlicher als alle übrigen sind und welche dagegen fast von gar keinem Nutzen sind.

ferner welche Begriffe gemeinsam sind, und welche Begriffe nur Menschen, die nicht an Vorurteilen kranken, als klar und deutlich gelten, und endlich, welche Begriffe schlecht begründet sind. Außerdem ließe sich festsetzen, worin die Begriffe, die man „zweite Begriffe“ nennt, und folglich auch die Grundsätze, die auf ihnen beruhen, ihren Ursprung haben, und noch manches andere Ergebnis meines bisherigen Nachsinnens über diese Dinge. Allein da ich dies für eine andere Abhandlung bestimmt habe und da ich fürchte, durch allzu große Weitläufigkeit langweilig zu werden, so habe ich mich dafür entschieden, hier darüber hinwegzugehen. Um aber doch nichts fortzulassen, was zu wissen nötig ist, will ich wenigstens kurz die Ursachen angeben, von denen die sogenannten „transscendentalen Ausdrücke“, wie Wesen, Ding, Etwas, ihren Ursprung herleiten. Diese Ausdrücke entstehen dadurch, daß der menschliche Körper, da er ja beschränkt ist, nur eine bestimmte Anzahl von Vorstellungsbildern (was ein Vorstellungsbild ist, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils erklärt) 10 zugleich deutlich in sich zu bilden vermag. Wird sie überschritten, so beginnen die Vorstellungsbilder sich zu verwirren. Und wenn diese Anzahl von Vorstellungsbildern, die der Körper zugleich deutlich in sich zu bilden vermag, sehr weit überschritten wird, so werden sich alle gänzlich mit einander verwirren. Da sich dies so verhält, so wird aus Folgesatz zu Lehrsatz 17 und aus Lehrsatz 18 weiter klar werden, daß die menschliche Seele sich gerade so viel Körper zugleich deutlich vorstellen kann, als sich in ihrem Körper Vorstellungsbilder 20 zugleich bilden können. Sobald sich dagegen die Vorstellungsbilder im Körper gänzlich verwirren, wird auch die Seele sich alle Körper verworren und ohne alle Unterscheidung vorstellen, und sie gleichsam unter Einem Attribut zusammenfassen, nämlich unter dem Attribut des Wesens, Dinges usw. Dies läßt sich auch daraus ableiten, daß die Vorstellungsbilder nicht immer gleich lebhaft sind, und aus anderen verwandten Ursachen, die ich hier nicht auseinanderzusetzen brauche; denn für das Ziel, auf das wir zustreben, genügt es, nur eine in Betracht 40 zu ziehen. Denn alle laufen darauf hinaus, daß diese Ausdrücke Ideen bezeichnen, die im höchsten Grade ver-

worren sind. Aus ähnlichen Ursachen sind ferner die Begriffe entstanden, die man „allgemeine Begriffe“ nennt, wie Mensch, Pferd, Hund usw., nämlich weil im menschlichen Körper sich soviel Vorstellungsbilder z. B. von Menschen zugleich bilden, daß sie die Kraft des Vorstellens zwar nicht überhaupt, aber doch in so hohem Grade übersteigen, daß die Seele sich die geringen Unterschiede zwischen den einzelnen (also eines jeden Farbe, Größe usw.) und ihre bestimmte Anzahl nicht vorstellen kann, und sich nur das deutlich vorstellt, worin alle, sofern der Körper von ihnen affiziert wird, übereinstimmen; denn dadurch ist der Körper am meisten, nämlich von jedem einzelnen aufs neue affiziert worden; und dies drückt die Seele mit dem Wort Mensch aus, und legt es den unendlich vielen Einzelmenschen bei. Denn wie gesagt, die bestimmte Anzahl der Einzelmenschen kann sie sich nicht vorstellen. Doch ist zu beachten, daß diese Begriffe nicht von allen auf die selbe Weise gebildet werden, sondern bei jedem sind sie wider andere, je nach dem, was seinen Körper am häufigsten affiziert hat, und was sich daher seine Seele am leichtesten vorstellt oder ins Gedächtnis ruft. Wer z. B. am häufigsten mit Bewunderung die Statur der Menschen betrachtet, wird unter dem Wort Mensch ein Tier von aufrechter Statur verstehen; wer dagegen gewohnt ist, etwas anderes am Menschen zu betrachten, wird sich ein anderes gemeinsames Vorstellungsbild von ihm bilden, und ihn etwa als ein Tier, das lacht, als ein zweifüßiges Tier ohne Federn, oder als ein vernünftiges Tier bezeichnen. Und so wird auch bei allem übrigen sich jeder je nach der Beschaffenheit seines Körpers allgemeine Vorstellungsbilder von den Dingen bilden. Kein Wunder daher, daß unter den Philosophen, die die Naturdinge durch die bloßen Vorstellungsbilder der Dinge erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden sind.

Anmerkung 2. Aus allem oben Gesagten geht klar hervor, daß wir vielerlei wahrnehmen und allgemeine Begriffe bilden:

Erstens aus Einzeldingen, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne verstandesmäßige Ordnung vergegenwärtigt werden (siehe Folgesatz zu Lehrsatz 29 dieses Teils); ich pflege solche Wahrnehmungen deshalb Erkenntnis aus unsicherer Erfahrung zu nennen.

Zweitens aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir beim Vernehmen oder Lesen gewisser Worte uns zugleich der entsprechenden Dinge erinnern und uns von ihnen Ideen machen, ähnlich denen, durch die wir uns die Dinge vorstellen. (Siehe Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils.) Diese beiden Weisen, die Dinge zu betrachten, werde ich künftighin Erkenntnis der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

Drittens endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben. 10 (Siehe Folgesatz zu Lehrsatz 38, Lehrsatz 39 mit seinem Folgesatz und Lehrsatz 40 dieses Teils.) Und diese Weise, die Dinge zu betrachten, werde ich Vernunft oder Erkenntnis der zweiten Gattung nennen.

Über diesen beiden Gattungen der Erkenntnis gibt es, wie ich im folgenden zeigen will, noch eine dritte Gattung, die wir das anschauende Wissen nennen wollen. Und diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee der formalen Wesenheit einiger Attribute Gottes fort zu der adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge. 20

Ich will dies alles an einem Beispiel erläutern. Es seien z. B. drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken und die zweite mit der dritten multiplizieren und das Produkt durch die erste dividieren, und dies entweder, weil er noch nicht vergessen hat, was er von seinem Rechenlehrer ohne irgend welchen Beweis vernommen, oder weil er es oft bei den ganz einfachen Zahlen erfahren hat, oder endlich auf Grund des Beweises zu Lehrsatz 19 im 7. Buch 30 des Euklid, nämlich auf Grund der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionalzahlen. Allein bei den ganz einfachen Zahlen ist dies alles nicht nötig. Sind z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben, so sieht jedermann, daß die vierte Proportionalzahl 6 ist, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnis der ersten zur zweiten Zahl, das wir auf Ein Anschauen sehen, die vierte selbst erschließen.

Lehrsatz 41. *Die Erkenntnis der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweiten und 40 dritten dagegen ist notwendig wahr.*

Beweis: Zur Erkenntnis der ersten Gattung, sagten wir in der vorigen Anmerkung, gehören alle Ideen, die inadäquat und verworren sind; und infolgedessen ist diese Erkenntnis (nach Lehrsatz 35 dieses Teils) die einzige Ursache der Falschheit. Zur Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung, sagten wir weiter, gehören die Ideen, die adäquat sind; und folglich ist sie (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) notwendig wahr. W. z. b. w.

Lehrsatz 42. *Die Erkenntnis der zweiten und dritten, nicht die der ersten Gattung, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.*

Beweis: Dieser Lehrsatz ist an sich klar. Wer nämlich zwischen dem Wahren und dem Falschen zu unterscheiden weiß, muß von dem Wahren und dem Falschen eine adäquate Idee haben, das heißt (nach Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 dieses Teils), er muß das Wahre und das Falsche in der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntnis erkennen.

Lehrsatz 43. *Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.*

Beweis: Eine wahre Idee in uns ist (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) eine Idee, die in Gott adäquat ist, sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird. Setzen wir also, es gebe in Gott, sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird, die adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es (nach Lehrsatz 20, dessen Beweis allgemein ist) notwendig auch eine Idee in Gott geben, die sich auf Gott in der selben Weise bezieht, wie die Idee A. Nun aber bezieht sich der Voraussetzung nach die Idee A auf Gott, sofern er durch die Natur der menschlichen Seele erklärt wird; demnach muß sich auch die Idee der Idee A in der selben Weise auf Gott beziehen, das heißt (nach eben dem Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils) diese adäquate Idee der Idee A wird in eben der Seele sein, die die adäquate Idee A hat. Wer eine adäquate Idee hat oder (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) wer eine Sache wahrheitsgemäß erkennt, muß folglich zugleich eine adäquate Idee oder eine wahre Erkenntnis seiner Erkenntnis haben, das heißt

(wie von selbst einleuchtet), er muß zugleich ihrer gewiß sein. W. z. b. w.

Anmerkung: In der Anmerkung zu Lehrsatz 21 dieses Teils habe ich auseinandergesetzt, was die Idee einer Idee ist; doch muß ich bemerken, daß der vorige Lehrsatz schon an sich einleuchtend genug ist. Denn jeder, der eine wahre Idee hat, weiß genau, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Denn eine wahre Idee haben, bedeutet eben nichts anderes, als eine Sache vollkommen oder aufs beste erkennen; und 10 hieran kann sicherlich niemand zweifeln, er müßte denn glauben, eine Idee sei etwas Stummes, wie ein Gemälde auf einer Tafel, und nicht ein Modus des Denkens, nämlich das Verstehen selbst. Und ich bitte: wie kann jemand wissen, daß er eine Sache versteht, wenn er nicht schon vorher die Sache versteht? Das heißt, wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß ist, wenn er nicht schon vorher dieser Sache gewiß ist? Ferner, was kann es Klareres und Gewisseres geben, um als Wahrheitsnorm zu dienen, als eine wahre Idee? Wahrlich, wie das 20 Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen. Und hiermit glaube ich auch folgende Fragen bereits beantwortet zu haben, nämlich: Wenn man die wahre Idee von der falschen nur insofern unterscheidet, als man von ihr sagt, daß sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, hat demnach nicht die wahre Idee an Realität oder Vollkommenheit nichts vor der falschen voraus (da man sie ja nur durch ein äußeres Merkmal voneinander unterscheidet), und hat folglich nicht auch ein Mensch, der wahre 30 Ideen hat, vor einem, der nur falsche Ideen hat, an Realität und Vollkommenheit nichts voraus? Ferner: Woher kommt es, daß die Menschen falsche Ideen haben? Und endlich: Woher kann jemand gewiß wissen, daß er Ideen hat, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen? Diese Fragen, glaube ich, wie gesagt, bereits beantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen wahrer und falscher Idee anlangt, so steht durch Lehrsatz 85 dieses Teils fest, daß jene sich zu dieser verhält wie Wesen zu Nichts. Die Ursachen der Falschheit aber habe 40 ich von Lehrsatz 19 bis Lehrsatz 35 und dessen Anmerkung so klar wie nur möglich nachgewiesen. Daraus

erhellt auch der Unterschied zwischen einem Menschen, der wahre Ideen hat, und einem Menschen, der nur falsche hat. Was endlich das letzte anlangt, nämlich, woher denn der Mensch wissen kann, daß er eine Idee hat, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, so habe ich eben erst mehr als zur Genüge nachgewiesen, daß dies allein daher entspringt, weil er eine Idee hat, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, oder weil die Wahrheit die Norm ihrer selbst ist. Hierzu kommt, daß
 10 unsere Seele, sofern sie die Dinge wahrheitsgemäß wahrnimmt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 dieses Teils), ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist; und daher müssen die klaren und deutlichen Ideen der Seele ebenso wahr sein, als Gottes Ideen.

Lehrsatz 44. *Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.*

Beweis: Es liegt (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) in der Natur der Vernunft, die Dinge wahrheitsgemäß
 20 wahrzunehmen, nämlich (nach Grundsatz 6 des 1. Teils) wie sie an sich sind, das heißt (nach Lehrsatz 29 des 1. Teils) nicht als zufällig, sondern als notwendig. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Hieraus folgt, daß es bloß vom Vorstellungsvermögen herkommt, wenn wir die Dinge hinsichtlich der Vergangenheit sowohl, wie hinsichtlich der Zukunft als zufällig betrachten.

Anmerkung: Wie dies zugeht, will ich hier mit ein paar Worten erklären. Wir haben oben (Lehrsatz 17 dieses Teils mit seinem Folgesatz) nachgewiesen, daß
 30 die Seele sich Dinge, auch wenn sie nicht existieren, doch allezeit als gegenwärtig vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, die ihre gegenwärtige Existenz ausschließen. Ferner haben wir (Lehrsatz 18 dieses Teils) nachgewiesen, daß wenn der menschliche Körper einmal von zwei äußeren Körpern zugleich affiziert worden ist und die Seele sich später einen von ihnen vorstellt, sie sich dabei sogleich auch des anderen erinnert, das heißt, daß sie beide Körper als gegenwärtig betrachtet, wenn
 40 nicht Ursachen eintreten, die deren gegenwärtige Existenz ausschließen. Des weiteren zweifelt niemand daran, daß wir uns auch die Zeit vorstellen, nämlich auf Grund davon,

daß wir uns von den Körpern einige langsamer, einige geschwinder und einige ebenso geschwind bewegt vorstellen, als andere. Nehmen wir also an, ein Knabe habe gestern zuerst morgens den Peter gesehen, mittags dann den Paul, und abends den Simeon, und heute wider morgens den Peter. Wie aus Lehrsatz 18 dieses Teils erhellt, wird er beim Anblick des Morgenlichts sich sogleich die Sonne in ihrem Lauf durch den selben Teil des Himmels vorstellen, wo er sie tags zuvor gesehen hat, mit anderen Worten er wird sich den ganzen Tag vorstellen und zugleich mit der Morgenstunde den Peter, mit der Mittagszeit den Paul und mit der Abendzeit den Simeon, das heißt er wird sich die Existenz Pauls und Simeons in Beziehung auf die Zukunft vorstellen; und umgekehrt, wenn er zur Abendstunde den Simeon sieht, wird er den Paul und den Peter auf die Vergangenheit beziehen, indem er sie sich nämlich zugleich mit der Vergangenheit vorstellt; und diese Vorstellungsverbindung wird um so fester werden, je öfter er diese Personen in der selben Ordnung gesehen hat. Trifft es sich nun einmal, daß er an einem anderen Abend statt des Simeon den Jakob sieht, dann wird er am folgenden Morgen bei dem Gedanken an die Abendzeit sich bald den Simeon vorstellen, und bald den Jakob, dagegen nicht beide zugleich; denn der Voraussetzung nach hat er in der Abendzeit immer nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich gesehen. Sein Vorstellungsvermögen wird daher hin und her schwanken, und er wird bei dem Gedanken an die kommende Abendzeit sich bald diesen und bald jenen vorstellen, das heißt, er wird das Kommen keines von beiden als gewiß, das Kommen des einen oder des anderen von ihnen dagegen als zufällig betrachten. Und diese Schwankung des Vorstellungsvermögens wird stets eintreten, wenn sich das Vorstellungsvermögen auf Dinge richtet, die wir auf die selbe Weise in Beziehung auf Vergangenheit oder Zukunft betrachten, und folglich werden wir uns die Dinge in Beziehung auf Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft als zufällig vorstellen.

Folgesatz 2: Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einer gewissen Art der Ewigkeit wahrzunehmen. 40

Beweis: Es liegt nämlich (nach dem vorigen Lehrsatz) in der Natur der Vernunft, die Dinge als notwendig

und nicht als zufällig zu betrachten. Diese Notwendigkeit der Dinge aber nimmt sie (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) wahrheitsgemäß, das heißt (nach Grundsatz 6 des 1. Teils) wie sie an sich ist, wahr. Nun ist aber diese Notwendigkeit der Dinge (nach Lehrsatz 16 des 1. Teils) die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Folglich liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Art der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kommt, daß die Grundlagen der Vernunft (nach Lehrsatz 88 dieses Teils) Begriffe sind, die das erklären, was allen Dingen gemeinsam ist, und die (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) nicht die Wesenheit irgend eines Einzeldinges erklären, und die deswegen ohne die mindeste Beziehung auf die Zeit unter einer gewissen Art der Ewigkeit begriffen werden müssen. W. z. b. w.

Lehrsatz 45. Jede Idee von einem Körper oder einem wirklich existierendem Einzeldinge, es sei welches es wolle, schließt notwendig Gottes ewige und unendliche Wesenheit in sich.

20 **Beweis:** Die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges schließt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 8 dieses Teils) sowohl die Wesenheit als die Existenz dieses Dinges notwendig in sich. Nun aber können die Einzeldinge (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) ohne Gott nicht begriffen werden, sondern weil sie (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) Gott zur Ursache haben, sofern er unter dem Attribut betrachtet wird, dessen Modi sie selber sind, müssen notwendig ihre Ideen (nach Grundsatz 4 des 1. Teils) den Begriff ihres Attributes, das heißt (nach Definition 6 des 1. Teils),
30 Gottes ewige und unendliche Wesenheit in sich schließen.
W. z. b. w.

Anmerkung: Unter Existenz verstehe ich hier nicht die Dauer, das heißt die Existenz, sofern sie abstrakt und gleichsam als eine gewisse Art der Größe begriffen wird. Denn ich spreche von der Natur der Existenz selbst, die den Einzeldingen deswegen beigelegt wird, weil aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt (siehe Lehrsatz 16 des 1. Teils). Ich spreche, sage ich, von der Existenz der
40 Einzeldinge selbst, sofern sie in Gott sind. Denn obwohl jedes von ihnen von einem anderen Einzelding bestimmt

wird, auf gewisse Weise zu existieren, so folgt doch die Kraft, mit der jedes in der Existenz beharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes. Man sehe darüber den Folgesatz zu Lehrsatz 24 des 1. Teils.

Lehrsatz 46. *Die Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, wie jede Idee sie in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.*

Beweis: Der Beweis des vorigen Lehrsatzes ist allgemein, und, mag man ein Ding nun als einen Teil oder als ein Ganzes betrachten, die Idee von ihm, ob nun als 10 von einem Ganzen oder als von einem Teil, muß (nach dem vorigen Lehrsatz) Gottes ewige und unendliche Wesenheit in sich schließen. Darum ist das, was die Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes gewährt, allen Dingen gemein und gleichermaßen im Teil wie im Ganzen, und folglich muß diese Erkenntnis (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) adäquat sein. W. z. b. w.

Lehrsatz 47. *Die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes.*

Beweis: Die menschliche Seele hat (nach Lehrsatz 22 dieses Teils) Ideen, vermöge deren sie (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) sich, und (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) ihren Körper, und (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 16 und nach Lehrsatz 17 dieses Teils) äußere Körper als wirklich existierend wahrnimmt; und folglich hat sie (nach Lehrsatz 45 und 46 dieses Teils) eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung: Wir sehen hieraus, daß Gottes unendliche Wesenheit und seine Ewigkeit jedermann bekannt 30 sind. Da nun aber alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntnis sehr viele adäquate Erkenntnisse ableiten und so jene dritte Erkenntnisgattung bilden können, deren wir in der Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 dieses Teils erwähnten, und von deren Wert und Nutzen wir im 5. Teile zu reden haben werden. Wenn aber die Menschen keine ebenso klare Erkenntnis von Gott wie von den Gemeinbegriffen haben, so kommt das daher, weil sie sich Gott nicht, wie die Körper, vorzustellen vermögen, 40 und weil sie das Wort Gott mit den Vorstellungsbildern

- von Dingen verbunden haben, die sie gewöhnlich sehen, dies können die Menschen kaum vermeiden, da sie fortwährend von äußeren Körpern affiziert werden. In der Tat bestehen die meisten Irrtümer nur darin, daß wir die Worte nicht richtig auf die Dinge anwenden. Denn wenn jemand sagt, die vom Mittelpunkt eines Kreises nach seiner Peripherie gezogenen Linien seien ungleich, so wird er sicherlich in diesem Augenblick wenigstens unter Kreis etwas anderes verstehen, als die Mathematiker.
- 10 Ebenso haben die Menschen, wenn sie Rechenfehler machen, andere Zahlen im Kopfe als vor sich auf dem Papier. Wenn man darum auf ihre Seele sieht, so irren sie sich in der Tat nicht; dennoch scheinen sie sich zu irren, weil man glaubt, sie hätten eben die Zahlen im Kopfe, die auf dem Papier stehen. Wenn das nicht wäre, würden wir nicht glauben, daß sie sich irren, ebensowenig wie ich geglaubt habe, der Mann irre sich, den ich neuerdings rufen hörte, sein Hof sei auf des Nachbarn Henne geflogen, weil ich nämlich ganz wohl verstand, was
- 20 eigentlich meinte. Und hieraus entspringen die meisten Streitigkeiten, nämlich daher, weil die Menschen ihre Gedanken nicht richtig erklären oder weil sie die Gedanken des anderen falsch deuten. Denn wenn sie einander am heftigsten widersprechen, denken sie in Wahrheit entweder ganz gleich oder sie denken überhaupt ganz verschiedene Dinge, so daß, was sie bei dem anderen für Irrtum und Ungereimtheit halten, es gar nicht ist.

Lehrsatz 48. Es gibt in der Seele keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird

30 *bestimmt, dies oder jenes zu wollen, von einer Ursache, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, und diese wiederum von einer anderen, und so weiter in Unendliche.*

Beweis: Die Seele ist (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) ein gewisser und bestimmter Modus des Denkens, und folglich kann sie (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 17 des 1. Teils) keine freie Ursache ihrer Handlungen sein, oder sie kann kein unbedingtes Vermögen haben zu wollen und nicht zu wollen; sondern um dies oder jenes

40 **wollen, muß sie (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) von einer Ursache bestimmt werden, die ebenfalls von einer anderen**

bestimmt ist, und diese wiederum von einer anderen usw.
W. z. b. w.

Anmerkung: Auf diese selbe Art läßt sich beweisen, daß es in der Seele kein unbedingtes Vermögen gibt, zu erkennen, zu begehren, zu lieben usw. Woraus dann folgt, daß diese und ähnliche Vermögen entweder rein eingebildet oder doch weiter nichts sind, als metaphysische oder allgemeine Wesen, wie wir sie aus den besonderen zu bilden pflegen. Es verhalten sich also hiernach Verstand und Wille zu dieser und jener Idee oder zu dieser 10 und jener Wollung ebenso, wie die Steinheit zu diesem und jenem Stein, oder wie der Mensch zu Peter und Paul. Die Ursache aber, warum die Menschen sich für frei halten, haben wir im Anhang zum 1. Teil darlegt. Bevor ich aber weiter fortfahre, möchte ich hier bemerken, daß ich unter Wille das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehe, nicht aber die Begierde; das Vermögen sag ich, kraft dessen die Seele, was wahr oder falsch ist, bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, kraft deren die Seele Dinge erstrebt oder verabscheut. Nach- 20 dem wir aber bewiesen haben, daß diese Vermögen allgemeine Begriffe sind, die von den Einzeldingen, aus denen wir sie bilden, nicht verschieden sind, müssen wir nunmehr untersuchen, ob die einzelnen Wollungen etwas besonderes neben den Ideen der Dinge sind. Wir müssen untersuchen, sage ich, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung und Verneinung gibt, außer der, die die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt. Man sehe darüber den folgenden Lehrsatz, wie auch Definition 8 dieses Teils, damit man aus dem Denken keine Gemälde mache. 30 Denn ich verstehe unter Ideen nicht Vorstellungsbilder, wie sie sich auf dem Grunde des Auges oder, wenn man lieber will, inmitten des Gehirns bilden, sondern Begriffe des Denkens.

Lehrsatz 49. *Es gibt in der Seele keine Wollung oder keine Bejahung und Verneinung außer der, die die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt.*

Beweis: Es gibt in der Seele (nach dem vorigen Lehrsatz) kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelne Wollungen, nämlich diese 40 und jene Bejahung und diese und jene Verneinung. Denken

wir uns daher eine einzelne Wollung, etwa den Modus des Denkens, durch den die Seele bejaht, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten sind! Diese Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in sich, das heißt ohne die Idee des Dreiecks kann sie nicht begriffen werden. Denn es ist das selbe, ob ich sage, daß A den Begriff B in sich schließen muß, oder ob ich sage, daß A ohne B nicht begriffen werden kann. Sodann kann diese Bejahung (nach Grundsatz 8 dieses Teils) ohne die Idee des Dreiecks auch nicht sein. Folglich kann diese Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder sein noch begriffen werden. Ferner muß diese Idee des Dreiecks eben die selbe Bejahung in sich schließen, nämlich die Bejahung, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Daher kann auch umgekehrt diese Idee des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch begriffen werden; und folglich gehört diese Bejahung (nach Definition 2 dieses Teils) zur Wesenheit der Idee des Dreiecks und ist nicht noch etwas anderes neben ihr. Und was wir von dieser Wollung gesagt haben, gilt (da wir sie beliebig herausgegriffen haben) ebenso von jeder Wollung, nämlich daß sie nichts, als die Idee ist. W. z. b. w.

Folgesatz: Wille und Verstand sind ein und das selbe.

Beweis: Wille und Verstand sind (nach Lehrsatz 48 dieses Teils und seiner Anmerkung) nichts weiter als die einzelnen Wollungen und Ideen selbst. Nun aber sind die einzelne Wollung und die einzelne Idee (nach dem vorigen Lehrsatz) ein und das selbe. Folglich sind Wille und Verstand ein und das selbe. W. z. b. w.

Anmerkung: Damit haben wir hinweggeräumt, was man gemeinhin für die Ursache des Irrtums hält. Wir haben oben gezeigt, daß die Falschheit bloß in dem Mangel besteht, den die verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen. Darum schließt die falsche Idee, sofern sie falsch ist, keine Gewißheit ein. Wenn wir daher sagen, ein Mensch sei bei falschen Ideen befriedigt und zweifle nicht an ihnen, so sagen wir darum noch nicht, daß er gewiß sei, sondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er bei falschen Ideen befriedigt sei, weil keine Ursachen da sind, die sein Vorstellungsvermögen ins Schwanken bringen. Man sehe hierüber die Anmerkung

zu Lehrsatz 44 dieses Teils. Gesetzt also, ein Mensch hänge noch so sehr am Falschen, so werden wir doch niemals sagen, daß er dessen gewiß sei. Denn unter Gewißheit verstehen wir etwas Positives (siehe Lehrsatz 48 dieses Teils mit seiner Anmerkung), und nicht den Mangel des Zweifels. Dagegen unter Mangel an Gewißheit verstehen wir Falschheit.

Es ist nun zur ausführlichen Erläuterung des vorigen Lehrsatzes noch einiges zu erinnern übrig. Des weiteren muß ich noch auf die Einwürfe antworten, die sich gegen 10 diese unsere Lehre machen lassen. Und endlich, um alle Bedenken zu entfernen, habe ich es der Mühe wert gehalten, einiges von dem Nutzen dieser Lehre anzugeben; einiges, sage ich, denn das wichtigste läßt sich auf Grund der Ausführungen des 5. Teils besser verstehen.

Ich beginne also mit dem ersten, und erinnere die Leser daran, daß sie zwischen der Idee oder dem Begriff der Seele und den Vorstellungsbildern der Dinge, die wir uns vorstellen, genau unterscheiden müssen. Sodann ist es nötig, daß sie zwischen den Ideen und den Worten 20 unterscheiden, mit denen wir die Dinge bezeichnen. Denn weil diese drei, nämlich Vorstellungsbilder, Worte und Ideen, von vielen entweder ganz und gar verwirrt werden oder nicht genau genug oder auch nicht vorsichtig genug voneinander unterschieden werden, ist die hier gegebene Lehre vom Willen gänzlich unbekannt geblieben, so unumgänglich notwendig zur Spekulation wie zur weisen Führung des Lebens ihre Kenntnis auch ist. Alle nämlich die da meinen, die Ideen bestünden in den Vorstellungsbildern, die in uns durch die Einwirkung der Körper entstehen, 30 halten sich überzeugt, daß Ideen von solchen Dingen, von denen wir uns kein ähnliches Vorstellungsbild machen können, nicht Ideen sind, sondern nur Einbildungen, die wir uns aus freier Willkür einbilden; sie betrachten also die Ideen gleichsam als stumme Gemälde auf einer Tafel und durch dies Vorurteil voreingenommen sehen sie nicht, daß die Idee, sofern sie Idee ist, Bejahung und Verneinung in sich schließt. Die sodann, die die Worte mit der Idee oder mit der Bejahung, die die Idee in sich schließt, verwirren, glauben im Widerstreit zu dem, was 40 sie empfinden, wollen zu können, sobald sie etwas mit bloßen Worten im Widerstreit zu dem, was sie empfinden,

bejahen oder verneinen. Diese Vorurteile kann aber jeder leicht ablegen, der auf die Natur des Denkens acht hat, die den Begriff der Ausdehnung nicht im mindesten in sich schließt; auf diese Art wird er klar erkennen, daß die Idee (da sie ja ein Modus des Denkens ist) weder in dem Vorstellungsbilde eines Dinges noch in Worten besteht. Denn die Wesenheit der Worte und Vorstellungsbilder besteht in bloßen körperlichen Bewegungen, die den Begriff des Denkens nicht im mindesten in sich schließen.

10 Diese wenigen Erinnerungen hierüber mögen genügen. Ich gehe darum zu den vorher erwähnten Einwürfen über.

Der erste von ihnen ist der: man glaubt, es sei ausgemacht, daß der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, und folglich daß er von ihm verschieden ist. Der Grund aber, warum man glaubt, daß der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, ist folgender: unsere eigene Erfahrung zeigt, sagt man, daß wir kein größeres Vermögen der Zustimmung oder der Bejahung und Verneinung brauchen, als wir bereits haben, um noch unendlich vielen Dingen, von denen wir jetzt gar keine Wahrnehmung haben, zuzustimmen; wohl aber brauchten wir dazu ein größeres Verstandesvermögen. Wille und Verstand unterscheiden sich also dadurch, daß dieser endlich, jener dagegen unendlich ist.

Zweitens kann man uns einwerfen, daß die Erfahrung nichts klarer zu lehren scheint, als daß wir vermögend seien, unser Urteil zurückzuhalten und den Dingen, die wir wahrnehmen, unsere Zustimmung nicht zu geben; was denn auch darin eine Bestätigung findet, daß man von
80 niemand sagt, er täusche sich, sofern er etwas wahrnimmt, sondern nur, sofern er Zustimmung oder Verwerfung äußert. Wer sich z. B. ein geflügeltes Pferd einbildet, räumt deswegen noch nicht ein, daß es ein geflügeltes Pferd gibt, das heißt, er täuscht sich deswegen noch nicht, sondern er tut dies erst dann, wenn er zugleich einräumt, daß es ein geflügeltes Pferd gibt. Die Erfahrung scheint also nichts klarer zu lehren, als daß der Wille oder das Vermögen der Zustimmung frei und von dem Vermögen des Verstandes verschieden ist.

40 Drittens kann man einwerfen, daß allem Ansehen nach eine Bejahung nicht mehr Realität enthält, als die andere, das heißt, daß wir allem Ansehen nach kein größeres

Vermögen brauchen um das, was wahr ist, als wahr zu bejahen, wie um etwas als wahr zu bejahen, das falsch ist. Dagegen nehmen wir sehr wohl wahr, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit hat, als die andere; denn um den Grad, um den ein Objekt wertvoller ist als das andere, ist auch die Idee des einen vollkommener als die des anderen. Auch hieraus also scheint ein Unterschied zwischen Verstand und Willen hervorzugehen.

Viertens kann man einwerfen: Wenn der Mensch nicht 10 aus Freiheit des Willens handelt, was wird dann geschehen, wenn er sich im Gleichgewicht befindet, wie Buridans Esel? Wird er nicht vor Hunger und Durst umkommen? Gebe ich dies zu, so wird man meinen, ich dünkte mir einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, nicht aber einen wirklichen Menschen. Verneine ich es dagegen, so heißt es sogleich: also bestimmt er sich selbst und folglich hat er das Vermögen zu gehen und zu tun was er will.

Man kann außer diesen vielleicht noch andere Ein- 20würfe machen; doch bin ich nicht verpflichtet, hier alles beizubringen, was jeder beliebige sich träumen läßt, und so werde ich nur die angeführten Einwurfe zu beantworten suchen, und zwar so kurz als ich vermag.

Was also den ersten Einwurf betrifft, so gebe ich zu, daß der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter Verstand nur die klaren und deutlichen Ideen versteht; ich verneine jedoch, daß der Wille sich weiter erstreckt, als die Wahrnehmungen oder das Vermögen zu begreifen. Auch sehe ich wahrlich nicht, warum das 30 Vermögen zu wollen mehr verdient, unendlich zu heißen, als das Vermögen zu empfinden. Denn so gut wir unendlich vieles (jedoch eins nach dem anderen, denn unendlich vieles zugleich können wir nicht bejahen) kraft des selben Vermögens zu wollen bejahen können, so gut können wir auch unendlich viele Körper (nämlich einen nach dem anderen) kraft des selben Empfindungsvermögens empfinden oder wahrnehmen. Sagt man darauf, es gebe unendlich vieles, was wir nicht wahrnehmen können, so erwidere ich, daß wir eben dieses mit keinem Gedanken 40 und folglich auch mit keinem Vermögen zu wollen erreichen können. Nun sagt man aber weiter: wenn Gott

bewirken wollte, daß wir auch dieses wahrnähmen, so müßte er uns zwar ein größeres Wahrnehmungsvermögen geben, aber kein größeres Willensvermögen, als er uns gegeben hat. Das ist aber das selbe, als wenn man sagte: wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendlich viele andere Wesen erkennen sollten, so würde es zwar nötig sein, daß er uns einen größeren Verstand, nicht aber, daß er uns eine allgemeinere Idee des Wesens gäbe, als er uns gegeben hat, um diese unendlich vielen Wesen
 10 zu umfassen. Denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Wesen oder eine Idee ist, durch die wir alle einzelnen Wollungen, das heißt das, was diesen allen gemein ist, erklären. Wenn unsere Gegner daher diese gemeinsame oder allgemeine Idee aller Wollungen für ein Vermögen halten, so ist es weiter gar nichts wunderbares, wenn sie behaupten, daß dieses Vermögen sich über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche ausdehne. Denn das Allgemeine gilt gleichermaßen von einem, wie von mehreren, wie auch von unendlich vielen
 20 Individuen.

Auf den zweiten Einwurf antworte ich damit, daß ich verneine, daß wir die freie Gewalt haben, unser Urteil zurückzuhalten. Denn wenn wir sagen: jemand hält sein Urteil zurück, so sagen wir nichts anderes als: er sieht, daß er die Sache nicht adäquat wahrnimmt. Die Urteilsenthaltung ist also in Wahrheit eine Wahrnehmung und kein freier Wille. Um dies klar einzusehen, wollen wir uns einen Knaben denken, der sich ein geflügeltes Pferd vorstellt, sonst aber weiter nichts wahrnimmt. Da diese Vorstellung
 30 (nach Folgesatz zu Lehrsatz 17 dieses Teils) die Existenz des Pferdes in sich schließt und der Knabe keine Wahrnehmung hat, die die Existenz des Pferdes aufhöbe, so wird er notwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und an dessen Existenz nicht zweifeln können, obwohl er ihrer nicht gewiß ist. Dies erfahren wir ja tagtäglich in unseren Träumen, und es wird wohl kaum jemanden geben, der da glaubt, er habe, während er träumt, die freie Gewalt einem Traumbilde gegenüber das Urteil zurückzuhalten, und zu bewirken, daß er das, was zu sehen er
 40 träumt, nicht träumt; doch kommt es vor, daß wir auch im Traum unser Urteil zurückhalten, nämlich wenn wir träumen, daß wir träumen. Ich gebe ferner zu, daß

niemand sich täuscht, sofern er wahrnimmt, das heißt, ich gebe zu, daß die Vorstellungen der Seele an sich betrachtet keinen Irrtum in sich schließen (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils); dagegen verneine ich, daß der Mensch, sofern er wahrnimmt, nichts bejaht. Denn ist ein geflügeltes Pferd wahrnehmen etwas anderes, als die Flügel von dem Pferde bejahen? Wenn nämlich die Seele außer dem geflügelten Pferd nichts weiter wahrnehme, würde sie dieses als gegenwärtig betrachten, und sie würde weder eine Ursache haben, an 10 seiner Existenz zu zweifeln, noch ein Vermögen, ihre Zustimmung nicht zu geben, es sei denn, daß die Vorstellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden wäre, die die Existenz eben dieses Pferdes aufhebt, oder daß die Seele wahrnehme, daß die Idee des geflügelten Pferdes, die sie hat, inadäquat ist; und dann wird sie entweder die Existenz des Pferdes notwendig verneinen, oder sie wird an ihr notwendig zweifeln.

Und hiermit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich: der Wille ist etwas 20 allgemeines, das allen Ideen beigelegt wird und nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinsam ist, nämlich die Bejahung, deren adäquate Wesenheit deswegen, sofern sie derart abstrakt begriffen wird, in jeder Idee sein muß und in allen Ideen als die selbe, aber eben nur in dieser Hinsicht, dagegen nicht, sofern sie als die Wesenheit einer Idee ausmachend angesehen wird, denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso voneinander, wie die Ideen selbst. Die Bejahung z. B., die die Idee des Kreises in sich schließt, ist von der, die die Idee 30 des Dreiecks in sich schließt, ebenso verschieden, wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks. Sodann verneine ich unbedingt, daß wir einer gleich großen Kraft des Denkens bedürfen, um als wahr zu bejahen, was wahr ist, wie um als wahr zu bejahen, was falsch ist. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich hinsichtlich ihrer Bedeutung zueinander, wie Wesen zu Nichts. Denn in den Ideen ist nichts Positives, was die Form der Falschheit ausmacht. (Siehe Lehrsatz 85 dieses Teils mit der Anmerkung dazu und die Anmerkung zu Lehrsatz 47 40 dieses Teils.) Und darum ist hier ganz besonders darauf aufmerksam zu machen, wie leicht wir uns täuschen, wenn

wir das Allgemeine mit dem Einzelnen, und Vernunft und abstrakte Wesen mit realen Wesen verwirren.

Was endlich den vierten Einwurf anlangt, so erkläre durchaus zuzugeben, daß ein Mensch, der sich in einem solchen Gleichgewicht befindet (der also nichts anders wahrnimmt, als Hunger und Durst, und solche Speise und solchen Trank, die gleich weit von ihm entfernt sind), Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man nun daraufhin, ob ein solcher Mensch nicht eher für ein
10 Esel als für einen Menschen zu erachten ist, so gesteht ich, daß ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, was jemand zu erachten ist, der sich erhängt, und wie Kinder, Toren, Wahnsinnige usw. zu erachten sind.

Endlich ist noch übrig, anzuzeigen, wie nützlich Kenntnis dieser Lehre für das Leben ist. Wir können das leicht aus dem folgenden abnehmen. Sie ist nämlich von Nutzen:

Erstens, sofern sie uns lehrt, daß wir allein nach dem Wink Gottes handeln, und daß wir teilnehmen an
20 göttlichen Natur, und dies um so mehr, je vollkommener die Handlungen sind, die wir tun, und je mehr und näher wir Gott erkennen. Abgesehen davon also, daß die Lehre das Gemüt ganz friedlich stimmt, hat sie auch noch den Nutzen, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Glückseligkeit besteht, nämlich allein in der Erkenntnis Gottes, die uns anleitet, nur das zu tun, was Liebe und Pflichtgefühl erheischen. Von hier erkennen wir klar, wie weit von der wahren Schätzung Tugend die entfernt sind, die für ihre Tugend und für
30 guten Handlungen, wie für die schwerste Knechtschaft, Gott mit den größten Belohnungen ausgezeichnet zu werden erwarten, als ob Tugend und Gottes Knecht sein nicht selbst schon das Glück und die höchste Freiheit wären.

Zweitens, sofern sie uns lehrt, wie wir uns gegen die Fügungen des Schicksals oder gegen das, was nicht unserer Gewalt steht, das heißt gegen die Dinge, nicht aus unserer Natur folgen, verhalten müssen: nämlich beiderlei Antlitz des Schicksals mit Gleichmut warten und ertragen, weil ja alles nach dem ewigen
40 schluß Gottes mit der selben Notwendigkeit folgt, wie der Wesenheit des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind.

Drittens ist diese Lehre von Nutzen für das Gemeinschaftsleben, sofern sie uns lehrt, niemanden zu hassen, geringzuschätzen, zu verspotten, niemandem zu zürnen, und niemanden zu beneiden. Außerdem sofern sie uns lehrt, daß ein jeder mit dem Seinigen zufrieden und dem Nächsten behilflich sein soll, nicht aus weibischer Barmherzigkeit, aus Parteilichkeit oder aus Aberglauben, sondern allein nach der Leitung der Vernunft, nämlich je nachdem Zeit und Umstände es erfordern, wie ich im 3. Teile zeigen werde.

10

Viertens endlich ist diese Lehre auch von nicht geringem Nutzen für die staatliche Gemeinschaft, sofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, nämlich so, daß sie nicht als Knechte dienen, sondern freiwillig tun, was das beste ist.

Damit habe ich erledigt, was ich in dieser Anmerkung behandeln wollte, und so schließe ich diesen unseren 2. Teil. Ich glaube darin die Natur der menschlichen Seele und ihre Eigenschaften ausführlich genug und so klar auseinandergesetzt zu haben, als die Schwierigkeit der Sache es irgend erlaubt; zugleich glaube ich Einsichten mitgeteilt zu haben, aus denen sich viel Vortreffliches, höchst Nützlichendes und zu wissen Notwendiges ableiten läßt, wie teilweise aus dem Folgenden hervorgehen wird.

Ende des zweiten Teils.

Der Ethik

D r i t t e r T e i l .

Von dem Ursprung und der Natur der Affekte.

Die meisten, die über die Affekte und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, verfahren dabei, als ob sie nicht natürliche Dinge, die den gemeinsamen Gesetzen der Natur folgen, zu behandeln hätten, sondern Dinge, die außerhalb der Natur stehen; ja ersichtlich denken sie sich
10 den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge, und daß er über seine Handlungen eine unbedingte Macht habe und von nirgends sonst her, als durch sich selbst, bestimmt werde. Sodann messen sie die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit nicht der gemeinsamen Macht der Natur bei, sondern ich weiß nicht welchem Fehler der menschlichen Natur, die sie deswegen bejammern, verlachen, geringschätzen oder, wie es meistens geschieht, verwünschen; und wer die
20 Ohnmacht der menschlichen Seele mit besonderer Beredsamkeit und Schärfe durchzuhecheln versteht, der wird für göttlich gehalten. Indessen hat es doch auch an ausgezeichneten Männern nicht gefehlt (und wir bekennen, deren Arbeit und Fleiß viel zu verdanken zu haben), die über die rechte Lebensweise viel Vortreffliches geschrieben und den Sterblichen Ratschläge voll Klugheit gegeben haben; allein die Natur und die Kräfte der Affekte und andererseits was zu deren Bemeisterung die Seele vermag: das hat, soviel ich weiß, noch niemand bestimmt. Zwar

weiß ich wohl, daß der hochberühmte Descartes, obgleich er ebenfalls meinte, daß die Seele über ihre Handlungen eine unbedingte Macht habe, sich trotzdem bemüht hat, die menschlichen Affekte aus ihren ersten Ursachen zu erklären und zugleich den Weg zu zeigen, auf dem die Seele eine unbedingte Oberherrschaft über die Affekte haben könne; er hat aber dabei, wenigstens nach meiner Ansicht, nichts weiter gezeigt, als den Scharfsinn seines großen Geistes, wie ich am betreffenden Ort beweisen werde. Für jetzt nämlich will ich mich wider zu jenen 10 zurückwenden, die die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verwünschen oder verlachen, als verstehen wollen. Diesen wird es zweifellos wunderbarlich vorkommen, daß ich mich anschicke, die Fehler und Torheiten der Menschen nach geometrischer Lehrart abzuhandeln, und daß ich Dinge vernunftgemäß beweisen will, die sie als der Vernunft widerstreitend, und als eitel, ungereimt und abscheulich ausschreien. Doch habe ich dafür folgenden Grund: es geschieht nichts in der Natur, das man ihr als Fehler zurechnen könnte: denn die Natur ist immer 20 die selbe und ihre Macht und ihre Wirkungskraft ist überall eine und die selbe; das heißt: die Gesetze und Regeln der Natur, denen gemäß alles geschieht und sich aus einer Form in die andere verwandelt, sind überall und immer die selben, und folglich muß die Art der Erkenntnis für die Natur aller und jeder Dinge ein und die selbe sein, nämlich die Erkenntnis durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Die Affekte des Hasses, Zornes und Neides usw. folgen daher, an sich betrachtet, aus eben der Notwendigkeit und Macht der 30 Natur, wie die anderen Einzeldinge; sie setzen daher gewisse Ursachen voraus, durch die sie erkannt werden, und haben gewisse Eigenschaften, die unserer Erkenntnis ebenso würdig sind, wie die Eigenschaften eines jeden anderen Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns ergötzen. Ich werde deshalb von der Natur und den Kräften der Affekte, und von der Macht der Seele über sie nach der selben Methode handeln, wie ich in den vorangehenden Teilen von Gott und der Seele gehandelt habe, und ich werde die menschlichen Handlungen und Triebe 40 ebenso betrachten, als wenn die Untersuchung es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte.

Definitionen.

1. Adäquate Ursache nenne ich eine Ursache, die durch sie allein klar und deutlich wahrgenommen werden kann. Inadäquate oder Teil-Ursache heiße ich dagegen eine solche, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, wir handeln, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, wovon wir die adäquate Ursache sind, das heißt (nach der vorigen Definition) wenn
 10 unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich verstanden werden kann. Dagegen sage ich, wir leiden, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir bloß eine Teil-Ursache sind.

3. Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird und zugleich die Ideen dieser Affektionen.

Wenn wir daher von einer dieser Affektionen
 20 adäquate Ursache sein können, dann verstehe ich unter dem Affekt eine Handlung, im anderen Falle eine Leidenschaft.

Forderungen.

1. Der menschliche Körper kann auf viele Weisen affiziert werden, durch die seine Wirkungskraft vermehrt oder vermindert wird, und ebenso auf andere Weisen, die seine Wirkungskraft weder größer noch kleiner machen.

Diese Forderung oder dieser Grundsatz stützt sich
 30 Forderung 1 und Lehrsatz 5 und 7, die man hierin Lehrsatz 13 des 2. Teils nachsehen möge.

2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden, und dabei doch die Eindrücke oder Spuren der Objekte (siehe darüber Forderung 5 des 2. Teils) verfolge; folglich die selben Vorstellungsbilder der Dinge behalten, siehe deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 2 des 2. Teils.

Lehrsatz 1. *Unsere Seele tut einiges, anderes aber leidet sie; nämlich sofern sie adäquate Ideen hat, insofern tut sie notwendig einiges, und sofern sie inadäquate Ideen hat, insofern leidet sie notwendig einiges.*

Beweis: Die Ideen einer jeden menschlichen Seele sind (nach Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils) einerseits adäquat, andererseits dagegen verstümmelt und verworren. Die Ideen aber, die in der Seele irgend eines Dinges adäquat sind, sind (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 des 2. Teils) in Gott adäquat, sofern er die Wesenheit 10 eben dieser Seele ausmacht; und die Ideen sodann, die in einer Seele inadäquat sind, sind (nach dem selben Folgesatz) ebenfalls in Gott adäquat, nicht sofern er die Wesenheit bloß dieser Seele ausmacht, sondern sofern er zugleich auch die Seelen anderer Dinge in sich enthält. Ferner muß (nach Lehrsatz 86 des 1. Teils) aus jeder gegebenen Idee notwendig eine Wirkung folgen, von welcher Wirkung Gott die adäquate Ursache ist (siehe Definition 1 dieses Teils), nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er als durch jene gegebene Idee affiziert 20 angesehen wird (siehe Lehrsatz 9 des 2. Teils). Nun ist aber von einer Wirkung, deren Ursache Gott ist, sofern er durch eine Idee affiziert ist, die in der Seele irgend eines Dinges adäquat ist, (nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 des 2. Teils) eben diese Seele die adäquate Ursache. Sofern unsere Seele also adäquate Ideen hat, tut sie (nach Definition 2 dieses Teils) notwendig einiges. Dies war das erste. Von all dem sodann, was notwendig aus einer Idee folgt, die in Gott adäquat ist, nicht sofern er nur die Seele eines einzigen Menschen, sondern sofern er zu- 80 gleich mit der Seele eben dieses Menschen die Seelen anderer Dinge in sich hat, davon ist (nach dem selben Folgesatz zu Lehrsatz 11 des 2. Teils) die Seele dieses Menschen nicht die adäquate, sondern nur eine Teil-Ursache. Und sofern unsere Seele inadäquate Ideen hat, leidet sie daher (nach Definition 2 dieses Teils) notwendig einiges. Dies war das zweite. Unsere Seele tut also einiges usw. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die Seele um so mehreren Leidenschaften unterworfen ist, je mehr in- 40 adäquate Ideen sie hat, und daß sie umgekehrt um so mehr tut, je mehr adäquate Ideen sie hat.

Lehrsatz 2. *Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu irgend etwas anderem (wenn es noch etwas gibt) bestimmen.*

Beweis: Alle Modi des Denkens haben (nach Lehrsatz 6 des 2. Teils) Gott zur Ursache, sofern er ein denkendes Ding ist, und nicht, sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das also, was die Seele zum Denken bestimmt, ist ein Modus des Denkens und nicht ein Modus
 10 der Ausdehnung, das heißt (nach Definition 1 des 2. Teils) es ist kein Körper; was das erste war. Die Bewegung und Ruhe des Körpers sodann muß von einem anderen Körper herrühren, der seinerseits auch wider von einem anderen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden ist, und überhaupt mußte alles, was im Körper vorgeht (nach dem selben Lehrsatz 6 des 2. Teils), von Gott herrühren, sofern er als affiziert durch einen Modus der Ausdehnung, und nicht, sofern er als affiziert durch einen Modus des Denkens angesehen wird, das heißt es kann nicht von
 20 der Seele herrühren, die (nach Lehrsatz 11 des 2. Teils) ein Modus des Denkens ist; was das zweite war. Der Körper kann also die Seele usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Dies läßt sich noch klarer auf Grund dessen verstehen, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 7 des 2. Teils gesagt worden ist, nämlich daß Seele und Körper ein und das selbe Ding sind, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verknüpfung der Dinge einerlei ist, ob man die Natur
 30 unter diesem oder unter jenem Attribut begreift, und folglich auch, daß die Ordnung der Handlungen und Leidenschaften unseres Körpers der Natur nach zugleich ist mit der Ordnung der Handlungen und Leidenschaften der Seele. Dies erhellt auch aus der Art, wie wir den Lehrsatz 12 des 2. Teils bewiesen haben. Aber obgleich es hiermit so steht, daß kein Grund zum Zweifel mehr bleibt, glaube ich doch kaum, die Menschen dahin bringen zu können, die Sache mit Gleichmut zu erwägen, wenn ich sie nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; derartig fest sind sie
 40 überzeugt, daß der Körper auf den bloßen Wink der Seele bald sich bewege, bald ruhe, und viele Handlungen verrichte, die allein von dem Willen der Seele und ihrer

Kunst, sich etwas auszudenken, abhängen. Allerdings, was der Körper vermag, hat bisher noch niemand festgestellt, das heißt noch niemand hat bisher bei der Erfahrung darüber Aufschluß erhalten, was der Körper bloß nach den Gesetzen der Natur, sofern sie nur als körperlich angesehen wird, zu tun vermag, und was er nicht vermag, außer wenn die Seele ihn bestimmt. Denn bisher kennt noch niemand den Bau des Körpers so genau, daß er alle seine Funktionen erklären könnte, davon zu geschweigen, daß man bei den Tieren vieles beobachtet, was die menschliche Sinnesschärfe weit übersteigt, und daß die Nachtwandler im Schlafe vieles tun, woran sie sich im wachen Zustand nicht wagen würden. Woraus zur Genüge hervorgeht, daß der Körper für sich bloß nach den Gesetzen seiner Natur vieles vermag, worüber seine eigene Seele sich wundert. Sodann weiß niemand, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, noch wie viel Grade der Bewegung sie dem Körper mitteilen kann und mit wie großer Geschwindigkeit sie ihn zu bewegen vermag. Daraus folgt: wenn die Menschen 20 sagen, diese oder jene Handlung des Körpers gehe von der Seele aus, die die Oberherrschaft über den Körper hat, so wissen sie nicht, was sie sagen, und tun nichts anderes, als daß sie mit tönenden Worten eingestehen, daß sie die wahre Ursache dieser Handlung nicht wissen ohne sich darüber weiter zu wundern.

Nun werden sie aber sagen: ob sie wüßten oder nicht wüßten, durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, jedenfalls machten sie doch die Erfahrung, daß der Körper unregsam wäre, wenn die Seele unfähig wäre, eine Handlung auszudenken. Sodann machten sie die Erfahrung, daß es in der alleinigen Gewalt der Seele stünde, zu reden und zu schweigen, und vieles andere zu tun, wovon sie infolgedessen glauben, daß es von dem Beschluß der Seele abhängt.

Was nun das erste anlangt, so frage ich sie, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß auch umgekehrt, wenn der Körper unregsam ist, zugleich die Seele unfähig zum Denken ist? Denn so lange der Körper im Schlafe ruht, bleibt die Seele mit ihm zugleich im Schlummer und hat nicht, wie im wachen Zustand, das Vermögen sich etwas auszudenken. Sodann haben, glaube 40

ich, alle die Erfahrung gemacht, daß die Seele nicht immer gleich fähig ist, an das selbe Objekt zu denken, sondern daß, je nachdem der Körper mehr oder weniger fähig ist, das Vorstellungsbild dieses oder jenes Objektes in sich erregen zu lassen, auch die Seele mehr oder weniger fähig ist, dies oder jenes Objekt zu betrachten. Nun werden sie aber sagen, aus den bloßen Gesetzen der Natur, sofern sie nur als körperliche angesehen wird, sei es doch unmöglich, die Ursachen von

10 Gebäuden, Gemälden und anderen Dingen dieser Art, die bloß durch menschliche Kunst verfertigt werden, herzu-
 zuleiten, und der menschliche Körper wäre doch nimmermehr imstande, ohne Bestimmung und Leitung von seiten der Seele eine Kirche zu bauen. Allein ich habe bereits darauf hingewiesen, daß sie gar nicht wissen, was der Körper vermag, oder was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur hergeleitet werden kann, ja, daß sie selbst vieles nach den bloßen Gesetzen der Natur geschehen

20 sehen, wovon sie sonst nie geglaubt hätten, daß es ohne die Leitung der Seele geschehen könne; wie etwa das, was die Nachtwandler im Schlafe tun, worüber sie sich im wachen Zustand selbst wundern. Ich will hier noch hinzufügen, daß der Bau des menschlichen Körpers selbst an Künstlichkeit alles weit übertrifft, was menschliche Kunst je gebaut hat, um für jetzt davon zu schweigen, was ich oben erwiesen habe, daß aus der Natur unendlich vieles folgt, unter welchem Attribut man sie auch betrachten mag.

Was ferner den zweiten Punkt anlangt, so würde es

30 ja sicherlich um die Angelegenheiten der Menschen weit besser bestellt sein, wenn es gleichermaßen in des Menschen Gewalt stünde, zu schweigen wie zu reden. Indessen lehrt die Erfahrung genug und übergenug, daß die Menschen nichts so wenig in ihrer Gewalt haben, als ihre Zunge, und nichts so wenig vermögen, als ihre Triebe zu bemeistern. Daher ist es gekommen, daß die meisten Menschen glauben, wir täten bloß das freiwillig, wozu wir uns nur gelinde angetrieben fühlen, weil der Trieb nach solchen Dingen durch die Erinnerung an ein anderes Ding,

40 an das wir häufig zurückdenken, leicht beschwichtigt werden kann; dagegen gänzlich unfreiwillig täten wir das, wozu wir uns von einem großen Affekte angetrieben

fühlen, der sich durch die Erinnerung an ein anderes Ding nicht beruhigen läßt. Ja, wenn sie nicht die Erfahrung gemacht hätten, daß wir vieles tun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn entgegengesetzte Affekte uns bedrängen, das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen, dann würde sie nichts abhalten, sogar zu glauben, wir täten alles freiwillig. So glaubt das Kind, es erstrebe freiwillig die Milch; ebenso der zornige Knabe, er wolle freiwillig Rache, und der ängstliche, er wolle freiwillig die Flucht. Imgleichen glaubt 10 der Trunkene, er rede infolge eines freien Beschlusses seiner Seele, was er nachher in nüchternem Zustand lieber verschwiegen haben wollte. So glauben Wahnsinnige, Schwätzerinnen, Knaben und die vielen sonstigen Leute dieses Schlagens infolge eines freien Beschlusses ihrer Seele zu reden, während sie doch bloß dem Drang zu reden, den sie haben, nicht zu widerstehen vermögen.

So lehrt also die Erfahrung ebenso klar als die Vernunft, daß die Menschen sich allein aus der Ursache für frei halten, weil sie sich ihrer Handlungen 20 bewußt und der Ursachen, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind; und außerdem lehrt sie, daß die Beschlüsse der Seele nichts weiter sind, als die Triebe selbst, weswegen sie je nach der verschiedenen Beschaffenheit des Körpers verschieden sind. Denn jeder tut alles auf Grund seines Affekts; und wer von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, der weiß nicht was er will; wer aber gar keinen Affekt hat, läßt sich durch jeden unbedeutenden Anlaß hierhin oder dorthin treiben. Dies alles zeigt in der Tat klar, daß der Beschluß der 30 Seele, sowie ihr Trieb und die Bestimmung des Körpers der Natur nach zugleich, oder vielmehr eine und die selbe Sache sind, die wir Beschluß nennen, wenn sie unter dem Attribut des Denkens betrachtet und dadurch erklärt wird, und die wir Bestimmung heißen, wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Ruhe und Bewegung hergeleitet wird. Dies wird noch klarer aus dem hervorgehen, was ich jetzt sagen werde. Denn es ist noch ein anderes, worauf ich hier besonders aufmerksam machen möchte, nämlich 40 daß wir durch einen Beschluß der Seele nichts tun können, dessen wir uns nicht erinnern, z. B. können wir

ein Wort, dessen wir uns nicht erinnern, nicht aussprechen. Ferner steht es nicht in der freien Gewalt der Seele, sich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergessen. Darum glaubt man, es stehe nur in der Gewalt der Seele, von einem Ding, dessen wir uns erinnern, nach dem bloßen Beschluß der Seele schweigen oder reden zu können. Jedoch wenn wir träumen, daß wir reden, so glauben wir infolge eines freien Beschlusses der Seele zu reden, und doch reden wir nicht, oder falls wir reden, 10 so geschieht dies durch eine selbständige Bewegung des Körpers. Wir träumen ferner, daß wir den Menschen allerlei verheimlichen, und zwar infolge eines ebensolchen Beschlusses der Seele, wie der, demzufolge wir im Wachen das, was wir wissen, verschweigen. Wir träumen endlich, daß wir infolge eines Beschlusses der Seele allerlei tun, wozu wir im wachen Zustand nicht den Mut haben. Und nun möchte ich gern wissen, ob es in der Seele zwei Gattungen von Beschlüssen gibt, eine von phantasierten und eine von freien Beschlüssen. Wer sich bis zu diesem 20 Unsinn nicht versteigen mag, muß notwendig einräumen, daß dieser Beschluß der Seele, den man für frei hält, sich von dem Vorstellungsvermögen oder der Erinnerung nicht unterscheidet und nichts anderes ist, als jene Bejahung, die die Idee, sofern sie Idee ist, notwendig in sich schließt. (Siehe Lehrsatz 49 des 2. Teils.) Und folglich entstehen diese Beschlüsse der Seele mit der selben Notwendigkeit in der Seele, wie die Ideen der wirklich existierenden Dinge. Wer also glaubt, er rede oder schweige oder tue sonst etwas infolge eines freien Be- 30 schlusses seiner Seele, der träumt mit offenen Augen.

Lehrsatz 3. *Die Handlungen der Seele entspringen nur aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften dagegen hängen bloß von inadäquaten Ideen ab.*

Beweis: Das erste, was die Wesenheit der Seele ausmacht, ist (nach Lehrsatz 11 und 13 des 2. Teils) nichts anderes, als die Idee des wirklich existierenden Körpers, die (nach Lehrsatz 15 des 2. Teils) aus vielen anderen Ideen zusammengesetzt ist, von denen einige (nach Folgesatz zu Lehrsatz 38 des 2. Teils) adäquat, 40 andere dagegen (nach Folgesatz zu Lehrsatz 29 des 2. Teils) inadäquat sind. Alles mithin, was aus der Natur

der Seele folgt, und wovon die Seele die nächste Ursache ist, durch die es verstanden werden muß, muß notwendig aus einer adäquaten oder aus einer inadäquaten Idee folgen. Sofern die Seele aber inadäquate Ideen hat, insofern ist sie (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) notwendig leidend. Sonach folgen die Handlungen der Seele nur aus adäquaten Begriffen, und die Seele leidet allein darum, weil sie inadäquate Ideen hat. W. z. b. w.

Anmerkung: Wir sehen daher, daß sich die Leidenschaften nur insofern auf die Seele beziehen, als sie etwas hat, das Verneinung in sich schließt, oder sofern sie als ein Teil der Natur betrachtet wird, der für sich ohne andere Teile nicht klar und deutlich wahrgenommen werden kann; und auf diese Weise könnte ich zeigen, daß sich die Leidenschaften ebenso auf die Einzeldinge wie auf die Seele beziehen, und auf andere Weise nicht wahrgenommen werden können; indessen ist es hier nur meine Absicht, die menschliche Seele zu behandeln.

Lehrsatz 4. *Kein Ding kann anders als durch eine äußere Ursache zerstört werden.* 20

Beweis: Dieser Lehrsatz versteht sich von selbst: denn die Definition eines jeden Dinges bejaht die Wesenheit des Dinges und verneint sie nicht, oder sie setzt die Wesenheit des Dinges und hebt sie nicht auf. Solange wir daher ein Ding nur für sich selbst, ohne Rücksicht auf äußere Ursachen, ins Auge fassen, werden wir in ihm nichts finden können, was es zerstören könnte. W. z. b. w.

Lehrsatz 5. *Dinge sind entgegengesetzter Natur, das heißt sie können nicht an dem selben Subjekte sein, sofern eins das andere zerstören kann.* 30

Beweis: Wenn sie nämlich miteinander übereinstimmen oder an dem selben Subjekte zugleich sein könnten, dann könnte es in dem selben Subjekte etwas geben, das es zerstören könnte, was (nach dem vorigen Lehrsatz) ungereimt ist. Dinge sind also usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 6. *Jedes Ding strebt, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren.*

Beweis: Die Einzeldinge sind nämlich (nach Folgesatz zu Lehrsatz 25 des 1. Teils) Modi, durch die Gottes Attribute auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt 40

werden, das heißt (nach Lehrsatz 84 des 1. Teils) Dinge, die die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken; und kein Ding hat (nach Lehrsatz 4 dieses Teils) etwas in sich, wovon es zerstört werden könnte, oder was seine Existenz aufhobe; vielmehr ist es umgekehrt (nach dem vorigen Lehrsatz) all dem, was seine Existenz aufheben kann, entgegengesetzt; und folglich strebt es, so viel es kann und so viel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren.

10 W. z. b. w.

Lehrsatz 7. Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist weiter nichts, als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst.

Beweis: Aus der gegebenen Wesenheit jedes Dinges folgt (nach Lehrsatz 86 des 1. Teils) notwendig einiges, und die Dinge vermögen (nach Lehrsatz 29 des 1. Teils) nichts anderes, als das, was aus ihrer bestimmten Natur notwendig folgt; die Kraft oder das Streben eines jeden Dinges, womit es entweder allein oder zusammen mit
20 anderen etwas tut oder zu tun strebt, das heißt (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) die Kraft oder das Streben, womit es in seinem Sein zu beharren strebt, ist darum weiter nichts, als die gegebene oder wirkliche Wesenheit des Dinges selbst. W. z. b. w.

Lehrsatz 8. Das Streben, womit jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.

Beweis: Wenn es nämlich eine beschränkte Zeit in sich schlösse, die die Dauer des Dinges bestimmte,
30 dann würde aus eben der Kraft allein, vermöge deren das Ding existiert, folgen, daß das Ding nach jener beschränkten Zeit nicht existieren könnte, sondern daß es zerstört werden müßte. Nun ist dies aber (nach Lehrsatz 4 dieses Teils) ungereimt. Folglich schließt das Streben, durch das ein Ding existiert, keine begrenzte Zeit in sich; vielmehr gilt das umgekehrte: da jedes Ding (nach dem selben Lehrsatz 4 dieses Teils) durch die selbe Kraft, durch die es jetzt existiert, beständig fort-
40 fahren muß zu existieren, falls es nicht von einer äußeren Ursache zerstört wird, so folgt, daß dieses Streben eine unbestimmte Zeit in sich schließt. W. z. b. w.

Lehrsatz 9. *Die Seele strebt sowohl sofern sie klare und deutliche, als auch sofern sie verworrene Ideen hat, in ihrem Sein auf unbestimmte Dauer zu beharren, und ist sich dieses ihres Strebens bewußt.*

Beweis: Die Wesenheit der Seele besteht aus adäquaten und inadäquaten Ideen (wie wir in Lehrsatz 3 dieses Teils gezeigt haben); und demzufolge strebt sie (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) sowohl sofern sie diese, als auch sofern sie jene hat, in ihrem Sein zu beharren, und zwar (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) auf unbestimmte 10 Dauer. Da aber die Seele (nach Lehrsatz 23 des 2. Teils) auf Grund der Ideen von den Affektionen des Körpers sich notwendig ihrer selbst bewußt ist, so ist sich folglich (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Seele ihres Strebens bewußt. W. z. b. w.

Anmerkung: Wenn dieses Streben auf die Seele allein bezogen wird, nennt man es Wille, dagegen wenn es auf Seele und Körper zugleich bezogen wird, heißt es Trieb. Dieser ist daher nichts anderes, als des Menschen Wesenheit selbst, aus deren Natur das, was zu ihrer 20 Erhaltung dient, notwendig folgt; und demnach ist der Mensch bestimmt, dies zu tun. Zwischen Trieb und Begierde sodann ist kein weiterer Unterschied, als daß man den Ausdruck Begierde auf die Menschen meistens nur anwendet, sofern sie sich ihres Triebes bewußt sind; man kann die Begierde deswegen so definieren: Begierde ist Trieb mit dem Bewußtsein des Triebes. Aus diesem allen geht nun hervor, daß wir nach nichts streben, nichts wollen, nichts erstreben, noch begehren, weil wir es als gut beurteilen, vielmehr umgekehrt, daß 30 wir etwas darum als gut beurteilen, weil wir danach streben, es wollen, erstreben, und begehren.

Lehrsatz 10. *Eine Idee, die die Existenz unseres Körpers ausschließt, kann es in unserer Seele nicht geben, vielmehr ist eine solche Idee unserer Seele entgegengesetzt.*

Beweis: Was unseren Körper zu zerstören vermag, kann (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) in ihm unmöglich enthalten sein; und folglich kann es auch (nach Folgesatz zu Lehrsatz 9 des 2. Teils) davon keine Idee 40 in Gott geben, sofern er die Idee unseres Körpers hat;

das heißt (nach Lehrsatz 11 und 13 des 2. Teils) es kann davon keine Idee in unserer Seele geben. Vielmehr gilt das umgekehrte: da (nach Lehrsatz 11 und 13 des 2. Teils) das erste, was die Wesenheit der Seele ausmacht, die Idee des wirklich existierenden Körpers ist, so ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) das erste und hauptsächlichste an unserer Seele das Streben, die Existenz unseres Körpers zu bejahen; und folglich ist eine Idee, die die Existenz unseres Körpers verneint, unserer Seele
 10 entgegengesetzt usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 11. Was die Wirkungskraft unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt die Denkkraft unserer Seele.

Beweis: Dieser Lehrsatz erhellt aus Lehrsatz 7 des 2. Teils, oder auch aus Lehrsatz 14 des 2. Teils.

Anmerkung: Wir sehen somit, daß die Seele große Veränderungen erleiden und bald zu größerer, bald dagegen zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann; und
 20 diese Leidenschaften erklären uns die Affekte der Freude und der Trauer. Unter Freude verstehe ich demnach im folgenden die Leidenschaft, durch die die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht; unter Trauer dagegen die Leidenschaft, durch die sie zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Ferner nenne ich den Affekt der Freude, in Beziehung auf Seele und Körper zugleich, Lust oder Heiterkeit, und den Affekt der Trauer, in der selben Beziehung, Schmerz oder Trübsinn. Dabei ist zu
 80 bemerken, daß Lust und Schmerz sich auf den Menschen beziehen, wenn einer seiner Teile mehr affiziert ist, als die anderen, Heiterkeit und Trübsinn dagegen, wenn alle Teile gleichmäßig affiziert sind. Was sodann die Begierde ist, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils erklärt; und außer diesen dreien erkenne ich keinen anderen Grundaffekt an: alle übrigen entstehen aus diesen drei, wie ich im folgenden zeigen werde. Doch ehe ich weiter fortfahre, möchte ich hier noch den Lehrsatz 10 dieses Teils ausführlicher erläutern, damit man
 40 klarer einsehe, auf welche Weise eine Idee einer anderen Idee entgegengesetzt ist.

In der Anmerkung zu Lehrsatz 17 des 2. Teils haben wir nachgewiesen, daß die Idee, die die Wesenheit der Seele

ausmacht, die Existenz des Körpers so lange in sich schließt, als der Körper selbst existiert. Aus dem, was wir in dem Folgesatz zu Lehrsatz 8 des 2. Teils und in der Anmerkung dazu nachgewiesen haben, folgt sodann, daß die gegenwärtige Existenz unserer Seele allein davon abhängt, daß die Seele die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt. Endlich haben wir nachgewiesen, daß die Kraft der Seele, vermöge deren sie sich die Dinge vorstellt und sich ihrer erinnert, ebenfalls allein davon abhängt, daß sie die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt (siehe Lehrsatz 17 und 18 des 2. Teils und die Anmerkung dazu). Aus diesem allen folgt, daß die gegenwärtige Existenz der Seele und ihre Vorstellungskraft aufgehoben werden, sobald die Seele aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen. Nun aber kann die Ursache, derzufolge die Seele aufhört, diese Existenz des Körpers zu bejahen, (nach Lehrsatz 4 dieses Teils) nicht die Seele selbst sein; und ebensowenig der Umstand, daß der Körper aufhört zu sein. Denn die Ursache, derzufolge die Seele die Existenz des Körpers bejaht, besteht (nach Lehrsatz 6 des 2. Teils) nicht darin, daß der Körper angefangen hat, zu existieren; und aus dem selben Grunde hört die Seele darum auch nicht auf, die Existenz des Körpers zu bejahen, weil der Körper aufhört zu sein; vielmehr kommt dies (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) von einer anderen Idee her, die die gegenwärtige Existenz unseres Körpers und folglich auch unserer Seele ausschließt, und die somit der Idee, die die Wesenheit unserer Seele ausmacht, entgegengesetzt ist.

Lehrsatz 12. *Die Seele strebt, soviel sie kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder fördert.*

Beweis: So lange der menschliche Körper auf eine Art affiziert ist, die die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so lange wird die menschliche Seele (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) eben diesen Körper als gegenwärtig betrachten, und folglich ist (nach Lehrsatz 7 des 2. Teils), so lange die menschliche Seele einen äußeren Körper als gegenwärtig betrachtet, das heißt (nach der Anmerkung eben dieses Lehrsatzes 17) sich ihn vorstellt, so lange der menschliche Körper so lange auf eine Art affiziert,

die die Natur eben des äußeren Körpers in sich schließt; und so lange die Seele sich etwas vorstellt, was die Wirkungskraft unseres Körpers vermehrt oder fördert, so lange ist demnach unser Körper auf eine Art affiziert, die seine Wirkungskraft vermehrt oder fördert (siehe Forderung 1 dieses Teils); und folglich wird (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) währenddessen die Denkkraft der Seele vermehrt oder gefördert; und daher strebt die Seele (nach Lehrsatz 6 oder 9 dieses Teils), soviel sie 10 kann, sich eben das vorzustellen. W. z. b. w.

Lehrsatz 13. Wenn die Seele sich etwas vorstellt, was die Wirkungskraft des Körpers vermindert oder hemmt, so strebt sie, so viel sie kann, sich an Dinge zu erinnern, die dessen Existenz ausschließen.

Beweis: So lange sich die Seele etwas derartiges vorstellt, so lange wird die Kraft der Seele und des Körpers vermindert oder gehemmt (wie wir im vorigen Lehrsatz bewiesen haben); gleichwohl aber wird die Seele sich dies (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) so lange vor- 20 stellen, bis sie sich etwas anderes vorstellt, was dessen gegenwärtige Existenz ausschließt, das heißt (wie wir eben gezeigt haben) die Kraft der Seele und des Körpers wird so lange vermindert oder gehemmt, bis sich die Seele etwas anderes vorstellt, was dessen Existenz ausschließt, und was die Seele daher (nach Lehrsatz 9 dieses Teils), soviel sie kann, streben wird, sich vorzustellen oder ins Gedächtnis zu rufen. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die Seele es verabscheut, sich das vorzustellen, was ihre Kraft und die des 30 Körpers vermindert oder hemmt.

Anmerkung: Hieraus ersehen wir klar, was Liebe und was Haß ist. Nämlich: Liebe ist nichts anderes, als Freude begleitet von der Idee einer äußeren Ursache; und Haß nichts anderes, als Trauer begleitet von der Idee einer äußeren Ursache. Wir sehen sodann, daß einer, der liebt, notwendig strebt, das Ding, das er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und daß umgekehrt einer, der haßt, das Ding, das er haßt, zu entfernen und zu zerstören strebt. Doch all dies werde 40 ich im folgenden noch weitläufiger behandeln.

Lehrsatz 14. *Wenn die Seele einmal in zwei Affekte zugleich versetzt worden ist und sie späterhin in einen von ihnen versetzt wird, dann wird sie auch in den anderen versetzt werden.*

Beweis: Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich affiziert worden ist und die Seele sich späterhin einen von ihnen vorstellt, dann wird sie sich (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils) sogleich auch des anderen erinnern. Nun zeigen aber die Vorstellungen der Seele (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 des 2. Teils) mehr die Affekte unseres Körpers, als die Natur der äußeren Körper an; wenn also der Körper, und folglich die Seele (siehe Definition 3 dieses Teils) einmal in zwei Affekte versetzt worden ist und sie später in einen von ihnen versetzt wird, dann wird sie auch in den anderen versetzt werden. W. z. b. w.

Lehrsatz 15. *Jedes Ding kann durch Zufall die Ursache einer Freude, einer Trauer oder einer Begierde sein.*

Beweis: Man nehme an, die Seele werde in zwei Affekte zugleich versetzt, und zwar in einen, der ihre Wirkungskraft weder vermehrt noch vermindert, und in einen anderen, der sie entweder vermehrt oder vermindert (siehe Forderung 1 dieses Teils). Aus dem vorigen Lehrsatz erhellt, daß, wenn die Seele später in jenen Affekt durch dessen wahre Ursache versetzt wird, die (der Voraussetzung nach) durch sich allein ihre Denkkraft weder vermehrt noch vermindert, sie sogleich auch in den anderen, der ihre Denkkraft vermehrt oder vermindert, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) in Freude oder Trauer versetzt werden wird; und so nach wird jenes Ding nicht durch sich, sondern durch Zufall Ursache einer Freude oder Trauer sein. Und auf eben diesem Wege läßt sich auch leicht beweisen, daß jenes Ding durch Zufall Ursache einer Begierde sein kann. W. z. b. w.

Folgesatz: Wir können ein Ding allein deswegen, weil wir es in einem Affekt der Freude oder Trauer betrachtet haben, dessen bewirkende Ursache es gar nicht war, lieben oder hassen.

Beweis: Dies kommt nämlich (nach Lehrsatz 14 dieses Teils) bloß daher, daß die Seele, wenn sie sich dies Ding später vorstellt, in den Affekt der Freude oder Trauer versetzt wird, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) daß die Kraft der Seele und des Körpers vermehrt oder vermindert wird usw. Und folglich, daß die Seele (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) begehrt oder (nach Folgesatz zu Lehrsatz 13 dieses Teils) verabscheut, sich dies Ding vorzustellen, das heißt (nach 10 Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils) daß sie es liebt oder haßt. W. z. b. w.

Anmerkung: Von hier aus verstehen wir, wie es kommen kann, daß wir manches lieben oder hassen, ohne uns irgend einer Ursache dafür bewußt zu sein, nur aus Sympathie und Antipathie (wie man sagt). Und hierher gehören auch die Objekte, die uns bloß deshalb in Freude oder Trauer versetzen, weil sie den Objekten, die uns in eben diese Affekte zu versetzen pflegen, irgendwie ähnlich sind, wie ich im nächsten 20 Lehrsatz beweisen werde. Ich weiß allerdings, daß die Schriftsteller, die zuerst die Worte Sympathie und Antipathie eingeführt haben, damit gewisse geheimnisvolle Qualitäten der Dinge haben bezeichnen wollen; allein ich glaube, es wird uns dessenungeachtet erlaubt sein, unter ihnen auch bekannte oder offenbare Qualitäten zu verstehen.

Lehrsatz 16. *Wir werden ein Ding allein deswegen lieben oder hassen, weil wir uns vorstellen, daß es mit einem Objekt, das die Seele in Freude 80 oder Trauer zu versetzen pflegt, irgendwelche Ähnlichkeit hat, auch wenn das, worin das Ding dem Objekte ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache dieser Affekte ist.*

Beweis: Das, was an dem Ding dem Objekte ähnlich ist, haben wir (der Voraussetzung nach) an dem Objekte selbst im Affekt der Freude oder Trauer betrachtet. Wenn nun die Seele durch ein Vorstellungsbild davon affiziert wird, wird sie deshalb sogleich auch (nach Lehrsatz 14 dieses Teils) in diesen oder jenen Affekt versetzt werden, 40 und folglich wird das Ding, an dem wir eben dies als vorhanden wahrnehmen, (nach Lehrsatz 15 dieses Teils)

durch Zufall Ursache einer Freude oder Trauer sein, und deshalb werden wir es (nach dem vorigen Folgesatz) lieben oder hassen, auch wenn das, worin es dem Objekte ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache dieser Affekte ist. W. z. b. w.

Lehrsatz 17. Wenn wir uns vorstellen, daß ein Ding, das uns in einen Affekt der Trauer zu versetzen pflegt, irgendwelche Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge hat, das uns in einen gleich großen Affekt der Freude zu versetzen pflegt, dann werden wir es hassen und 10 zugleich lieben.

Beweis: Das Ding ist nämlich (der Voraussetzung nach) durch sich Ursache einer Trauer, und sofern wir es uns in diesem Affekte vorstellen, hassen wir es (nach Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils); sofern wir uns aber überdies vorstellen, daß es irgendwelche Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge hat, das uns in einen gleich großen Affekt der Freude zu versetzen pflegt, werden wir es (nach dem vorigen Lehrsatz) mit einer gleich großen Strebung der Freude lieben; und demnach werden 20 wir es hassen und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Zustand der Seele, der aus zwei entgegengesetzten Affekten entspringt, heißt Schwankung des Gemüts. Die Schwankung des Gemüts verhält sich also zum Affekt, wie der Zweifel zur Vorstellung (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 44 des 2. Teils); und beide unterscheiden sich nur nach dem mehr oder minder.

Es ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß ich im vorigen Lehrsatz diese Schwankungen des Gemüts aus solchen Ursachen abgeleitet habe, die von dem einen Affekt 80 Ursache durch sich und von dem anderen Ursache durch Zufall sind; ich habe das darum getan, weil sie sich so aus den vorigen Lehrsätzen leichter ableiten ließen, nicht etwa darum, weil ich verneinen möchte, daß die Schwankungen des Gemüts meistens von einem Objekte herrühren, das die bewirkende Ursache von beiden Affekten ist. Denn der menschliche Körper ist (nach Forderung 1 des 2. Teils) aus sehr vielen Individuen von verschiedener Natur zusammengesetzt, und so kann er (nach Grundsatz 1 hinter Lehrsatz 8, den man hinter Lehrsatz 18 des 2. Teiles 40 nachsehen möge) von einem und dem selben Körper auf

sehr viele und verschiedene Weisen affiziert werden; und umgekehrt wird ein und das selbe Ding, weil es auf vielerlei Weisen affiziert werden kann, auch einen und den selben Körperteil auf viele verschiedene Weisen affizieren können. Woher sich leicht begreifen läßt, daß ein und das selbe Objekt Ursache vieler entgegengesetzter Affekte sein kann.

Lehrsatz 18. *Der Mensch wird durch das Vorstellungsbild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges in den selben Affekt der Freude und Trauer versetzt, wie durch das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges.*

Beweis: Solange der Mensch durch das Vorstellungsbild eines Dinges affiziert ist, wird er (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils und dem Folgesatz dazu) das Ding als gegenwärtig betrachten, selbst wenn es gar nicht existiert; und er wird sich das Ding als vergangen oder zukünftig nur vorstellen, sofern dessen Vorstellungsbild mit dem Vorstellungsbilde der vergangenen oder zukünftigen Zeit verbunden ist (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 44 des 2. Teils). Das Vorstellungsbild des Dinges ist somit für sich allein betrachtet das selbe, ob man es nun auf die Zukunft, auf die Vergangenheit oder auf die Gegenwart bezieht; das heißt (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 des 2. Teils) des Körpers Zustand oder Affekt ist der selbe, mag das Vorstellungsbild nun von einem vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinge sein; und demnach ist der Affekt der Freude und Trauer auch der selbe, mag das Vorstellungsbild nun das eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges sein.

W. z. b. w.

Anmerkung 1: Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, als wir von ihm affiziert worden sind, oder erst noch affiziert werden werden, z. B. insofern, als wir es gesehen haben oder es noch sehen werden, als es uns erfrischt hat oder noch erfrischen wird, uns verletzt hat oder noch verletzen wird usw. Sofern wir es uns nämlich solchergestalt vorstellen, insofern bejahen wir seine Existenz, das heißt der Körper wird in keinen Affekt versetzt, der die Existenz des Dinges ausschliesse, und demnach wird der Körper (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) durch das Vorstellungsbild dieses Dinges auf

die selbe Weise affiziert, als wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre. Allein weil die, die vielerlei erfahren haben, meistens schwanken, solange sie ein Ding als zukünftig oder als vergangen betrachten, und über den Ausgang eines Dinges zumeist zweifelhaft sind (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 44 des 2. Teils), so kommt es, daß die Affekte, die aus dergleichen Vorstellungsbildern der Dinge entspringen, nicht sehr beständig sind, sondern meistens durch Vorstellungsbilder von anderen Dingen gestört werden, bis die Menschen über 10 den Ausgang des Dinges Gewißheit erhalten.

Anmerkung 2: Auf Grund des eben gesagten verstehen wir, was Hoffnung, Furcht, Sicherheit, Verzweiflung, Freudigkeit und Gewissensbiß ist. Hoffnung ist nämlich nichts anderes, als eine unbeständige Freude, die aus dem Vorstellungsbilde eines zukünftigen oder vergangenen Dinges entsteht, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind, Furcht hingegen ist eine unbeständige Trauer, die gleichfalls aus dem Vorstellungsbilde eines zweifelhaften Dinges entsteht. Weiter, wenn der Zweifel aus diesen 20 Affekten wegfällt, so wird die Hoffnung zur Sicherheit und die Furcht zur Verzweiflung; nämlich zu einer Freude oder Trauer, die aus dem Vorstellungsbild eines Dinges entsteht, das wir gefürchtet oder gehofft haben. Freudigkeit sodann ist eine Freude, die aus dem Vorstellungsbild eines vergangenen Dinges entsteht, über dessen Ausgang wir zweifelhaft gewesen sind. Der Gewissensbiß endlich ist die Trauer, die der Freudigkeit entgegengesetzt ist.

Lehrsatz 19. *Wer sich vorstellt, daß das, was er 80 liebt, zerstört wird, wird sich betrüben; wer sich dagegen vorstellt, daß das, was er liebt, erhalten wird, wird sich freuen.*

Beweis: Die Seele strebt (nach Lehrsatz 12 dieses Teils), soviel sie kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder fördert, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils) sich das vorzustellen, was sie liebt. Nun aber wird das Vorstellungsvermögen (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) durch das, was die Existenz eines Dinges setzt, gefördert, 40 dahingegen gehemmt durch das, was die Existenz eines

Dinges ausschließt; die Vorstellungsbilder der Dinge also, die die Existenz des geliebten Dinges setzen, fördern das Streben der Seele, mit dem sie strebt, sich das geliebte Ding vorzustellen, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) sie versetzen die Seele in Freude; solche Vorstellungsbilder dagegen, die die Existenz des geliebten Dinges ausschließen, hemmen eben dies Streben der Seele, das heißt (nach der selben Anmerkung) sie versetzen die Seele in Trauer. Wer sich daher vorstellt, 10 daß das, was er liebt, zerstört wird, wird sich betrüben usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 20. *Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird, wird sich freuen.*

Beweis: Die Seele strebt (nach Lehrsatz 18 dieses Teils), sich das vorzustellen, was die Existenz von Dingen, die die Wirkungskraft des Körpers vermindern oder hemmen, ausschließt, das heißt (nach Anmerkung zu dem selben Lehrsatz) sie strebt, sich das vorzustellen, was die Existenz von Dingen ausschließt, die sie haßt; das Vorstellungsbild eines Dinges also, das die Existenz dessen, was 20 die Seele haßt, ausschließt, fördert dieses Streben der Seele, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) es versetzt die Seele in Freude. Wer sich daher vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört wird, wird sich freuen. W. z. b. w.

Lehrsatz 21. *Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, in Freude oder Trauer versetzt ist, wird ebenfalls in Freude oder Trauer versetzt werden; und beide Affekte werden in dem Liebenden größer oder kleiner 30 sein, je nachdem beide in dem geliebten Dinge größer oder kleiner sind.*

Beweis: Die Vorstellungsbilder der Dinge, die die Existenz des geliebten Dinges setzen, fördern (wie wir im Lehrsatz 19 dieses Teils bewiesen haben) das Streben der Seele, womit sie strebt, das geliebte Ding selbst sich vorzustellen. Nun setzt die Freude die Existenz des freudigen Dinges, und um so mehr, je größer der Affekt der Freude ist: denn die Freude ist (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) Übergang zu größerer Voll- 40 kommenheit. Demnach fördert das Vorstellungsbild der Freude des geliebten Dinges in dem Liebenden das Streben

seiner Seele, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) es versetzt den Liebenden in Freude, und in um so größere, je größer dieser Affekt in dem geliebten Dinge ist. Dies war das erste. Weiter, sofern ein Ding in Trauer versetzt wird, insofern wird es (nach der selben Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) zerstört, und um so mehr, in je größere Trauer es versetzt wird. Wer sich daher vorstellt, daß das was er liebt, in Trauer versetzt wird, der wird (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) ebenfalls in Trauer versetzt werden, und in um so 10 größere, je größer dieser Affekt in dem geliebten Dinge gewesen ist. W. z. b. w.

Lehrsatz 22. Wenn wir uns vorstellen, daß jemand ein Ding, das wir lieben, in Freude versetzt, so werden wir in Liebe gegen ihn versetzt werden. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er es in Trauer versetzt, so werden wir umgekehrt in Haß gegen ihn versetzt werden.

Beweis: Wer ein Ding, das wir lieben, in Freude oder Trauer versetzt, der versetzt (nach dem vorigen 20 Lehrsatz) auch uns in Freude oder Trauer, falls wir uns nämlich vorstellen, daß das geliebte Ding in jene Freude oder Trauer versetzt ist. Nun aber wird angenommen, daß diese Freude oder Trauer begleitet von der Idee ihrer äußeren Ursache in uns vorhanden sei. Wenn wir uns daher vorstellen, daß jemand ein Ding, das wir lieben, in Freude oder Trauer versetzt, so werden wir (nach Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils) gegen ihn in Liebe oder Haß versetzt werden. W. z. b. w.

Anmerkung: Der Lehrsatz 21 erklärt uns, was 30 Mitleid ist; wir können es als eine Trauer definieren, die aus dem Unglück eines anderen entsteht. Einen Namen, mit dem die Freude zu benennen wäre, die aus dem Wohlergehen eines anderen entsteht, weiß ich dagegen nicht. Weiter, die Liebe gegen den, der einem anderen Gutes getan hat, wollen wir Gunst nennen, den Haß gegen den, der einem anderen Übles getan hat, dagegen Entrüstung. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß wir nicht nur Dinge, die wir geliebt haben, bemitleiden (wie wir im Lehrsatz 21 bewiesen haben), sondern 40 auch Dinge, für die wir vorher gar keinen Affekt gehabt

haben, wenn wir sie nur als uns ähnlich beurteilen (wie ich weiterhin zeigen werde); und darum sind wir auch dem günstig, der einem uns ähnlichen Dinge Gutes getan hat, und dagegen entrüstet über den, der einem uns ähnlichen Dinge Schaden zugefügt hat.

Lehrsatz 23. *Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, in Trauer versetzt ist, wird sich freuen; wenn er sich dagegen vorstellt, daß es in Freude versetzt ist, wird er sich betrüben; und diese beiden Affekte werden*
 10 *größer oder kleiner sein, je nachdem ihr Gegenteil in dem gehaßten Dinge größer oder kleiner ist.*

Beweis: Sofern das gehaßte Ding in Trauer versetzt ist, insofern wird es (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) zerstört, und es wird um so mehr zerstört, je größer die Trauer ist, in die es versetzt ist. Wer sich also vorstellt, daß das Ding, das er haßt, in Trauer versetzt ist, der wird seinerseits (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) umgekehrt in Freude versetzt werden, und zwar in um so größere, je größer nach seiner Vorstellung die
 20 Trauer ist, in die das gehaßte Ding versetzt ist. Dies war das erste. Weiter, die Freude setzt (nach der selben Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die Existenz des freudigen Dinges, und zwar um so mehr, als je größer die Freude begriffen wird. Wenn jemand sich vorstellt, daß das, was er haßt, in Freude versetzt ist, wird diese Vorstellung (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) sein eigenes Streben hemmen, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) der, der haßt, wird in Trauer versetzt werden usw. W. z. b. w.

80 **Anmerkung:** Diese Freude kann kaum rein und ohne einen Kampf des Gemütes sein. Denn sofern man sich vorstellt, daß ein einem selber ähnliches Ding in den Affekt der Trauer versetzt wird, insofern muß man sich (wie ich alsbald im Lehrsatz 27 dieses Teils beweisen werde) betrüben, und umgekehrt sich freuen, wenn man sich vorstellt, daß es in Freude versetzt wird. Hier fassen wir aber nur den Haß ins Auge.

Lehrsatz 24. *Wenn wir uns vorstellen, daß jemand ein Ding, das wir hassen, in Freude versetzt, so werden*
 40 *wir gegen ihn ebenfalls in Haß versetzt werden. Da-*

gegen wenn wir uns vorstellen, daß er das selbe Ding in Trauer versetzt, werden wir in Liebe gegen ihn versetzt werden.

Beweis: Dieser Lehrsatz wird auf die selbe Art bewiesen, wie Lehrsatz 22 dieses Teils, den man nachsehen möge.

Anmerkung: Diese und ähnliche Affekte des Hasses gehören zum Neid, der somit nichts anderes ist, als der Haß selbst, sofern man ihn daraufhin betrachtet, daß er den Menschen dazu veranlaßt, sich an dem Übel eines anderen 10 zu erfreuen und sich dagegen über dessen Wohl zu betrüben.

Lehrsatz 25. *Wir streben, von uns und von einem Dinge, das wir lieben, all das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding in Freude versetzt; und umgekehrt all das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding in Trauer versetzt.*

Beweis: Das, wovon wir uns vorstellen, daß es das geliebte Ding in Freude oder Trauer versetzt, versetzt (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) auch uns in Freude oder 20 Trauer. Nun strebt aber die Seele (nach Lehrsatz 12 dieses Teils), soviel sie kann, sich das, was uns in Freude versetzt, vorzustellen, das heißt (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils und dem Folgesatz dazu), als gegenwärtig zu betrachten, und umgekehrt (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) die Existenz dessen, was uns in Trauer versetzt, auszuschließen. Folglich streben wir, von uns und von dem von uns geliebten Dinge all das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding in Freude versetzt, und umgekehrt. W. z. b. w. 80

Lehrsatz 26. *Wir streben, von einem Dinge, das wir hassen, all das zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es das Ding in Trauer versetzt, und umgekehrt das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es das Ding in Freude versetzt.*

Beweis: Dieser Lehrsatz folgt aus Lehrsatz 23 dieses Teils, wie der vorige aus Lehrsatz 21.

Anmerkung: Hieraus sehen wir, wie leicht es geschehen kann, daß der Mensch von sich und von einem Dinge, das er liebt, mehr hält, als recht ist, und um- 40 gekehrt von einem Dinge, das er haßt, weniger hält, als

recht ist. Diese Vorstellung heißt, wenn sie auf den Menschen selbst geht, dieser also von sich mehr hält, als recht ist, Hochmut und ist eine Art des Wahnsinns, weil dann der Mensch mit offenen Augen träumt, er vermöge all das, was er in seiner bloßen Vorstellung fertig bringt, was er deswegen betrachtet, als ob es real wäre, und woran er sich erlustigt, solange er sich nicht vorstellen kann, was die Existenz davon ausschließt und seine Wirkungskraft bestimmt. Hochmut ist daher eine
 10 Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch von sich mehr hält, als recht ist. Die Freude sodann, die daraus entspringt, daß der Mensch von einem anderen mehr hält, als recht ist, heißt Überschätzung, und endlich Unterschätzung die Freude, die daraus entspringt, daß er von einem anderen weniger hält, als recht ist.

Lehrsatz 27. Wenn wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding, für das wir noch keinen Affekt gehabt haben, in irgend einen Affekt versetzt wird, so werden wir schon allein dadurch in einen ähnlichen
 20 *Affekt versetzt.*

Beweis: Die Vorstellungsbilder der Dinge sind (nach Anmerkung zu Lehrsatz 17 des 2. Teils) Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen äußere Körper als uns gegenwärtig vergegenwärtigen, das heißt (nach Lehrsatz 16 des 2. Teils) deren Ideen die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur eines äußeren Körpers in sich schließen. Wenn also die Natur des äußeren Körpers der Natur unseres Körpers ähnlich ist, dann wird die Idee des äußeren Körpers, den wir uns
 30 vorstellen, eine Affektion unseres Körpers in sich schließen, die der Affektion des äußeren Körpers ähnlich ist, und folglich wird, wenn wir uns vorstellen, daß jemand, der uns ähnlich ist, in einen Affekt versetzt sei, diese Vorstellung eine Affektion unseres Körpers ausdrücken, die diesem Affekt ähnlich ist, und somit werden wir dadurch, daß wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding in irgend einen Affekt versetzt wird, mit ihm in einen ähnlichen Affekt versetzt werden. W. z. b. w.

Wenn wir aber ein uns ähnliches Ding hassen, dann
 40 werden wir insofern mit ihm (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) in einen entgegengesetzten und nicht in einen ähnlichen Affekt versetzt werden.

Anmerkung: Wenn diese Nachahmung der Affekte bei der Trauer statthat, heißt sie Mitleid (siehe darüber die Anmerkung zu Lehrsatz 22 dieses Teils); wenn sie aber bei der Begierde statthat, heißt sie Wetteifer; dieser ist somit nichts anderes, als die Begierde nach irgend einem Dinge, die in uns dadurch erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, andere, die uns ähnlich sind, hätten die selbe Begierde.

Folgesatz 1: Wenn wir uns vorstellen, daß jemand, für den wir noch keinen Affekt gehabt haben, ein uns 10 ähnliches Ding in Freude versetzt, so werden wir in Liebe gegen ihn versetzt werden. Stellen wir uns dagegen vor, daß er es in Trauer versetzt, so werden wir umgekehrt in Haß gegen ihn versetzt werden.

Beweis: Dieser Folgesatz läßt sich auf Grund des vorigen Lehrsatzes auf die selbe Art beweisen, wie Lehrsatz 22 dieses Teils auf Grund von Lehrsatz 21.

Folgesatz 2: Ein Ding, das wir bemitleiden, können wir nicht darum hassen, weil sein Elend uns in Trauer versetzt. 20

Beweis: Wenn wir es nämlich darum hassen könnten, dann würden wir uns (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) an seiner Trauer freuen, was wider die Voraussetzung ist.

Folgesatz 3: Wir streben, ein Ding, das wir bemitleiden, so viel wir können, von seinem Elend zu befreien.

Beweis: Das, was ein Ding, das wir bemitleiden, in Trauer versetzt, versetzt uns (nach dem vorigen Lehrsatz) auch in eine ähnliche Trauer; und daher werden wir (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) streben, all das zu 80 überdenken, was die Existenz dieses Dinges aufhebt, oder was das Ding zerstört, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils) wir werden erstreben, es zu zerstören, oder wir werden es zu zerstören bestimmt werden; und sonach werden wir streben, ein Ding, das wir bemitleiden, von seinem Elende zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Wille oder Trieb wohlzutun, der daraus entsteht, daß wir das Ding, dem wir die Wohltat erweisen wollen, bemitleiden, heißt Wohlwollen; dieses 40 ist somit nichts anderes als eine Begierde, die aus dem

Mitleid entsteht. Was übrigens die Liebe und den Haß gegen den betrifft, der einem Ding Gutes oder Schlechtes getan hat, das uns unserer Vorstellung nach ähnlich ist, so möge man die Anmerkung zu Lehrsatz 22 dieses Teils nachsehen.

Lehrsatz 28. *All das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt, streben wir zu verwirklichen; all das dagegen, wovon wir uns vorstellen, daß es der Freude widerstreitet oder zur Trauer beiträgt, streben*
10 *wir zu entfernen oder zu zerstören.*

Beweis: Wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt, das streben wir (nach Lehrsatz 12 dieses Teils), soviel wir können, uns vorzustellen, das heißt (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) wir werden, soviel wir können, streben, es als gegenwärtig oder als wirklich existierend zu betrachten. Nun ist aber der Seele Streben oder Kraft im Denken ebenso groß, wie des Körpers Streben oder Kraft im Handeln, und beides ist von Natur zugleich (wie aus dem Folgesatz zu Lehrsatz 7 und dem Folgesatz zu Lehrsatz 11 des 2. Teils klar folgt): mithin streben wir in
20 jeder Beziehung danach, daß es existieren möge, oder (was nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils das selbe ist) wir erstreben und beabsichtigen es. Dies war das erste. Ferner, wenn wir uns vorstellen, daß das, was wir für eine Ursache der Trauer halten, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) das, was wir hassen, zerstört wird, so werden wir uns (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) freuen; und infolgedessen werden wir (nach dem ersten Teil dieses Beweises) streben, es zu zerstören oder (nach
30 Lehrsatz 13 dieses Teils) es von uns zu entfernen, damit wir es nicht als gegenwärtig betrachten. Dies war das zweite. Wir streben mithin all das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Freude usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 29. *Wir werden auch streben, all das zu tun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen¹⁾ es mit Freude anblicken; und umgekehrt werden wir verabscheuen, etwas zu tun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es verabscheuen.*

¹⁾ Hier und im folgenden sind unter „Menschen“ solche zu verstehen, gegen die wir noch keinen Affekt gehabt haben.

Beweis: Wenn wir uns vorstellen, daß die Menschen etwas lieben oder hassen, so werden wir dies (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) eben deswegen auch lieben oder hassen, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) wir werden uns schon deshalb über die Gegenwart des Dinges freuen oder betrüben; und mithin werden wir (nach dem vorigen Lehrsatz) all das, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es lieben oder mit Freude anblicken, zu tun streben usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieses Streben etwas zu tun oder auch 10 zu unterlassen, allein aus der Ursache, um den Menschen zu gefallen, heißt Ehrgeiz, besonders, wenn wir derartig heftig danach streben, der großen Menge zu gefallen, daß wir manches zu unserem eigenen oder zu eines anderen Schaden tun oder unterlassen; anderenfalls pflegt man dieses Streben Liebenswürdigkeit zu nennen. Die Freude sodann, mit der wir uns die Handlung eines anderen vorstellen, durch die er uns zu ergötzen strebt, nenne ich Lob; die Trauer dagegen, mit der wir umgekehrt dessen Handlung verabscheuen, nenne ich Tadel. 20

Lehrsatz 30. *Wenn jemand etwas getan hat, wovon er sich vorstellt, daß es andere in Freude versetzt, so wird er in eine Freude versetzt werden, die von der Idee seiner selbst als der Ursache begleitet wird, oder er wird sich selbst mit Freude betrachten. Wenn er dagegen etwas getan hat, wovon er sich vorstellt, daß es andere in Trauer versetzt, so wird er sich selbst umgekehrt mit Trauer betrachten.*

Beweis: Wer sich vorstellt, daß er andere in Freude oder Trauer versetzt, wird eben dadurch (nach Lehrsatz 27 30 dieses Teils) in Freude oder Trauer versetzt werden. Da nun aber der Mensch sich (nach Lehrsatz 19 und 23 des 2. Teils) seiner selbst bewußt ist vermöge der Affektionen, die ihn zum Handeln bestimmen, so wird demzufolge jemand, der etwas getan hat, wovon er sich vorstellt, daß es andere in Freude versetzt, in eine Freude mit dem Bewußtsein seiner selbst als der Ursache versetzt werden, oder er wird sich selbst mit Freude betrachten, und umgekehrt. W. z. b. w.

Anmerkung: Da die Liebe (nach Anmerkung zu 40 Lehrsatz 13 dieses Teils) Freude ist begleitet von der

- Idee einer äußeren Ursache, und der Haß Trauer ebenfalls begleitet von der Idee einer äußeren Ursache, so wird die hier gemeinte Freude und Trauer eine Art der Liebe und des Hasses sein. Weil jedoch Liebe und Haß sich auf äußere Objekte beziehen, werden wir die hier gemeinten Affekte mit anderen Namen bezeichnen; und zwar wollen wir die von der Idee einer inneren Ursache begleitete Freude *Ruhm*, und die ihr entgegengesetzte Trauer *Scham* nennen; dabei hat man sich die Freude
- 10 oder Trauer daraus entstanden zu denken, daß der Mensch glaubt, man lobe oder tadle ihn; im anderen Falle heiße ich die von der Idee einer inneren Ursache begleitete Freude *Zufriedenheit* mit sich selber, die ihr entgegengesetzte Trauer dagegen *Reue*. Weil ferner (nach Folgesatz zu Lehrsatz 17 des 2. Teils) die Freude, in die jemand seiner Vorstellung nach andere versetzt, möglicherweise nur eine vorgestellte ist, und jeder (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) strebt, sich von sich all das vorzustellen, wovon er sich vorstellt, daß es ihn in Freude versetzt,
- 20 so kann es leicht kommen, daß der Ruhmsüchtige hochmütig wird, und sich vorstellt, allen angenehm zu sein, während er allen lästig ist.

Lehrsatz 31. Wenn wir uns vorstellen, jemand liebe oder begehre oder hasse etwas, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, so werden wir eben darum das Ding beständiger lieben usw. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er das, was wir lieben, verabscheut, oder umgekehrt, dann werden wir eine Schwankung des Gemüts erleiden.

- 30 **Beweis:** Wenn wir uns vorstellen, daß jemand etwas liebt, so werden wir (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) schon allein darum dies gleichfalls lieben. Nun aber setzen wir voraus, daß wir auch abgesehen davon dies lieben; es kommt also zu der Liebe noch eine neue Ursache, die sie nährt, hinzu; und somit werden wir das, was wir lieben, eben darum beständiger lieben. Ferner, wenn wir uns vorstellen, daß jemand etwas verabscheut, so werden wir (nach dem selben Lehrsatz) infolge davon dies auch verabscheuen. Wenn wir nun voraus-
- 40 setzen, daß wir zu gleicher Zeit eben dies lieben, so werden wir demnach zu gleicher Zeit eben dies selbe

lieben und verabscheuen, oder wir werden (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils) eine Schwankung des Gemüts erleiden. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus und aus Lehrsatz 28 dieses Teils folgt, daß jeder, so viel er kann, danach strebt, daß alle anderen das, was er selber liebt, auch lieben, und das, was er selber haßt, auch hassen; daher jenes Dichterwort:

Hoffen wollen zugleich, zugleich wir Liebenden fürchten;
Eisern ist der, der liebt, was ihm ein anderer läßt.

Anmerkung: Dies Streben, zu bewirken, daß alle 10 das, was man selber liebt oder haßt, gutheißen oder verwerfen, ist in Wahrheit Ehrgeiz (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 29 dieses Teils); und so sehen wir, daß jeder von Natur erstrebt, daß alle anderen nach seinem Sinne leben sollen; indem nun alle auf gleiche Weise dies erstreben, stehen sich alle auf gleiche Weise einander im Wege, und indem alle von allen gelobt oder geliebt werden wollen, geraten alle in gegenseitigen Haß.

Lehrsatz 32. *Wenn wir uns vorstellen, daß jemand sich eines Dinges erfreut, das nur einer allein besitzen 20 kann, werden wir zu bewirken streben, daß er jenes Ding nicht besitze.*

Beweis: Wenn wir uns vorstellen, daß jemand sich eines Dinges erfreut, so werden wir (nach Lehrsatz 27 dieses Teils und dem 1. Folgesatz dazu) schon allein deswegen jenes Ding lieben, und uns seiner zu erfreuen begehren. Nun stellen wir uns aber (der Voraussetzung nach) vor, die Tatsache, daß der andere sich dieses Dinges erfreut, stünde dieser Freude im Wege; folglich werden wir (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) danach streben, daß 30 der andere es nicht besitze. W. z. b. w.

Anmerkung: Wir sehen also, daß es um die Natur der Menschen meistens derartig bestellt ist, daß sie die, denen es schlecht geht, bemitleiden, und die, denen es gut geht, beneiden, und zwar ist bei diesem Neid (nach dem vorigen Lehrsatz) der Haß um so größer, je mehr sie das Ding lieben, von dem sie sich vorstellen, daß der andere es besitzt. Wir sehen des weiteren, daß aus der selben Eigenschaft der menschlichen Natur, aus der folgt, daß die Menschen mitleidig sind, auch das 40

folgt, daß sie neidisch und ehrgeizig sind. Wollen wir schließlich die Erfahrung hierbei zu Rate ziehen, so werden wir finden, daß sie dies alles bestätigt, zumal wenn wir unsere früheren Lebensjahre ins Auge fassen. Denn bei Knaben, deren Körper sich ja fortwährend wie im Gleichgewicht befindet, machen wir die Erfahrung, daß sie schon bloß darum lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehen; ferner begehren sie, was sie andere tun sehen, gleich nachzuahmen, und endlich begehren sie für sich alles, woran ihrer Vorstellung nach andere sich ergötzen; nämlich darum, weil die Vorstellungsbilder der Dinge, wie wir sagten, die Affektionen des menschlichen Körpers sind, oder die Arten, auf die der menschliche Körper von äußeren Ursachen affiziert und dies oder jenes zu tun veranlaßt wird.

Lehrsatz 33. *Wenn wir ein Ding lieben, das uns ähnlich ist, so streben wir, so viel wir können, zu bewirken, daß es uns widerliebt.*

Beweis: Wenn wir ein Ding lieben, streben wir (nach Lehrsatz 12 dieses Teils), soviel wir können, es uns vor anderen vorzustellen. Wenn das Ding uns ähnlich ist, werden wir mithin streben, es vor anderen (nach Lehrsatz 29 dieses Teils) in Freude zu versetzen, oder wir werden streben, soviel wir können, zu bewirken, daß das geliebte Ding in eine Freude versetzt wird, die von der Idee von uns begleitet wird, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils), daß es uns widerliebt. W. z. b. w.

Lehrsatz 34. *Je größer der Affekt ist, in den das geliebte Ding unserer Vorstellung nach gegen uns versetzt ist, desto mehr Ruhm werden wir fühlen.*

Beweis: Wir streben (nach dem vorigen Lehrsatz), soviel wir können, danach, daß das geliebte Ding uns widerliebt, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) daß das geliebte Ding in eine Freude versetzt wird, die von der Idee von uns begleitet wird. Je größer daher die Freude ist, in die unserer Vorstellung nach das geliebte Ding unsertwegen versetzt ist, desto mehr wird dies Streben gefördert, das heißt (nach Lehrsatz 11 dieses Teils und der Anmerkung dazu) in desto größere Freude werden wir versetzt. Da wir uns aber infolge

davon freuen, weil wir ein anderes Ding, das uns ähnlich ist, in Freude versetzt haben, so werden wir daraufhin (nach Lehrsatz 30 dieses Teils) uns selbst mit Freude betrachten: demzufolge werden wir, je größer der Affekt ist, in den das Ding unserer Vorstellung nach gegen uns versetzt ist, uns selbst mit desto größerer Freude betrachten, oder wir werden (nach Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils) desto mehr Ruhm fühlen. W. z. b. w.

Lehrsatz 35. *Wenn jemand sich vorstellt, daß das Ding, das er liebt, sich einem anderen mit dem selben 10 oder mit einem engeren Freundschaftsband verbindet, als mit dem es ihm bisher allein zugehörte, so wird er das geliebte Ding selbst hassen, und jenen anderen beneiden.*

Beweis: Je größer sich jemand die Liebe vorstellt, in die das geliebte Ding gegen ihn versetzt ist, desto mehr Ruhm wird er (nach dem vorigen Lehrsatz) fühlen, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils) desto mehr wird er sich freuen; und somit wird er (nach Lehrsatz 28 dieses Teils), soviel er kann, streben, 20 sich vorzustellen, daß ihm das geliebte Ding aufs engste verbunden sei; und dieses Streben oder dieser Trieb wird (nach Lehrsatz 31 dieses Teils) noch gesteigert, wenn er sich vorstellt, daß ein anderer seinerseits das selbe Ding für sich begehrt. Nun ist aber die Voraussetzung die, daß dieses sein Streben oder dieser sein Trieb von dem Vorstellungsbilde des geliebten Dinges selbst und dem begleitenden Vorstellungsbilde dessen, dem das geliebte Ding sich verbindet, gehemmt wird; er wird also infolge hiervon (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) in 30 eine Trauer versetzt werden, die von der Idee des geliebten Dinges als der Ursache, und zugleich von dem Vorstellungsbild des anderen begleitet wird, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) er wird gegen das geliebte Ding in Haß versetzt werden, und zugleich (nach Folgesatz zu Lehrsatz 15 dieses Teils) gegen jenen anderen, den er (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) deshalb, weil er sich an dem geliebten Dinge ergötzt, beneiden wird. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser mit Neid verbundene Haß gegen 40 ein geliebtes Ding heißt Eifersucht; Eifersucht ist somit

nichts anderes, als eine Schwankung des Gemüths, die aus Liebe und Haß zugleich entsteht und von der Idee eines anderen begleitet wird, den man beneidet. Des weiteren wird dieser Haß gegen das geliebte Ding in seiner Größe dem Maße der Freude, in die der Eifersüchtige durch die Gegenliebe des geliebten Dinges versetzt zu werden pflegt, entsprechen und ebenso auch dem Maße des Affekts, in den er gegen den, dem das geliebte Ding sich seiner Vorstellung nach verbindet, schon vorher versetzt gewesen
 10 war. Denn wenn er ihn gehaßt hat, wird er (nach Lehrsatz 24 dieses Theils) das geliebte Ding deswegen hassen, weil er sich vorstellt, daß es das, was er haßt, in Freude versetzt; und (nach Folgesatz zu Lehrsatz 15 dieses Theils) auch deswegen, weil er gezwungen wird, das Vorstellungsbild des geliebten Dinges mit dem Vorstellungsbilde dessen, den er haßt, zu verbinden. Dieser Grund findet meistens statt bei der Liebe zum Weibe; wer sich nämlich vorstellt, daß sich eine Frau, die er liebt, einem anderen preisgibt, der wird sich nicht nur
 20 darum betrüben, weil sein eigener Trieb gehemmt wird, sondern er wird das geliebte Ding auch deswegen verabscheuen, weil er gezwungen wird, dessen Vorstellungsbild mit den Schamgliedern und den Entleerungen des anderen zu verbinden. Wozu schließlich noch kommt, daß der Eifersüchtige von dem geliebten Dinge nicht mit derselben Miene empfangen wird, die es ihm sonst zu zeigen pflegte, als welche Ursache einen Liebenden ebenfalls betrübt, wie ich jetzt nachweisen werde.

Lehrsatz 36. *Wer sich eines Dinges erinnert, an
 30 dem er sich einmal ergötzt hat, der begehrt es mit den selben Umständen wider zu besitzen, als da er sich zuerst an ihm ergötzt hat.*

Beweis: Alles, was der Mensch zugleich mit dem Dinge, das ihn ergötzte, gesehen hat, wird für ihn (nach Lehrsatz 15 dieses Theils) durch Zufall Ursache der Freude sein; und darum wird er (nach Lehrsatz 28 dieses Theils) alles dies zugleich mit dem Dinge, das ihn ergötzte, wider zu besitzen begehren, oder er wird das Ding mit allen den selben Umständen wider zu besitzen begehren,
 40 als da er sich zuerst an ihm ergötzt hat. W. z. b. w.

Folgesatz: Wenn der Liebende daher merkt, daß

einer von diesen Umständen fehlt, so wird er sich betrüben.

Beweis: Sofern er nämlich merkt, daß ein Umstand fehlt, stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses Dinges ausschließt. Da er aber nach diesem Dinge oder Umstände (nach dem vorigen Lehrsatz) aus Liebe begierig ist, so wird er, sofern er sich vorstellt, daß dieser Umstand fehlt, (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) sich betrüben. W. z. b. w.

Anmerkung: Diese Trauer im Hinblick auf die Abwesenheit dessen, was wir lieben, heißt Wunsch. 10

Lehrsatz 37. *Eine Begierde, die aus Trauer oder Freude, aus Haß oder Liebe entspringt, ist um so größer, je größer der Affekt ist.*

Beweis: Die Trauer vermindert oder hemmt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die Wirkungskraft des Menschen, das heißt (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) sie vermindert oder hemmt das Streben, durch das der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt; somit ist sie (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) diesem Streben entgegengesetzt; und alles, wonach ein Mensch, der in Trauer versetzt ist, strebt, geht dahin, die Trauer zu entfernen. Je größer nun aber die Trauer ist, einem um so größeren Teile der menschlichen Wirkungskraft steht sie (nach der Definition der Trauer) notwendigerweise entgegen; je größer also die Trauer ist, mit um so größerer Wirkungskraft wird der Mensch dagegen streben, die Trauer zu entfernen, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils) mit um so größerer Begierde oder um so größerem Trieb wird er streben, die Trauer zu entfernen. 20
Weiter, da die Freude (nach der selben Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) die Wirkungskraft des Menschen vermehrt oder fördert, so läßt sich auf dem selben Wege leicht beweisen, daß ein Mensch, der in Freude versetzt ist, nichts anderes begehrt, als sie zu erhalten, und zwar mit um so größerer Begierde, je größer die Freude ist. Endlich, da Haß und Liebe die Affekte der Freude oder Trauer selbst sind, so folgt auf die selbe Weise, daß das Streben, der Trieb, oder die Begierde, die aus Haß oder Liebe entspringt, in ihrer Größe dem Maße des Hasses 30 und der Liebe entsprechen wird. W. z. b. w. 40

Lehrsatz 38. *Wenn jemand ein geliebtes Ding anfängt zu hassen, so daß schließlich die Liebe völlig vertilgt wird, wird er bei gleicher Ursache einen größeren Haß gegen es haben, als wenn er es niemals geliebt hätte; und der Haß wird um so größer sein, je größer vorher die Liebe war.*

Beweis: Wenn nämlich jemand ein Ding, das er liebt, anfängt zu hassen, so werden mehr Triebe von ihm gehemmt, als wenn er es nicht geliebt hätte. Denn
 10 die Liebe ist (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) eine Freude, die der Mensch (nach Lehrsatz 28 dieses Teils), so viel er kann, zu erhalten strebt, und zwar dadurch, daß er (nach der selben Anmerkung) das geliebte Ding als gegenwärtig betrachtet und es (nach Lehrsatz 21 dieses Teils), so viel er kann, in Freude versetzt; und dieses Streben ist (nach dem vorigen Lehrsatz) um so größer, je größer die Liebe ist, und ebenso auch das Streben, die Gegenliebe des geliebten Dinges herbeizuführen (siehe Lehrsatz 33 dieses Teils). Diese Strebungen
 20 werden nun aber (nach Folgesatz zu Lehrsatz 13 und nach Lehrsatz 23 dieses Teils) durch den Haß gegen das geliebte Ding gehemmt; deshalb wird der Liebende (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) auch dieser Ursache wegen in Trauer versetzt werden, und in eine um so größere, je größer die Liebe gewesen war; das heißt neben der Trauer, die die Ursache des Hasses war, entsteht noch eine andere daher, weil er das Ding geliebt hat; und folglich wird er das geliebte Ding mit einem größeren Affekt der Trauer betrachten, das heißt
 30 (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) er wird einen größeren Haß gegen es haben, als wenn er es nicht geliebt hätte, und der Haß wird um so größer sein, je größer die Liebe gewesen war. W. z. b. w.

Lehrsatz 39. *Wer jemanden haßt, wird ihm Übles zuzufügen streben, falls er nicht Angst hat, daß ihm selber daraus ein größeres Übel entsteht; und umgekehrt wird, wer jemanden liebt, diesem unter der selben Bedingung wohlzutun streben.*

Beweis: Jemanden hassen heißt (nach Anmerkung
 40 zu Lehrsatz 13 dieses Teils), sich jemanden als Ursache einer Trauer vorstellen; wer jemanden haßt, wird somit

(nach Lehrsatz 28 dieses Teils) streben, ihn zu entfernen oder zu zerstören. Allein wenn er Angst hat, daß ihm daraus etwas Traurigeres oder (was das selbe ist) ein größeres Übel entstehe, und wenn er glaubt, dies dadurch vermeiden zu können, daß er dem, den er haßt, das ihm zuge dachte Übel nicht zufügt, dann wird er (nach dem selben Lehrsatz 28 dieses Teils) begehren, die Absicht, jenem Übles zuzufügen, aufzugeben, und zwar wird dies Streben (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) größer sein, als das, was ihn antrieb, dem anderen Übles zuzufügen, und 10 deswegen muß es das Übergewicht bekommen, wie wir es wollten. Für den zweiten Teil des Lehrsatzes läßt sich auf die selbe Art der Beweis führen. Folglich wird, wer jemanden haßt, usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Unter Gut verstehe ich hier jede Gattung der Freude, ferner alles, was zur Freude beiträgt, und besonders das, was einen Wunsch erfüllt, gleichviel welchen Inhalt er hat. Unter Übel verstehe ich dagegen jede Gattung der Trauer, und besonders das, was die Erfüllung eines Wunsches vereitelt. Denn wir 20 haben oben (in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils) gezeigt, daß wir ein Ding nicht darum begehren, weil wir es als gut beurteilen, vielmehr bezeichnen wir umgekehrt das als gut, was wir begehren; und schlecht nennen wir folglich das, was wir verabscheuen; demnach beurteilt oder schätzt ein jeder auf Grund seines Affekts, was gut und was schlecht, was besser und was schlechter, und endlich was das beste und was das schlechteste ist. So beurteilt der Habgierige viel Geld als das beste und Geldmangel als das schlechteste. Der Ehr- 30 geizige dagegen begehrt nichts so sehr als den Ruhm, und schrickt umgekehrt vor nichts so zurück, als vor der Scham. Dem Neidischen sodann ist nichts angenehmer, als anderer Menschen Unglück, und nichts ärgerlicher, als fremdes Glück; und in dieser Weise beurteilt ein jeder auf Grund seines Affekts, ob ein Ding gut oder schlecht, nützlich oder unnütz ist.

Übrigens heißt dieser Affekt, der den Menschen derart beeinflusst, daß er das, was er eigentlich will, nicht will, oder das, was er eigentlich nicht will, will, Angst; Angst 40 ist daher nichts anderes, als Furcht, sofern sie den Menschen dahin beeinflusst, ein Übel, das er als zukünftig

beurteilt, durch ein kleineres zu vermeiden (siehe Lehrsatz 28 dieses Teils). Wenn aber das Übel, vor dem man Angst hat, die Scham ist, dann nennt man die Angst Schüchternheit. Wenn endlich die Begierde, ein zukünftiges Übel zu vermeiden, durch die Angst vor einem anderen Übel derart gehemmt wird, daß man nicht weiß, was man lieber will, dann heißt die Furcht Bestürzung, besonders, wenn beide Übel, vor denen man sich ängstigt, zu den größten gehören.

Lehrsatz 40. *Wer sich vorstellt, von einem anderen
10 gehaßt zu werden, und dabei glaubt, dem anderen keine
Ursache zum Haß gegeben zu haben, wird diesen
anderen widerhassen.*

Beweis: Wer sich vorstellt, daß ein anderer in Haß versetzt sei, wird infolge davon (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) gleichfalls in Haß versetzt werden, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) in eine Trauer, die von der Idee einer äußeren Ursache begleitet wird. Nun stellt er sich (der Voraussetzung nach) weiter keine Ursache dieser Trauer vor, als den, der ihn haßt;
20 mithin wird er deswegen, weil er sich vorstellt, von dem anderen gehaßt zu werden, in eine Trauer versetzt werden, die von der Idee des anderen, der ihn haßt, begleitet wird, oder er wird diesen anderen (nach der selben Anmerkung) hassen. W. z. b. w.

Anmerkung: Im anderen Fall, wenn er sich vorstellt, gerechte Ursache zum Haß geboten zu haben, wird er (nach Lehrsatz 30 dieses Teils und der Anmerkung dazu) in Scham versetzt werden. Allein dieser Fall kommt (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) selten vor. Des weiteren
30 kann dieser Gegenhaß auch auf Grund davon entspringen, daß auf Haß (nach Lehrsatz 39 dieses Teils) das Streben folgt, dem, den man haßt, Übles zuzufügen. Wer sich also vorstellt, von einem anderen gehaßt zu werden, wird sich diesen anderen als Ursache irgend eines Übels oder einer Trauer vorstellen, und folglich wird er in eine Trauer versetzt werden oder in eine Furcht, die von der Idee des anderen, der ihn haßt, als der Ursache begleitet wird, das heißt, er wird in Gegenhaß versetzt werden, wie oben.

40 Folgesatz 1: Wer sich vorstellt, daß jemand, den er liebt, in Haß gegen ihn versetzt ist, wird von Haß

und von Liebe zugleich bedrängt werden. Denn sofern er sich vorstellt, von dem anderen gehaßt zu werden, wird er (nach dem vorigen Lehrsatz) dazu bestimmt, ihn widerzuhassen. Nun liebt er ihn aber (der Voraussetzung nach) trotzdem; mithin wird er von Haß und Liebe zugleich bedrängt werden.

Folgesatz 2: Wenn jemand sich vorstellt, daß ein anderer, gegen den er vorher keinen Affekt gehabt hat, ihm aus Haß etwas Übles zufügt, wird er ihm sogleich das selbe Übel widerzuzufügen streben. 10

Beweis: Wer sich vorstellt, daß ein anderer in Haß gegen ihn versetzt sei, wird diesen anderen (nach dem vorigen Lehrsatz) widerhassen, und (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) streben, sich alles dessen zu erinnern, was den anderen in Trauer versetzen kann; und dies wird er sich dann (nach Lehrsatz 89 dieses Teils) bemühen, ihm zuzufügen. Nun ist (der Voraussetzung nach) das erste dieser Art, das er sich vorstellt, das ihm selbst zugefügte Übel; folglich wird er eben dies sogleich dem anderen zuzufügen streben. W. z. b. w. 20

Anmerkung: Das Streben, einem, den wir hassen, Übles zuzufügen, heißt Zorn; das Streben aber, ein uns zugefügtes Übel widerzuvergelten, nennt man Rache.

Lehrsatz 41. *Wenn jemand sich vorstellt, von einem anderen geliebt zu werden, und nicht glaubt, dazu eine Ursache gegeben zu haben (was nach Folgesatz zu Lehrsatz 15 und nach Lehrsatz 16 dieses Teils möglich ist), wird er den anderen widerlieben.*

Beweis: Dieser Lehrsatz wird auf dem selben Wege bewiesen wie der vorige. Siehe auch die Anmerkung zu 30 diesem.

Anmerkung: Im anderen Fall, wenn der Mensch glaubt, gerechte Ursache zur Liebe geboten zu haben, wird er (nach Lehrsatz 30 dieses Teils und der Anmerkung dazu) Ruhm fühlen; und zwar kommt dieser Fall (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) häufiger vor als das Gegenteil, das, wie wir sagten, dann geschieht, wenn jemand sich vorstellt, von einem anderen gehaßt zu werden (siehe die Anmerkung zum vorigen Lehrsatz). Diese gegenseitige Liebe nun, und folglich (nach Lehrsatz 89 dieses 40 Teils) das Streben, dem wohlzutun, der uns liebt, und

der seinerseits (nach dem selben Lehrsatz 39 dieses Teils) uns wohlzutun strebt, heißt Dank oder Dankbarkeit. Es erhellt demnach, daß die Menschen weit bereitwilliger sind, Rache zu üben, als Wohltaten zu vergelten.

Folgesatz: Wer sich vorstellt, von jemand, dem er haßt, geliebt zu werden, wird von Haß und Liebe zugleich bedrängt werden. Dieser Satz wird auf dem selben Wege bewiesen, wie der erste Folgesatz zum vorigen Lehrsatz.

- 10 Anmerkung: Überwiegt dabei der Haß, so wird man dem, der einen liebt, Übles zuzufügen streben. Dieser Affekt wird Grausamkeit genannt, besonders, wenn man glaubt, daß der, der einen liebt, keine gemeine Ursache zum Haß gegeben hat.

Lehrsatz 42. Wer aus Liebe oder in der Hoffnung auf Ruhm jemandem eine Wohltat erwiesen hat, wird sich betrüben, wenn er sieht, daß seine Wohltat mit undankbarem Gemüt empfangen wird.

- 20 Beweis: Wer ein ihm ähnliches Ding liebt, strebt (nach Lehrsatz 33 dieses Teils), so viel er kann, zu bewirken, daß dieses ihn widerliebt. Wer also aus Liebe jemandem eine Wohltat erwiesen hat, tut dies in dem Wunsche, wiedergeliebt zu werden, das heißt (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) in der Hoffnung auf Ruhm, oder (nach Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils) auf Freude; und daher wird er (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) streben, diese Ursache des Ruhmes, so viel er kann, sich vorzustellen oder als wirklich existierend zu betrachten. Nun stellt er sich aber (der Voraussetzung nach) etwas anderes vor, was die Existenz dieser Ursache ausschließt: folglich wird er sich (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) dadurch betrüben. W. z. b. w.

Lehrsatz 43. Haß wird durch Gegenhaß vermehrt, durch Liebe dagegen kann er ausgegilt werden.

- 40 Beweis: Wenn jemand sich vorstellt, daß einer, den er haßt, auch seinerseits in Haß gegen ihn versetzt sei, dann entsteht dadurch in ihm (nach Lehrsatz 40 dieses Teils) ein neuer Haß, während der frühere (nach der Voraussetzung) noch fort dauert. Wenn er sich aber umgekehrt vorstellt, daß der andere in Liebe gegen ihn versetzt sei, dann betrachtet er insofern, als er sich dies

vorstellt, sich selber (nach Lehrsatz 80 dieses Theils) mit Freude, und wird (nach Lehrsatz 29 dieses Theils) insofern streben, dem anderen zu gefallen; das heißt (nach Lehrsatz 41 dieses Theils) er strebt insofern, ihn nicht zu hassen und nicht in Trauer zu versetzen; und dies Streben wird (nach Lehrsatz 87 dieses Theils) in ihm größer oder kleiner sein je nach dem Maße des Affekts, aus dem es entspringt; wenn es daher größer ist, als das aus seinem Haß entsprungene Streben, wonach er das Ding, das er haßt, (nach Lehrsatz 26 dieses Theils) in Trauer zu ver- 10
setzen strebt, so wird es das Übergewicht bekommen und den Haß aus seinem Gemüte austilgen. W. z. b. w.

Lehrsatz 44. *Haß, der durch Liebe vollständig besiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist dann größer, als wenn kein Haß vorangegangen wäre.*

Beweis: Der Beweis dieses Satzes wird auf die selbe Art geführt, wie der des 88. Lehrsatzes dieses Theils. Denn wer ein Ding, das er haßte oder das er mit Trauer zu betrachten pflegte, zu lieben beginnt, freut sich schon darum, weil er liebt; und zu dieser Freude, die die Liebe 20
in sich schließt (siehe deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Theils) kommt dann noch die andere hinzu, die daraus entspringt, daß das Streben, die Trauer zu entfernen, das der Haß in sich schließt (wie wir im Lehrsatz 87 dieses Theils gezeigt haben) gerade gefördert wird unter Begleitung der Idee dessen, den man gehaßt hatte, als der Ursache.

Anmerkung: Obgleich die Sache sich so verhält, so wird doch deshalb niemand streben, ein Ding zu hassen oder in Trauer versetzt zu werden, um hernach dieser 80
größeren Freude zu genießen; das heißt niemand wird in der Hoffnung auf Schadenersatz begehren, sich Schaden zufügen zu lassen, oder wünschen, krank zu werden, in der Hoffnung zu genesen. Denn jeder wird immer streben, sein Sein zu erhalten und die Trauer, so viel er kann, zu entfernen. Wenn es dagegen sich denken ließe, daß ein Mensch begehren könnte, jemanden zu hassen, um hernach noch mehr Liebe zu ihm zu haben, dann würde dieser Mensch immer wünschen, den anderen zu hassen. Denn je größer der Haß war, desto größer wird 40
die Liebe sein, und daher wird er immer wünschen,

den Haß mehr und mehr zu steigern; und aus der selben Ursache wird ein Mensch kränker und kränker zu werden streben, um nachher bei der Wiederherstellung seiner Gesundheit einer um so größeren Freude zu genießen; und so wird er immer krank zu sein streben, was (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) ungereimt ist.

Lehrsatz 45. *Wenn jemand sich vorstellt, daß ein anderer, der ihm ähnlich ist, in Haß gegen ein ihm ebenfalls ähnliches Ding, das er liebt, versetzt sei, dann*
10 *wird er diesen anderen hassen.*

Beweis: Das geliebte Ding nämlich haßt (nach Lehrsatz 40 dieses Teils) den, der es selbst haßt, wider; der Liebende sonach, der sich vorstellt, daß ein anderer das geliebte Ding haßt, stellt sich eben damit vor, daß das geliebte Ding in Haß, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) in Trauer versetzt sei, und folglich wird er sich (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) betrüben, und zwar unter Begleitung der Idee dessen, der das geliebte Ding haßt, als der Ursache, das heißt (nach
20 *Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils)* er wird diesen anderen hassen. W. z. b. w.

Lehrsatz 46. *Wenn jemand von einem Angehörigen irgend einer anderen Klasse oder eines fremden Volkes in Freude oder Trauer versetzt worden ist, unter Begleitung der Idee von ihm unter dem allgemeinen Namen dieser Klasse oder dieses Volkes als der Ursache, dann wird er nicht bloß diesen einen, sondern auch alle anderen Angehörigen der selben Klasse oder des selben Volkes lieben oder hassen.*

30 **Beweis:** Der Beweis hierfür erhellt aus Lehrsatz 16 dieses Teils.

Lehrsatz 47. *Die Freude, die entsteht, wenn wir uns vorstellen, daß ein Ding, das wir hassen, zerstört wird oder ein anderes Uebel erfährt, bringt zugleich eine gewisse Trauer des Gemütes mit sich.*

Beweis: Der Beweis hierfür erhellt aus Lehrsatz 27 dieses Teils. Denn insofern, als wir uns vorstellen, daß ein Ding, das uns ähnlich ist, in Trauer versetzt wird, betrüben wir uns.

40 **Anmerkung:** Dieser Lehrsatz läßt sich auch auf Grund des Folgesatzes zu Lehrsatz 17 des 2. Teiles be-

weisen. So oft wir uns nämlich des Dinges erinnern, betrachten wir es, auch wenn es in Wirklichkeit nicht mehr existiert, gleichwohl als gegenwärtig, und der Körper wird dabei auch auf die selbe Weise affiziert. Sofern daher die Erinnerung an das Ding lebendig ist, wird der Mensch dazu bestimmt, es mit Trauer zu betrachten, und diese Bestimmung wird, so lange das Vorstellungsbild des Dinges fortbesteht, durch die Erinnerung an die Dinge, die seine Existenz ausschließen, zwar gehemmt, aber nicht gänzlich aufgehoben; der Mensch freut sich also nur insofern, als diese Bestimmung gehemmt wird. Daher kommt es, daß diese Freude, die aus dem Übel des Dinges, das wir hassen, entspringt, sich so oft wiederholt, als wir uns an dies Ding erinnern. Denn, wie gesagt, sobald das Vorstellungsbild des Dinges widererregt wird, bestimmt es, weil es die Existenz des Dinges in sich schließt, den Menschen dazu, das Ding mit der selben Trauer zu betrachten, mit der er es zu betrachten pflegte, als es noch existierte; weil der Mensch jedoch mit dem Vorstellungsbilde dieses Dinges andere Vorstellungsbilder verbunden hat, die des Dinges Existenz ausschließen, wird diese Bestimmung zur Trauer sogleich gehemmt, und der Mensch freut sich von neuem, und zwar so oft, als diese Wiederholung stattfindet. Dies ist auch die Ursache, weshalb die Menschen sich freuen, so oft sie sich eines bereits vergangenen Übels erinnern, und weshalb sie so gern von den Gefahren erzählen, aus denen sie errettet worden sind. Denn sobald sie sich eine Gefahr vorstellen, betrachten sie sie gleichsam als noch zukünftig, und werden dadurch bestimmt, sie zu fürchten; diese Bestimmung aber wird von neuem durch die Idee der Rettung gehemmt, die sie mit der Idee dieser Gefahr verbunden haben, als sie aus ihr errettet wurden, und die sie nun von neuem sicher macht; und so freuen sie sich von neuem.

Lehrsatz 48. *Liebe und Haß z. B. gegen Peter werden getilgt, wenn die Trauer, die dieser, und die Freude, die jene in sich schließt, mit der Idee einer anderen Ursache verbunden wird; und beide Affekte vermindern sich, sofern wir uns vorstellen, daß Peter nicht die alleinige Ursache des einen oder des anderen gewesen ist.*

Beweis: Der Beweis dieses Lehrsatzes erhellt aus der bloßen Definition der Liebe und des Hasses, die man in der Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils nachsehen möge. Denn allein darum wird die Freude Liebe zu Peter und die Trauer Haß gegen ihn genannt, weil Peter als die Ursache dieses oder jenes Affekts angesehen wird. Wenn diese Annahme daher ganz oder zum Teil aufgehoben wird, dann hört auch der Affekt gegen Peter ganz oder zum Teil auf. W. z. b. w.

- 10 **Lehrsatz 49.** *Liebe und Haß gegen ein Ding, das unserer Vorstellung nach frei ist, müssen beide bei gleicher Ursache größer sein, als Liebe und Haß gegen ein notwendiges Ding.*

Beweis: Ein Ding, das unserer Vorstellung nach frei ist, muß (nach Definition 7 des 1. Teils) durch sich ohne andere Dinge wahrgenommen werden. Wenn wir uns also vorstellen, daß ein solches die Ursache einer Freude oder Trauer ist, werden wir es eben darum (nach Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils) lieben oder
20 hassen, und zwar (nach dem vorigen Lehrsatz) mit dem höchsten Grade von Liebe oder Haß, der aus dem gegebenen Affekt entstehen kann. Wenn dagegen das Ding, das die Ursache dieses Affekts ist, unserer Vorstellung nach notwendig ist, dann werden wir uns vorstellen, daß es (nach der selben Definition 7 des 1. Teils) nicht allein, sondern im Verein mit anderen Dingen die Ursache dieses Affekts ist, und daher werden Liebe und Haß gegen es (nach dem vorigen Lehrsatz) kleiner sein. W. z. b. w.

Anmerkung: Hieraus folgt, daß die Menschen, weil
30 sie sich für frei halten, einander mehr lieben oder hassen, als andere Dinge; dazu kommt noch die Nachahmung der Affekte, worüber man die Lehrsätze 27, 34, 40 und 48 dieses Teils nachsehen möge.

Lehrsatz 50. *Jedes Ding kann durch Zufall Ursache einer Hoffnung oder Furcht werden.*

Beweis: Dieser Lehrsatz wird auf dem selben Wege bewiesen, wie Lehrsatz 15 dieses Teils, den man zugleich mit der Anmerkung 2 zu Lehrsatz 18 dieses Teils nachsehen möge.

- 40 **Anmerkung:** Dinge, die durch Zufall Ursache einer 'Hoffnung oder Furcht sind, heißen gute oder schlechte Vor-

bedeutungen. Insofern nun diese Vorbedeutungen Ursache einer Hoffnung oder Furcht sind, insofern sind sie (nach der Definition von Hoffnung und Furcht, die man in der Anmerkung 2 zu Lehrsatz 18 dieses Theils nachsehen möge) Ursache einer Freude oder Trauer, und folglich lieben oder hassen wir sie insofern (nach Folgesatz zu Lehrsatz 15 dieses Theils); darum streben wir (nach Lehrsatz 28 dieses Theils), sie gleichsam als Mittel zu dem, was wir hoffen, heranzuziehen, oder sie gleichsam als Hindernisse oder als Ursachen zur Furcht zu entfernen. 10 Des weiteren sind wir, wie aus Lehrsatz 25 dieses Theils folgt, von Natur so eingerichtet, daß wir, was wir hoffen, leicht, wovor wir dagegen Angst haben, nur schwer glauben, und daß wir davon mehr oder weniger, als recht ist, halten. Und hieraus sind die mancherlei Arten Aberglauben entstanden, in denen allenthalben die Menschen befangen sind.

Es ist übrigens, glaube ich, nicht der Mühe wert, hier die Schwankungen des Gemüths nachzuweisen, die aus Hoffnung und Furcht entspringen, da ja aus der 20 bloßen Definition dieser Affekte folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir seines Orts ausführlicher auseinandersetzen werden), und da wir ja außerdem etwas, das wir hoffen oder fürchten, insofern auch lieben oder hassen, und darum jeder das, was wir von Liebe und Haß gesagt haben, leicht auf Hoffnung und Furcht übertragen kann.

Lehrsatz 51. *Verschiedene Menschen können von einem und dem selben Objekt verschiedenartig affiziert 30 werden; und ein und der selbe Mensch kann von einem und dem selben Objekt zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig affiziert werden.*

Beweis: Der menschliche Körper wird (nach Forderung 3 des 2. Theils) von äußeren Körpern auf sehr viele Arten affiziert. Es können demnach zwei Menschen zu der selben Zeit verschiedenartig affiziert sein; und infolgedessen können sie (nach Grundsatz 1 hinter Lehrsatz 8, den man hinter Lehrsatz 13 des 2. Theils nachsehen möge) von einem und dem selben Objekt verschiedenartig affiziert 40 werden. Sodann kann der menschliche Körper (nach der

selben Forderung) bald auf diese, bald auf eine andere Art affiziert sein; und folglich kann er (nach dem selben Grundsatz) von einem und dem selben Objekt zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig affiziert werden.
W. z. b. w.

- Anmerkung: Wir sehen also, wie es kommen kann, daß der eine liebt, was der andere haßt, und der eine fürchtet, was der andere nicht fürchtet, und daß ein und der selbe Mensch jetzt liebt, was er früher haßte, 10 und jetzt wagt, wovor er früher Angst hatte, usw. Da ferner jeder nach seinem Affekt darüber urteilt, was gut, was schlecht, was besser und was schlechter ist (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 39 dieses Teils), so folgt, daß die Menschen in ihren Urteilen ganz ebenso wie in ihren Affekten verschieden sein können¹⁾, und daher kommt es, daß wir die Menschen, wenn wir sie miteinander vergleichen, schon allein nach der Verschiedenheit ihrer Affekte voneinander unterscheiden, und daß wir die einen als mutig bezeichnen, andere als ängstlich, 20 andere endlich mit einem anderen Wort. So werde ich z. B. den mutig nennen, der ein Übel geringschätzt, vor dem ich Angst zu haben pflege; und fasse ich außerdem noch das ins Auge, daß seine Begierde dem, den er haßt, Übles zu tun, und dem, den er liebt, wohlzutun, durch die Angst vor einem Übel, das mich zurückzuschrecken pflegt, nicht gehemmt wird, so werde ich ihn kühn heißen. Des weiteren wird mir der als ängstlich erscheinen, der vor einem Übel Angst hat, das ich geringzuschätzen pflege, und fasse ich überdies noch das ins Auge, daß seine Be- 30 gierde durch die Angst vor einem Übel, das mich nicht zurückzuhalten vermag, gehemmt wird, so werde ich sagen, er sei zaghaft; und so wird jeder urteilen. Bei dieser Natur des Menschen und bei der Unbeständigkeit seines Urteils, wie auch auf Grund davon, daß er die Dinge oft bloß nach seinem Affekt beurteilt, und daß die Dinge, die seiner Annahme nach zur Freude oder Trauer beitragen, und die er deswegen (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) zu verwirklichen oder zu entfernen

¹⁾ Daß dies möglich ist, obwohl die menschliche Seele ein Teil des göttlichen Verstandes ist, haben wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 18 des 2. Teils gezeigt.

strebt, oft nur rein vorgestellt sind — für jetzt davon zu geschweigen, was wir sonst noch über die Ungewißheit der Dinge im 2. Teile dargelegt haben — auf Grund von alledem begreifen wir leicht, daß der Mensch oft selber Ursache davon sein kann, daß er sich betrübt und daß er sich freut, oder daß er in Freude und Trauer versetzt wird unter Begleitung der Idee seiner selbst als der Ursache; und so verstehen wir leicht, was Reue, und was Zufriedenheit mit sich selber ist. Reue nämlich ist Trauer begleitet von der Idee seiner selbst als der 10 Ursache, und Zufriedenheit mit sich selber ist Freude begleitet von der Idee seiner selbst als der Ursache, und diese Affekte sind außerordentlich heftig, weil die Menschen sich für frei halten (siehe Lehrsatz 49 dieses Teils).

Lehrsatz 52. *Ein Objekt, das wir früher mit anderen zugleich gesehen haben oder das unserer Vorstellung nach nichts an sich hat, was ihm nicht mit vielen anderen Dingen gemein wäre, werden wir nicht so lange betrachten, als eins, das unserer Vorstellung nach etwas Besonderes an sich hat.* 20

Beweis: Sobald wir uns ein Objekt, das wir mit anderen Objekten zusammen gesehen haben, vorstellen, erinnern wir uns (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils, siehe auch dessen Anmerkung) sogleich auch der anderen Objekte, und so gehen wir von der Betrachtung des einen Objekts sogleich zur Betrachtung eines anderen weiter. Und ebenso verhält es sich mit einem Objekt, das unserer Vorstellung nach nichts an sich hat, was ihm nicht mit vielen anderen gemeinsam wäre. Denn damit setzen wir ja voraus, daß wir nichts an ihm betrachten, was wir nicht schon früher bei anderen 80 Objekten gesehen hätten. Machen wir dagegen die Voraussetzung, daß wir uns an einem Objekte etwas Besonderes vorstellen, das wir früher niemals gesehen haben, so sagen wir damit, daß die Seele, während sie dieses Objekt betrachtet, kein anderes Objekt in sich hat, zu dessen Betrachtung sie von der Betrachtung dieses Objekts weitergehen könnte, und somit ist sie bestimmt, allein dieses zu betrachten. Folglich werden wir ein Objekt usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Diese Affektion der Seele, oder diese Vorstellung eines besonderen Dinges, insofern, als sie sich 40 allein in der Seele befindet, heißt *Bewunderung*. Geht

sie von einem Objekt aus, das wir fürchten, so nennt man sie Bestürzung, weil die Bewunderung eines Übels den Menschen einzig in der Betrachtung dieses Übels gefangen hält, so daß er nicht imstande ist, an anderes zu denken, wodurch er das Übel vermeiden könnte. Wenn aber das, was wir bewundern, die Klugheit eines Menschen, sein Fleiß oder etwas derartiges ist, etwas also, das wir bewundern, weil wir sehen, daß der Mensch uns darin bei weitem überragt, dann

10 heißt die Bewunderung Hochachtung; im anderen Falle heißt sie Entsetzen, wenn wir nämlich eines Menschen Zorn, Neid usw. bewundern. Wenn wir ferner die Klugheit, den Fleiß usw. eines Menschen bewundern, den wir lieben, so wird die Liebe eben dadurch (nach Lehrsatz 12 dieses Teils) größer werden; und eine solche Liebe, die mit Bewunderung oder Hochachtung verbunden ist, heißen wir Verehrung. Und auf diese Weise können wir uns auch den Haß, die Hoffnung, die Sicherheit und andere Affekte mit der Bewunderung verbunden

20 denken; und so würden wir mehr Affekte ableiten können, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Woraus denn erhellt, daß die Namen der Affekte mehr nach ihrem gewöhnlichen Vorkommen, als auf Grund ihrer genauen Erkenntnis gegeben worden sind.

Der Bewunderung entgegengesetzt ist die Geringschätzung, deren Ursache jedoch meistens darin besteht, daß wir infolge davon, daß wir jemanden ein Ding bewundern, lieben, fürchten usw. sehen, oder infolge

30 davon, daß ein Ding bei seinem ersten Anblick Dingen, die wir bewundern, lieben, fürchten usw., ähnlich erscheint, (nach Lehrsatz 15 mit seinem Folgesatz und nach Lehrsatz 27 dieses Teils) zunächst bestimmt werden, eben dies Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten usw. Wenn wir uns dann aber bei der Gegenwart des Dinges selbst, oder bei einer genaueren Betrachtung gezwungen sehen, alles das von ihm zu verneinen, was Ursache einer Bewunderung, Liebe, Furcht usw. werden kann, dann bleibt die Seele durch die Gegenwart des Dinges mehr an das zu

40 denken bestimmt, was im Objekte nicht ist, als an das, was in ihm ist, während wir doch sonst umgekehrt bei Gegenwart eines Objekts hauptsächlich an

das zu denken pflegen, was im Objekte ist. Ferner, gleichwie die Verehrung aus der Bewunderung eines Dinges, das wir lieben, entspringt, so entspringt der Spott aus der Geringschätzung eines Dinges, das wir hassen oder fürchten; und die Verachtung entspringt aus der Geringschätzung der Torheit, gleichwie die Hochachtung aus der Bewunderung der Klugheit. Endlich können wir uns die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Affekte mit der Geringschätzung verbunden denken, und daraus weiter noch andere Affekte ableiten, die wir eben- 10 falls durch kein besonderes Wort von anderen zu unterscheiden pflegen.

Lehrsatz 53. *Wenn die Seele sich selbst und ihre Wirkungskraft betrachtet, freut sie sich, und um so mehr, je deutlicher sie sich und ihre Wirkungskraft sich vorstellt.*

Beweis: Der Mensch erkennt sich selbst (nach Lehrsatz 19 und 23 des 2. Teils) nur durch die Affektionen seines Körpers und deren Ideen. Wenn es also geschieht, daß die Seele sich selbst betrachten kann, so setzt dies 20 voraus, daß sie eben dabei zu größerer Vollkommenheit übergeht, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) daß sie in Freude versetzt wird, und in um so größere Freude, je deutlicher sie sich und ihre Wirkungskraft sich vorstellen kann. W. z. b. w.

Folgesatz: Diese Freude findet mehr und mehr Nahrung, je mehr der Mensch sich vorstellt, von anderen gelobt zu werden. Denn je mehr er sich vorstellt, von anderen gelobt zu werden, in desto größere Freude versetzt er seiner Vorstellung nach (nach Anmerkung zu Lehr- 30 satz 29 dieses Teils) die anderen, und zwar in eine Freude begleitet von der Idee seiner selbst; und somit wird er selbst (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) in eine größere Freude versetzt, die von der Idee seiner selbst begleitet wird. W. z. b. w.

Lehrsatz 54. *Die Seele strebt, sich nur das vorzustellen, was ihre Wirkungskraft setzt.*

Beweis: Das Streben oder die Kraft der Seele ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) die Wesenheit der Seele selbst. Nun aber bejaht die Wesenheit der Seele (wie 40

sich von selbst versteht) nur das, was die Seele ist und vermag, dagegen nicht das, was sie nicht ist und nicht vermag. Und mithin strebt die Seele, sich nur das vorzustellen, was ihre Wirkungskraft bejaht oder setzt. W. z. b. w.

Lehrsatz 55. *Wenn die Seele sich ihre Ohnmacht vorstellt, wird sie sich eben dadurch betrüben.*

Beweis: Die Wesenheit der Seele bejaht nur das, was die Seele ist und vermag, oder es liegt (nach dem vorigen 10 Lehrsatz) in der Natur der Seele, sich nur das vorzustellen, was ihre Wirkungskraft setzt. Wenn wir daher sagen, daß die Seele sich beim Betrachten ihrer selbst ihre Ohnmacht vorstellt, so sagen wir damit nichts anderes, als daß die Seele im Streben, sich etwas vorzustellen, was ihre Wirkungskraft setzt, eine Hemmung dieses ihres Strebens erfährt, oder daß sie (nach der Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) sich betrübt. W. z. b. w.

Folgesatz: Diese Trauer findet mehr und mehr Nahrung, je mehr der Mensch sich vorstellt, von anderen 20 getadelt zu werden; dies wird auf die selbe Weise bewiesen, wie der Folgesatz zu Lehrsatz 53 dieses Teils.

Anmerkung: Diese von der Idee unserer Schwachheit begleitete Trauer wird Demut genannt; die Freude dagegen, die aus der Betrachtung unserer selbst entspringt, heißt Eigenliebe oder Zufriedenheit mit sich selber. Und da diese Freude sich so oft wiederholt, als der Mensch seine Tugenden oder seine Wirkungskraft betrachtet, so kommt es auch daher, daß jeder sich danach drängt, von seinen Taten zu erzählen und die Kräfte 30 seines Körpers und seines Geistes zur Geltung zu bringen, und daß die Menschen sich einander aus dieser Ursache lästig fallen. Hieraus folgt abermals (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 24 und die Anmerkung zu Lehrsatz 32 dieses Teils), daß die Menschen von Natur neidisch sind, oder daß sie sich an der Schwachheit von ihresgleichen erfreuen, über deren Tugend dagegen sich betrüben. Denn jeder wird (nach Lehrsatz 53 dieses Teils), so oft er sich seine Handlungen vorstellt, in Freude versetzt, und in um so größere Freude, je mehr 40 Vollkommenheit seiner Vorstellung nach seine Handlungen ausdrücken, und je deutlicher er sie sich vorstellt, das

heißt (nach dem, was in der Anmerkung 1 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils gesagt worden ist,) je mehr er sie von anderen Handlungen unterscheiden und als Einzeldinge betrachten kann. Darum wird jeder sich an der Betrachtung seiner selbst dann am meisten erfreuen, wenn er an sich etwas betrachtet, was er von anderen Menschen verneint. Dagegen wenn er das, was er von sich bejaht, als zur allgemeinen Idee des Menschen oder des Lebewesens gehörig ansieht, wird er sich dessen nicht so sehr erfreuen; und er wird sich sogar umgekehrt betrüben, wenn 10 er sich vorstellt, daß seine Handlungen, mit denen anderer verglichen, schwächer sind. Und diese Trauer wird er dann (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) zu entfernen streben, und zwar dadurch, daß er die Handlungen von seinesgleichen falsch auslegt, oder die seinigen, so viel er kann, ausschmückt. Es erhellt also, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind; und zu dieser Anlage kommt noch die Erziehung hinzu: Eltern pflegen ja ihre Kinder bloß durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend anzuspornen. 20

Allein es bleibt hiergegen vielleicht noch das Bedenken, daß wir doch gar nicht selten die Tugenden der Menschen bewundern und die Menschen hochachten. Um demnach dies Bedenken zu entfernen, will ich den folgenden Folgesatz beifügen:

Folgesatz: Niemand beneidet einen andern um eine Tugend, der nicht seinesgleichen ist.

Beweis: Neid ist Haß (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 24 dieses Teils) oder (nach Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils) Trauer, das heißt (nach 30 Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) eine Affektion, die die Wirkungskraft des Menschen oder sein Streben hemmt. Nun strebt und begehrt der Mensch (nach Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils) einzig nur das zu tun, was aus seiner gegebenen Natur folgen kann. Sonach wird der Mensch nicht begehren, daß ihm eine Wirkungskraft oder (was das selbe ist) eine Tugend beigelegt werde, die der Natur eines anderen eigentümlich und der seinigen fremd ist; und deswegen kann seine Begierde dadurch nicht gehemmt werden, das heißt 40 (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) er selbst kann sich darüber nicht betrüben, daß er an einem

anderen, der nicht seinesgleichen ist, eine Tugend betrachtet, und folglich wird er den anderen um sie auch nicht beneiden können. Wohl aber kann er einen seinesgleichen deswegen beneiden, der ja der Voraussetzung nach die selbe Natur wie er hat. W. z. b. w.

Anmerkung: Wenn wir also oben in der Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils gesagt haben, daß wir einen Menschen deswegen hochachten, weil wir seine Klugheit, seine Seelenstärke usw. bewundern, so geschieht
10 das darum (wie der Lehrsatz 52 selber zeigt), weil wir uns vorstellen, daß diese Tugenden ihm eigentümlich angehören und nicht unserer Natur gemeinsam sind; und deswegen werden wir ihn ebensowenig darum beneiden, wie wir die Bäume um ihre Höhe beneiden und die Löwen um ihre Stärke usw.

*Lehrsatz 56. Von der Freude, der Trauer und der Begierde, und folglich auch von den aus ihnen zusammengesetzten Affekten, wie von der Schwankung des Gemüths, oder von den aus ihnen abgeleiteten Affekten, also von
20 der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht usw. gibt es ebenso viele Arten, als Arten uns affizierender Objekte vorhanden sind.*

Beweis: Die Freude und die Trauer, und folglich auch die aus ihnen zusammengesetzten oder aus ihnen abgeleiteten Affekte sind (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils) Leidenschaften. Wir leiden aber (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) notwendig, sofern wir inadäquate Ideen haben; und wir leiden (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) nur insofern, als wir derartige Ideen haben, das
30 heißt (siehe die Anmerkung 1 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils) wir leiden nur insofern notwendig, als wir uns etwas vorstellen, oder (siehe Lehrsatz 17 des 2. Teils und die Anmerkung dazu), insofern, als wir in einen Affekt versetzt werden, der die Natur unseres Körpers und die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt. Die Natur einer jeden Leidenschaft muß demnach notwendig in der Weise erklärt werden, daß dadurch die Natur des uns affizierenden Objekts ausgedrückt wird. Die Freude also, die z. B. durch das Objekt A entsteht, schließt die Natur eben
40 dieses Objektes A in sich, und die Freude, die durch das Objekt B entsteht, die Natur eben dieses Objektes B; und

so sind diese beiden Affekte der Freude ihrer Natur nach verschieden, weil sie durch Ursachen von verschiedener Natur entstehen. Ebenso ist auch ein Affekt der Trauer, der durch das eine Objekt entsteht, seiner Natur nach von einer Trauer verschieden, die durch die andere Ursache entsteht; und das selbe gilt von der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht, der Schwankung des Gemüths usw.; und mithin gibt es notwendig so viele Arten der Freude, der Trauer, der Liebe, des Hasses usw., als Arten und affizierender Objekte vorhanden sind. 10

Die Begierde aber ist eines jeden Wesenheit selbst oder eines jeden Natur, sofern diese begriffen wird als durch jeden gegebenen Zustand ihrer bestimmt, etwas zu tun (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Theils); je nachdem also jemand von äußeren Ursachen in diese oder in jene Art der Freude, der Trauer, der Liebe, des Hasses usw. versetzt wird, das heißt je nachdem seine Natur in diesen oder in einen anderen Zustand gebracht wird, muß seine Begierde immer wider eine andere sein, und die Natur der einen 20 Begierde muß sich von der Natur der anderen um so viel unterscheiden, als die Affekte sich voneinander unterscheiden, durch die die einzelnen Begierden entstehen. Es gibt daher ebensoviel Arten der Begierde, als Arten der Freude, der Trauer, der Liebe usw. vorhanden sind, und folglich (nach dem bereits Bewiesenen) als Arten und affizierender Objekte vorhanden sind. W. z. b. w.

Anmerkung: Unter den Arten der Affekte, deren es (nach dem vorigen Lehrsatz) sehr viele geben muß, sind die wichtigsten: Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, 30 Habgier und Ehrgeiz; sie sind nichts weiter als Begriffe der Liebe oder der Begierde, die die Natur dieser beiden Affekte durch die Objekte erklären, auf die sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunksucht, Wollust, Habgier und Ehrgeiz verstehen wir nichts anderes, als die unmäßige Liebe oder Begierde zum Schmausen, Zechen, Begatten, zu Reichtum und Ruhm. Des weiteren fehlt diesen Affekten, sofern wir sie voneinander bloß nach dem Objekt unterscheiden, auf das sie sich beziehen, ein entsprechender Gegensatz. Denn die Mäßigkeit, die 40 wir der Schwelgerei, die Nüchternheit, die wir der Trunksucht, und endlich die Keuschheit, die wir der Wollust

entgegenzusetzen pflegen, sind nicht Affekte oder Leidenschaften, sondern sie erweisen die Macht des Gemüts, die dieser Affekte Meister wird.

Im übrigen kann ich die sonstigen Arten der Affekte (da ihrer so viel sind, als Arten von Objekten) hier nicht erklären; und wenn ich es auch könnte, wäre es nicht nötig. Denn für unser Vorhaben, nämlich zur Bestimmung der Kräfte der Affekte und der Macht der Seele über sie, reicht es aus, von jedem Affekt die allgemeine
 10 Definition zu haben. Die Einsicht in die gemeinsamen Eigenschaften der Affekte und der Seele reicht, sage ich, für uns aus, um bestimmen zu können, wie beschaffen und wie groß die Macht der Seele ist, die Affekte zu meistern und zu hemmen. Obwohl daher ein großer Unterschied zwischen diesem und jenem Affekt der Liebe, des Hasses oder der Begierde besteht, z. B. zwischen der Liebe gegen die Kinder und der Liebe gegen die Gattin, so ist es doch für uns nicht erforderlich, diese Unterschiede zu kennen und der Natur und dem Ursprung
 20 der Affekte noch weiter nachzuforschen.

Lehrsatz 57. *Die Affekte eines jeden Individuums weichen von den Affekten eines anderen um so viel ab, als die Wesenheit des einen Individuums sich von der Wesenheit des anderen unterscheidet.*

Beweis: Dieser Lehrsatz erhellt aus Grundsatz 1, den man hinter Lehrsatz 3 nach der Anmerkung zu Lehrsatz 18 des 2. Teiles nachsehen möge. Doch will ich ihn nichtsdestoweniger aus den Definitionen der drei ursprünglichen Affekte beweisen.

30 Alle Affekte beruhen auf Begierde, Freude oder Trauer, wie die Definitionen, die wir von ihnen gegeben haben, zeigen. Die Begierde ist aber eines jeden Natur oder Wesenheit selbst (siehe ihre Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils); mithin weicht die Begierde eines jeden Individuums von der Begierde eines anderen um so viel ab, als die Natur oder Wesenheit des einen Individuums sich von der Wesenheit des anderen unterscheidet. Freude und Trauer sodann sind (nach Lehrsatz 11 dieses Teils und der Anmerkung dazu) Leidenschaften, durch die eines jeden Kraft oder Streben,
 40 in seinem Sein zu beharren, vermehrt oder vermindert, ge-

fördert oder gehemmt wird. Unter dem Streben, in seinem Sein zu beharren, verstehen wir aber, sofern es auf Seele und Körper zugleich bezogen wird, den Trieb und die Begierde (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 9 dieses Teils); mithin sind Freude und Trauer die Begierde oder der Trieb selbst, sofern er von äußeren Ursachen vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, das heißt (nach der selben Anmerkung) sie sind eines jeden Natur selbst; und sonach weicht die Freude oder Trauer eines jeden von der Freude oder Trauer eines anderen ebenfalls um so viel ab, als die Natur oder Wesenheit des einen sich von der Wesenheit des anderen unterscheidet; und folglich weichen überhaupt die Affekte eines jeden Individuums von den Affekten eines anderen um so viel ab usw. W. z. b. w. 10

Anmerkung: Hieraus folgt, daß die Affekte der Lebewesen, die vernunftlos genannt werden (denn daß die Tiere Empfindung haben, können wir durchaus nicht bezweifeln, nachdem wir den Ursprung der Seele erkannt haben), sich von den Affekten der Menschen um so viel unterscheiden, als ihre Natur sich von der menschlichen Natur unterscheidet. So wird zwar das Pferd wie der Mensch von der Begierde sich fortzupflanzen angetrieben, aber das Pferd wird von einer der Natur des Pferdes entsprechenden Begierde, dieser dagegen von einer menschlichen Begierde angetrieben. Und ebenso müssen die Begierden und Triebe der Insekten, Fische und Vögel immer wider andere sein. Obgleich daher jedes Individuum mit seiner Natur, in der es besteht, zufrieden lebt und sich ihrer erfreut, so ist doch das Leben, womit ein jedes zufrieden ist, und die Freudigkeit eines jeden nichts anderes, als die Idee oder das Seelenwesen eben dieses Individuums; und demgemäß weicht die Freudigkeit eines Individuums von der Freudigkeit eines anderen der Natur nach um so viel ab, wie die Wesenheit des einen Individuums sich von der Wesenheit des anderen unterscheidet. Endlich folgt aus dem vorigen Lehrsatz, daß ebenso ein sehr erheblicher Unterschied zwischen der Freudigkeit besteht, von der z. B. der Trunkene hingerissen wird, und der Freudigkeit, die der Philosoph sich verschafft, was ich hier im Vorübergehen erwähnen wollte. 20 30 40

So viel über die Affekte, die sich auf den Menschen beziehen, sofern er leidet. Es bleibt mir nun noch übrig,

einiges über die Affekte hinzuzufügen, die sich auf ihn beziehen, sofern er handelt.

Lehrsatz 58. *Außer der Freude und der Begierde, die Leidenschaften sind, gibt es noch andere Affekte der Freude und der Begierde, die sich auf uns beziehen, sofern wir handeln.*

Beweis: Wenn die Seele sich selbst und ihre Wirkungskraft begreift, freut sie sich (nach Lehrsatz 53 dieses Teils): die Seele betrachtet sich aber (nach Lehrsatz 48 des 2. Teils) notwendig selbst, wenn sie eine wahre oder adäquate Idee begreift. Nun aber begreift die Seele (nach Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils) einige adäquate Ideen. Folglich freut sie sich auch insofern, als sie adäquate Ideen begreift, das heißt (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) insofern, als sie handelt. Ferner strebt die Seele (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) sowohl sofern sie klare und deutliche, als auch sofern sie verworrene Ideen hat, in ihrem Sein zu beharren; nun aber verstehen wir unter Streben (nach der Anmerkung zu dem selben Lehrsatz) die Begierde; folglich bezieht sich die Begierde auf uns auch, sofern wir erkennen oder (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) sofern wir handeln. W. z. b. w.

Lehrsatz 59. *Unter allen Affekten, die sich auf die Seele beziehen, sofern sie handelt, gibt es keine anderen, als solche, die auf Freude oder Begierde beruhen.*

Beweis: Alle Affekte beruhen auf Begierde, Freude oder Trauer, wie die Definitionen, die wir von ihnen gegeben haben, zeigen. Unter Trauer verstehen wir aber (nach Lehrsatz 11 dieses Teils und der Anmerkung dazu), daß die Denkkraft der Seele vermindert oder gehemmt wird; insofern die Seele sich betrübt, wird daher ihre Kraft zu erkennen, das heißt (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) ihre Wirkungskraft vermindert oder gehemmt, und daher können keinerlei Affekte der Trauer sich auf die Seele beziehen, sofern sie handelt; sondern allein Affekte der Freude und der Begierde, die sich (nach dem vorigen Lehrsatz) auch insofern auf die Seele beziehen. W. z. b. w.

Anmerkung: Alle Handlungen, die aus Affekten folgen, die sich auf die Seele beziehen, sofern sie erkennt, rechne ich zur Seelenstärke, und diese teile ich

wider ein in Willenskraft und Edelmut. Unter Willenskraft verstehe ich nämlich die Begierde, mit der jeder strebt, sein Sein allein nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten. Unter Edelmut aber verstehe ich die Begierde, mit der jeder strebt, allein nach dem Gebote der Vernunft seine Mitmenschen zu unterstützen und sich in Freundschaft zu verbinden. Die Handlungen also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Willenskraft, und die, die auch den Nutzen eines anderen bezwecken, zum Edelmut. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart in Gefahren usw. sind mithin Arten der Willenskraft; Bescheidenheit, Milde usw. dagegen Arten des Edelmut.

Und hiermit glaube ich die hauptsächlichsten Affekte und Schwankungen des Gemüts, die aus der Zusammensetzung der drei ursprünglichen Affekte, nämlich der Begierde, der Freude und der Trauer entspringen, entwickelt und aus ihren ersten Ursachen erklärt zu haben. Aus meiner Darstellung erhellt, daß wir von äußeren Ursachen auf viele Weisen bewegt werden und hierhin und dorthin schwanken wie die von entgegen-²⁰ gesetzten Winden bewegten Wellen des Meeres, unkundig unseres Ausgangs und Schicksals. Ich habe aber gesagt, daß ich nur die hauptsächlichsten Kämpfe des Gemüts dargestellt habe, und nicht alle, die es geben kann. Denn wir könnten auf dem selben Wege wie oben fortschreitend leicht zeigen, daß die Liebe in Verbindung mit der Reue, der Verachtung, der Scham usw. auftritt. Ja, ich glaube auf Grund des bereits Gesagten wird jeder die Überzeugung haben, daß die Affekte sich auf so vielerlei Weise immer wider miteinander zusammensetzen lassen,⁸⁰ und daß daraus so viele Verschiedenheiten entstehen können, daß man keine Zahl dafür anzugeben vermag. Für mein Vorhaben genügt es indessen, nur die hauptsächlichsten aufgezählt zu haben; denn die anderen, deren ich nicht erwähnt habe, sind mehr ihrer Merkwürdigkeit halber, als weil sie zu unserem Zwecke dienen, von Interesse. Doch muß ich von der Liebe noch folgendes bemerken; es kommt nämlich sehr oft vor, daß, wenn wir etwas, das wir erstrebten, genießen, unser Körper durch diesen Genuß in einen neuen Zustand gelangt, der ihm⁴⁰ eine andersartige Bestimmtheit gibt und andere Vor-

stellungsbilder der Dinge in ihm erweckt; und damit zugleich beginnt die Seele, sich anderes vorzustellen und anderes zu begehren. Wenn wir uns z. B. etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu ergötzen pflegt, begehren wir es zu genießen, nämlich es zu essen. Aber während wir es so genießen, füllt sich der Magen und der Zustand des Körpers wird ein anderer. Wenn nun bei diesem veränderten Zustand des Körpers das Vorstellungsbild der selben Speise, weil diese noch gegen-
10 wärtig ist, erhalten bleibt, und folglich auch das Streben oder die Begierde sie zu essen, so wird dieser Begierde oder diesem Streben nun jener neue Körperzustand widerstreiten, und folglich wird die Gegenwart der Speise, die wir erstrebten, nun verhaßt sein; und dies ist es, was wir Überdruß und Ekel heißen.

Übrigens habe ich die äußeren Affektionen des Körpers, die man bei den Affekten beobachtet, wie das Zittern, das Erblassen, das Schluchzen, das Lachen usw. beiseite gelassen, weil sie sich bloß auf den Körper beziehen und
20 keine Beziehung auf die Seele haben.

Endlich muß ich noch einiges zu den Definitionen der Affekte hinzufügen; ich werde sie deshalb hier in der Ordnung wiederholen und, was bei den einzelnen etwa anzumerken ist, zwischen ihnen einschalten.

Definitionen der Affekte.

1. *Begierde* ist des Menschen Wesenheit selbst, sofern diese begriffen wird als durch jede gegebene Affektion ihrer bestimmt, etwas zu tun.

Erläuterung: Wir haben oben in der Anmerkung
30 zu Lehrsatz 9 dieses Teiles gesagt, Begierde sei Trieb mit dem Bewußtsein des Triebes; Trieb aber sei des Menschen Wesenheit selbst, sofern sie das zu tun bestimmt ist, was zu ihrer Erhaltung dient. Doch habe ich in der selben Anmerkung auch erwähnt, daß ich zwischen dem Trieb und der Begierde des Menschen in Wahrheit keinen Unterschied anerkenne. Denn mag der Mensch sich nun seines Triebes bewußt sein oder nicht, der Trieb bleibt einer und der selbe; und daher habe ich, um nicht ersichtlich eine Tautologie zu begehen, die Be-
40 gierde nicht durch den Trieb erklären wollen; ich habe mich vielmehr bemüht, sie so zu definieren, daß ich

dabei alle Strebungen der menschlichen Natur, die wir mit dem Namen des Triebes, des Willens, der Begierde oder des Dranges bezeichnen, in eins zusammenfaßt. Denn ich hätte ja sagen können, Begierde sei des Menschen Wesenheit selbst, sofern diese als bestimmt begriffen wird, etwas zu tun; allein aus dieser Definition würde (nach Lehrsatz 23 des 2. Teils) nicht folgen, daß die Seele sich ihrer Begierde oder ihres Triebes bewußt sein kann. Um also die Ursache dieses Bewußtseins noch mit hinein-zubringen, war es (nach dem selben Lehrsatz) erforderlich 10 hinzuzufügen, „sofern diese begriffen wird, als durch jede gegebene Affektion ihrer bestimmt usw.“ Denn unter Affektion der menschlichen Wesenheit verstehen wir überhaupt jeden Zustand dieser Wesenheit, ob er nun angeboren oder erworben ist, oder ob er bloß unter dem Attribut des Denkens, oder bloß unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird, oder ob er sich endlich auf beide Attribute zugleich bezieht. Hier verstehe ich also unter dem Wort Begierde jedes Streben, jeden Drang, jeden Trieb, jede Wollung, die je nach dem verschiedenen 20 Zustand des selben Menschen verschieden und nicht selten einander dergestalt entgegengesetzt sind, daß der Mensch nach verschiedenen Richtungen hingezogen wird und nicht weiß, wohin er sich wenden soll.

2. *Freude* ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

3. *Trauer* ist Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung: Ich sage: Übergang. Denn Freude ist nicht die Vollkommenheit selbst. Wenn nämlich der 30 Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, so würde er ohne den Affekt der Freude in ihrem Besitze sein. Dies erhellt noch klarer aus dem Affekt der Trauer, der dem Affekt der Freude entgegengesetzt ist. Denn daß die Trauer in dem Übergang zu geringerer Vollkommenheit besteht und nicht in der geringeren Vollkommenheit selbst, kann niemand in Abrede stellen, da sich der Mensch insofern nicht betrüben kann, als er irgend einer Vollkommenheit teilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, daß die Trauer in dem Mangel 40 größerer Vollkommenheit besteht; denn Mangel ist nichts,

der Affekt der Trauer aber ist ein wirklicher Vorgang, der deshalb kein anderer sein kann, als der Vorgang des Übergehens zu geringerer Vollkommenheit, das heißt der Vorgang, durch den die Wirkungskraft des Menschen vermindert oder gehemmt wird (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils).

Die Definitionen der Heiterkeit, der Lust, des Trüb-
sinns und des Schmerzes lasse ich unerwähnt, weil diese
Affekte vornehmlich dem Körper angehören und nur
10 Arten der Freude oder der Trauer sind.

4. *Bewunderung* ist die Vorstellung eines Dinges, an die die Seele deswegen festgebant bleibt, weil diese besondere Vorstellung keine Verknüpfung mit anderen Vorstellungen hat. Siehe Lehrsatz 52 dieses Teils und die Anmerkung dazu.

Erläuterung: In der Anmerkung zu Lehrsatz 18 des 2. Teils haben wir gezeigt, was die Ursache ist, weshalb der Seele bei der Betrachtung eines Dinges sogleich der Gedanke eines anderen Dinges einfällt, weil
20 nämlich die Vorstellungsbilder dieser Dinge miteinander verkettet und so geordnet sind, daß eines auf das andere folgt; dies kann aber nicht vorausgesetzt werden, wenn das Vorstellungsbild eines Dinges neu ist; vielmehr wird die Seele in der Betrachtung eines solchen Dinges festgehalten werden, bis andere Ursachen sie bestimmen, an anderes zu denken. Die Vorstellung eines neuen Dinges ist daher an sich betrachtet von der selben Natur, wie die übrigen Vorstellungen, und aus dieser Ursache zähle
30 ich die Bewunderung nicht zu den Affekten; ich sehe auch gar keine Ursache, warum ich es tun sollte, da diese Abgezogenheit der Seele aus keiner positiven Ursache entspringt, die die Seele von anderen Vorstellungen abzöge, sondern nur daraus, daß die Ursache, der zufolge die Seele durch die Betrachtung eines Dinges bestimmt wird, an andere Dinge zu denken, hier fehlt. Ich erkenne somit (wie ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 11 dieses Teils erwähnt habe) bloß 8 ursprüngliche oder Grundaffekte an, nämlich Freude, Trauer und Begierde; und ich habe nur aus der Ursache über die Bewunderung
40 gesprochen, weil es üblich geworden ist, einige Affekte, die aus den drei ursprünglichen abgeleitet sind, mit

anderen Worten zu benennen, sobald sie sich auf Objekte beziehen, die wir bewundern. Und dieser Grund bewegt mich ebenso, auch noch die Definition der Geringschätzung hier hinzuzufügen.

5. *Geringschätzung* ist die Vorstellung eines Dinges, die die Seele so wenig berührt, daß die Seele durch die Gegenwart des Dinges mehr veranlaßt wird, sich das vorzustellen, was in dem Dinge selbst nicht ist, als das, was in ihm ist. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils.

Die Definitionen der Hochachtung und der Verachtung 10 lasse ich hier fort, weil ihnen meines Wissens keine Affekte ihren Namen verdanken.

6. *Liebe* ist Freude begleitet von der Idee einer äußeren Ursache.

Erläuterung: Diese Definition gibt die Wesenheit der Liebe hinlänglich klar wider; die Definition der Schriftsteller dagegen, die die Liebe als den Willen des Liebenden, sich mit dem geliebten Dinge zu vereinigen, definieren, drückt nicht die Wesenheit der Liebe aus, sondern eine Eigenschaft von ihr; und weil diese Schrift- 20 steller die Wesenheit der Liebe nicht hinlänglich durchschauten, konnten sie auch keinen klaren Begriff von deren Eigenschaft haben, und so ist es gekommen, daß ihre Definition allerseits als sehr dunkel beurteilt worden ist. Wenn ich aber sage, es sei eine Eigenschaft des Liebenden, sich seinem Willen gemäß mit dem geliebten Dinge zu vereinigen, so muß ich darauf hinweisen, daß ich unter Wille nicht eine Billigung oder eine Überlegung, das heißt einen freien Beschluß der Seele verstehe (denn daß ein solcher eine Einbildung sei, haben wir im 30 Lehrsatz 48 des 2. Teils bewiesen), und ebensowenig die Begierde, sich mit dem geliebten Dinge zu vereinigen, wenn es abwesend ist, oder in seiner Gegenwart zu beharren, wenn es anwesend ist; denn die Liebe kann ohne diese oder jene Begierde begriffen werden; vielmehr verstehe ich unter Wille die Zufriedenheit, die in dem Liebenden ist zufolge der Gegenwart des geliebten Dinges, durch die die Freude des Liebenden verstärkt oder doch wenigstens genährt wird.

7. *Haß* ist Trauer begleitet von der Idee einer 40 äußeren Ursache.

Erläuterung: Was hier zu bemerken ist, läßt sich aus dem in der Erläuterung zur vorigen Definition gesagten leicht abnehmen. Siehe außerdem die Anmerkung zu Lehrsatz 13 dieses Teils.

8. *Zuneigung* ist Freude begleitet von der Idee eines Dinges, das durch Zufall Ursache der Freude ist.

9. *Abneigung* ist Trauer begleitet von der Idee eines Dinges, das durch Zufall Ursache der Trauer ist. Siehe hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 15 dieses Teils.

10 10. *Verehrung* ist Liebe gegen den, den wir bewundern.

Erläuterung: In Lehrsatz 52 dieses Teils haben wir gezeigt, daß die Bewunderung aus der Neuheit eines Dinges entspringt. Wenn es also geschieht, daß wir uns das, was wir bewundern, oft vorstellen, so werden wir schließlich aufhören, es zu bewundern; und so sehen wir, daß der Affekt der Verehrung sich leicht in einfache Liebe umwandelt.

11. *Spott* ist eine Freude, die aus der Vorstellung
20 entspringt, daß etwas, was wir geringschätzen, an einem Dinge vorhanden ist, das wir hassen.

Erläuterung: Insofern wir ein Ding, das wir hassen, geringschätzen, insofern verneinen wir Existenz von ihm (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils) und insofern freuen wir uns (nach Lehrsatz 20 dieses Teils). Da wir aber annehmen, daß der Mensch das, was er verspottet, dabei doch haßt, so folgt, daß diese Freude keine reine Freude ist. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 47 dieses Teils.

30 12. *Hoffnung* ist eine unbeständige Freude, die aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges entspringt, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht zweifelhaft sind.

13. *Furcht* ist eine unbeständige Trauer, die aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges entspringt, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht zweifelhaft sind.

Erläuterung: Aus diesen Definitionen folgt, daß es Hoffnung ohne Furcht nicht gibt und ebensowenig

Furcht ohne Hoffnung. Denn von jemand, der in Hoffnung schwebt und über den Ausgang eines Dinges zweifelhaft ist, nimmt man an, daß er sich etwas vorstellt, was die Existenz des zukünftigen Dinges ausschließt, und daß er sich daher insofern (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) betrübt und folglich, so lange er in Hoffnung schwebt, fürchtet, daß das Ding nicht eintritt. Wer aber dagegen in Furcht, das heißt, über den Ausgang eines Dinges, das er haßt, zweifelhaft ist, der stellt sich gleichermaßen etwas vor, was die Existenz dieses Dinges ausschließt, und daher freut er sich (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) und hat folglich insofern Hoffnung, daß das Ding nicht eintritt.

14. *Sicherheit* ist eine Freude, die aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges entspringt, bei dem die Ursache zum Zweifel aufgehoben ist.

15. *Verzweiflung* ist eine Trauer, die aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges entspringt, bei dem die Ursache zum Zweifel aufgehoben ist.

Erläuterung: Hoffnung verwandelt sich also in Sicherheit und Furcht in Verzweiflung, sobald die Ursache zum Zweifel an dem Ausgang des Dinges aufgehoben wird; dies geschieht dadurch, daß der Mensch sich das Vergangene oder Zukünftige als daseiend vorstellt und es als gegenwärtig betrachtet, oder dadurch, daß er sich etwas anderes vorstellt, das die Existenz der Dinge, die ihm Zweifel erregten, ausschließt. Denn wenn wir auch (nach Folgesatz zu Lehrsatz 31 des 2. Teils) des Ausgangs der Einzeldinge niemals gewiß sein können, so kann es doch kommen, daß wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wie wir gezeigt haben (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 49 des 2. Teils) ist es ein anderes, an einem Dinge nicht zweifeln, und ein anderes, über ein Ding Gewißheit haben; und so kann es kommen, daß wir durch das Vorstellungsbild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges in den selben Affekt der Freude und der Trauer versetzt werden, wie durch das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges, wie wir im Lehrsatz 18 dieses Teils bewiesen haben, den man mit der Anmerkung dazu nachsehen möge.

16. *Freudigkeit* ist Freude begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, das unverhofft eingetroffen ist.

17. *Gewissensbiß* ist Trauer begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, das unverhofft eingetroffen ist.

18. *Mitleid* ist Trauer begleitet von der Idee eines Übels, das einen anderen betroffen hat, der uns unserer Vorstellung nach ähnlich ist. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 22 und die Anmerkung zu Lehrsatz 27 dieses Teils.

10 Erläuterung: Zwischen Mitleid und Barmherzigkeit scheint kein Unterschied zu sein, höchstens etwa der, daß Mitleid den einzelnen Affekt bezeichnet, Barmherzigkeit dagegen die zum Mitleid neigende Gemütsanlage.

19. *Gunst* ist Liebe zu jemand, der einem anderen wohlgetan hat.

20. *Entrüstung* ist Haß gegen jemand, der einem anderen Übles getan hat.

Erläuterung: Daß diese Wörter im gemeinen Sprachgebrauch eine andere Bedeutung haben, weiß ich wohl. Indessen ist es ja nicht mein Vorhaben, die Bedeutung der Wörter, sondern die Natur der Dinge zu erklären, und die Dinge mit den Ausdrücken zu bezeichnen, deren Bedeutung im Sprachgebrauch sich gegen die Bedeutung, in der ich sie gebrauchen will, nicht gar zu sehr sträubt. Diese Erinnerung möge ein für allemal genügen. Übrigens hinsichtlich der Ursache dieser Affekte sehe man nach im Folgesatz 1 zu Lehrsatz 27 und in der Anmerkung zu Lehrsatz 22 dieses Teils.

21. *Ueberschätzung* ist von jemand aus Liebe mehr 30 halten, als recht ist.

22. *Unterschätzung* ist von jemand aus Haß weniger halten, als recht ist.

Erläuterung: Es ist also die Überschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe und die Unterschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft des Hasses; und so kann man die Überschätzung auch definieren als Liebe, sofern diese den Menschen dergestalt affiziert, daß er von dem geliebten Dinge mehr hält, als recht ist, und umgekehrt die Unterschätzung als Haß, sofern dieser den

Menschen dergestalt affiziert, daß er von dem, den er haßt, weniger hält, als recht ist. Siehe hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 26 dieses Teils.

23. *Neid* ist Haß, sofern dieser den Menschen dergestalt affiziert, daß er bei dem Glück eines anderen sich betrübt und umgekehrt an dem Unglück eines anderen sich erfreut.

Erläuterung: Dem Neid stellt man gemeiniglich die Barmherzigkeit gegenüber, die man daher im Widerspruch zu der eigentlichen Bedeutung des Wortes folgendermaßen definieren kann:

24. *Barmherzigkeit* ist Liebe, sofern diese den Menschen dergestalt affiziert, daß er sich an dem Glück eines anderen erfreut und umgekehrt bei dem Unglück eines anderen sich betrübt.

Erläuterung: Übrigens siehe hinsichtlich des Neides die Anmerkung zu Lehrsatz 24 und die Anmerkung zu Lehrsatz 32 dieses Teils.

Dies wären die Affekte der Freude und Trauer, die die Idee eines äußeren Dinges als Ursache durch sich 20 oder Ursache durch Zufall begleitet.

Ich gehe nun zu anderen Affekten über, die die Idee eines inneren Dinges als Ursache begleitet.

25. *Zufriedenheit mit sich selber* ist eine Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch sich selbst und seine Wirkungskraft betrachtet.

26. *Demut* ist eine Trauer, die daraus entspringt, daß der Mensch seine Ohnmacht oder Schwachheit betrachtet.

Erläuterung: Die Zufriedenheit mit sich selber ist 30 der Demut entgegengesetzt, sofern wir unter ihr eine Freude verstehen, die daraus entspringt, daß wir unsere Wirkungskraft betrachten. Sofern wir aber unter ihr auch eine Freude verstehen, die von der Idee einer Tat begleitet wird, die wir infolge eines freien Beschlusses der Seele verrichtet zu haben glauben, ist sie der Reue entgegengesetzt, die wir folgendermaßen definieren:

27. *Reue* ist Trauer begleitet von der Idee einer Tat, die wir infolge eines freien Beschlusses der Seele verrichtet zu haben glauben.

Erklärung: Die Ursachen dieser Affekte habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 51 dieses Teils und in den Lehrsätzen 53, 54, 55 und der Anmerkung dazu nachgewiesen. Und über den freien Beschluß der Seele siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 35 des 2. Teils. Ich möchte hier aber noch bemerken, daß es kein Wunder ist, daß überhaupt auf alle Handlungen, die gewohnheitsmäßig böse heißen, Trauer folgt, und auf alle, die als recht gelten, Freude. Denn es hängt dies vornehmlich von der

10 Erziehung ab, wie auf Grund des oben gesagten leicht zu verstehen ist. Indem nämlich die Eltern die Handlungen der ersten Art tadeln und ihre Kinder darentwegen oft schelten, die Handlungen der anderen Art dagegen anempfehlen und loben, bewirken sie, daß sich mit den einen Regungen der Trauer, mit den anderen Regungen der Freude verbinden. Dies bestätigt ja auch die Erfahrung. Denn Gewohnheit und Religion sind nicht bei allen Menschen die selben; umgekehrt vielmehr, was für die einen heilig ist, ist für die anderen profan, und was

20 den einen als ehrbar gilt, gilt den anderen als schimpflich. Je nachdem also jeder Mensch erzogen ist, bereut er eine Handlung oder fühlt er ihretwegen Ruhm.

28. *Hochmut* ist aus Liebe zu sich mehr von sich halten, als recht ist.

Erläuterung: Der Hochmut unterscheidet sich von der Überschätzung sonach dadurch, daß diese sich auf ein äußeres Objekt bezieht, der Hochmut dagegen auf den Menschen selbst, der von sich mehr hält, als recht ist. Wie übrigens die Überschätzung eine Wirkung oder eine

30 Eigenschaft der Liebe ist, so ist der Hochmut eine Wirkung oder eine Eigenschaft der Eigenliebe, und er läßt sich deswegen auch definieren als eine Liebe zu sich oder als eine Zufriedenheit mit sich selber, sofern sie den Menschen dergestalt affiziert, daß er von sich mehr hält, als recht ist. (Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 26 dieses Teils.) Zu diesem Affekt gibt es keinen Gegensatz. Denn niemand hält aus Haß gegen sich weniger von sich, als recht ist, ja niemand hält auch nur insofern von sich weniger, als recht ist, als er sich vorstellt, daß er dies

40 oder das nicht könne. Denn wenn der Mensch sich vorstellt, daß er etwas nicht könne, stellt er sich dies mit

Notwendigkeit vor; und er wird durch diese Vorstellung dergestalt beeinflusst, daß er in der Tat nicht imstande ist, das zu tun, wovon er sich vorstellt, er könne es nicht. Solange er sich nämlich vorstellt, daß er dies oder das nicht könne, so lange ist er nicht bestimmt, es zu tun, und folglich ist es für ihn so lange unmöglich, es zu tun. Wenn wir indessen unsere Aufmerksamkeit auf das richten, was von der bloßen Meinung abhängt, so werden wir es uns gleichwohl als möglich denken können, daß der Mensch weniger von sich hält, als recht ist. Es 10 ist nämlich möglich, daß jemand, während er traurig seine Schwachheit betrachtet, sich vorstellt, er werde von allen anderen geringgeschätzt, während die anderen gar nicht daran denken, ihn geringzuschätzen. Ferner kann der Mensch weniger von sich halten, als recht ist, wenn er in der Gegenwart etwas für die Zukunft von sich verneint, deren er doch ungewiß ist, wie etwa wenn er behauptet, nichts Gewisses denken zu können und nichts als böses oder schimpfliches begehren oder tun zu können usw. Des weiteren können wir sagen, 20 jemand halte weniger von sich, als recht ist, wenn wir sehen, daß er aus zu großer Furcht vor Scham nicht wagt, was andere seinesgleichen wagen. Diesen Affekt also, den ich Kleinmut nennen werde, können wir dem Hochmut gegenüberstellen. Denn wie aus der Zufriedenheit mit sich selber der Hochmut hervorgeht, so geht aus der Demut der Kleinmut hervor, und wir definieren ihn daher folgendermaßen:

29. *Kleinmut* ist aus Trauer weniger von sich halten, als recht ist. 30

Erläuterung: Wir pflegen zwar oft dem Hochmut die Demut gegenüberzustellen, allein wir haben dann mehr die Wirkungen beider Affekte im Auge, als ihre Natur. Denn wir pflegen hochmütig den zu nennen, der gar zu sehr Ruhm fühlt (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils), der von nichts weiter spricht, als von seinen Vorzügen und den Fehlern anderer, der vor allen den Vorrang haben möchte, und der endlich so würdevoll und reich geschmückt einherschreitet, wie es die Gewohnheit derer ist, die weit über ihm stehen. Da- 40 gegen demütig nennen wir den, der sehr oft errötet, der

seine Fehler offen gesteht und von den Vorzügen anderer spricht, der allen Platz macht, und der endlich gesenkten Hauptes einhergeht und sich zu schmücken unterläßt. Übrigens sind diese Affekte, ich meine Demut und Kleinmut, äußerst selten. Denn die menschliche Natur, an sich betrachtet, stemmt sich ihnen, soviel sie kann entgegen (siehe die Lehrsätze 18 und 54 dieses Teils); und daher sind die, die in dem Rufe stehen, ganz besonders kleinmütig und demütig zu sein, meistens
 10 nur ganz besonders ehrgeizig und neidisch.

30. *Ruhm* ist Freude begleitet von der Idee einer von uns verrichteten Handlung, von der wir uns vorstellen, daß andere sie loben.

31. *Scham* ist Trauer begleitet von der Idee einer von uns verrichteten Handlung, von der wir uns vorstellen, daß andere sie tadeln.

Erläuterung: Hierüber siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 30 dieses Teils. Hier ist noch der Unterschied zwischen Scham und Schüchternheit zu erwähnen. Scham
 20 ist nämlich die Trauer, die auf eine Tat folgt, deren man sich schämt; Schüchternheit dagegen ist die Furcht oder Angst vor Scham, die den Menschen davon zurückhält, etwas Schimpfliches zu begehen. Der Schüchternheit pflegt man die Schamlosigkeit gegenüberzustellen; diese ist aber, wie ich seines Orts nachweisen werde, in Wahrheit kein Affekt; allein die Namen der Affekte beziehen sich ja (wie ich bereits erinnert habe) mehr auf ihren Gebrauch, als auf ihre Natur.

Und hiermit habe ich die Affekte der Freude und der
 30 Trauer, die zu erklären ich mir vorgenommen hatte, erledigt. Ich gehe daher zu den Affekten über, die ich zur Begierde rechne.

32. *Wunsch* ist die Begierde oder der Trieb nach dem Besitze eines Dinges, der durch die Erinnerung an eben dies Ding genährt, und zugleich durch die Erinnerung an andere Dinge, die die Existenz des erstrebten Dinges ausschließen, gehemmt wird.

Erläuterung: Wenn wir uns an ein Ding erinnern, werden wir, wie schon oft gesagt ist, dadurch
 40 veranlaßt, es mit dem selben Affekt zu betrachten, als

wenn es gegenwärtig wäre; allein diese Geneigtheit oder dieses Streben wird, solange wir wachen, für gewöhnlich in Schranken gehalten durch die Vorstellungsbilder von Dingen, die die Existenz dessen, an das wir uns erinnern, ausschließen. Wenn wir uns also daher eines Dinges erinnern, das uns in irgend eine Gattung der Freude versetzt, streben wir eben dadurch, es mit dem selben Affekt der Freude als gegenwärtig zu betrachten; dieses Streben jedoch wird sofort in Schranken gehalten durch die Erinnerung an Dinge, die die Existenz jenes 10 ersten Dinges ausschließen. Deshalb ist der Wunsch eigentlich eine Trauer, die jener Freude entgegengesetzt ist, die aus der Abwesenheit eines Dinges entspringt, das wir hassen, und über die man die Anmerkung zu Lehrsatz 47 dieses Theils nachsehen möge. Weil indessen der Name Wunsch eine Begierde anzudeuten scheint, so rechne ich diesen Affekt zu den Affekten der Begierde.

33. *Wetteifer* ist die Begierde nach einem Dinge, die in uns dadurch erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, 20 andere hätten die selbe Begierde.

Erläuterung; Wenn jemand flieht, weil er andere fliehen sieht, oder wenn jemand Angst hat, weil er andere in Angst sieht, oder auch wenn jemand, der sieht, daß einer sich die Hand verbrannt hat, deshalb die eigne Hand zurückzieht und mit seinem Körper Bewegungen macht, als ob er sich selber die Hand verbrannt hätte, dann sagen wir zwar, daß er eines anderen Affekt nachahme, aber nicht daß er mit einem anderen wetteifere; nicht etwa weil uns für den Wetteifer eine andere 30 Ursache bekannt ist als für die Nachahmung, sondern weil es durch den Gebrauch so gekommen ist, nur das Streben dessen Wetteifer zu nennen, der nachahmt, was wir als ehrbar, nützlich oder angenehm beurteilen. Übrigens siehe hinsichtlich der Ursache des Wetteifers Lehrsatz 27 dieses Theils und die Anmerkung dazu. Warum aber mit diesem Affekt meistens Neid verbunden ist, darüber siehe Lehrsatz 32 dieses Theils und die Anmerkung dazu.

34. *Dank* oder *Dankbarkeit* ist die Begierde oder 40 das Bemühen aus Liebe, durch das wir dem wohlzutun

streben, der uns aus dem gleichen Affekt der Liebe eine Wohltat erwiesen hat. Siehe Lehrsatz 39 und die Anmerkung zu Lehrsatz 41 dieses Teils.

35. *Wohllwollen* ist die Begierde, dem wohlzutun, den wir bemitleiden. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 27 dieses Teiles.

36. *Zorn* ist die Begierde, durch die wir aus Haß dazu gereizt werden, dem ein Übel zuzufügen, den wir hassen. Siehe Lehrsatz 39 dieses Teils.

10 37. *Rache* ist die Begierde, durch die wir aus Gegenhaß dazu gereizt werden; dem ein Übel zuzufügen, der uns aus dem gleichen Affekt des Hasses Schaden zugefügt hat. Siehe Folgesatz 2 zu Lehrsatz 40 dieses Teils und die Anmerkung dazu.

38. *Grausamkeit* oder *Roheit* ist die Begierde, durch die wir angereizt werden, dem Übles zuzufügen, den wir lieben oder bemitleiden.

Erläuterung: Der Grausamkeit stellt man die Milde gegenüber; diese ist keine Leidenschaft, sondern die
20 Macht des Gemüts, durch die der Mensch des Zornes und der Rache Meister wird.

39. *Angst* ist die Begierde, ein größeres Übel, das wir fürchten, durch ein kleineres zu vermeiden. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 39 dieses Teils.

40. *Kühnheit* ist die Begierde, durch die jemand gereizt wird, etwas zu tun, wobei er sich einer Gefahr aussetzt, der andere seinesgleichen sich zu unterziehen fürchten.

41. *Zaghaftigkeit* sagt man dem nach, dessen Begierde durch die Angst vor einer Gefahr gehemmt wird,
30 der andere seinesgleichen sich zu unterziehen wagen.

Erläuterung: Die Zaghaftigkeit ist also nichts weiter, als die Furcht vor einem Übel, das die meisten nicht zu fürchten pflegen; darum rechne ich sie nicht zu den Affekten der Begierde. Doch habe ich sie hier erklären wollen, weil sie, sofern man die Begierde im Auge hat, dem Affekt der Kühnheit in der Tat entgegengesetzt ist.

42. *Bestürzung* wird von dem ausgesagt, dessen Begierde ein Übel zu vermeiden durch die Bewunderung des Übels, vor
40 dem er Angst hat, gehemmt wird.

Erläuterung: Die Bestürzung ist daher eine Art der Zaghaftigkeit. Weil die Bestürzung indessen auch aus doppelter Angst entspringt, läßt sie sich treffender definieren als eine Furcht, die den erstaunten oder den schwankenden Menschen dergestalt festhält, daß er nicht imstande ist, das Übel abzuwehren. Ich sage den erstaunten Menschen, sofern wir die Einsicht haben, daß seine Begierde das Übel abzuwehren durch die Bewunderung gehemmt wird. Den schwankenden aber sage ich, sofern wir erkennen, daß diese Begierde 10 durch die Angst vor einem anderen Übel, das ihm ebenso peinvoll erscheint, gehemmt wird, dergestalt, daß er nicht weiß, welches von beiden er abwenden soll. Siehe hierüber die Anmerkung zu Lehrsatz 39 und die Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils. Hinsichtlich der Zaghaftigkeit und der Kühnheit übrigens siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 51 dieses Teils.

43. *Liebenswürdigkeit* oder *Bescheidenheit* ist die Begierde, zu tun, was den Menschen gefällt, und zu zu unterlassen, was ihnen mißfällt. 20

44. *Ehrgeiz* ist die unmäßige Begierde nach Ruhm.

Erläuterung: Ehrgeiz ist eine Begierde, durch die (nach Lehrsatz 27 und 31 dieses Teils) alle Affekte genährt und verstärkt werden; und daher ist dieser Affekt fast unüberwindlich. Denn so lange ein Mensch von irgend einer Begierde erfaßt ist, ist er notwendig zugleich von dem Ehrgeiz mit erfaßt. „Auch die Besten“, sagt Cicero,¹⁾ „werden vornehmlich vom Ruhm geleitet. Die Philosophen setzen ihren Namen sogar auf Bücher, die sie über die Verächtlichkeit des Ruhmes schreiben, usw.“ 80

45. *Schwelgerei* ist die unmäßige Begierde oder auch Liebe zum Schmausen.

46. *Trunksucht* ist die unmäßige Begierde und Liebe zum Trinken.

47. *Habgier* ist die unmäßige Begierde und Liebe zum Reichtum.

48. *Wollust* ist auch Begierde und Liebe zu fleischlicher Vermischung.

¹⁾ In der Rede für Archias 11.

Erläuterung: Man pflegt diese Begierde zum Begatteten Wollust zu nennen, ob sie nun mäßig ist oder nicht.

Diese fünf Affekte haben ferner (wie ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 56 dieses Theils erwähnt habe) kein Gegenteil. Denn die Bescheidenheit ist eine Art des Ehrgeizes, worüber man die Anmerkung zu Lehrsatz 29 dieses Theils nachsehen möge; daß sodann Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuschheit eine Macht der Seele und
 10 keine Leidenschaft anzeigen, habe ich auch bereits erwähnt. Und wenn es auch möglich ist, daß ein habgieriger, ehrgeiziger oder ängstlicher Mensch sich des Übermaßes in Speise, Trank und Begattung enthält, so sind darum doch Habgier, Ehrgeiz und Angst nicht das Gegenteil von Schwelgerei, Trunksucht oder Wollust. Denn der Habgierige wünscht meistens sich an anderer Leute Speise und Trank zu ersättigen. Der Ehrgeizige aber wird, wenn er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, in nichts Maß halten, und wenn er
 20 unter Trunkenbolden und Wollüstlingen lebt, wird er eben seines Ehrgeizes wegen nur um so mehr zu den selben Lastern neigen. Der Ängstliche endlich tut das, was er eigentlich nicht will. Denn wenn er auch um den Tod zu vermeiden, seine Reichtümer ins Meer wirft, er bleibt doch habgierig; und wenn der Wollüstling traurig ist, weil er seiner Wollust nicht fröhnen kann, so hört er darum nicht auf ein Wollüstling zu sein. Überhaupt beziehen sich diese Affekte nicht sowohl auf die wirklichen Vorgänge des Schmausens, Zechens usw.,
 30 als auf den Trieb selbst und die Liebe dazu. Man kann also diesen Affekten nichts gegenüberstellen als den Edelmut und die Willenskraft, worüber im folgenden.

Die Definitionen der Eifersucht und der sonstigen Schwankungen des Gemüths übergehe ich hier mit Stillschweigen, theils weil diese Affekte durch Zusammensetzung aus den bereits definierten entspringen, theils weil die meisten keine Namen haben; was beweist, daß es für das Bedürfnis des Lebens hinreicht, sie nur der Gattung nach zu kennen. Übrigens ergibt sich aus den Definitionen der
 40 Affekte, die wir erläutert haben, daß sie alle aus der Begierde, der Freude oder der Trauer entspringen, oder vielmehr, daß es keine Affekte außer diesen dreien gibt,

deren jeder mit verschiedenen Namen bezeichnet zu werden pflegt, je nach den verschiedenen Beziehungen und äußeren Merkmalen.

Wenn wir jetzt diese ursprünglichen Affekte und das oben über die Natur der Seele Gesagte ins Auge fassen wollen, so werden wir die Affekte, sofern sie sich allein auf die Seele beziehen, so definieren können:

Allgemeine Definition der Affekte.

Ein Affekt, der als ein Leiden des Gemüths bezeichnet wird, ist eine verworrene Idee, durch die die Seele von ihrem Körper oder einem seiner Teile größere oder geringere Existenzkraft als vorher bejaht, und durch deren Vorhandensein die Seele selbst bestimmt wird, mehr an dies als an jenes zu denken.

Erläuterung: Ich sage erstlich, ein Affekt oder eine Leidenschaft des Gemüths sei eine verworrene Idee. Denn wir haben bewiesen (siehe Lehrsatz 3 dieses Theils), daß die Seele nur insofern leidet, als sie inadäquate oder verworrene Ideen hat.

Ich sage sodann, „durch die die Seele von ihrem Körper oder einem seiner Teile eine größere oder geringere Existenzkraft als vorher bejaht.“ Denn alle Ideen, die wir von Körpern haben, zeigen (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 des 2. Theils) mehr den wirklichen Zustand unseres Körpers an, als die Natur des äußeren Körpers. Die Idee aber, die die Form des Affekts ausmacht, muß den Zustand des Körpers oder eines seiner Teile anzeigen oder ausdrücken, den der Körper oder einer seiner Teile infolge davon hat, daß seine Wirkungskraft oder Existenzkraft vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird. Jedoch ist zu bemerken, daß ich, wenn ich sage „größere oder geringere Existenzkraft als vorher“, darunter nicht verstehe, daß die Seele den gegenwärtigen Zustand des Körpers mit dem vorhergehenden vergleicht, sondern vielmehr, daß die Idee, die die Form des Affekts ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was tatsächlich mehr oder weniger Realität in sich enthält als vorher. Und weil (nach Lehrsatz 11 und 18 des 2. Theils) die Wesenheit der Seele darin besteht, daß sie die wirkliche Existenz ihres Körpers bejaht, und da wir unter Vollkommenheit die Wesenheit eines Dinges verstehen,

so folgt demnach, daß die Seele zu größerer oder geringerer Vollkommenheit alsdann übergeht, wenn es geschieht, daß sie von ihrem Körper oder einem seiner Teile etwas bejaht, was mehr oder weniger Realität in sich enthält, als vorher. Wenn ich also oben gesagt habe, die Denkkraft der Seele werde vermehrt oder vermindert, so habe ich darunter nichts anderes verstanden wissen wollen, als daß die Seele von ihrem Körper oder von einem seiner Teile eine Idee gebildet habe, die mehr
10 oder weniger Realität ausdrückt, als die Seele vorher von ihrem Körper bejaht hatte. Denn der Wert der Ideen und die jeweilig wirkliche Denkkraft wird nach dem Wert des Objekts abgeschätzt.

Endlich habe ich noch hinzugefügt: „und durch deren Vorhandensein die Seele selbst bestimmt wird, mehr an dies als an etwas anderes zu denken“, um außer der Natur der Freude und Trauer, die der erste Teil der Definition erklärt, auch noch die Natur der Begierde auszudrücken.

Ende des dritten Teils.

Der Ethik

V i e r t e r T e i l .

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

Vorrede.

Die menschliche Ohnmacht, die Affekte zu meistern und zu hemmen, nenne ich Knechtschaft; denn der von seinen Affekten abhängige Mensch handelt nicht aus eigenem Recht, sondern unterliegt dem Schicksal, in dessen Gewalt er in dem Maße steht, daß er oft gezwungen ist, dem Schlechteren zu folgen, obgleich er das Bessere sieht. Die Ursache hiervon und was die Affekte außerdem Gutes oder Schlechtes haben, gedenke ich in diesem Teile vorzutragen. Doch bevor ich anfangen möchte ich ein paar Worte über Vollkommenheit und Unvollkommenheit, sowie über Gut und Schlecht vorausschicken.

Wenn jemand sich vorgenommen hat, irgend ein Ding herzustellen, und er hat es dann vollendet, so wird nicht bloß er selber sagen, daß das Ding vollendet sei, sondern auch sonst wird es jeder sagen, der den Gedanken des Urhebers dieses Werks und seinen Zweck richtig kennt oder zu kennen glaubt. Wenn z. B. jemand ein Werk (von dem ich voraussetze, daß es noch nicht fertig ist) gesehen hat, und weiß, daß es die Absicht des Urhebers dieses Werkes ist, ein Haus zu bauen, so wird er sagen, das Haus sei unvollendet; dagegen wird er sagen, es sei vollendet, sobald er gesehen hat, daß das Werk bis zu der Endgestalt fortgeführt ist, die der Urheber sich vorgenommen hatte, ihm zu geben. Wenn aber

jemand ein Werk sieht, dessen gleichen er noch niemals gesehen hat, und er auch den Gedanken des Werkmeisters nicht kennt, so wird er offenbar nicht wissen können, ob dieses Werk vollendet sei oder unvollendet. Und dies scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu sein. Nachdem aber die Menschen begonnen hatten, allgemeine Ideen zu bilden, sich Musterbilder von Häusern, Gebäuden, Türmen usw. auszudenken, und die einen Musterbilder den anderen vorzuziehen, ist es gekommen, daß jeder als vollendet oder
 10 vollkommen das bezeichnete, was er mit der allgemeinen Idee, die er sich von derartigen Dingen gebildet hatte, übereinstimmen sah, und umgekehrt als unvollendet oder unvollkommen das, was er mit seinem vorgefaßten Musterbild in geringerem Grade übereinstimmen sah, obwohl es nach der Ansicht des Werkmeisters vollständig fertig gestellt war. Und es scheint kein anderer Grund zu sein, weswegen auch die natürlichen Dinge, Dinge also, die nicht von Menschenhand gemacht sind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen genannt werden; denn von
 20 den natürlichen Dingen pflegen die Menschen ebenso wie von den künstlichen allgemeine Ideen zu bilden, die sie dann gleichsam für die Musterbilder der Dinge halten, und von denen sie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Ansicht alles eines Zweckes halber tut) auf sie hinschaue und sie sich als Musterbilder vorsetze. Wenn sie daher etwas in der Natur entstehen sehen, was mit dem vorgefaßten Musterbild, das sie von derartigen Dingen haben, nicht übereinstimmt, so glauben sie, daß dann die Natur selbst
 30 gefehlt oder ein Versehen begangen und dieses Ding unvollkommen gelassen habe. Wir sehen daher, daß die Menschen gewöhnt sind, die natürlichen Dinge mehr einem Vorurteile zufolge vollkommen oder unvollkommen zu nennen, als auf Grund der wahren Erkenntnis von ihnen. Wir haben ja im Anhang zum 1. Teil nachgewiesen, daß die Natur nicht um eines Zweckes willen handelt; denn jenes ewige und unendliche Wesen, das wir Gott oder die Natur heißen, handelt mit der selben Notwendigkeit, mit der es existiert; handelt es doch, wie wir nachgewiesen haben (Lehrsatz 16 des 1. Teils) infolge der selben Not-
 40 wendigkeit, derzufolge es existiert. Der Grund also oder die Ursache, warum Gott oder die Natur handelt und warum sie existiert, ist eine und die selbe. Wie sie also

keines Zweckes halber existiert, so handelt sie auch keines Zweckes halber; wie ihr Existieren, so hat auch ihr Handeln kein Prinzip oder keinen Zweck. Was man aber Zweckursache nennt, ist nichts weiter als der menschliche Trieb selbst, sofern er als das Prinzip oder als die vornehmliche Ursache irgend eines Dinges angesehen wird. Wenn wir z. B. sagen, die Wohnung sei die Zweckursache dieses oder jenes Hauses, dann meinen wir offenbar damit nichts anderes, als daß ein Mensch infolge davon, daß er sich die Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens vorstellte, den Trieb hatte, das Haus zu bauen. Demnach ist die Wohnung, sofern sie als Zweckursache angesehen wird, nichts weiter, als dieser besondere Trieb, der in Wahrheit eine bewirkende Ursache ist, die als erste Ursache angesehen wird, weil die Menschen gemeinlich um die Ursachen ihrer Triebe nicht wissen. Denn sie sind, wie ich bereits oft gesagt habe, zwar ihrer Handlungen und Triebe sich bewußt, aber unkundig der Ursachen, von denen sie bestimmt werden, etwas zu erstreben. Was man noch außerdem gemein- hin redet, daß die Natur bisweilen fehle oder ein Ver- sehen begehe und unvollkommene Dinge hervorbringe, zähle ich unter die Einbildungen, über die ich im An- hang des 1. Teils gehandelt habe.

Vollkommenheit also und Unvollkommenheit sind in Wahr- heit nur Modi des Denkens, nämlich Begriffe, die wir uns auf Grund davon einzubilden pflegen, daß wir die Individuen der selben Art oder der selben Gattung miteinander ver- gleichen: und aus dieser Ursache habe ich oben (Definition 6 des 2. Teils) gesagt, daß ich unter Realität und Voll- kommenheit das selbe verstehe. Wir pflegen nämlich alle Individuen in der Natur auf eine Gattung zurückzuführen, die wir die allgemeinste nennen: auf den Begriff des Wesens, der sich auf alle Individuen in der Natur überhaupt er- streckt. Sofern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen, sie dann miteinander vergleichen und dabei bemerken, daß die einen mehr Seinsgehalt oder Realität haben, als die anderen, insofern sagen wir, daß die einen vollkommener sind, als die anderen. Und sofern wir ihnen etwas beilegen, was Verneinung enthält, wie Grenze, Ende, Ohnmacht usw., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsere

Seele nicht ebenso affizieren, als die, die wir vollkommen heißen, und nicht etwa darum, weil ihnen etwas fehlte, was zu ihnen gehörig wäre, oder weil die Natur ein Versehen begangen hätte. Denn nichts kommt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Notwendigkeit der Natur der bewirkenden Ursache folgt; und alles was aus der Notwendigkeit der Natur einer bewirkenden Ursache folgt, das geschieht notwendig.

- Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen diese Ausdrücke auch nichts Positives in den Dingen, wenn man die Dinge nämlich an sich selbst betrachtet; es sind auch nur Modi des Denkens oder Begriffe, die wir dadurch bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und das selbe Ding kann zu der selben Zeit gut und schlecht, und auch indifferent sein. Z. B. ist Musik für den Trübsinnigen gut, schlecht für den Trauernden, für den Tauben aber weder gut noch schlecht. Allein, obgleich sich die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir eine Idee des Menschen zu bilden beabsichtigen, als das Musterbild der menschlichen Natur, auf das wir hinschauen sollen, wird es für uns von Vorteil sein, diese selben Wörter in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, näher und näher zu kommen. Unter schlecht dagegen das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, diesem Musterbild zu entsprechen. Ferner werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, sofern sie eben diesem Musterbilde mehr oder minder nahe kommen. Denn ich muß darauf besonders aufmerksam machen, daß ich, wenn ich sage, jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, darunter nicht verstehe, daß er sich aus einer Wesenheit oder Form in eine andere verwandele, — denn ein Pferd z. B. geht ebenso wohl zugrunde wenn es sich in einen Menschen, als wenn es sich in ein Insekt verwandelt, — sondern, daß wir uns seine Wirkungskraft, sofern diese als seine Natur verstanden wird, in Vermehrung oder Verminderung begriffen denken. Endlich werde ich, wie schon erwähnt, unter Vollkommenheit im allgemeinen die Realität ver-

stehen, das heißt die Wesenheit eines jeden beliebigen Dinges, sofern es auf gewisse Weise existiert und wirkt, ohne dabei Rücksicht auf seine Dauer zu nehmen. Denn kein Einzelding kann deshalb vollkommener heißen, weil es eine längere Zeit im Existieren verharret hat; — kann doch die Dauer der Dinge auf Grund ihrer Wesenheit nicht bestimmt werden, da ja die Wesenheit der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit der Existenz in sich schließt, — vielmehr wird jedes Ding, mag es nun mehr oder weniger vollkommen sein, mit der selben Kraft, mit der es zu 10 existieren anfang, immer weiter im Existieren beharren können, dergestalt, daß in dieser Beziehung alle Dinge einander gleich sind.

Definitionen.

1. Unter gut werde ich das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist.

2. Unter schlecht dagegen das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, in den Besitz eines Gutes zu gelangen.

(Siehe hierüber die vorstehende Vorrede gegen Ende.) 20

3. Ich nenne die Einzeldinge zufällig, sofern wir, wenn wir bloß ihre Wesenheit ins Auge fassen, nichts finden, was ihre Existenz notwendig setzt, oder was sie notwendig ausschließt.

4. Die selben Einzeldinge nenne ich möglich, sofern wir, wenn wir die Ursachen, von denen sie hervorgebracht werden müssen, ins Auge fassen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

(In der Anmerkung 1 zu Lehrsatz 33 des 1. Teils habe ich zwischen möglich und zufällig keinen Unter- 30 schied gemacht, weil es dort nicht nötig war, dies beides genau zu unterscheiden.)

5. Unter entgegengesetzten Affekten werde ich im folgenden solche verstehen, die den Menschen nach verschiedenen Richtungen hinziehen, wenn sie auch zu der selben Gattung gehören, wie Schwelgerei und Habgier, die Arten der Liebe sind, und nicht ihrer Natur nach, sondern durch Zufall entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Affekt gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstanden wissen will, 40

habe ich in den Anmerkungen 1 und 2 zu Lehrsatz 18 des 3. Teils auseinandergesetzt, die man nachsehen möge.

(Ich muß hier noch darauf aufmerksam machen, daß wir uns die zeitliche Entfernung ebenso wie die räumliche nur bis zu einer gewissen Grenze deutlich vorstellen können; das heißt: ebenso wie wir uns alle Objekte, die mehr als zweihundert Fuß von uns entfernt sind, deren Entfernung von dem Ort, an dem wir sind, also über das Maß hinausgeht, das wir uns deutlich vorstellen, als
10 gleich weit von uns entfernt und wie in der selben Ebene befindlich vorzustellen pflegen, ebenso stellen wir uns auch alle Objekte, deren Existenz unserer Vorstellung nach in eine Zeit fällt, die von der Gegenwart durch eine längere Zeitstrecke getrennt ist, als die, die wir deutlich vorzustellen pflegen, als gleich weit von der Gegenwart entfernt vor und verlegen sie gleichsam in einen einzigen Moment der Zeit.)

7. Unter dem Zweck, dessentwegen wir etwas tun, verstehe ich den Trieb.

20 8. Unter Tugend und Kraft verstehe ich das selbe; das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) Tugend, sofern sie auf den Menschen bezogen wird, ist die Wesenheit des Menschen oder seine Natur selbst, sofern es in seiner Gewalt steht, etwas zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur eingesehen werden kann.

Grundsatz.

Ein Einzelding, dem unter den sonst vorhandenen Dingen kein anderes an Kraft und Stärke überlegen ist, gibt es in der Natur der Dinge nicht. Vielmehr ist, mag
30 ein beliebiges Ding gegeben sein, stets ein anderes mächtigeres vorhanden, von dem jenes gegebene Ding zerstört werden kann.

Lehrsatz 1. Von dem, was eine falsche Idee an Positivem enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, nichts aufgehoben.

Beweis: Die Falschheit besteht (nach Lehrsatz 35 des 2. Teils) in dem bloßen Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten Ideen in sich schließen, und diese enthalten (nach Lehrsatz 33 des 2. Teils) nichts Positives,
40 um dessentwillen man sie falsch nennt. Sofern sie sich

auf Gott beziehen, sind sie vielmehr umgekehrt (nach Lehrsatz 32 des 2. Teils) wahr. Wenn also das Positive, das eine falsche Idee enthält, durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, aufgehoben würde, würde sonach die wahre Idee durch sich selbst aufgehoben werden, was (nach Lehrsatz 4 des 3. Teils) ungereimt ist. Folglich wird von dem, was eine falsche Idee usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz läßt sich klarer auf Grund von Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 des 2. Teils 10 einsehen. Nämlich eine Vorstellung ist eine Idee, die mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußeren Körpers anzeigt, und zwar nicht deutlich, sondern verworren. Daher kommt es, daß man sagt, die Seele irrt. Wenn wir z. B. die Sonne anschauen, stellen wir uns vor, sie sei ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt; hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihre wahre Entfernung nicht wissen. Haben wir aber ihre wahre Entfernung kennen gelernt, so wird zwar der Irrtum aufgehoben, dagegen nicht die Vorstellung, 20 das heißt die Idee der Sonne, die deren Natur nur insofern erklärt, als der Körper von ihr affiziert wird; selbst wenn wir also ihre wahre Entfernung kennen, werden wir uns nichtsdestoweniger vorstellen, daß sie uns nahe sei. Denn, wie wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 35 des 2. Teils gesagt haben, stellen wir uns die Sonne nicht darum als so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wissen, sondern darum, weil die Seele die Größe der Sonne insofern begreift, als der Körper von ihr affiziert wird. So stellen wir uns, wenn 30 Sonnenstrahlen auf eine Wasseroberfläche fallen und von da gegen unsere Augen zurückgeworfen werden, die Sonne so vor, als ob sie im Wasser wäre, obgleich uns ihr wahrer Ort bekannt ist; und das selbe gilt auch von den übrigen Vorstellungen, durch die die Seele getäuscht wird: mögen sie einen natürlichen Zustand des Körpers oder eine Vermehrung oder Verminderung seiner Wirkungskraft anzeigen: dem Wahren sind sie nicht entgegengesetzt, noch verschwinden sie bei dessen Gegenwart. Zwar kommt es vor, daß, wenn wir uns fälschlich vor einem Übel ängstigen, 40 unsere Angst verschwindet, wenn wir eine wahre Nachricht vernehmen; indessen auch das Umgekehrte kommt vor,

daß, wenn wir uns vor einem Übel ängstigen, das gewiß kommen wird, unsere Angst ebenfalls verschwindet, wenn wir eine falsche Nachricht vernehmen; und mithin verschwinden die Vorstellungen nicht infolge der Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, sondern weil ihnen andere stärkere Vorstellungen entgegentreten, die die gegenwärtige Existenz der Dinge, die wir uns vorstellen, ausschließen, wie wir es in Lehrsatz 17 des 2. Teils bewiesen haben.

Lehrsatz 2. *Wir leiden insofern, als wir ein Teil der Natur sind, der für sich und ohne andere Teile nicht begriffen werden kann.*

Beweis: Wir heißen (nach Definition 2 des 3. Teils) alsdann leidend, wenn in uns etwas entsteht, wovon wir nur eine Teil-Ursache sind, das heißt (nach Definition 1 des 3. Teils) etwas, das sich aus den Gesetzen unserer Natur allein nicht ableiten läßt. Wir leiden also, sofern wir ein Teil der Natur sind, der für sich und ohne andere Teile nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

Lehrsatz 3. *Die Kraft, mit der der Mensch im Existieren beharrt, ist beschränkt und wird von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertroffen.*

Beweis: Dies erhellt aus dem Grundsatz dieses Teils. Denn ist der Mensch vorhanden, so gibt es etwas anderes, etwa A, was mächtiger ist, und ist A vorhanden, so gibt es wider etwas anderes, was mächtiger ist als A, etwa B, und so weiter ins Unendliche; und folglich wird die Kraft des Menschen durch die Kraft von etwas anderem begrenzt, und von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertroffen. W. z. b. w.

Lehrsatz 4. *Es ist unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er bloß solche Veränderungen erleiden könne, die durch seine Natur allein eingesehen werden können, und deren adäquate Ursache er ist.*

Beweis: Die Kraft, vermöge deren die Einzeldinge, und folglich auch der Mensch sein Sein erhält, ist (nach Folgesatz zu Lehrsatz 24 des 1. Teils) die Macht Gottes oder der Natur selbst, nicht sofern sie unendlich ist, sondern (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) sofern sie durch die wirkliche Wesenheit des Menschen erklärt werden kann. Die Kraft des Menschen ist daher, sofern sie

durch seine wirkliche Wesenheit erklärt wird, ein Teil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur, das heißt (nach Lehrsatz 34 des 1. Teils) der unendlichen Wesenheit Gottes oder der Natur. Dies war das erste. Ferner, wenn es möglich wäre, daß der Mensch bloß solche Veränderungen erleiden könnte, die durch seine eigene Natur allein eingesehen werden können, so würde daraus (nach Lehrsatz 4 und 6 des 3. Teils) folgen, daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er notwendigerweise immer existierte. Nun müßte dies aus einer Ursache folgen, 10 deren Kraft entweder endlich oder unendlich ist: nämlich entweder aus der Kraft des Menschen allein, der dann vermögend wäre, alle übrigen Veränderungen, die durch äußere Ursachen entstehen können, von sich fernzuhalten, oder aus der unendlichen Macht der Natur, von der dann alles einzelne dergestalt geleitet werden würde, daß der Mensch bloß solche Veränderungen erleiden könnte, die zu seiner Erhaltung dienen. Nun ist aber das erste (nach dem vorigen Lehrsatz, dessen Beweis allgemein ist und sich auf alle Einzeldinge anwenden 20 läßt) ungereimt. Wenn es also möglich wäre, daß der Mensch bloß solche Veränderungen erlitte, die durch seine eigene Natur allein eingesehen werden können, und daß er folglich (wie wir eben gezeigt haben) notwendigerweise immer existierte, so müßte dies aus Gottes unendlicher Macht folgen, und folglich müßte (nach Lehrsatz 16 des 1. Teils) aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur, sofern sie als affiziert durch die Idee eines Menschen angesehen wird, die Ordnung der ganzen Natur, sofern sie unter den Attributen der Ausdeh- 30 nung und des Denkens begriffen wird, hergeleitet werden; und so würde (nach Lehrsatz 21 des 1. Teils) folgen, daß der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Teil dieses Beweises) ungereimt ist. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch bloß solche Veränderungen erleidet, deren adäquate Ursache er selber ist. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß der Mensch notwendigerweise immer Leidenschaften unterworfen ist, und daß er der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und 40 ihr gehorcht, und sich ihr, soweit die Natur der Dinge es verlangt, anpaßt.

Lehrsatz 5. *Die Kraft und das Anwachsen jeder Leidenschaft und ihr Beharren in der Existenz wird nicht durch die Kraft definiert, mit der wir in der Existenz zu beharren streben, sondern durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft.*

Beweis: Die Wesenheit der Leidenschaft kann (nach Definition 1 und 2 des 3. Teils) durch unsere Wesenheit allein nicht erklärt werden, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) die Kraft der Leidenschaft läßt sich durch
 10 die Kraft, mit der wir in der Existenz zu beharren streben, nicht definieren, sie muß vielmehr (wie in Lehrsatz 16 des 2. Teils gezeigt worden ist) notwendig durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft definiert werden. W. z. b. w.

Lehrsatz 6. *Die Kraft einer Leidenschaft oder eines Affekts kann die übrigen Handlungen des Menschen oder seine Kraft dergestalt übersteigen, daß der Affekt beharrlich an dem Menschen haftet.*

Beweis: Die Kraft und das Anwachsen jeder Leidenschaft und ihr Beharren in der Existenz wird (nach dem
 20 vorigen Lehrsatz) definiert durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft; und somit kann sie (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) die Kraft des Menschen dergestalt übersteigen usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 7. *Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist, als der zu hemmende Affekt.*

Beweis: Ein Affekt ist, sofern er sich auf die Seele
 30 bezieht, eine Idee, durch die die Seele von ihrem Körper eine größere oder geringere Existenzkraft als vorher bejaht (nach der allgemeinen Definition der Affekte, die man am Ende des 3. Teiles findet). Wenn die Seele also von einem Affekt bedrängt wird, wird der Körper zugleich in eine Affektion versetzt, die seine Wirkungskraft vermehrt oder vermindert. Ferner empfängt diese Affektion des Körpers (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) die Kraft, in ihrem Sein zu beharren, von ihrer Ursache, und sie kann daher (nach Lehrsatz 6 des 2. Teils) nur von einer
 40 körperlichen Ursache gehemmt oder aufgehoben werden, die den Körper in eine Affektion versetzt, die (nach

Lehrsatz 5 des 3. Teils) der ersten entgegengesetzt und (nach dem Grundsatz dieses Teils) stärker ist; und dementsprechend wird die Seele (nach Lehrsatz 12 des 2. Teils) die Idee einer Affektion haben, die stärker und der vorhergehenden entgegengesetzt ist, das heißt (nach der allgemeinen Definition der Affekte) die Seele wird in einen Affekt versetzt, der stärker und dem vorhergehenden entgegengesetzt ist, nämlich in einen Affekt, der die Existenz des vorhergehenden ausschließt oder aufhebt; und somit kann ein Affekt nur aufgehoben oder gehemmt werden 10 durch einen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist. W. z. b. w.

Folgesatz: Ein Affekt kann, sofern er sich auf die Seele bezieht, nur gehemmt oder aufgehoben werden durch die Idee einer Körperaffektion, die entgegengesetzt und stärker ist, als die Affektion, durch die wir leiden. Denn ein Affekt, durch den wir leiden, kann (nach dem vorigen Lehrsatz) nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der stärker als er und ihm entgegengesetzt ist, das heißt (nach der allgemeinen Definition der 20 Affekte) nur durch die Idee einer Körperaffektion, die stärker und der Affektion, durch die wir leiden, entgegengesetzt ist.

Lehrsatz 8. Die Erkenntnis des Guten und des Schlechten ist nichts anderes, als der Affekt der Freude oder der Trauer, sofern wir uns seiner bewußt sind.

Beweis: Wir nennen (nach Definition 1 und 2 dieses Teils) gut oder schlecht das, was der Erhaltung unseres Seins nützt oder zuwider ist, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) das, was unsere Wirkungskraft ver- 30 mehrt oder vermindert, fördert oder hemmt. Sofern wir daher (nach der Definition der Freude und der Trauer, die man in der Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils nachsehen möge) wahrnehmen, daß etwas uns in Freude oder Trauer versetzt, nennen wir es gut oder schlecht; und somit ist die Erkenntnis des Guten und des Schlechten nichts anderes, als die Idee der Freude oder Trauer, die (nach Lehrsatz 22 des 2. Teils) aus dem Affekt der Freude oder Trauer selbst notwendig folgt. Diese Idee ist aber (nach Lehrsatz 21 des 2. Teils) mit dem Affekt 40 auf die selbe Weise vereinigt, wie die Seele mit dem

Körper vereinigt ist, das heißt (wie in der Anmerkung zu dem selben Lehrsatz gezeigt ist) diese Idee unterscheidet sich von dem Affekte selbst oder (nach der allgemeinen Definition der Affekte) von der Idee der Körperaffektion in Wahrheit nur durch den bloßen Begriff. Folglich ist diese Erkenntnis des Guten und des Schlechten nichts anderes, als der Affekt selbst, sofern wir uns seiner bewußt sind. W. z. b. w.

Lehrsatz 9. *Ein Affekt ist stärker, wenn wir uns seine Ursache als gegenwärtig vor uns befindlich vorstellen, als wenn wir sie uns als nicht vor uns befindlich vorstellen.*

Beweis: Die Vorstellung ist eine Idee, vermöge deren die Seele ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe ihre Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 des 2. Teils), die jedoch (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 des 2. Teils) mehr den Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußeren Dinges anzeigt. Demnach ist der Affekt (nach der allgemeinen Definition der Affekte) eine Vorstellung, sofern sie den Zustand des Körpers anzeigt. Nun ist aber eine Vorstellung (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) lebhafter, solange wir uns nichts vorstellen, was die gegenwärtige Existenz des äußeren Dinges ausschließt. Folglich ist auch ein Affekt lebhafter oder stärker, wenn wir uns seine Ursache als gegenwärtig vor uns befindlich vorstellen, als wenn wir sie als nicht vor uns befindlich vorstellen. W. z. b. w.

Anmerkung: Als ich oben in Lehrsatz 18 des 8. Teils sagte, daß wir durch das Vorstellungsbild eines zukünftigen oder vergangenen Dinges in den selben Affekt versetzt werden, als wenn das Ding, das wir uns vorstellen, gegenwärtig wäre, erwähnte ich ausdrücklich, daß dies wahr sei, sofern wir allein das Vorstellungsbild des Dinges selbst ins Auge fassen; denn ein Vorstellungsbild ist von der selben Natur, ob wir uns nun die Dinge als gegenwärtig vorstellen oder nicht: ich habe indessen nicht verneint, daß das Vorstellungsbild schwächer werde, wenn wir andere Dinge als gegenwärtig betrachten, die die gegenwärtige Existenz des zukünftigen Dinges ausschließen; hierauf hinzuweisen habe ich damals unterlassen, weil es ja meine Absicht war, erst in diesem Teile von den Kräften der Affekte zu handeln.

Folgesatz: Das Vorstellungsbild eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, das heißt eines Dinges, das wir mit Beziehung auf die Zukunft oder die Vergangenheit unter Ausschluß der Gegenwart betrachten, ist bei sonst gleichen Umständen schwächer, als das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen Dinges; und folglich ist der Affekt gegen ein zukünftiges oder vergangenes Ding, bei sonst gleichen Umständen, gelinder als der Affekt gegen ein gegenwärtiges Ding.

Lehrsatz 10. *Gegen ein zukünftiges Ding, das wir uns als schnell herannahend vorstellen, werden wir lebhafter in Affekt versetzt, als wenn wir uns vorstellen, daß die Zeit seiner Existenz weiter von der Gegenwart entfernt sei; und ebenso werden wir durch die Erinnerung an ein Ding, das wir uns als noch nicht lange vergangen vorstellen, lebhafter in Affekt versetzt, als wenn wir uns vorstellen, daß es schon lange vergangen sei.*

Beweis: Sofern wir uns nämlich ein Ding als schnell herannahend oder noch nicht lange vergangen vorstellen, stellen wir uns eben damit (wie sich von selbst versteht) etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns vorstellen, daß die zukünftige Zeit seiner Existenz weiter von der Gegenwart entfernt, oder daß das Ding schon längst vergangen sei; und mithin werden wir (nach dem vorigen Lehrsatz) insofern lebhafter gegen es in Affekt versetzt werden. W. z. b. w.

Anmerkung: Aus den Bemerkungen zu Definition 6 dieses Teils folgt, daß wir gegen Objekte, die von der Gegenwart durch eine Zeitstrecke getrennt sind, die zu lang ist, um von uns in der Vorstellung bestimmt werden zu können, ganz gleich gelinde in Affekt versetzt werden, selbst wenn wir einsehen, daß diese Objekte von einander durch eine lange Zeitstrecke getrennt sind.

Lehrsatz 11. *Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns als notwendig vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen lebhafter, als der Affekt gegen ein mögliches oder ein zufälliges, das heißt ein nicht notwendiges Ding.*

Beweis: Sofern wir uns ein Ding als notwendig vorstellen, bejahen wir seine Existenz, und umgekehrt verneinen wir die Existenz eines Dinges, sofern wir es uns als nicht notwendig vorstellen (nach Anmerkung 1 zu Lehrsatz 33 des 1. Teils); und daher ist (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) der Affekt gegen ein notwendiges Ding bei sonst gleichen Umständen lebhafter, als der Affekt gegen ein nicht notwendiges Ding. W. z. b. w.

Lehrsatz 12. *Der Affekt gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht existiert, und das wir uns als möglich vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen lebhafter, als der Affekt gegen ein zufälliges Ding.*

Beweis: Sofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir (nach Definition 3 dieses Teils) durch kein Vorstellungsbild eines anderen Dinges affiziert, das die Existenz des Dinges setze; vielmehr stellen wir uns (nach der Voraussetzung) umgekehrt einiges vor, was seine gegenwärtige Existenz ausschließt. Sofern wir uns aber ein Ding als in der Zukunft möglich vorstellen, stellen wir uns (nach Definition 4 dieses Teils) einiges vor, was seine Existenz setzt, das heißt (nach Lehrsatz 18 des 3. Teils) einiges, was Hoffnung oder Furcht nährt; und mithin ist der Affekt gegen ein mögliches Ding heftiger. W. z. b. w.

Folgesatz: Der Affekt gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht existiert, und das wir uns als zufällig vorstellen, ist viel gelinder, als wenn wir uns das Ding als gegenwärtig vor uns befindlich vorstellen.

Beweis: Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns als gegenwärtig existierend vorstellen, ist (nach Folgesatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils) lebhafter, als wenn wir es uns als zukünftig vorstellen, und er ist (nach Lehrsatz 10 dieses Teils) sehr viel heftiger, wenn wir uns die Zukunft als sehr weit von der Gegenwart entfernt vorstellen. Es ist daher der Affekt gegen ein Ding, dessen Zeit zu existieren wir uns als weit von der Gegenwart entfernt vorstellen, viel gelinder, als wenn wir es uns als gegenwärtig vorstellen; und gleichwohl ist er (nach dem vorigen Lehrsatz) immerhin noch lebhafter, als wenn wir uns eben

dies Ding als zufällig vorstellen; und mithin wird der Affekt gegen ein zufälliges Ding viel gelinder sein, als wenn wir uns das Ding als gegenwärtig vor uns befindlich vorstellen. W. z. b. w.

Lehrsatz 13. *Der Affekt gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht existiert, ist, bei sonst gleichen Umständen, gelinder, als der Affekt gegen ein vergangenes Ding.*

Beweis: Sofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir (nach Definition 3 dieses Teils) durch 10 kein Vorstellungsbild eines anderen Dinges affiziert, das die Existenz des Dinges setzte, vielmehr stellen wir uns (nach der Voraussetzung) umgekehrt einiges vor, was seine gegenwärtige Existenz ausschließt. Allein sofern wir es uns mit Beziehung auf die Vergangenheit vorstellen, ist vorausgesetzt, daß wir uns etwas vorstellen, was es in Erinnerung bringt, oder was das Vorstellungsbild des Dinges hervorruft (siehe Lehrsatz 18 des 2. Teils und die Anmerkung dazu) und daher insofern (nach Folgesatz zu Lehrsatz 17 des 2. Teils) bewirkt, daß wir 20 es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre. Und folglich wird (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) der Affekt gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht existiert, bei sonst gleichen Umständen gelinder sein, als der Affekt gegen ein vergangenes Ding. W. z. b. w.

Lehrsatz 14. *Die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten kann einen Affekt, sofern sie wahr ist, nicht hemmen, sondern allein, sofern sie als Affekt angesehen wird.*

80

Beweis: Der Affekt ist (nach der allgemeinen Definition der Affekte) eine Idee, durch die die Seele von ihrem Körper eine größere oder geringere Existenzkraft als vorher bejaht, und er enthält daher (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) nichts Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte; und folglich kann die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten einen Affekt, sofern sie wahr ist, nicht hemmen. Dagegen sofern sie Affekt ist (siehe Lehrsatz 8 dieses Teils), und allein insofern wird sie, wenn sie stärker als der zu 40

hemmende Affekt ist, diesen Affekt hemmen können (nach Lehrsatz 7 dieses Teils). W. z. b. w.

Lehrsatz 15. *Eine Begierde, die aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, kann durch viele andere Begierden, die aus den uns bedrängenden Affekten entspringen, unterdrückt oder gehemmt werden.*

Beweis: Aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern diese (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) ein
10 Affekt ist, entspringt (nach 1. der Definitionen der Affekte) notwendig eine Begierde, die (nach Lehrsatz 37 des 3. Teils) um so größer ist, je größer der Affekt ist, aus dem sie entspringt. Weil nun diese Begierde (der Voraussetzung nach) daraus entspringt, daß wir etwas wahrheitsgemäß einsehen, so folgt sie in uns (nach Lehrsatz 1 des 3. Teils), sofern wir handeln, und mithin muß sie (nach Definition 2 des 3. Teils) durch unsere Wesenheit allein eingesehen werden, und folglich muß (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) ihre Kraft und ihr Anwachsen durch
20 die menschliche Kraft allein definiert werden. Die Begierden sodann, die aus den uns bedrängenden Affekten entspringen, sind ebenfalls um so größer, je heftiger diese Affekte sind; und mithin muß ihre Kraft und ihr Anwachsen (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) durch die Kraft der äußeren Ursachen definiert werden, die, mit unserer Kraft verglichen, diese (nach Lehrsatz 3 dieses Teils) unbestimmt übersteigen, und mithin können die Begierden, die aus derartigen Affekten entspringen, heftiger sein, als die Begierde, die aus der wahren Erkenntnis des
30 Guten und Schlechten entspringt; und sie werden daher (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) diese hemmen oder unterdrücken können. W. z. b. w.

Lehrsatz 16. *Eine Begierde, die aus der Erkenntnis des Guten und Schlechten, sofern diese Erkenntnis sich auf die Zukunft bezieht, entspringt, kann leichter durch eine Begierde nach Dingen, die in der Gegenwart verlockend sind, gehemmt oder unterdrückt werden.*

Beweis: Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns
40 als zukünftig vorstellen, ist (nach Folgesatz zu Lehr-

satz 9 dieses Teils) gelinder, als der Affekt gegen ein gegenwärtiges Ding. Nun kann aber eine Begierde, die aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, sogar wenn diese Erkenntnis sich auf Dinge richtet, die in der Gegenwart gut sind, (nach dem vorigen Lehrsatz, dessen Beweis allgemein ist) durch irgend eine gerade entstandene Begierde unterdrückt oder gehemmt werden. Folglich wird eine Begierde, die aus einer eben-solchen Erkenntnis, sofern sie sich auf die Zukunft bezieht, entspringt, leichter gehemmt oder unterdrückt 10 werden können usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 17. Eine Begierde, die aus der wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten entspringt, sofern diese sich auf zufällige Dinge richtet, kann noch viel leichter durch eine Begierde nach Dingen, die gegenwärtig sind, gehemmt werden.

Beweis: Dieser Lehrsatz wird auf die selbe Weise, wie der vorige Lehrsatz, auf Grund des Folgesatzes zu Lehrsatz 12 dieses Teils bewiesen.

Anmerkung: Hiermit glaube ich die Ursache nach- 20
gewiesen zu haben, warum die Menschen sich mehr von der Meinung als von der wahren Vernunft bewegen lassen, und warum die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten Gemütsbewegungen hervorrufft und oft gegenüber Gelüsten jeder Gattung den kürzeren zieht, woher denn jenes Dichterwort rührt: „Ich sehe das Bessere und billige es, aber dem Schlechteren folge ich nach“. Das selbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er gesagt hat: „Wer das Wissen mehret, mehret den Schmerz“. Und dies sage ich nicht zu dem Zweck, um 30
daraus zu schließen, daß Nichtwissen besser sei als Wissen, oder daß zwischen dem Toren und dem Verständigen in der Bemeisterung der Affekte kein Unterschied sei, sondern darum, weil es nötig ist, die Macht wie die Ohnmacht unserer Natur zu kennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft im Bemeistern der Affekte vermag und was sie darin nicht vermag; und zwar werde ich in diesem Teil, wie schon gesagt, bloß von der menschlichen Ohnmacht handeln. Denn von der Macht der Vernunft über die Affekte gedenke ich be- 40
sonders zu handeln.

Lehrsatz 18. *Die Begierde, die aus einer Freude entspringt, ist bei sonst gleichen Umständen stärker, als die Begierde, die aus einer Trauer entspringt.*

Beweis: Die Begierde ist (nach 1. der Definitionen der Affekte) des Menschen Weesenheit selbst, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 8. Teils) das Streben, mit dem der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Daher wird die Begierde, die aus einer Freude entspringt, (nach der Definition der Freude, die man in der Anmerkung zu Lehrsatz 11
10 des 3. Teils nachsehen möge) durch eben den Affekt der Freude selbst gefördert oder vermehrt; umgekehrt wird die Begierde, die aus einer Trauer entspringt, (nach der selben Anmerkung) durch eben den Affekt der Trauer selbst vermindert oder gehemmt; und mithin muß die Kraft der Begierde, die aus einer Freude entspringt, durch die menschliche Kraft und die Kraft der äußeren Ursache zugleich, die Kraft der Begierde dagegen, die aus einer Trauer entspringt, allein durch die menschliche Kraft definiert werden; und sonach ist jene Begierde
20 stärker, als diese. W. z. b w.

Anmerkung: Mit diesen wenigen Lehrsätzen habe ich die Ursachen für die menschliche Ohnmacht und Unbeständigkeit und dafür, daß die Menschen die Weisungen der Vernunft nicht innehalten, auseinandergesetzt. Es bleibt mir nunmehr übrig, zu zeigen, was es denn sei, was die Vernunft uns vorschreibt, und welche Affekte mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinstimmen, und welche umgekehrt ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich jedoch damit beginne, dies in unserer weitläufigen
30 geometrischen Ordnung zu beweisen, möchte ich die Gebote der Vernunft selbst hier zuvor in Kürze mitteilen, damit, was ich meine, leichter von jedem wahrgenommen werde. Da die Vernunft nichts wider die Natur fordert, so fordert sie demnach, daß jeder sich selber liebe, seinen Nutzen suche, so weit es wahrhaft sein Nutzen ist, und all das erstrebe, was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit führt; und überhaupt, daß jeder sein Sein, so viel an ihm liegt, zu erhalten strebt. Dies ist ja so notwendig wahr, wie daß das Ganze größer ist,
40 als sein Teil (siehe Lehrsatz 4 des 8. Teils). Da sodann Tugend (nach Definition 8 dieses Teils) nichts anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln,

und jedermann (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) sein Sein nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten strebt, so folgt daraus:

Erstens, daß die Grundlage der Tugend eben das Streben nach Erhaltung des eigenen Seins ist, und daß das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Sein zu erhalten vermag.

Es folgt zweitens, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben ist, und daß es nichts wertvolleres gibt, und nichts, was nützlicher für uns ist, um dessent- 10
willen sie erstrebt werden müßte.

Drittens endlich folgt, daß die Selbstmörder ohnmächtigen Gemüts sind und den äußeren Ursachen, die sich ihrer Natur entgegensetzen, völlig erliegen.

Ferner folgt aus Forderung 4. des 2. Teils, daß wir es niemals dahin bringen können, zur Erhaltung unseres Seins nichts außerhalb unserer zu bedürfen und ohne jeden Verkehr mit den Dingen außer uns zu leben; und ziehen wir außerdem unsere Seele in Betracht, so wäre sicherlich unser Verstand weniger vollkommen, wenn 20
die Seele mit sich selbst allein wäre und nichts erkannte, als sich selbst. Es gibt demnach außerhalb unserer gar vielerlei, was nützlich für uns und darum zu erstreben ist. Und davon ist das denkbar Wertvollste das, was mit unserer Natur gänzlich übereinstimmt. Denn wenn z. B. zwei Individuen von ganz der selben Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist, als jedes einzelne für sich. Für den Menschen ist daher nichts nützlicher als der Mensch; nichts wertvolleres, sage ich, können sich die Menschen 30
zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem dergestalt übereinstimmen, daß die Seelen und Körper aller zusammen gleichsam eine einzige Seele und einen einzigen Körper bilden, daß alle zumal, soviel sie können, ihr Sein zu erhalten streben, und alle zumal für sich den gemeinsamen Nutzen aller suchen; woraus folgt, daß die Menschen, die sich durch die Vernunft lenken lassen, das heißt die Menschen, die nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch für die übrigen Menschen 40
begehren, und mithin daß sie gerecht, redlich und ehrbar sind.

Dies sind die Gebote der Vernunft, wie ich sie hier kurz mitteilen wollte, ehe ich damit beginne, sie in der weitläufigeren Ordnung zu beweisen; ich habe es darum getan, um mir wenn möglich die Aufmerksamkeit derer zu gewinnen, die da glauben, daß dies Prinzip, wonach jeder gehalten ist, seinen Nutzen zu suchen, die Grundlage der Zuchtlosigkeit und nicht die Grundlage der Tugend und des Pflichtgefühls sei. Nachdem ich daher in Kürze gezeigt habe, daß die Sache sich gerade
 10 umgekehrt verhält, fahre ich damit fort, dies auf dem bisher beschrittenen Wege zu beweisen.

Lehrsatz 19. Jeder begehrt oder verabscheut nach den Gesetzen seiner Natur notwendig das, was er als gut oder schlecht beurteilt.

Beweis: Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) der Affekt der Freude oder Trauer selbst, sofern wir uns seiner bewußt sind; und darum begehrt (nach Lehrsatz 28 des 3. Teils) ein jeder notwendig das, was er als gut beurteilt, und ver-
 20 abscheut umgekehrt das, was er als schlecht beurteilt. Allein dieser Trieb ist (nach der Definition des Triebes, die man in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 des 3. Teils und in 1. der Definitionen der Affekte nachsehen möge) nichts anderes, als des Menschen Wesenheit oder Natur selbst. Folglich begehrt oder verabscheut jeder nach den bloßen Gesetzen seiner Natur notwendig das usw. W. z. b. w.

*Lehrsatz 20. Je mehr einer danach strebt und je mehr er dazu imstande ist, seinen Nutzen zu suchen, das heißt sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit
 30 Tugend begabt; und umgekehrt, sofern einer seinen Nutzen, das heißt sein Sein zu erhalten unterläßt, sofern ist er ohnmächtig.*

Beweis: Tugend ist (nach Definition 8 dieses Teils) die menschliche Kraft selbst, die allein durch die Wesenheit des Menschen definiert wird, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils), die allein durch das Streben, mit dem der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt, definiert wird. Je mehr folglich einer sein Sein zu erhalten strebt, und je mehr er dazu imstande ist, desto mehr ist er mit
 40 Tugend begabt; und folglich (nach Lehrsatz 4 und 6 des

3. Teils) ist einer insofern, als er sein Sein zu erhalten unterläßt, ohnmächtig. W. z. b. w.

Anmerkung: Niemand also, der nicht äußeren und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen erlegen ist, unterläßt es, seinen Nutzen zu suchen oder sein Sein zu erhalten. Niemand, sage ich, verabscheut die Nahrung oder nimmt sich das Leben infolge der Notwendigkeit seiner Natur, sondern allein, wenn äußere Ursachen ihn dazu zwingen. Es kann so auf vielerlei Weisen zum Selbstmord kommen: der eine tötet sich selbst, weil ihn 10 ein anderer dazu zwingt, indem er ihm die Rechte, mit der er zufällig ein Schwert gefaßt hält, umdreht und ihn zwingt, die Schärfe wider das eigene Herz zu richten; der andere, weil er, wie Seneca, durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, sich die Adern zu öffnen, das heißt, weil er ein größeres Übel durch ein geringeres zu vermeiden begehrt; ein dritter endlich, weil verborgene äußere Ursachen sein Vorstellungsvermögen derart beeinflussen und den Körper derart affizieren, daß dieser eine andere der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von 20 der es in der Seele (nach Lehrsatz 10 des 3. Teils) keine Idee geben kann. Daß aber der Mensch infolge der Notwendigkeit seiner Natur danach streben sollte, nicht zu existieren, oder sich in eine andere Form zu verwandeln, ist ebenso unmöglich, als daß aus Nichts Etwas werde, wie jeder bei einigem Nachdenken sehen kann.

Lehrsatz 21. *Niemand kann begehren glücklich zu sein, gut zu handeln, und gut zu leben, der nicht zugleich beehrte zu sein, zu handeln und zu leben, das heißt wirklich zu existieren.* 30

Beweis: Der Beweis dieses Lehrsatzes, oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar, und erhellt auch aus der Definition der Begierde; denn die Begierde glücklich oder gut zu leben, zu handeln usw. ist (nach 1. der Definitionen der Affekte) des Menschen Wesenheit selbst, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) das Streben, mit dem ein jeder sein Sein zu erhalten strebt. Folglich kann niemand begehren usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 22. *Keine Tugend kann vor dieser (nämlich vor dem Streben nach Selbsterhaltung) begriffen 40 werden.*

Beweis: Das Streben nach Selbsterhaltung ist (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) die Wesenheit eines Dinges selbst. Könnte also eine Tugend vor dieser, nämlich vor diesem Streben begriffen werden, so würde demzufolge (nach Definition 8 dieses Teils) die Wesenheit des Dinges vor ihr selbst begriffen werden, was (wie sich von selbst versteht) ungereimt ist. Folglich kann keine Tugend usw. W. z. b. w.

Folgesatz: Das Streben nach Selbsterhaltung ist 10 die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn es kann vor diesem Prinzip (nach dem vorigen Lehrsatz) kein anderes begriffen werden, und ohne dies Prinzip kann (Lehrsatz 21 dieses Teils) keine Tugend begriffen werden.

Lehrsatz 23. *Sofern der Mensch zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, daß er inadäquate Ideen hat, kann man nicht unbedingt sagen, er handle aus Tugend; man kann dies vielmehr nur sagen, sofern er dadurch bestimmt wird, daß er erkennt.*

Beweis: Sofern der Mensch zum Handeln dadurch 20 bestimmt wird, daß er inadäquate Ideen hat, leidet er (nach Lehrsatz 1 des 3. Teils), das heißt (nach Definition 1 und 2 des 3. Teils) tut er etwas, das durch seine Wesenheit allein nicht wahrgenommen werden kann, das heißt (nach Definition 8 dieses Teils) etwas, das aus seiner Tugend nicht folgt. Sofern er dagegen zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, daß er erkennt, handelt er (nach dem selben Lehrsatz 1 des 3. Teils), das heißt (nach Definition 2 des 3. Teils) tut er etwas, das durch seine Wesenheit allein wahrgenommen wird, oder (nach Definition 8 80 dieses Teils) etwas, das aus seiner Tugend adäquat folgt. W. z. b. w.

Lehrsatz 24. *Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (dies drei bedeutet das selbe) auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen.*

Beweis: Unbedingt aus Tugend handeln ist (nach Definition 8 dieses Teils) nichts anderes, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln. Nun handeln wir 40 aber (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) nur insofern, als wir erkennen. Folglich ist aus Tugend handeln nichts anderes

in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, und zwar (nach Folgesatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils) auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen. W. z. b. w.

Lehrsatz 25. *Niemand strebt sein Sein eines anderen Dinges wegen zu erhalten.*

Beweis: Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, wird (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) durch die bloße Wesenheit des Dinges selbst definiert, und allein daraus, daß sie gegeben ist, nicht 10 aber aus der Wesenheit eines anderen Dinges folgt (nach Lehrsatz 6 des 3. Teils) notwendig, daß jeder sein Sein zu erhalten strebt. — Dieser Lehrsatz erhellt außerdem aus dem Folgesatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils. Denn wenn der Mensch eines anderen Dinges wegen sein Sein zu erhalten strebte, dann würde (wie sich von selbst versteht) jenes andere Ding die erste Grundlage seiner Tugend sein, was (nach dem angeführten Folgesatz) ungereimt ist. Folglich strebt niemand sein Sein usw. W. z. b. w. 20

Lehrsatz 26. *Alles aus der Vernunft hervorgehende Streben richtet sich auf nichts anderes, als auf Einsicht; und sofern die Seele sich der Vernunft bedient, erscheint ihrem Urteil nur das als für sie nützlich, was zur Einsicht beiträgt.*

Beweis: Das Streben nach Selbsterhaltung ist (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) nichts weiter, als die Wesenheit des Dinges selbst, das, sofern es als ein solches existiert, im Besitze der Kraft befindlich begriffen wird, in der Existenz zu beharren (nach Lehrsatz 6 des 3. Teils) und das zu 30 tun, was aus seiner gegebenen Natur notwendig folgt (siehe die Definition des Triebes in der Anmerkung zu Lehrsatz 9 des 3. Teils). Nun ist aber die Wesenheit der Vernunft nichts anderes, als unsere Seele, sofern sie klar und deutlich erkennt (siehe ihre Definition in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 des 2. Teils). Folglich richtet sich (nach Lehrsatz 40 des 2. Teils) das aus der Vernunft hervorgehende Streben auf nichts anderes, als auf Einsicht. Ferner da dieses Streben der Seele, vermöge dessen die Seele, sofern sie vernünftig denkt, ihr Sein 40 zu erhalten strebt, (nach dem ersten Teil dieses Beweises)

nichts anderes ist als Erkennen, so ist demzufolge dieses Streben nach Einsicht (nach Folgesatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) nicht irgend eines Zweckes wegen die Dinge zu erkennen streben, vielmehr wird umgekehrt die Seele, sofern sie vernünftig denkt, nur das als für sie gut begreifen können, was zur Einsicht beiträgt (nach Definition 1 dieses Teils).
W. z. b. w.

- 10 **Lehrsatz 27.** *Wir wissen nur von dem gewiß, daß es gut oder schlecht sei, was wahrhaft zur Einsicht beiträgt oder was unsere Einsicht zu hindern imstande ist.*

Beweis: Sofern die Seele vernünftig denkt, erstrebt sie nichts anderes, als Einsicht, und ihrem Urteil erscheint nur das als für sie nützlich, was zur Einsicht beiträgt (nach dem vorigen Lehrsatz). Nun hat die Seele aber (nach Lehrsatz 41 und 43 des 2. Teils, dessen Anmerkung man auch nachsehen möge) nur Gewißheit
20 über die Dinge, sofern sie adäquate Ideen hat, oder (was nach Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils das selbe ist) sofern sie vernünftig denkt. Folglich wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut sei, was wahrhaft zur Einsicht beiträgt; und umgekehrt nur von dem, daß es schlecht sei, was unsere Einsicht zu hindern imstande ist. W. z. b. w.

Lehrsatz 28. *Das höchste Gut der Seele ist die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend der Seele Gott erkennen.*

- 30 **Beweis:** Das Höchste, was die Seele erkennen kann, ist Gott, das heißt (nach Definition 6 des 1. Teils) das unbedingt unendliche Wesen, ohne das (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) nichts sein oder begriffen werden kann; und mithin ist (nach Lehrsatz 26 und 27 dieses Teils) der höchste Nutzen für die Seele oder (nach Definition 1 dieses Teils) das höchste Gut die Erkenntnis Gottes. Ferner handelt die Seele (nach Lehrsatz 1 und 3 des 3. Teils) nur insofern, als sie erkennt, und nur insofern kann man (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) unbedingt sagen,
40 daß sie aus Tugend handelt. Die unbedingte Tugend der Seele ist also das Erkennen. Nun ist aber das Höchste,

was die Seele erkennen kann, Gott (wie wir eben bewiesen haben). Folglich ist die höchste Tugend der Seele Gott verstehen oder erkennen. W. z. b. w.

Lehrsatz 29. *Ein Einzelding, dessen Natur von der unsrigen gänzlich verschieden ist, kann unsere Wirkungskraft weder fördern noch hemmen; und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder schlecht sein, wenn es nicht irgend etwas mit uns gemein hat.*

Beweis: Die Kraft jedes Einzeldinges, und folglich (nach Folgesatz zu Lehrsatz 10 des 2. Teils) auch die Kraft des Menschen, vermöge deren er existiert und wirkt, wird (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils) nur von einem anderen Einzelding bestimmt, dessen Natur (nach Lehrsatz 6 des 2. Teils) durch das selbe Attribut eingesehen werden muß, durch das die menschliche Natur begriffen wird. Unsere Wirkungskraft also, wie sie auch begriffen werde, kann bestimmt, und folglich auch gefördert oder gehemmt werden durch die Kraft eines anderen Einzeldinges, das etwas mit uns gemein hat, und nicht durch die Kraft eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen gänzlich verschieden ist. Und weil wir (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) gut oder schlecht das nennen, was Ursache einer Freude oder einer Trauer ist, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils) was unsere Wirkungskraft vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, so kann demnach ein Ding, dessen Natur von der unsrigen gänzlich verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht sein. W. z. b. w.

Lehrsatz 30. *Kein Ding kann durch das, was es mit unserer Natur gemein hat, schlecht sein, vielmehr ist es, sofern es für uns schlecht ist, uns entgegengesetzt.*

Beweis: Wir nennen (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) das schlecht, was Ursache einer Trauer ist, das heißt (nach der Definition der Trauer, die man in der Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils nachsehen möge) was unsere Wirkungskraft vermindert oder hemmt. Wenn also ein Ding durch das, was es mit uns gemein hat, für uns schlecht wäre, so könnte das Ding dem-

zufolge eben das, was es mit uns gemein hat, vermindern oder hemmen, was (nach Lehrsatz 4 des 3. Teils) ungereimt ist. Kein Ding kann mithin durch das, was es mit uns gemein hat, für uns schlecht sein, vielmehr umgekehrt, sofern es schlecht ist, das heißt (wie wir soeben bewiesen haben) sofern es unsere Wirkungskraft vermindern oder hemmen kann, sofern ist es uns (nach Lehrsatz 5 des 3. Teils) entgegengesetzt. W. z. b. w.

Lehrsatz 31. *Sofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, sofern ist es notwendig gut.*

Beweis: Sofern nämlich ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, kann es (nach dem vorigen Lehrsatz) nicht schlecht sein. Es wird also notwendig entweder gut sein, oder indifferent. Setzt man dies letzte, nämlich daß es weder gut noch schlecht sei, so würde demgemäß (nach Definition 1 dieses Teils) aus seiner Natur nichts folgen, was zur Erhaltung unserer Natur diene, das heißt (nach der Voraussetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges selbst diene. Jedoch das wäre (nach 20 Lehrsatz 6 des 3. Teils) ungereimt. Folglich wird es, sofern es mit unserer Natur übereinstimmt, notwendig gut sein. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß ein Ding für uns um so nützlicher oder um so mehr gut ist, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, und umgekehrt, daß ein Ding mit unserer Natur insofern um so mehr übereinstimmt, als es für uns nützlicher ist. Denn sofern es mit unserer Natur nicht übereinstimmt, wird es notwendig von unserer Natur verschieden, oder gar ihr entgegengesetzt sein. Ist es von unserer Natur verschieden, 30 dann wird es (nach Lehrsatz 29 dieses Teils) weder gut noch schlecht sein können; ist es ihr aber entgegengesetzt, so wird es demgemäß auch dem entgegengesetzt sein, was mit unserer Natur übereinstimmt, das heißt (nach dem vorigen Lehrsatz) es wird dem Guten entgegengesetzt oder schlecht sein. Es kann also etwas nur gut sein, sofern es mit unserer Natur übereinstimmt, und folglich ist ein Ding um so nützlicher, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt, und umgekehrt. 40 W. z. b. w.

Lehrsatz 32. *Insofern, als die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, daß sie der Natur nach übereinstimmen.*

Beweis: Wenn man von Dingen sagt, daß sie der Natur nach übereinstimmen, so versteht man darunter (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils), daß sie der Kraft nach übereinstimmen, nicht aber der Ohnmacht oder Verneinung nach, und folglich (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 3 des 3. Teils) auch nicht der Leidenschaft nach. Man kann darum nicht sagen, daß die Menschen, sofern sie 10 den Leidenschaften unterworfen sind, der Natur nach übereinstimmen. W. z. b. w.

Anmerkung: Die Sache ist auch schon für sich klar. Denn wer sagt, daß weiß und schwarz einzig und allein darin übereinstimmen, daß beide nicht rot sind, der bejaht unbedingt, daß weiß und schwarz in nichts übereinstimmen. Ebenso, wenn jemand sagt, daß Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, daß beide endlich sind, ohnmächtig sind, oder daß sie nicht infolge der Notwendigkeit ihrer Natur existieren, oder schließlich, daß 20 sie von der Kraft der äußeren Ursachen unbestimmt übertroffen werden, so bejaht er damit überhaupt, daß Stein und Mensch in nichts übereinstimmen, denn Dinge, die allein in der Verneinung oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in Wahrheit in nichts überein.

Lehrsatz 33. *Die Menschen können ihrer Natur nach voneinander abweichen, sofern sie von Affekten, die Leidenschaften sind, bedrängt werden; ja insofern ist sogar ein und der selbe Mensch veränderlich und 30 unbeständig.*

Beweis: Die Natur oder die Wesenheit der Affekte kann (nach Definition 1 und 2 des 3. Teils) nicht durch unsere Wesenheit oder Natur allein erklärt werden, sondern sie muß durch die Kraft, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) durch die Natur der äußeren Ursachen im Vergleich mit der unsrigen definiert werden. Daher kommt es, daß es von einem jeden Affekt soviel Arten gibt, als Arten uns affizierender Objekte vorhanden sind (siehe Lehrsatz 56 des 3. Teils), und daß die Menschen 40 von einem und dem selben Objekt verschiedenartig

affiziert werden (siehe Lehrsatz 51 des 3. Teils) und insofern ihrer Natur nach voneinander abweichen; endlich daß ein und der selbe Mensch (nach dem selben Lehrsatz 51 des 3. Teils) wider das selbe Objekt verschiedenartig affiziert wird und insofern veränderlich ist usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 34. Sofern die Menschen von Affekten, die Leidenschaften sind, bedrängt werden, können sie einander entgegengesetzt sein.

10 Beweis: Ein Mensch, z. B. Peter, kann Ursache sein, daß Paul sich betrübt, etwa darum, weil er eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paul haßt (nach Lehrsatz 16 des 3. Teils), oder darum, weil Peter ein Ding allein besitzt, das Paul selber auch liebt (siehe Lehrsatz 32 des 3. Teils und die Anmerkung dazu), oder aus anderen Ursachen (siehe die hauptsächlichsten von diesen in der Anmerkung zu Lehrsatz 55 des 3. Teils). Und dadurch wird es dann (nach 7. der Definitionen der Affekte) kommen, daß Paul den Peter haßt; und fol-

20 lich wird es (nach Lehrsatz 40 des 3. Teils und der Anmerkung dazu) leicht kommen, daß Peter den Paul widerhaßt, und mithin (nach Lehrsatz 39 des 3. Teils), daß sie einander Übles zuzufügen streben, das heißt (nach Lehrsatz 30 dieses Teils) daß sie einander entgegengesetzt sind. Nun ist aber der Affekt der Trauer (nach Lehrsatz 59 des 3. Teils) immer eine Leidenschaft; daher können die Menschen, sofern sie von Affekten, die Leidenschaften sind, bedrängt werden, einander entgegengesetzt sein. W. z. b. w.

30 Anmerkung: Ich habe gesagt, Paul hasse den Peter, weil er sich vorstellt, daß dieser ein Ding besitze, das Paul selber auch liebt. Daraus scheint auf den ersten Blick zu folgen, daß die zwei darum, weil sie das selbe lieben, und folglich darum, weil sie ihrer Natur nach übereinstimmen, einander Schaden tun; und demnach wären, wenn dies wahr ist, die Lehrsätze 30 und 31 dieses Teils falsch. Allein wenn wir die Sache nach jeder Richtung hin in Erwägung ziehen, so werden wir sehen, daß all dies aufs beste übereinstimmt. Denn die zwei

40 sind einander nicht lästig, sofern sie ihrer Natur nach übereinstimmen, das heißt sofern beide das selbe lieben, sondern sofern sie voneinander abweichen. Sofern näm-

lich beide das selbe lieben, wird beider Liebe dadurch genährt (nach Lehrsatz 31 des 3. Teils), das heißt (nach 6. der Definitionen der Affekte) wird beider Freude dadurch genährt. Weit entfernt also, daß sie einander lästig sind, sofern sie das selbe lieben und ihrer Natur nach übereinstimmen, ist vielmehr die Ursache hierfür, wie ich gesagt habe, keine andere, als die, daß sie, gemäß der Voraussetzung, ihrer Natur nach voneinander abweichen. Denn wir setzen voraus, Peter habe die Idee des geliebten Dinges, als eines, das er jetzt be- 10
sitzt, und Paul dagegen die Idee des geliebten Dinges, als eines, das er nicht besitzt. Daher kommt es, daß dieser in Trauer, und jener dagegen in Freude versetzt wird, und daß sie insofern einander entgegengesetzt sind. Und in dieser Weise könnten wir leicht zeigen, daß auch die übrigen Ursachen zum Haß allein davon, daß die Menschen ihrer Natur nach voneinander abweichen, abhängen und nicht von dem, worin sie übereinstimmen.

Lehrsatz 35. *Sofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, und nur insofern, stimmen sie der 20
Natur nach notwendigerweise immer überein.*

Beweis: Sofern die Menschen von Affekten bedrängt werden, die Leidenschaften sind, können sie (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) der Natur nach verschieden, und (nach dem vorigen Lehrsatz) einander entgegengesetzt sein. Nun heißen die Menschen aber handelnd (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) nur insofern, als sie nach der Leitung der Vernunft leben, und somit muß (nach Definition 2 des 3. Teils) alles, was aus der menschlichen Natur folgt, sofern sie durch die Vernunft definiert wird, 30
durch die menschliche Natur allein, als durch seine nächste Ursache eingesehen werden. Weil aber ein jeder nach den Gesetzen seiner Natur erstrebt, was er als gut beurteilt, und zu entfernen strebt, was er als schlecht beurteilt (nach Lehrsatz 19 dieses Teils), und da außerdem das, was wir nach dem Gebote der Vernunft als gut oder schlecht beurteilen, (nach Lehrsatz 41 des 2. Teils) auch notwendigerweise gut oder schlecht ist, so folgt, daß die Menschen, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, und nur insofern, notwendigerweise das tun, was 40
für die menschliche Natur und folglich für einen jeden

Menschen notwendig gut ist, das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils) was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt; und somit stimmen die Menschen, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, auch untereinander notwendigerweise immer überein. W. z. b. w.

Folgesatz 1: Es gibt kein Einzelding in der Natur der Dinge, das für den Menschen nützlicher wäre, als ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn 10 für den Menschen ist (nach Folgesatz zu Lehrsatz 31 dieses Teils) am nützlichsten das, was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, das heißt (wie sich von selbst versteht) der Mensch. Nun handelt aber der Mensch unbedingt nach den Gesetzen seiner Natur dann, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt (nach Definition 2 des 3. Teils), und nur insofern stimmt er (nach dem vorigen Lehrsatz) mit der Natur eines anderen Menschen notwendigerweise immer überein. Folglich gibt es für den Menschen unter den Einzeldingen kein nützlicheres, als 20 einen Menschen, der usw. W. z. b. w.

Folgesatz 2. Wenn jeder Mensch am meisten seinen eigenen Nutzen sucht, dann sind die Menschen einander am meisten nützlich. Denn je mehr jeder seinen Nutzen sucht und sich selbst zu erhalten strebt, desto mehr ist er (nach Lehrsatz 20 dieses Teils) mit Tugend begabt, oder was (nach Definition 8 dieses Teils) das selbe ist, mit einer desto größeren Kraft ist er begabt, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, das heißt (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Nun stimmen aber die Menschen (nach dem vorigen Lehrsatz) der Natur nach dann am meisten überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben. Mithin werden (nach dem vorigen Folgesatz) die Menschen dann einander am meisten nützlich sein, wenn jeder am meisten seinen eigenen Nutzen sucht. W. z. b. w.

Anmerkung: Was wir soeben nachgewiesen haben, bestätigt auch die Erfahrung täglich durch so viele und so in die Augen springende Zeugnisse, daß fast jedermann das Sprichwort im Munde führt: der Mensch ist 40 dem Menschen ein Gott. Gleichwohl geschieht es selten, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben; vielmehr ist es um sie so bestellt, daß sie meistens

neidisch und einander lästig sind. Nichtsdestoweniger können sie aber ein einsames Leben kaum ertragen, so daß jene Definition, der Mensch sei ein geselliges Tier, bei den meisten vielen Beifall gefunden hat. Und in der That verhält sich die Sache auch so, daß aus der staatlichen Gemeinschaft der Menschen viel mehr Vorteil entspringt, als Schaden. Mögen also die Satiriker die menschlichen Dinge verlachen, so viel sie wollen, mögen die Theologen sie verwünschen, und mögen die Trübsinnigen das unkultivierte und ländliche Leben, soviel sie können, loben, mögen sie die Menschen geringschätzen und die unvernünftigen Tiere bewundern, sie werden doch die Erfahrung machen, daß die Menschen durch wechselseitige Hilfeleistung ihren Bedarf sich viel leichter verschaffen und nur mit vereinten Kräften die Gefahren, die von überall her ihnen drohen, vermeiden können; für jetzt davon zu geschweigen, daß es viel wertvoller und unserer Erkenntnis würdiger ist, das Tun der Menschen zu betrachten, als das der unvernünftigen Tiere. Doch hiervon anderswo ausführlicher. 20

Lehrsatz 36. *Das höchste Gut derer, die den Weg der Tugend gehen, ist allen gemein, und alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen.*

Beweis: Tugendhaft handeln ist (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) nach der Leitung der Vernunft handeln, und was wir nach der Vernunft zu tun streben, ist (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) Erkennen; und daher ist (nach Lehrsatz 28 dieses Teils) das höchste Gut derer, die den Weg der Tugend gehen, Gott erkennen, das heißt (nach Lehrsatz 47 des 2. Teils und der Anmerkung 80 dazu) das Gut, das allen Menschen gemein ist, und das alle Menschen, sofern sie der selben Natur sind, in gleicher Weise besitzen können. W. z. b. w.

Anmerkung: Wollte aber jemand fragen: wenn das höchste Gut derer, die den Weg der Tugend gehen, nicht allen gemein wäre, was dann? würde daraus nicht, wie oben (siehe Lehrsatz 34 dieses Teils) folgen, daß die Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, das heißt (nach Lehrsatz 35 dieses Teils) die Menschen, sofern sie der Natur nach übereinstimmen, einander 40 entgegengesetzt wären?, so diene ihm zur Antwort,

daß es nicht aus Zufall, sondern aus der Natur der Vernunft selbst entspringt, daß des Menschen höchstes Gut allen gemein ist: weil es nämlich aus der menschlichen Wesenheit selbst, sofern sie durch die Vernunft definiert wird, abgeleitet wird, und weil der Mensch weder sein noch begriffen werden könnte, wenn er nicht die Kraft dazu hätte, sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen. Denn es gehört ja (nach Lehrsatz 47 des 2. Teils) zur Wesenheit der menschlichen Seele, eine adäquate Erkenntnis von Gottes ewiger und unendlicher Wesenheit zu haben.

Lehrsatz 37. Das Gut, das jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich erstrebt, wird er auch für die übrigen Menschen begehren, und zwar um so mehr, je größer die Erkenntnis Gottes ist, die er hat.

Beweis: Die Menschen, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 35 dieses Teils) für den Menschen am nützlichsten; und daher werden wir (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) nach der Leitung der Vernunft notwendig zu bewirken streben, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben. Nun ist aber das Gut, das jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, das heißt (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) jeder, der den Weg der Tugend geht, für sich erstrebt, (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) die Einsicht; mithin wird jeder, der den Weg der Tugend geht, das Gut, das er für sich erstrebt, auch für die übrigen Menschen begehren. Ferner, die Begierde, sofern sie sich auf die Seele bezieht, ist (nach 1. der Definitionen der Affekte) die Wesenheit der Seele selbst; die Wesenheit der Seele besteht aber (nach Lehrsatz 11 des 2. Teils) in einer Erkenntnis, die (nach Lehrsatz 47 des 2. Teils) die Erkenntnis Gottes in sich schließt und ohne diese (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) weder sein noch begriffen werden kann; je größer daher die Erkenntnis Gottes ist, die die Wesenheit der Seele in sich schließt, um so größer wird auch die Begierde sein, womit der, der den Weg der Tugend geht, das Gut, das er für sich erstrebt, zugleich auch für den anderen begehrt. W. z. b. w.

40 Ein anderer Beweis: Das Gut, das der Mensch für sich erstrebt und liebt, wird er (nach Lehrsatz 31 des

3. Teils) beständiger lieben, wenn er sieht, daß andere eben das selbe lieben; und mithin wird er (nach Folgesatz zu dem selben Lehrsatz) streben, daß die übrigen es gleichfalls lieben; und weil dies Gut (nach dem vorigen Lehrsatz) allen gemein ist und alle sich dessen erfreuen können, so wird er folglich (aus dem selben Grunde) streben, daß alle sich dessen erfreuen, und zwar wird er (nach Lehrsatz 37 des 3. Teils) danach um so mehr streben, je mehr er selber dieses Guts genießt.
W. z. b. w.

10

Anmerkung 1: Wer aus bloßem Affekt es zuwege zu bringen strebt, daß die anderen lieben, was er selber liebt, und daß die anderen nach seinem Sinne leben, der handelt bloß gewalttätig und macht sich infolgedessen verhaßt, insonderheit bei denen, die an etwas anderem Gefallen finden, und sich deswegen ihrerseits ebenfalls darum bemühen und es ebenso gewalttätig zuwege zu bringen streben, daß die anderen nach ihrem Sinne leben. Da sodann das höchste Gut, das die Menschen aus Affekt erstreben, oft ein solches ist, daß nur Einer in seinem Besitze sein kann, so kommt es, daß die, die etwas lieben, in ihrem Innern nicht mit sich einig sind und, während sie sich daran erfreuen, von dem geliebten Dinge viel Lobenswürdiges zu erzählen, Angst davor haben, daß man ihnen glaubt. Wer dagegen die anderen nach der Vernunft zu leiten strebt, der handelt nicht gewalttätig, sondern liebenswürdig und freundlich und ist in seinem Innern völlig mit sich einig.

20

Alle Begierden und Handlungen ferner, deren Ursache wir sind, sofern wir die Idee von Gott haben oder sofern wir Gott erkennen, rechne ich zur Religion. Die Begierde aber, anderen wohlzutun, die dadurch entsteht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Pflichtgefühl. Die Begierde sodann, die den Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, dazu veranlaßt, sich die anderen Menschen in Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit und ehrbar das, was die Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, loben, dagegen schimpflich das, was Freundschaft zu schließen verhindert.

40

Außer diesem habe ich auch gezeigt, was die Grundlagen des Staates sind.

Der Unterschied zwischen wahrer Tugend und Ohnmacht sodann läßt sich auf Grund des oben Gesagten leicht wahrnehmen: wahre Tugend ist nämlich nichts anderes, als allein nach der Leitung der Vernunft leben, und daher besteht die Ohnmacht allein darin, daß der Mensch sich von Dingen außer ihm leiten läßt und von ihnen bestimmt wird, das zu tun, was der gemeinsame Zustand der äußeren Dinge verlangt, und nicht das, was seine eigene Natur, für sich allein betrachtet, fordert.

- 10 Und dies wäre all das, was ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 18 dieses Teils zu beweisen versprochen habe. Es erhellt hieraus, daß jenes Gesetz, das kein Tier zu schlachten erlaubt, mehr in einem eitlen Aberglauben und in weibischer Barmherzigkeit, als in der gesunden Vernunft begründet ist. Das Gebot der Vernunft, unseren Nutzen zu suchen, lehrt zwar, daß wir uns mit den Menschen verbinden müssen, nicht aber mit den Tieren oder mit Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; wir haben vielmehr ihm zufolge
- 20 das selbe Recht auf die Tiere, das diese auf uns haben. Ja, da eines jeden Recht durch seine Tugend oder Kraft definiert wird, haben die Menschen ein weit größeres Recht auf die Tiere, als diese auf die Menschen. Damit verneine ich jedoch nicht, daß die Tiere Empfindung haben; wohl aber verneine ich, daß es deswegen nicht erlaubt sein soll, für unseren Nutzen zu sorgen und sie nach Belieben zu gebrauchen und so zu behandeln, wie es uns am besten paßt, da sie ja der Natur nach nicht mit uns übereinstimmen und ihre Affekte von den menschlichen
- 30 Affekten der Natur nach verschieden sind (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 57 des 3. Teils).

Es bleibt noch übrig, daß ich erkläre, was gerecht, was ungerecht, was Verbrechen, und endlich, was Verdienst ist. Doch darüber siehe die folgende Anmerkung.

Anmerkung 2: Im Anhang zum 1. Teil habe ich versprochen zu erklären, was Lob und Tadel, was Verdienst und Verbrechen, und was gerecht und ungerecht sei. Was Lob und Tadel anlangt, so habe ich diese bereits in der Anmerkung zu Lehrsatz 29 des 3. Teils erklärt.

- 40 Hier wird jetzt der Ort sein, die anderen Begriffe zu besprechen. Doch ist zuvor noch einiges über den Naturzustand und den bürgerlichen Zustand des Menschen zu sagen.

Jeder existiert nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich tut jeder nach dem höchsten Rechte der Natur all das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt; nach dem höchsten Rechte der Natur urteilt somit jeder darüber, was gut und was schlecht ist, sorgt jeder für seinen Nutzen nach seinem Sinne (siehe Lehrsatz 19 und 20 dieses Teils), rächt er sich (siehe Folgesatz 2 zu Lehrsatz 40 des 3. Teils) und strebt er das, was er liebt, zu erhalten und das, was er haßt, zu zerstören (siehe Lehrsatz 28 des 3. Teils). 10

Lebten die Menschen nun nach der Leitung der Vernunft, so würde jeder (nach Folgesatz 1 zu Lehrsatz 35 dieses Teils) zu diesem seinem Rechte gelangen ohne den geringsten Schaden irgend eines anderen. Da sie aber (nach Folgesatz zu Lehrsatz 4 dieses Teils) Affekten unterworfen sind, die (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) die menschliche Kraft oder Tugend weit übersteigen, so werden sie (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) oft nach verschiedenen Richtungen hingezogen und sind (nach Lehrsatz 34 dieses Teils) einander entgegengesetzt, während sie doch 20 (nach Anmerkung zu Lehrsatz 35 dieses Teils) wechselseitiger Hilfe bedürfen.

Damit also die Menschen einträchtig leben und sich untereinander Hilfe leisten können, ist es nötig, daß sie auf ihr natürliches Recht verzichten und einander Sicherheit dafür geben, nichts tun zu wollen, was zu des anderen Schaden gereichen könnte. Auf welche Weise dies sich aber machen läßt, nämlich daß die Menschen, die (nach Folgesatz zu Lehrsatz 4 dieses Teils) notwendig Affekten unterworfen, und (nach Lehrsatz 33 dieses Teils) 30 unbeständig und veränderlich sind, einander Sicherheit geben und Vertrauen schenken können, das erhellt aus Lehrsatz 7 dieses Teils und Lehrsatz 39 des 3. Teils, also daraus, daß ein Affekt nur durch einen stärkeren und ihm entgegengesetzten Affekt gehemmt werden kann, und daß jedermann sich enthält, anderen Schaden zu tun aus Angst vor eigenem größeren Schaden. Vermöge dieses Gesetzes nun kann eine Gemeinschaft fest begründet werden, wofern sie nur das Recht, das ein jeder hat, sich zu rächen und über gut und schlecht zu urteilen, 40 für sich in Anspruch nimmt, dergestalt, daß es in ihrer Gewalt steht, eine gemeinsame Lebensweise vorzuschreiben

und Gesetze zu geben, und diese nicht durch die Vernunft, die (nach Anmerkung zu Lehrsatz 17 dieses Teils) die Affekte nicht zu hemmen vermag, sondern durch Drohungen zu befestigen. Eine solche Gemeinschaft nun, die vermöge ihrer Gesetze und ihrer Selbsterhaltungskraft fest besteht, heißt Staat, und die, die durch ihr Recht geschützt werden, heißen Bürger. Hieraus ersehen wir leicht, daß es im Naturzustand nichts gibt, was nach der Übereinstimmung aller gut oder
 10 schlecht wäre, da ja jeder, der sich im Naturzustande befindet, einzig nur für seinen eigenen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinne, und bloß vom Gesichtspunkte seines Nutzens aus entscheidet, was gut oder schlecht sei, und durch kein Gesetz gehalten ist, einem anderen als sich selber zu gehorchen. Und daher läßt sich das Verbrechen im Naturzustande nicht denken, dagegen wohl im bürgerlichen Zustande, wo durch gemeinsame Übereinkunft darüber entschieden wird, was gut oder schlecht sei, und jeder gehalten ist, dem Staate zu
 20 gehorchen. Verbrechen ist demnach nichts anderes, als Ungehorsam, der deswegen auch bloß nach dem Rechte des Staats bestraft wird; dagegen wird der Gehorsam dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben deswegen für würdig erachtet wird, sich der Vorteile des Staates zu erfreuen. Ferner ist im Naturzustande niemand nach gemeinsamer Übereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur nichts, wovon man sagen könnte, es gehöre diesem Menschen und nicht jenem, sondern alles gehört allen; und daher läßt
 30 sich im Naturzustande der Wille, jedem das seine zu geben oder einem das, was ihm gehört, zu entreißen, nicht denken, das heißt im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht genannt werden könnte; wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch gemeinsame Übereinkunft darüber beschlossen wird, was diesem oder jenem gehört. Hieraus erhellt, daß gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienst äußere Begriffe sind, und nicht Attribute, die die Natur der Seele erklären. Doch genug hiervon.

40 **Lehrsatz 38.** *Das, was den menschlichen Körper so beeinflusst, daß er auf mannigfache Weisen affiziert*

werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf mannigfache Weisen zu affizieren, ist dem Menschen nützlich; und um so nützlicher, je fähiger dadurch der Körper gemacht wird, auf mannigfache Weisen sowohl affiziert zu werden, als auch andere Körper zu affizieren. Dagegen ist das schädlich, was den Körper hierzu minder fähig macht.

Beweis: Je fähiger der Körper hierzu gemacht wird, desto fähiger wird (nach Lehrsatz 14 des 2. Teils) die Seele zum Wahrnehmen gemacht; und daher ist das, was den Körper so beeinflußt und hierzu fähig macht, (nach Lehrsatz 26 und 27 dieses Teils) notwendig gut oder nützlich, und um so nützlicher, je fähiger hierzu es den Körper machen kann; dagegen ist es schädlich (nach dem selben Lehrsatz 14 des 2. Teils, wenn man ihn umkehrt, und nach Lehrsatz 26 und 27 dieses Teils), wenn es den Körper hierzu minder fähig macht.
W. z. b. w.

Lehrsatz 39. *Was bewirkt, daß die Regel der Bewegung und Ruhe, nach der die Teile des menschlichen Körpers sich zueinander verhalten, erhalten wird, ist gut; und umgekehrt ist das schlecht, was bewirkt, daß die Teile des menschlichen Körpers sich nach einer anderen Regel der Bewegung und Ruhe zueinander verhalten.*

Beweis: Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung (nach Forderung 4 des 2. Teils) sehr vieler anderer Körper. Nun besteht aber das, was die Form des menschlichen Körpers ausmacht, (nach der Definition vor Lehrsatz 4 hinter Lehrsatz 13 des 2. Teils) darin, daß seine Teile sich ihre Bewegungen nach einer gewissen Regel einander mitteilen. Was also bewirkt, daß die Regel der Bewegung und Ruhe, nach der die Teile des menschlichen Körpers sich zueinander verhalten, erhalten wird, das erhält die Form des menschlichen Körpers und bewirkt folglich (nach Forderung 3 und 6 des 2. Teils), daß der menschliche Körper auf vielerlei Weisen affiziert werden und seinerseits äußere Körper auf vielerlei Weisen affizieren kann, und mithin ist es (nach dem vorigen Lehrsatz) gut. Was sodann bewirkt, daß die Teile des menschlichen Körpers eine andere Regel der Bewegung und Ruhe zueinander bekommen, das bewirkt (nach der

selben Definition des 2. Teils), daß der menschliche Körper eine andere Form annimmt, das heißt (wie sich von selbst versteht und am Schluß der Vorrede zu diesem Teil von uns erwähnt worden ist) daß der menschliche Körper zerstört wird, und folglich, daß er gänzlich unfähig gemacht wird, auf mannigfache Weisen affiziert zu werden. Und sonach ist es (nach dem vorigen Lehrsatz) schlecht.
W. z. b. w.

Anmerkung: Wieviel dies der Seele schaden oder
10 nützen kann, wird im 5. Teil auseinandergesetzt werden.

Hier ist noch zu bemerken, daß meiner Auffassung nach der Körper alsdann dem Tode verfällt, wenn auf seine Teile derartig eingewirkt wird, daß sie eine andere Regel der Bewegung und Ruhe zueinander bekommen. Denn ich wage nicht zu verneinen, daß der menschliche Körper auch bei Erhaltung des Blut-
20 umlaufs und anderer Merkmale, um derentwillen er als lebend gilt, sich in eine andere von der seinigen völlig verschiedene Natur verwandeln kann. Denn kein Grund zwingt mich, anzunehmen, daß der Körper nur stirbt, wenn er sich in einen Leichnam verwandelt; ja die Erfahrung selber scheint sogar die andere Annahme zu empfehlen. Es kommt nämlich manchmal vor, daß ein Mensch derartige Veränderungen erleidet, daß ich nicht leicht sagen würde, er sei noch der selbe: so habe ich von einem spanischen Dichter erzählen hören, der von einer Krankheit befallen gewesen war und, trotzdem er von ihr genas, doch für immer sein vergangenes Leben vergessen hatte, so daß er nicht glauben wollte,
30 daß die Stücke und Tragödien, die er gemacht hatte, von ihm seien; und man hätte ihn gewiß für ein großes Kind halten können, wenn er auch noch seine Muttersprache vergessen hätte. Und wenn dies unglaublich scheint, was sollen wir da von den Kindern sagen? Deren Natur sieht ja der erwachsene Mensch als so verschieden von der seinigen an, daß er sich nicht davon würde überzeugen lassen, daß er jemals ein Kind gewesen sei, wenn er nicht von anderen auf sich den naheliegenden Schluß machte. Um indessen abergläu-
40 bischen Leuten keinen Stoff zur Anregung neuer Untersuchungen an die Hand zu geben, will ich die Sache hier lieber abbrechen.

Lehrsatz 40. *Was zur staatlichen Gemeinschaft der Menschen beiträgt, oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich; dagegen ist schlecht, was Zwistigkeit in den Staat bringt.*

Beweis: Was nämlich bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, bewirkt (nach Lehrsatz 35 dieses Teils) zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben, und ist daher (nach Lehrsatz 26 und 27 dieses Teils) gut; dagegen ist (aus dem selben Grunde) schlecht, was Zwistigkeiten erregt. W. z. b. w. 10

Lehrsatz 41. *Die Freude ist unmittelbar nicht schlecht, sondern gut; die Trauer dagegen ist unmittelbar schlecht.*

Beweis: Die Freude ist (nach Lehrsatz 11 des 3. Teils und der Anmerkung dazu) ein Affekt, der die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder fördert, die Trauer dagegen ist ein Affekt, der die Wirkungskraft des Körpers vermindert oder hemmt; und folglich ist (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) die Freude unmittelbar gut usw. W. z. b. w. 20

Lehrsatz 42. *Die Heiterkeit kann kein Übermaß haben, sondern ist immer gut, dahingegen ist der Trübsinn immer schlecht.*

Beweis: Die Heiterkeit (siehe ihre Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils) ist eine Freude, die, sofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß alle Körperteile gleichmäßig affiziert sind, das heißt (nach Lehrsatz 11 des 3. Teils) darin, daß die Wirkungskraft des Körpers in der Weise vermehrt oder gefördert wird, daß alle seine Teile die selbe Regel der Bewegung und Ruhe zueinander behalten; und folglich ist die Heiterkeit (nach Lehrsatz 39 dieses Teils) immer gut und kann kein Übermaß haben. Der Trübsinn dagegen (siehe dessen Definition ebenfalls in der selben Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils) ist eine Trauer, die, sofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß die Wirkungskraft des Körpers in jeder Beziehung vermindert oder gehemmt wird; und folglich ist er (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) immer schlecht. W. z. b. w. 30

Lehrsatz 43. *Die Lust kann ein Übermaß haben und schlecht sein; der Schmerz dagegen kann insofern gut sein, als die Lust oder Freude schlecht ist.*

- Beweis: Die Lust ist eine Freude, die, sofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß einer oder einige seiner Teile mehr affiziert werden als die anderen (siehe ihre Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils). Die Kraft dieses Affektes kann nun (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) so groß sein, daß er die übrigen
- 10 Handlungen des Körpers übersteigt und ihm beharrlich anhaftet, und also die Fähigkeit des Körpers, auf sehr viele andere Weisen affiziert zu werden, behindert. Und folglich kann die Lust (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) schlecht sein. Der Schmerz sodann, der dagegen eine Trauer ist, kann (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) für sich allein betrachtet nicht gut sein. Da indessen seine Kraft und sein Anwachsen (nach Lehrsatz 5 dieses Teils) durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft definiert wird, so lassen sich demnach (nach Lehr-
- 20 satz 3 dieses Teils) unendlich viel Stärkegrade und -arten dieses Affektes denken, und mithin läßt er sich auch so denken, daß er die übermäßig werdende Lust zu hemmen, und insofern (nach dem ersten Teil dieses Lehrsatzes) zu bewirken vermag, daß der Körper nicht unfähiger gemacht wird. Und daher wird der Schmerz insofern gut sein. W. z. b. w.

Lehrsatz 44. *Die Liebe und die Begierde können ein Übermaß haben.*

- Beweis: Liebe ist (nach 6. der Definitionen der Affekte)
- 30 Freude begleitet von der Idee einer äußeren Ursache: eine Lust also (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils), die von der Idee einer äußeren Ursache begleitet wird, ist Liebe; und somit kann die Liebe (nach dem vorigen Lehrsatz) ein Übermaß haben. Die Begierde sodann ist (nach Lehrsatz 37 des 3. Teils) um so größer, je größer der Affekt ist, aus dem sie entspringt. Wie daher (nach Lehrsatz 6 dieses Teils) ein Affekt die übrigen Handlungen des Menschen übersteigen kann, so wird auch eine Begierde, die aus einem solchen Affekt entspringt,
- 40 die übrigen Begierden übersteigen können, und mithin wird sie ebenso ein Übermaß haben können, wie wir es

im vorigen Lehrsatz von der Lust nachgewiesen haben.
W. z. b. w.

Anmerkung: Die Heiterkeit, die, wie ich gesagt habe, gut ist, läßt sich leichter begrifflich denken, als beobachten. Denn die Affekte, von denen wir täglich bedrängt werden, beziehen sich meistens nur auf einen Teil des Körpers, der mehr als die anderen affiziert wird; und daher haben die Affekte der Mehrzahl nach ein Übermaß und halten die Seele in der alleinigen Betrachtung eines einzigen Objektes dergestalt fest, daß 10 sie an andere Objekte nicht zu denken vermag.

Obgleich nun die Menschen vielerlei Affekten unterworfen sind, und man daher selten Menschen findet, die immer von einem und dem selben Affekte bedrängt werden, so fehlt es gleichwohl an solchen nicht, denen ein und der selbe Affekt beharrlich anhafet. Sehen wir doch, wie Menschen manchmal von einem einzigen Objekte dergestalt affiziert sind, daß sie es vor sich zu haben glauben, auch wenn es nicht gegenwärtig ist; und wenn dies einem nicht schlafenden Menschen begegnet, dann sagen wir, er sei 20 wahnsinnig oder närrisch. Als närrisch gelten sodann auch die, die vor Liebe glühen, und Tag und Nacht allein von der Geliebten oder Buhlerin träumen: weil sie zum Lachen zu reizen pflegen. Dagegen, wenn der Habgierige an nichts anderes denkt, als an Gewinn und Geld, und der Ehrgeizige an Ruhm usw., so gelten diese nicht als wahnsinnig: weil sie lästig zu sein pflegen und für hassenswert erachtet werden. In Wahrheit aber sind Habgier, Ehrgeiz, Wollust usw. Arten des Wahnsinns, wenn man sie auch nicht zu den Krankheiten zählt. 80

Lehrsatz 45. *Der Haß kann niemals gut sein.*

Beweis: Einen Menschen, den wir hassen, streben wir (nach Lehrsatz 39 des 3. Teils) zu zerstören, das heißt (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) wir streben nach etwas, das schlecht ist. Folglich usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Man merke sich, daß ich hier und im folgenden unter Haß nur den Haß gegen Menschen verstehe.

Folgesatz 1: Neid, Spott, Geringschätzung, Zorn, Rache und die übrigen Affekte, die zum Haß gehören 40 oder aus ihm entspringen, sind schlecht; dies erhellt

ebenfalls aus Lehrsatz 39 des 3. und Lehrsatz 37 dieses Teils.

Folgesatz 2: Alles, was wir infolge davon, daß wir in Haß versetzt sind, erstreben, ist schimpflich, und im Staate ungerecht. Dies erhellt ebenfalls aus Lehrsatz 39 des 3. Teils und aus den Definitionen von schimpflich und ungerecht, die man in den Anmerkungen zu Lehrsatz 37 dieses Teils nachsehen möge.

- Anmerkung: Zwischen dem Spott (der, wie ich im 10 1. Folgesatz gesagt habe, schlecht ist) und dem Lachen finde ich einen großen Unterschied. Das Lachen nämlich, wie auch der Scherz, ist reine Freude, und daher ist es (nach Lehrsatz 41 dieses Teils), sofern es nur kein Übermaß hat, an sich gut. Fürwahr nur ein finsterner und trauriger Aberglaube verbietet, sich zu ergötzen. Denn warum sollte es sich mehr ziemen, Hunger und Durst zu stillen, als den Trübsinn zu verschrecken? Mein Grundsatz ist, an diesem Glauben hielt ich fest: Keine Gottheit, noch sonst jemand, es sei denn ein Neider, 20 ergötzt sich an meiner Ohnmacht und meinem Ungemach, oder rechnet uns Tränen, Schluchzen, Furcht und andere derartige Zeichen von Ohnmacht des Gemüts als Tugend an; umgekehrt vielmehr, in je größere Freude wir versetzt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, das heißt desto mehr haben wir notwendigerweise Anteil an der göttlichen Natur. Aus den Dingen Vorteil ziehen und an ihnen nach Möglichkeit sich ergötzen (nicht freilich bis zum Überdruß, denn das hieße nicht: sich ergötzen) ziemt daher dem weisen Manne. 30 Dem weisen Manne, sage ich, ziemt es, sich mit Maß an wohlschmeckenden Speisen und Getränken zu laben und zu stärken, ebenso auch an Wohlgerüchen, an der Lieblichkeit grünender Pflanzen, an Schmuck, Musik, körperlichen Spielen, Theatern und anderen derartigen Dingen, aus denen jeder ohne irgend welchen Schaden eines anderen für sich Vorteil ziehen kann. Denn der menschliche Körper ist aus sehr vielen Teilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, die beständig neuer und auch mannigfaltiger Nahrung bedürfen, damit der Körper zu 40 allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleichmäßig fähig sei, und folglich, damit auch die Seele gleichmäßig fähig sei, vielerlei zugleich einzusehen. Diese

Lebensführung stimmt also mit unseren Prinzipien wie mit der gewöhnlichen Praxis aufs beste überein. Wenn irgend eine, ist daher diese Lebensart die beste und auf jede Weise zu empfehlen; und es ist unnötig, noch klarer und ausführlicher hiervon zu handeln.

Lehrsatz 46. *Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, des anderen Haß, Zorn, Geringschätzung usw. gegen sich durch Liebe oder Edelmut zu vergelten.*

Beweis: Alle Affekte des Hasses sind (nach Folgesatz 1 zum vorigen Lehrsatz) schlecht; wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wird daher (nach Lehrsatz 19 dieses Teils), soviel er kann, zu bewirken streben, daß er von den Affekten des Hasses nicht bedrängt werde, und folglich wird er (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) danach streben, daß auch kein anderer diese Affekte erleide. Nun aber wird (nach Lehrsatz 43 des 3. Teils) Haß durch Gegenhaß vermehrt, durch Liebe dagegen kann er ausgegiltet werden, dergestalt, daß der Haß (nach Lehrsatz 44 des 3. Teils) in Liebe übergeht. Wer also nach der Leitung der Vernunft lebt, wird des anderen Haß usw. durch Liebe zu vergelten streben, das heißt durch Edelmut (dessen Definition man in der Anmerkung zu Lehrsatz 59 des 3. Teils nachsehen möge). W. z. b. w.

Anmerkung: Wer Beleidigungen durch Haß erwidern und rächen will, der lebt gewißlich elend. Wer sich dagegen bemüht, den Haß durch Liebe niederzukämpfen, der kämpft fürwahr freudig und sicher; er widersteht ebenso leicht vielen Menschen als Einem und bedarf fast gar nicht der Hilfe des Glücks. Die er aber besiegt, die geben ihm freudig nach, und dies nicht aus Krätemangel, sondern infolge Anwachsens ihrer Kräfte. Dies alles folgt so klar aus den bloßen Definitionen der Liebe und des Verstandes, daß es unnötig ist, es einzeln zu beweisen.

Lehrsatz 47. *Die Affekte der Hoffnung und Furcht können nicht an sich gut sein.*

Beweis: Affekte der Hoffnung und Furcht ohne Trauer gibt es nicht. Denn die Furcht ist (nach 13. der Definitionen der Affekte) eine Trauer; und Hoffnung (siehe die Erläuterung zu 12 und 13 der Definitionen der Affekte)

gibt es nicht ohne Furcht. Und somit können diese Affekte (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) nicht an sich gut sein, sondern nur (nach Lehrsatz 48 dieses Teils), sofern sie das Übermaß der Freude zu hemmen vermögen. W. z. b. w.

Anmerkung: Hierzu kommt, daß diese Affekte Mangel an Erkenntnis und Ohnmacht der Seele anzeigen; und aus eben dieser Ursache sind auch Sicherheit, Verzweiflung, Freudigkeit und Gewissensbiß Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts. Denn obwohl Sicherheit und Freudigkeit Affekte der Freude sind, so setzen sie doch voraus, daß ihnen eine Trauer vorangegangen ist, nämlich Hoffnung und Furcht. Je mehr wir daher nach der Leitung der Vernunft zu leben streben, desto mehr streben wir, uns von der Hoffnung unabhängiger zu machen, uns von der Furcht zu befreien, dem Schicksal, soviel wir können, zu gebieten, und unsere Handlungen nach dem bestimmten Anraten der Vernunft zu regeln.

Lehrsatz 48. *Die Affekte der Überschätzung und*
20 *der Unterschätzung sind immer schlecht.*

Beweis: Diese Affekte widerstreiten nämlich (nach 21 und 22 der Definitionen der Affekte) der Vernunft, und somit sind sie (nach Lehrsatz 26 und 27 dieses Teils) schlecht. W. z. b. w.

Lehrsatz 49. *Die Überschätzung macht den Menschen, der überschätzt wird, leicht hochmütig.*

Beweis: Wenn wir sehen, daß jemand aus Liebe mehr von uns hält, als recht ist, werden wir (nach Anmerkung zu Lehrsatz 41 des 3. Teils) leicht Ruhm
30 fühlen oder (nach 30 der Definitionen der Affekte) in Freude versetzt werden; und wir werden das Gute, das wir uns nachsagen hören, (nach Lehrsatz 25 des 3. Teils) leicht glauben. Und folglich werden wir von uns aus Liebe zu uns mehr halten, als recht ist, das heißt (nach 28 der Definitionen der Affekte) wir werden leicht hochmütig werden. W. z. b. w.

Lehrsatz 50. *Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnützlich.*

Beweis: Mitleid ist nämlich (nach 18 der Definitionen
40 der Affekte) Trauer, und mithin (nach Lehrsatz 41 dieses

Teils) an sich schlecht; das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich einen Menschen, den wir bemitleiden, (nach Folgesatz 3 zu Lehrsatz 27 des 3. Teils) von seinem Elend zu befreien streben, begehren wir (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) schon nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu vollbringen; zudem können wir (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) nur nach dem bloßen Gebote der Vernunft etwas tun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut ist. Und folglich ist Mitleid bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und 10 unnützlich. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß der Mensch, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, soviel er kann, zu bewirken strebt, daß er nicht von Mitleid geführt werde.

Anmerkung: Wer richtig erkannt hat, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird fürwahr nichts finden, was des Hasses, des Lachens oder der Geringschätzung wert wäre, auch wird er niemanden bemitleiden, sondern, soweit die Kraft 20 der menschlichen Tugend reicht, danach streben, gut zu handeln, wie man sagt, und sich zu frenen. Hierzu kommt, daß jemand, der leicht vom Affekt des Mitleids geführt und durch das Leid oder die Tränen eines anderen bewegt wird, oft etwas tut, was er später bereut, sowohl weil wir im Affekt nie etwas tun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut ist, als auch weil wir gar leicht durch falsche Tränen getäuscht werden. Ich spreche indessen hier ausdrücklich nur von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn wer weder 30 durch die Vernunft noch durch Mitleid bewogen wird, anderen Hilfe zu leisten, der wird mit Recht ein Unmensch genannt, denn er scheint (nach Lehrsatz 27 des 3. Teils) einem Menschen nicht mehr ähnlich zu sein.

Lehrsatz 51. Die Gunst widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entspringen.

Beweis: Gunst ist nämlich (nach 19 der Definitionen der Affekte) Liebe zu dem, der einem anderen wohlgetan hat; und mithin kann sie sich (nach Lehr- 40 satz 59 des 3. Teils) auf die Seele beziehen, sofern von

dieser gesagt wird, daß sie handelt, das heißt (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) sofern die Seele einsieht; und sonach stimmt die Gunst mit der Vernunft überein usw. W. z. b. w.

Ein anderer Beweis: Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, begehrt das Gut, das er für sich erstrebt, (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) auch für andere; wenn er daher sieht, daß jemand einem anderen wohlthut, so wird dadurch sein eigenes Streben wohlzutun gefördert, 10 das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 11 des 3. Teils) er wird sich freuen, und zwar (nach der Voraussetzung) unter Begleitung der Idee dessen, der dem anderen wohlgetan hat; und mithin ist er ihm (nach 19 der Definitionen der Affekte) günstig. W. z. b. w.

Anmerkung: Die Entrüstung, wie sie von uns definiert wird (siehe 20 der Definitionen der Affekte), ist (nach Lehrsatz 45 dieses Teils) notwendig schlecht; jedoch ist zu bemerken: wenn die oberste Staatsgewalt in dem Wunsche, ihrer Aufgabe gemäß den Frieden zu sichern, einen 20 Bürger, der einem anderen Unrecht getan hat, straft, so sage ich nicht, daß sie gegen den Bürger entrüstet sei: denn sie straft den Bürger nicht aus Haß, um ihn zu verderben, sondern aus Pflichtgefühl.

Lehrsatz 52. *Die Zufriedenheit mit sich selber kann aus der Vernunft entspringen, und allein diese Zufriedenheit, die aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, die es geben kann.*

Beweis: Zufriedenheit mit sich selber ist (nach 25 der Definitionen der Affekte) eine Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch sich selbst und seine Wirkungs- 30 kraft betrachtet. Nun ist aber die wahre Wirkungskraft des Menschen oder die Tugend (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) die Vernunft selbst, die der Mensch (nach Lehrsatz 40 und 43 des 2. Teils) klar und deutlich betrachtet. Folglich entspringt Zufriedenheit mit sich selber aus der Vernunft. Sodann nimmt der Mensch, während er sich selbst betrachtet, (nach Definition 2 des 3. Teils) nur das klar und deutlich oder adäquat wahr, was aus seiner eigenen Wirkungskraft folgt, das heißt (nach Lehrsatz 3 40 des 3. Teils) was aus der Kraft seiner Einsicht folgt; und somit entspringt allein aus dieser Betrachtung die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Anmerkung: Die Zufriedenheit mit sich selber ist in der Tat das Höchste, das wir hoffen können. Denn niemand strebt, sein Sein um irgend eines Zweckes willen zu erhalten (wie wir in Lehrsatz 25 dieses Teils gezeigt haben). Und weil diese Zufriedenheit (nach Folgesatz zu Lehrsatz 53 des 3. Teils) durch Lob mehr und mehr genährt und verstärkt und umgekehrt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 55 des 3. Teils) durch Tadel mehr und mehr gestört wird, darum lassen wir uns am meisten durch den Ruhm leiten und können ein Leben 10 in Schande kaum ertragen.

Lehrsatz 53. Die Demut ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft.

Beweis: Demut ist (nach 26 der Definitionen der Affekte) eine Trauer, die daraus entspringt, daß der Mensch seine Ohnmacht betrachtet. Insofern aber der Mensch sich selbst durch die wahre Vernunft erkennt, insofern wird vorausgesetzt, daß er seine Wesenheit erkennt, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) seine Kraft. Wenn der Mensch also, während er sich selbst 20 betrachtet, irgend eine Ohnmacht an sich wahrnimmt, so so kommt das nicht daher, daß er sich erkennt, sondern (wie wir in Lehrsatz 55 des 3. Teils bewiesen haben) daher, daß seine Wirkungskraft gehemmt wird. Wenn wir andererseits voraussetzen, daß der Mensch seine Ohnmacht dadurch begreift, daß er eine größere Kraft, als die seine erkennt, durch deren Erkenntnis er seine Wirkungskraft bestimmt, dann nehmen wir nichts anderes an, als daß der Mensch sich selbst deutlich erkennt oder (nach Lehrsatz 26 dieses Teils) daß seine Wirkungs- 30 kraft gefördert wird. Mithin entspringt die Demut oder die Trauer, die daraus entspringt, daß der Mensch seine Ohnmacht betrachtet, nicht aus der wahren Betrachtung oder aus der Vernunft; und sie ist keine Tugend, sondern eine Leidenschaft. W. z. b. w.

Lehrsatz 54. Die Rous ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft; vielmehr ist, wer eine Tat bereut, zweifach elend und ohnmächtig.

Beweis: Der erste Teil dieses Lehrsatzes wird wie der vorige Lehrsatz bewiesen. Der zweite Teil erhält 40 aus der bloßen Definition dieses Affekts (siehe 27 der

Definitionen der Affekte). Denn wer eine Tat bereut, läßt sich zuerst von der bösen Begierde, und dann von der Trauer besiegen.

- Anmerkung: Weil die Menschen selten nach dem Gebote der Vernunft leben, darum bringen diese beiden Affekte, nämlich Demut und Reue, und außer ihnen auch Hoffnung und Furcht mehr Nutzen, als Schaden; und wenn denn einmal gefehlt werden soll, so ist es mithin besser, nach dieser Seite zu fehlen. Denn wenn die
10 Menschen von ohnmächtigem Gemüt alle gleichmäßig hochmütig wären, sich keiner Sache schämten und vor nichts fürchteten: wie könnten sie dann noch durch Bande miteinander verbunden und zusammengehalten werden? Schrecklich ist die große Menge, wenn sie sich nicht fürchtet. Es kann deshalb nicht Wunder nehmen, daß die Propheten, die nicht auf den Nutzen einiger weniger, sondern auf den gemeinsamen Nutzen bedacht waren, so sehr die Demut, die Reue und die Ehrfurcht empföhlen haben. Und in der Tat können Menschen, die diesen
20 Affekten unterworfen sind, viel leichter als andere dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben, das heißt frei zu sein und das Leben der Glückseligen zu genießen.

Lehrsatz 55. *Der größte Hochmut, sowie der größte Kleinmut ist die größte Unkenntnis seiner selbst.*

Beweis: Dies erhellt aus 28 und 29 der Definitionen der Affekte.

Lehrsatz 56. *Der größte Hochmut und der größte Kleinmut sind Zeichen der größten Ohnmacht des Gemüts.*

- 30 **Beweis:** Die erste Grundlage der Tugend ist (nach Folgesatz zu Lehrsatz 22 dieses Teils), sein Sein zu erhalten, und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach Lehrsatz 24 dieses Teils). Wer also sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden nicht, und kennt folglich gar keine Tugend. Sodann ist aus Tugend handeln (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) nichts anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln; und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß (nach Lehrsatz 43 des 2. Teils) notwendigerweise auch wissen, daß
40 er nach der Leitung der Vernunft handelt. Wer daher sich selbst, und folglich (wie wir soeben gezeigt haben)

alle Tugenden am wenigsten kennt, der handelt am wenigsten aus Tugend, das heißt (wie aus Definition 8 dieses Teils erhellt) der ist am meisten ohnmächtigen Gemüts; und somit sind (nach dem vorigen Lehrsatz) der größte Hochmut und der größte Kleinmut Zeichen der größten Ohnmacht des Gemüts. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt aufs klarste, daß die Hochmütigen und die Kleinmütigen den Affekten am meisten unterworfen sind.

Anmerkung: Dem Kleinmut kann indessen leichter 10 abgeholfen werden, als dem Hochmut, da dieser ein Affekt der Freude, jener dagegen ein Affekt der Trauer ist, und mithin dieser (nach Lehrsatz 18 dieses Teils) stärker ist als jener.

Lehrsatz 57. Der Hochmütige liebt die Gegenwart von Schmarotzern oder Schmeichlern, und haßt die Gegenwart der Edelmütigen.

Beweis: Hochmut ist eine Freude, die daraus entspringt, daß der Mensch mehr von sich hält, als recht ist (nach 28 und 6 der Definitionen der Affekte); diese 20 Meinung wird der hochmütige Mensch, soviel er kann, zu nähren streben (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 13 des 3. Teils); und mithin werden sie die Gegenwart von Schmarotzern oder Schmeichlern (deren Definitionen ich weggelassen habe, da sie zu bekannt sind) lieben und die Gegenwart der Edelmütigen, die sie zutreffend beurteilen, fliehen. W. z. b. w.

Anmerkung: Es würde zu weit führen, wenn ich hier alle Übel aufzählen wollte, die der Hochmut mit sich bringt, da die Hochmütigen allen Affekten unterworfen sind, keinen aber weniger, als den Affekten der Liebe und der Barmherzigkeit.

Es darf hier aber nicht verschwiegen werden, daß auch der hochmütig genannt wird, der von anderen weniger hält, als recht ist, und in diesem Sinne ist daher der Hochmut als eine Freude zu definieren, die daraus entspringt, daß der Mensch die falsche Meinung hegt, er stehe höher als andere. Und der diesem Hochmut entgegengesetzte Kleinmut wäre als eine Trauer zu definieren, die daraus entspringt, daß der Mensch die 40 falsche Meinung hegt, er stehe niedriger als andere. Nach-

dem wir dies festgesetzt haben, begreifen wir nun leicht, daß der Hochmütige notwendig neidisch ist (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 55 des 3. Teils) und die am meisten haßt, die am meisten wegen ihrer Tugenden gelobt werden; daß sich sein Haß gegen diese nicht leicht durch Liebe oder Wohltat besiegen läßt (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 41 des 3. Teils); und daß er einzig und allein an der Gegenwart derer Gefallen findet, die seinem ohnmächtigen Gemüt zu Willen sind, und ihn aus
10 einem Toren zu einem Narren machen.

Obgleich der Kleinmut dem Hochmut entgegengesetzt ist, so steht der Kleinmütige doch dem Hochmütigen am nächsten. Denn da seine Trauer daraus entspringt, daß er seine Ohnmacht nach der Kraft oder Tugend anderer beurteilt, so wird es folglich seine Trauer lindern, das heißt er wird sich freuen, wenn sein Vorstellungsvermögen sich mit der Betrachtung fremder Fehler beschäftigt — woher das Sprichwort entstanden ist: **Trost den Klenden ist's, Genossen im Unglück zu**
20 **haben** — und er wird umgekehrt sich um so mehr betrüben, je niedriger er im Vergleich mit anderen zu stehen glaubt. So kommt es, daß niemand mehr zum Neide geneigt ist, als die Kleinmütigen, daß gerade sie am meisten das Tun der Menschen zu beobachten streben, mehr um daran allerlei auszusetzen, als um es zu bessern, und daß sie endlich nur den Kleinmut loben und sich seiner rühmen, jedoch so, daß sie dabei gleichwohl den Schein des Kleinmuts wahren. Und das folgt aus diesem Affekte so notwendig, wie aus der Natur des
30 Dreiecks, daß seine Winkel gleich zwei rechten sind.

Ich habe schon gesagt, daß ich diese und ähnliche Affekte schlecht nenne, sofern ich allein den menschlichen Nutzen ins Auge fasse. Die Gesetze der Natur nehmen aber Rücksicht auf die gemeinsame Ordnung der Natur, von der der Mensch nur ein Teil ist. Daran wollte ich hier im Vorübergehen erinnern, damit ja nicht etwa jemand glaubt, ich hätte hier von den Fehlern der Menschen und ihren ungereimten Taten erzählen, und nicht die Natur und die Eigenschaften der Dinge wissen-
40 schaftlich darstellen wollen. Denn wie ich in der Vorrede zum 3. Teil gesagt habe, sehe ich die menschlichen Affekte und ihre Eigenschaften ganz ebenso an wie die

anderen Dinge der Natur. Und sicherlich zeigen die menschlichen Affekte die Kraft und Kunst wenn nicht des Menschen, so doch der Natur nicht weniger an, als vieles andere, das wir bewundern, und an dessen Betrachtung wir uns ergötzen. Doch ich fahre fort, bei den einzelnen Affekten anzumerken, was den Menschen Nutzen bringt, und was ihnen zum Schaden gereicht.

Lehrsatz 58. Der Ruhm widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis: Dies erhellt aus 30 der Definitionen der 10 Affekte und aus der Definition von Ehrbar, die man in der Anmerkung 1 zu Lehrsatz 37 dieses Teils nachsehen möge.

Anmerkung: Der sogenannte eitle Ruhm ist eine Zufriedenheit mit sich selber, die bloß durch die Meinung der großen Menge genährt wird; hört diese Meinung auf, so hört auch die Zufriedenheit auf, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 52 dieses Teils) das höchste Gut, das ein jeder liebt; daher kommt es, daß der, der in der Meinung der großen Menge seinen Ruhm sucht, in täg- 20
licher Sorge ruhelos sich müht, tätig ist und Versuche macht, seinen Ruf zu erhalten. Denn die große Menge ist veränderlich und unbeständig, und ein Ruf, der nicht erhalten wird, vergeht schnell; ja weil alle dem Beifall der großen Menge zu erhaschen begehren, verdrängt gar leicht einer den Ruf des anderen; und daraus entsteht, da um das vermeintlich höchste Gut gestritten wird, eine ungeheuere Gier, sich gegenseitig auf jede Weise zu unterdrücken, und wer endlich als Sieger hervorgeht, findet seinen Ruhm mehr darin, daß 30
er den anderen geschadet, als darin, daß er sich selbst genützt hat. Es ist also dieser Ruhm oder diese Zufriedenheit in Wahrheit eitel, weil sie keine Zufriedenheit ist.

Was über die Scham zu bemerken ist, läßt sich aus dem, was wir über die Barmherzigkeit und die Reue gesagt haben, leicht entnehmen. Ich füge nur noch folgendes hinzu: Wie das Mitleid, so ist auch die Scham, obzwar sie keine Tugend ist, dennoch gut, sofern sie ein Zeichen davon ist, daß dem Menschen, der vor Scham 40
errötet, die Begierde innewohnt, ehrbar zu leben; wie

der Schmerz insofern gut genannt wird, als er ein Zeichen davon ist, daß der verletzte Körperteil noch nicht abgestorben ist. Obwohl also ein Mensch, der sich einer Handlung schämt, in Wahrheit traurig ist, so ist er doch vollkommener als der Schamlose, der keine Begierde danach hat, ehrbar zu leben.

Dies ist es, was ich über die Affekte der Freude und der Trauer bemerken wollte. Was die Begierden anlangt, so sind sie eben gut oder schlecht, je nachdem sie
10 aus guten oder aus schlechten Affekten entspringen. Alle aber sind, sofern sie in uns aus Affekten erzeugt werden, die Leidenschaften sind, in Wahrheit blind (wie aus dem, was wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 44 dieses Teils gesagt haben, leicht zu entnehmen ist) und würden ohne jeden Nutzen sein, wenn die Menschen leicht dahin zu bringen wären, nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu leben, wie ich jetzt in Kürze zeigen will.

*Lehrsatz 59. Zu allen Handlungen, zu denen wir durch einen Affekt, der eine Leidenschaft ist, bestimmt
20 werden, können wir auch ohne ihn durch die Vernunft bestimmt werden.*

Beweis: Aus Vernunft handeln ist (nach Lehrsatz 3 und Definition 2 des 3. Teils) nichts anderes, als tun, was aus der Notwendigkeit unserer Natur, wenn sie für sich allein betrachtet wird, folgt. Nun ist die Trauer (nach Lehrsatz 41 dieses Teils) insofern schlecht, als sie diese Wirkungskraft vermindert oder hemmt; mithin können wir durch diesen Affekt zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch verrichten könnten, wenn wir
30 uns von der Vernunft leiten ließen. Ferner, die Freude ist (nach Lehrsatz 41 und 43 dieses Teils) nur insofern schlecht, als sie des Menschen Fähigkeit zum Handeln behindert; und sonach können wir auch insofern zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch verrichten könnten, wenn wir uns durch die Vernunft leiten ließen. Endlich, sofern die Freude gut ist, sofern stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht ja darin, daß des Menschen Wirkungskraft vermehrt oder gefördert wird); und sie ist eine Leiden-
40 schaft (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils und der Anmerkung dazu) nur, sofern des Menschen Wirkungskraft nicht bis

zu dem Grade vermehrt wird, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift. Wenn darum ein Mensch durch den Zustand der Freude zu einer solchen Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen adäquat begriffe, so würde er zu den selben Handlungen, zu denen er jetzt noch durch Affekte, die Leidenschaften sind, bestimmt wird, gleich fähig, ja sogar noch mehr fähig sein. Nun aber beruhen alle Affekte auf Freude, Trauer oder Begierde (siehe die Erläuterung zu 4 der Definitionen der Affekte), und die 10 Begierde ist (nach 1 der Definitionen der Affekte) nichts anderes, als das Streben zu handeln selbst. Folglich können wir zu allen Handlungen, zu denen wir durch einen Affekt, der eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, auch ohne ihn durch die Vernunft allein geleitet werden. W. z. b. w.

Ein anderer Beweis: Jede Handlung heißt insofern schlecht, sofern sie daraus entspringt, daß wir in Haß oder in sonst einen schlechten Affekt versetzt sind (siehe den Folgesatz 1 zu Lehrsatz 45 dieses Teils). Aber keine 20 Handlung ist, für sich allein betrachtet, gut oder schlecht (wie wir in der Vorrede zu diesem Teil gezeigt haben); vielmehr ist eine und die selbe Handlung bald gut und bald schlecht. Folglich können wir (nach Lehrsatz 19 dieses Teils) zu der selben Handlung, die das eine Mal schlecht ist, oder aus einem schlechten Affekte entspringt, auch durch die Vernunft geleitet werden. W. z. b. w.

Anmerkung: Ein Beispiel wird dies klarer machen: Die Handlung des Prügelns nämlich ist, sofern sie physisch betrachtet wird, und wir dabei ins Auge fassen, daß der 30 Mensch den Arm erhebt, die Hand ballt, und den ganzen Arm mit Kraft abwärts bewegt, eine Tugend, die aus dem Bau des menschlichen Körpers begriffen wird. Wenn daher ein Mensch aus Zorn oder Haß dazu bestimmt wird, die Hand zu ballen oder den Arm zu bewegen, so geschieht dies, wie wir im 2. Teile bewiesen haben, weil eine und die selbe Handlung mit den Vorstellungsbildern aller möglichen Dinge verbunden sein kann: und mithin können wir sowohl durch Vorstellungsbilder von Dingen, die wir verworren, also auch durch solche von Dingen, 40 die wir klar und deutlich begreifen, zu einer und der selben Handlung bestimmt werden. Es erhellt also, daß

jedwede Begierde, die aus einem Affekt, der eine Leidenschaft ist, entspringt, ohne allen Nutzen sein würde, wenn die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten.

Wir wollen nun sehen, warum eine Begierde, die aus einem Affekt, der eine Leidenschaft ist, entspringt, von uns blind genannt wird.

Lehrsatz 60. *Eine Begierde, die aus einer Freude oder Trauer entspringt, die nur auf einen oder einige Körperteile Bezug hat, nicht aber auf alle, nimmt keine*
10 *Rücksicht auf den Nutzen des ganzen Menschen.*

Beweis: Gesetzt z. B., der Körperteil A werde durch die Kraft einer äußeren Ursache derartig verstärkt, daß er über die andern das Übergewicht bekommt (nach Lehrsatz 6 dieses Teils), so wird dieser Teil deshalb nicht streben, seine Kräfte zu verlieren, damit die übrigen Körperteile ihre Funktionen verrichten können; denn er müßte dann die Kraft oder die Macht haben, seine Kräfte zu verlieren, was (nach Lehrsatz 6 des 3. Teils) ungereimt ist. Es wird also jener Teil, und folglich (nach Lehrsatz 7 und 12 des 3. Teils) auch die Seele streben, jenen
20 Zustand zu erhalten. Und mithin nimmt eine Begierde, die aus einem derartigen Affekt der Freude entspringt, keine Rücksicht auf das Ganze. Wird umgekehrt vorausgesetzt, der Teil A werde so gehemmt, daß die anderen das Übergewicht bekommen, so wird auf die selbe Weise bewiesen, daß auch die Begierde, die aus der Trauer hierüber entspringt, keine Rücksicht auf das Ganze nimmt. W. z. b. w.

Anmerkung: Da nun die Freude (nach Anmerkung zu Lehrsatz 44 dieses Teils) meistens auf nur einen Körperteil Bezug hat, so begehren wir demnach meistens, unser Sein ohne Rücksicht auf die Gesundheit des ganzen Körpers zu erhalten, wozu noch kommt, daß die Begierden, die uns am meisten beherrschen (nach Folgesatz zu Lehrsatz 9 dieses Teils) nur die Gegenwart und nicht die Zukunft berücksichtigen.

Lehrsatz 61. *Eine Begierde, die aus der Vernunft entspringt, kann kein Übermaß haben.*

Beweis: Die Begierde, überhaupt betrachtet, ist (nach
40 1 der Definitionen der Affekte) des Menschen Wesenheit selbst, sofern diese als auf irgend eine Weise bestimmt begriffen

wird, etwas zu tun; eine Begierde, die aus der Vernunft entspringt, das heißt (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) die in uns erzeugt wird, sofern wir handeln, ist demnach des Menschen Wesenheit oder Natur selbst, sofern diese als bestimmt begriffen wird, etwas zu tun, was durch die Wesenheit des Menschen allein adäquat begriffen wird (nach Definition 2 des 3. Teils). Wenn daher eine derartige Begierde ein Übermaß haben könnte, so könnte folglich die menschliche Natur, für sich allein betrachtet, über sich selbst hinausgehen, oder sie könnte mehr, als 10 sie kann, was ein offenkundiger Widerspruch ist. Und mithin kann eine derartige Begierde kein Übermaß haben. W. z. b. w.

Lehrsatz 62. Sofern die Seele die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, wird sie gleichermaßen affiziert, ob die Idee nun die eines zukünftigen oder vergangenen oder die eines gegenwärtigen Dinges ist.

Beweis: Was irgend die Seele unter der Leitung der Vernunft begreift, das begreift sie (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 44 des 2. Teils) alles unter der selben Art der 20 Ewigkeit oder Notwendigkeit, und sie hat über das alles (nach Lehrsatz 43 des 2. Teils und der Anmerkung dazu) die selbe Gewißheit. Ob die Idee daher nun die eines zukünftigen oder vergangenen, oder die eines gegenwärtigen Dinges ist, die Seele begreift das Ding nach der selben Notwendigkeit, und hat darüber die selbe Gewißheit. Und die Idee wird (nach Lehrsatz 41 des 2. Teils), ob sie nun die eines zukünftigen oder vergangenen, oder die eines gegenwärtigen Dinges ist, dessenungeachtet gleichermaßen wahr sein, das heißt (nach Definition 4 des 30 2. Teils) sie wird dessenungeachtet immer die selben Eigenschaften einer adäquaten Idee haben. Und somit wird die Seele, sofern sie die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, auf die selbe Weise affiziert, ob die Idee nun die eines zukünftigen oder vergangenen, oder die eines gegenwärtigen Dinges ist. W. z. b. w.

Anmerkung: Wenn wir von der Dauer der Dinge eine adäquate Erkenntnis haben und die Zeiten ihrer Existenz durch die Vernunft bestimmen könnten, würden wir die zukünftigen Dinge mit dem selben Affekt be- 40 trachten, wie die gegenwärtigen; und die Seele würde ein

Gut, das sie als ein zukünftiges begreift, ebenso erstreben, wie ein gegenwärtiges, und folglich ein geringeres gegenwärtiges Gut notwendigerweise um eines größeren zukünftigen Gutes willen ungenutzt lassen, und am wenigsten erstreben, was in der Gegenwart gut wäre, aber die Ursache eines zukünftigen Übels sein würde, wie wir alsbald beweisen werden. Indessen wir können von der Dauer der Dinge (nach Lehrsatz 81 des 2. Teils) nur eine sehr inadäquate Erkenntnis haben, und wir bestimmen die Zeiten ihrer Existenz (nach Anmerkung zu Lehrsatz 44 des 2. Teils) allein vermittelt des Vorstellungsvermögens, das durch das Vorstellungsbild eines gegenwärtigen und eines zukünftigen Dinges nicht gleichermaßen affiziert wird; daher kommt es, daß die wahre Erkenntnis des guten und schlechten, die wir haben, nur ganz abstrakt oder allgemein ist, und daß das Urteil, das wir uns über die Ordnung der Dinge und ihren ursächlichen Zusammenhang bilden, um bestimmen zu können, was für uns in der Gegenwart gut oder schlecht sei, mehr unsere bloße Vorstellung, als die Wirklichkeit wiedergibt. Und darum ist es kein Wunder, wenn die Begierde, die aus der Erkenntnis des guten und schlechten, sofern diese die Zukunft voraussieht, entspringt, gar leicht durch die Begierde nach Dingen, die in der Gegenwart verlockend sind, gehemmt werden kann, worüber man Lehrsatz 16 dieses Teils nachsehen möge.

Lehrsatz 63. Wer von der Furcht geleitet wird und das Gute tut, um das Schlechte zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

80 Beweis: Alle Affekte, die sich auf die Seele beziehen, sofern sie handelt, das heißt (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) die sich auf die Vernunft beziehen, sind nämlich (nach Lehrsatz 59 des 3. Teils) nur Affekte der Freude und der Begierde; und somit wird (nach 13 der Definitionen der Affekte), wer von der Furcht geleitet wird und das Gute aus Angst vor dem Schlechten tut, nicht von der Vernunft geleitet. W. z. b. w.

Anmerkung: Die Abergläubischen, die sich besser darauf verstehen, das Laster zu schelten, als die Tugend zu lehren, und die die Menschen nicht durch Vernunft zu leiten, sondern durch Furcht derartig einzuschüchtern

bemüht sind, daß sie mehr das Schlechte fliehen, als die Tugenden lieben, gehen auf nichts anderes aus, als die anderen ebenso elend zu machen, wie sie selbst sind; und es ist deshalb kein Wunder, wenn sie den Menschen zumeist lästig und verhaßt sind.

Folgesatz: Auf Grund der Begierde, die aus der Vernunft entspringt, gehen wir unmittelbar dem Guten nach, und fliehen wir das Schlechte mittelbar.

Beweis: Die Begierde nämlich, die aus der Vernunft entspringt, kann (nach Lehrsatz 59 des 3. Teils) nur aus einem Affekte der Freude, die keine Leidenschaft ist, entspringen, das heißt (nach Lehrsatz 61 dieses Teils) nur aus einer Freude, die kein Übermaß haben kann, nicht aber aus einer Trauer; und demnach entspringt diese Begierde (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) aus der Erkenntnis des Guten und nicht des Schlechten. Folglich erstreben wir nach der Leitung der Vernunft das Gute unmittelbar, und fliehen nur insofern das Schlechte. W. z. b. w.

Anmerkung: Das Beispiel eines Kranken und Gesunden mag diesen Folgesatz erläutern: Der Kranke 20 schluckt hinunter, was er verabscheut, aus Angst vor dem Tode; der Gesunde dagegen erfreut sich an der Speise und genießt so sein Leben besser, als wenn er sich vor dem Tode ängstigte und ihn unmittelbar zu vermeiden begehrte. — So wird der Richter, der nicht aus Haß oder Zorn usw., sondern nur aus Liebe für das öffentliche Wohl einen Schuldigen zum Tode verurteilt, allein von der Vernunft geleitet.

Lehrsatz 64. *Die Erkenntnis des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntnis.* 30

Beweis: Die Erkenntnis des Schlechten ist (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) die Trauer selbst, sofern wir uns ihrer bewußt sind. Trauer aber ist (nach 3 der Definitionen der Affekte) Übergang zu geringerer Vollkommenheit, und sie kann deswegen (nach Lehrsatz 6 und 7 des 3. Teils) durch des Menschen Wesenheit selbst nicht eingesehen werden; und mithin ist sie (nach Definition 2 des 3. Teils) eine Leidenschaft, die (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) von inadäquaten Ideen abhängt; und folglich ist ihre Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis des Schlechten, 40 (nach Lehrsatz 29 des 2. Teils) inadäquat. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß die menschliche Seele, wenn sie nur adäquate Ideen hätte, keinen Begriff des Schlechten bilden würde.

Lehrsatz 65. *Nach der Leitung der Vernunft gehen wir von zwei Gütern dem größeren nach und von zwei Übeln dem kleineren.*

Beweis: Ein Gut, das uns daran hindert, ein größeres Gut zu genießen, ist in Wahrheit ein Übel; denn schlecht und gut werden die Dinge genannt, sofern
10 wir sie miteinander vergleichen (wie wir in der Vorrede zu diesem Teil gezeigt haben). Und ein kleineres Übel ist (aus dem selben Grunde) in Wahrheit ein Gut. Darum werden wir nach der Leitung der Vernunft (nach dem Folgesatz zum vorigen Lehrsatz) nur das größere Gut und das kleinere Übel erstreben oder ihm nachgehen. W. z. b. w.

Folgesatz: Wir werden nach der Leitung der Vernunft einem kleineren Übel um eines größeren Gutes willen nachgehen, und ein kleineres Gut, das die Ursache
20 eines größeren Übels ist, ungenutzt lassen. Denn das Übel, das hier das kleinere genannt wird, ist in Wahrheit ein Gut, und das Gut umgekehrt ein Übel; darum werden wir (nach Folgesatz zu Lehrsatz 63 dieses Teils) jenes erstreben und dieses ungenutzt lassen. W. z. b. w.

Lehrsatz 66. *Nach der Leitung der Vernunft werden wir ein größeres zukünftiges Gut anstelle eines kleineren gegenwärtigen Gutes erstreben, und ein gegenwärtiges kleineres Übel anstelle eines größeren zukünftigen Übels.*

Beweis: Wenn die Seele von einem zukünftigen
30 Dinge eine adäquate Erkenntnis haben könnte, würde sie (nach Lehrsatz 62 dieses Teils) dem zukünftigen Dinge gegenüber in den selben Affekt versetzt werden, wie wenn es ein gegenwärtiges wäre; sofern wir daher die Vernunft selbst ins Auge fassen, wie wir, der Voraussetzung nach, in diesem Lehrsatz tun, bleibt es sich gleich, ob nun vorausgesetzt wird, daß das größere Gut oder Übel ein zukünftiges, oder daß es ein gegenwärtiges sei; und mit-
hin werden wir (nach Lehrsatz 65 dieses Teils) ein zu-
40 künftiges größeres Gut anstelle eines kleineren gegenwärtigen erstreben usw. W. z. b. w.

Folgesatz: Wir werden nach der Leitung der Vernunft ein kleineres gegenwärtiges Übel, das die Ursache eines größeren zukünftigen Gutes ist, erstreben, und ein kleineres gegenwärtiges Gut, das die Ursache eines größeren zukünftigen Übels ist, ungenutzt lassen. Dieser Folgesatz verhält sich zum vorigen Lehrsatz, wie der Folgesatz des Lehrsatzes 65 zu Lehrsatz 65 selbst.

Anmerkung: Wenn wir nun dies mit dem vergleichen, was wir in diesem Teil bis zu Lehrsatz 18 über die Kräfte der Affekte dargelegt haben, so werden wir leicht sehen, worin der Unterschied zwischen einem Menschen, der nur vom Affekt oder von der Meinung, und einem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird, besteht. Jener nämlich handelt, mag er nun wollen oder nicht, ohne im geringsten zu wissen, was er tut; dieser dagegen ist niemandem zu Willen als sich selbst, und tut nur das, was er als das Wichtigste im Leben erkennt und deswegen am meisten begehrt. Und darum nenne ich jenen einen Knecht und diesen einen Freien. Und über des Freien Sinnesart und Lebensweise möchte ich noch einiges bemerken. 10

Lehrsatz 67. *Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben.*

Beweis: Der freie Mensch, das heißt der Mensch, der allein nach der Leitung der Vernunft lebt, wird (nach Lehrsatz 68 dieses Teils) nicht von der Furcht vor dem Tode geleitet, sondern begehrt (nach dem Folgesatz zu dem selben Lehrsatz) unmittelbar das Gute, das heißt (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) er begehrt zu handeln, zu leben und sein Sein zu erhalten auf der Grundlage des Suchens nach dem eigenen Nutzen. Und somit denkt er an nichts weniger, als an den Tod, vielmehr ist seine Weisheit ein Nachsinnen über das Leben. W. z. b. w. 30

Lehrsatz 68. *Wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie keinen Begriff vom Guten und Schlechten bilden, solange sie frei blieben.*

Beweis: Ich habe den frei genannt, der allein von der Vernunft geleitet wird; wer daher frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Ideen, und mithin hat 40

er (nach Folgesatz zu Lehrsatz 64 dieses Teils) keinen Begriff vom Schlechten, und folglich (denn gut und schlecht sind Korrelationsbegriffe) auch nicht vom Guten. W. z. b. w.

Anmerkung: Daß die Voraussetzung dieses Lehrsatzes falsch ist und nur begriffen werden kann, sofern wir die menschliche Natur allein oder vielmehr Gott ins Auge fassen, nicht sofern er unendlich, sondern sofern er bloß die Ursache ist, warum der Mensch existiert, das erhellt aus dem 4. Lehrsatz dieses Teils.

Dieses nun und anderes, was wir bereits bewiesen haben, scheint Moses in der Geschichte vom ersten Menschen anzudeuten. Denn dort wird begrifflich keine andere Macht Gottes vorausgesetzt, als die, mit der er den Menschen geschaffen hat, das heißt die Kraft, mit der er allein für den Nutzen des Menschen gesorgt hat. Und insofern heißt es in der Erzählung: daß Gott dem freien Menschen verboten habe, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, und daß der Mensch, sobald er von ihm aße, sogleich vielmehr den Tod fürchten, als zu leben begehren würde; weiter, daß der Mensch, als er die Gattin gefunden, die mit seiner Natur völlig übereinstimmt, erkannt habe, daß es in der Natur nichts geben könne, was ihm nützlicher sein könnte, als sie; daß er aber, als er die Tiere sich ähnlich geglaubt, sogleich angefangen habe, deren Affekte nachzuahmen (siehe Lehrsatz 27 des 3. Teils) und seine Freiheit zu verlieren, die die Patriarchen dann später wider erlangten geleitet vom Geiste Christi, das heißt von der Idee Gottes, von der allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das Gute, das er für sich begehrt, auch für die übrigen Menschen begehrt, wie wir oben (in Lehrsatz 37 dieses Teils) bewiesen haben.

Lehrsatz 69. *Die Tugend des freien Menschen zeigt sich ebenso groß im Vermeiden wie im Überwinden von Gefahren.*

Beweis: Ein Affekt kann (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist, als der zu hemmende Affekt. Nun sind die blinde Kühnheit und die Furcht Affekte, die (nach Lehrsatz 5 und 8 dieses

Teils) gleich groß gedacht werden können; es wird mithin eine gleich große Tugend des Gemüts oder Seelenstärke (siehe deren Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 59 des 3. Teils) erfordert, um die Kühnheit, wie um die Furcht zu hemmen, das heißt (nach 40 und 41 der Definitionen der Affekte) der freie Mensch vermeidet die Gefahren mit der selben Tugend des Gemüts, mit der er sie zu überwinden versucht. W. z. b. w.

Folgesatz: Bei einem freien Menschen ist demzufolge die rechtzeitige Flucht das Zeichen einer ebenso ¹⁰ großen Willenskraft, als der Kampf, oder der freie Mensch erwählt mit der selben Willenskraft oder Geistesgegenwart wie den Kampf, so auch die Flucht.

Anmerkung: Was Willenskraft ist, und was ich unter ihr verstehe, habe ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 59 des 3. Teils auseinandergesetzt. Unter Gefahr aber verstehe ich alles, was die Ursache irgend eines Übels sein kann, wie der Trauer, des Hasses, der Zwietracht usw.

Lehrsatz 70. Der freie Mensch, der unter Un-²⁰ wissenden lebt, ist bemüht, deren Wohltaten, soviel er kann, zu vermeiden.

Beweis: Jeder beurteilt nach seiner Sinnesweise, was gut ist (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 39 des 3. Teils); der Unwissende, der jemandem eine Wohltat erwiesen hat, wird diese also nach seiner Sinnesweise einschätzen, und wenn er sieht, daß der Empfänger sie geringer schätzt, wird er sich (nach Lehrsatz 42 des 3. Teils) betrüben. Nun ist der freie Mensch bemüht, die anderen Menschen (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) ³⁰ sich in Freundschaft zu verbinden, aber nicht ihnen ihre Wohltaten mit solchen zu vergelten, die sie nach ihrem Affekt als gleich einschätzen, sondern sich und die anderen nach dem freien Urteil der Vernunft zu leiten und nur das zu tun, was er selbst als das Wichtigste erkennt. Folglich wird der freie Mensch, um nicht bei den Unwissenden verhaßt zu sein, und um nicht dem Triebe jener, sondern allein der Vernunft zu gehorchen, danach streben, deren Wohltaten, soviel er kann, zu vermeiden. W. z. b. w. ⁴⁰

Anmerkung: Ich sage: soviel er kann. Denn obgleich die Menschen unwissend sind, sind es doch

Menschen, die in Notfällen menschliche Hilfe bringen können, über die hinaus es keine wertvollere gibt; und darum kommt es oft vor, daß es nötig ist, von ihnen eine Wohltat anzunehmen und folglich sich ihnen nach ihrem Sinne dafür wiederum dankbar zu erzeigen. Wozu noch kommt, daß auch beim Ablehnen von Wohltaten Vorsicht geboten ist, damit wir nicht den Schein erwecken, als ob wir die Geber geringschätzten, oder als ob wir aus Habgier Angst hätten, die Wohltaten widervergelten zu müssen. Denn
 10 dadurch würden wir die Menschen, indem wir ihrem Haß zu entgehen suchen, gerade erst recht gegen uns aufbringen. Deswegen muß man beim Vermeiden von Wohltaten darauf Rücksicht nehmen, was nützlich und ehrbar ist.

Lehrsatz 71. Nur die freien Menschen sind einander vollkommen dankbar.

Beweis: Nur die freien Menschen sind (nach Lehrsatz 35 dieses Teils und dem 1. Folgesatz dazu) einander vollkommen nützlich und verbinden sich einander
 20 durch die innigsten Bande der Freundschaft, und nur sie streben (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) mit dem gleichen Eifer der Liebe einander wohlzutun; und demnach sind nur die freien Menschen (nach 34 der Definitionen der Affekte) einander vollkommen dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung: Die Dankbarkeit, wie sie die Menschen, die von blinder Begierde geleitet werden, gegenseitig üben, ist meistens mehr ein Handelsgeschäft oder ein Fallstrick, als Dankbarkeit.

Die Undankbarkeit sodann ist kein Affekt. Doch ist die
 30 Undankbarkeit schimpflich, weil sie meistens ein Zeichen davon ist, daß der Mensch von übermäßigem Haß, Zorn, Hochmut oder Habgier erfüllt ist. Denn wer aus Torheit Geschenke nicht zu vergelten weiß, ist nicht undankbar, und noch viel weniger, wer durch die Geschenke einer Buhlerin nicht bewogen wird, ihrer Wollust zu dienen, noch durch die Geschenke eines Diebes, dessen Diebstähle zu verhehlen, noch sonst durch die Geschenke eines Menschen dieser Art. Denn er zeigt gerade im Gegenteil ein standhaftes Gemüt, das sich durch keine Ge-
 40 schenke bestechen läßt, sich oder das Gemeinwohl zu verderben.

Lehrsatz 72. *Der freie Mensch handelt niemals betrügerisch, sondern immer mit Redlichkeit.*

Beweis: Wenn der freie Mensch, sofern er frei ist, etwas betrügerisch täte, würde er es nach dem Gebote der Vernunft tun (denn nur insofern wird er von uns frei genannt); und somit wäre (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) betrügerisch handeln eine Tugend, und folglich wäre es (nach dem selben Lehrsatz) für einen jeden zur Erhaltung seines Seins ratsamer, betrügerisch zu handeln, das heißt (wie sich von selbst versteht) es wäre für die 10 Menschen ratsamer, nur allein in den Worten übereinzustimmen, in der Sache aber einander entgegen zu sein, was (nach Folgesatz zu Lehrsatz 81 dieses Teils) ungereimt ist. Folglich handelt der freie Mensch usw. W. z. b. w.

Anmerkung: Fragt man nun, ob, wenn ein Mensch durch Unredlichkeit sich aus gegenwärtiger Todesgefahr befreien könnte, die Rücksicht auf die Erhaltung des eigenen Seins nicht schlechthin dazu rät, unredlich zu sein, so ist ebenso zu antworten: wenn die Vernunft dies 20 rät, so rät sie es folglich allen Menschen, und mithin rät die Vernunft überhaupt den Menschen, daß sie Verträge zur Vereinigung ihrer Kräfte und zur Beobachtung eines gemeinsamen Rechts nur betrügerisch schließen sollen, das heißt daß sie in Wirklichkeit kein gemeinsames Recht haben sollen, was ungereimt ist.

Lehrsatz 73. *Der von der Vernunft geleitete Mensch ist freier im Staate, wo er nach dem gemeinsamen Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht.* 80

Beweis: Der von der Vernunft geleitete Mensch wird (nach Lehrsatz 68 dieses Teils) nicht durch die Furcht zum Gehorsam geleitet, sondern, sofern er sein Sein nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten strebt, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 66 dieses Teils) sofern er frei zu leben strebt, begehrt er (nach Lehrsatz 37 dieses Teils) auf das gemeinsame Leben und den gemeinsamen Nutzen Rücksicht zu nehmen, und folglich (wie wir in der Anmerkung 2 zu Lehrsatz 37 dieses Teils bewiesen haben) nach dem gemeinsamen Staatsbeschlusse 40 zu leben. Es begehrt also der von der Vernunft geleitete

Mensch, um freier zu leben, das gemeinsame Recht des Staates innezuhalten. W. z. b. w.

- Anmerkung: Dies und was wir sonst derartiges über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt haben, gehört zur Seelenstärke, das heißt (nach Anmerkung zu Lehrsatz 59 des 3. Teils) zur Willenskraft und zum Edelmut. Ich halte es aber nicht für der Mühe wert, alle Eigenschaften der Seelenstärke hier gesondert zu beweisen, und noch viel weniger, daß der seelenstarke Mann
 10 niemanden haßt, niemandem zürnt, niemanden beneidet, über niemanden sich entrüstet, niemanden unterschätzt und durchaus nicht hochmütig ist. Denn dies und alles, was zum wahren Leben und zur Religion gehört, ist leicht auf Grund von Lehrsatz 37 und 46 dieses Teils zu erhärten; auf Grund davon nämlich, daß der Haß durch ihm begegnende Liebe zu besiegen ist, und daß jeder, der von der Vernunft geleitet wird, das Gut, das er für sich erstrebt, auch anderen zuteil werden zu lassen begehrt. Hierzu kommt noch, was wir in der Anmerkung
 20 zu Lehrsatz 50 dieses Teils und an anderen Orten bemerkt haben, nämlich, daß der seelenstarke Mann vor allem beachtet, daß alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und daß daher alles, was er sich als gut und schlecht denkt, und was außerdem als zuchtlos, entsetzlich, ungerecht und schimpflich erscheint, daraus entspringt, daß er die Dinge selbst ganz ungeordnet, verstümmelt und verworren begreift. Und aus dieser Ursache strebt er vor allem danach, die Dinge zu begreifen, wie sie an sich sind, und die Hindernisse der wahren Er-
 30 kenntnis zu entfernen, als da sind: Haß, Zorn, Neid, Spott, Hochmut und anderes der Art, was wir im Vorangegangenen angemerkt haben; und sonach strebt er, wie wir gesagt haben, soviel er kann, gut zu handeln und sich zu freuen. Wie weit aber die menschliche Tugend reicht, um dahin zu gelangen, und was sie vermag, werde ich im folgenden Teile nachweisen.

A n h a n g.

- Was ich in diesem Teile über die richtige Lebensweise mitgeteilt habe, ist nicht so geordnet, daß man es
 40 in einer Folge überblicken kann, sondern es ist zerstreut von mir bewiesen worden, je nach dem ich das eine

leichter aus dem anderen habe ableiten können. Ich habe mich darum entschlossen, es hier zusammenzustellen und auf die wichtigsten Hauptsätze zurückzuführen.

Hauptsatz 1. Alle unsere Strebungen oder Begierden folgen aus der Notwendigkeit unserer Natur, dergestalt, daß sie entweder durch diese allein, als durch ihre nächste Ursache, eingesehen werden können, oder sofern wir ein Teil der Natur sind, der für sich, ohne andere Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

Hauptsatz 2. Die Begierden, die aus unserer Natur 10 dergestalt folgen, daß sie durch diese allein eingesehen werden können, sind solche, die sich auf die Seele beziehen, sofern sie als aus adäquaten Ideen bestehend begriffen wird. Die übrigen Begierden beziehen sich dagegen auf die Seele nur insofern, als diese die Dinge inadäquat begreift, und ihre Kraft und ihr Anwachsen kann nicht durch die menschliche Kraft, sondern muß durch die Kraft der Dinge außer uns definiert werden. Und deshalb heißen jene mit Recht Handlungen, diese dagegen Leidenschaften; denn jene zeigen immer unsere 20 Kraft an, diese dagegen unsere Ohnmacht und eine verstümmelte Erkenntnis.

Hauptsatz 3. Unsere Handlungen, das heißt die Begierden, die durch des Menschen Kraft oder Vernunft definiert werden, sind immer gut, die anderen Begierden dagegen können ebensowohl gut als schlecht sein.

Hauptsatz 4. Es ist daher im Leben vor allem nützlich, den Verstand oder die Vernunft, soviel wir können, zu vervollkommen, und einzig hierin besteht des Menschen höchstes Glück oder die Glückseligkeit. 30 Denn die Glückseligkeit ist nichts anderes, als die Zufriedenheit des Gemüts, die aus der anschauenden Erkenntnis Gottes entspringt; den Verstand vervollkommen ist aber auch nichts anderes, als Gott und Gottes Attribute, sowie die Handlungen, die aus der Notwendigkeit seiner Natur folgen, verstehen. Demnach ist der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menschen, das heißt seine größte Begierde, durch die er alle anderen zu lenken bemüht ist, die, die ihn dazu treibt, sich und alle Dinge, die Objekt seiner Einsicht werden können, adäquat zu 40 begreifen.

Hauptsatz 5. Es gibt also kein vernünftiges Leben ohne Einsicht; und die Dinge sind nur insofern gut, als sie den Menschen darin fördern, das Leben der Seele zu genießen, das durch die Einsicht definiert wird. Was dagegen umgekehrt den Menschen hindert, seine Vernunft zu vervollkommen und ein vernünftiges Leben zu genießen, das allein nennen wir schlecht.

Hauptsatz 6. Weil aber alles, wovon der Mensch die bewirkende Ursache ist, notwendig gut ist, so kann
10 dem Menschen folglich etwas Schlechtes nur von äußeren Ursachen her begegnen, nämlich sofern er ein Teil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen, und der sie auf beinahe unendlich viele Arten sich anzupassen gezwungen ist.

Hauptsatz 7. Auch ist es unmöglich, daß der Mensch kein Teil der Natur sei, und daß er ihrer gemeinsamen Ordnung nicht folge. Wenn aber der Mensch sich unter solchen Individuen aufhält, die mit seiner eigenen Natur übereinstimmen, so wird eben dadurch seine Wirkungs-
20 kraft gefördert und genährt werden. Wenn er sich dagegen umgekehrt unter solchen befindet, die mit seiner Natur gar nicht übereinstimmen, so wird er schwerlich ohne große Veränderungen seiner selbst sich ihnen anpassen können.

Hauptsatz 8. Alles in der Natur der Dinge, was wir als schlecht beurteilen, oder was uns an der Existenz und am Genuß des vernünftigen Lebens hindern kann, dürfen wir uns auf die Weise, die uns die sicherste zu sein scheint, fernhalten. Und umgekehrt dürfen wir
30 alles, was wir als gut oder als nützlich zur Erhaltung unseres Seins und zum Genuß des vernünftigen Lebens beurteilen, zu unserem Nutzen verwenden und auf jegliche Weise benutzen; und überhaupt darf jeder nach dem höchsten Rechte der Natur alles tun, wovon er urteilt, daß es zu seinem Nutzen beiträgt.

Hauptsatz 9. Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die übrigen Individuen der selben Art; und mithin gibt es (nach Hauptsatz 7) nichts, was dem Menschen zur Erhaltung seines Seins
40 und zum Genuß des vernünftigen Lebens nützlicher wäre, als der Mensch, der von der Vernunft geleitet wird. Weil wir ferner unter den Einzeldingen keines kennen, das

wertvoller wäre, als ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, so kann folglich niemand den Grad seiner Geschicklichkeit und Begabung durch etwas mehr an den Tag legen, als dadurch, daß er die Menschen so erzieht, daß sie schließlich nach eigener Vernunft Herrschaft leben.

Hauptsatz 10. Insofern die Menschen von Neid oder sonst einem Affekt des Hasses wider einander erregt sind, insofern sind sie einander entgegengesetzt, und folglich haben sie umsomehr Grund zur Angst voreinander, als sie mehr vermögen, denn die anderen Individuen der Natur. 10

Hauptsatz 11. Die Gemüther werden jedoch nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelmut besiegt.

Hauptsatz 12. Es ist für die Menschen vor allem nützlich, ihre Gewohnheiten zueinander in Beziehung zu setzen und sich aufs engste miteinander durch solche Bande zu verknüpfen, durch die sie am besten aus sich allen eine Einheit machen; und überhaupt das zu tun, was zur Befestigung der Freundschaften dient.

Hauptsatz 13. Doch hierzu wird Geschicklichkeit und Wachsamkeit erfordert. Sind doch die Menschen 20 veränderlich (denn die, die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind selten), und dabei meistens neidisch und mehr zur Rache, als zur Barmherzigkeit neigend. Um sich also in jeden von ihnen seiner Sinnesweise gemäß zu schicken und sich der Nachahmung ihrer Affekte zu enthalten, bedarf es einer besonderen Kraft des Gemüths. Wer aber hingegen sich nur darauf versteht, die Menschen durchzuhecheln und ihre Laster zu schelten, anstatt die Tugend zu lehren, und wer die Gemüther der Menschen nicht zu festigen, sondern nur zu brechen weiß, ist 80 sich und anderen lästig. Daher haben viele aus zu großer Ungeduld und aus falschem Eifer für die Religion lieber unter unvernünftigen Tieren als unter Menschen leben wollen: wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht mit Gleichmut ertragen können, dem Hause entfliehen und unter die Soldaten gehen, und die Mühen des Krieges und den Druck einer tyrannischen Herrschaft den häuslichen Bequemlichkeiten und väterlichen Ermahnungen vorziehen, und jegliche Last sich auferlegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen. 40

Hauptsatz 14. Wenn also auch die Menschen meistens alles ihrem Gelüste entsprechend einrichten, so folgt doch

aus ihrer staatlichen Gemeinschaft viel mehr Vorteil, als Schaden. Darum ist es besser, ihre Beleidigungen gleichmütig zu ertragen, und mit Eifer zu betreiben, was dazu dient, Eintracht und Freundschaft herbeizuführen.

Hauptsatz 15. Eintracht erzeugt alles, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn es verletzt die Menschen nicht bloß das, was ungerecht und unbillig ist, sondern auch, was als schimpflich gilt, oder wenn jemand sich über die geltenden Sitten des Staates
10 hinwegsetzt. Um aber Liebe zu gewinnen, ist vor allem das notwendig, was zur Religion und zum Pflichtgefühl gehört. Siehe darüber die Anmerkung 1 und 2 zu Lehrsatz 37, die Anmerkung zu Lehrsatz 46 und die Anmerkung zu Lehrsatz 78 des 4. Teils.

Hauptsatz 16. Es pflegt außerdem meistens die Furcht Eintracht zu erzeugen; allein eine Eintracht ohne Redlichkeit. Man nehme hinzu, daß die Furcht aus einer Ohnmacht des Gemüts entspringt und deswegen für die Vernunft von keinem Nutzen ist, so wenig, wie das Mitleid, obwohl es
20 den Schein des Pflichtgefühls äußerlich an sich trägt.

Hauptsatz 17. Die Menschen lassen sich ferner auch durch Freigebigkeit gewinnen, besonders die, die es nicht dazu haben, sich das, was zum Lebensunterhalt notwendig ist, verschaffen zu können. Indessen einem jeden Bedürftigen Hilfe zu bringen, übersteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes. Denn der Reichtum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, das zu leisten. Überdies ist die Leistungsfähigkeit eines Mannes zu beschränkt, um sich alle in Freundschaft
30 verbinden zu können. Darum liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gemeinschaft ob und gehört nur zum Gemeinwohl.

Hauptsatz 18. Beim Annehmen von Wohltaten und bei Dankesbezeigungen muß unsere Sorge eine ganz andere sein, worüber man die Anmerkung zu Lehrsatz 70 und die Anmerkung zu Lehrsatz 71 des 4. Teils nachsehen möge.

Hauptsatz 19. Die sinnliche Liebe ferner, das heißt, das Gelüst zu zeugen, das von der äußeren Form
40 her entspringt, und überhaupt jede Liebe, die eine andere Ursache anerkennt, als die Freiheit des Gemüts, geht leicht in Haß über, falls sie nicht, was noch schlimmer

ist, eine Art des Wahnsinns ist; und dann findet die Zwie-
tracht mehr Nahrung als die Eintracht. Siehe die An-
merkung zu Lehrsatz 31 des 3. Teils.

Hauptsatz 20. Was die Ehe anlangt, so ist gewiß,
daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Be-
gierde nach fleischlicher Vermischung nicht nur durch
die äußere Form hervorgerufen wird, sondern auch durch
die Liebe dazu, Kinder zu erzeugen und weise zu er-
ziehen; und wenn zudem beider, des Mannes und des
Weibes Liebe nicht nur die äußere Form, sondern vor- 10
nehmlich die Freiheit des Gemüts zur Ursache hat.

Hauptsatz 21. Es erzeugt des weiteren die Schmeiche-
lei Eintracht, aber durch das häßliche Laster der knech-
tische Gesinnung oder durch Unredlichkeit; niemand läßt
sich ja mehr durch Schmeichelei gefangen nehmen, als
die Hochmütigen, die gern die ersten sein wollen und
es nicht sind.

Hauptsatz 22. Dem Kleinmut wohnt ein falscher
Schein von Pflichtgefühl und Religion bei. Und obzwar
der Kleinmut dem Hochmut entgegengesetzt ist, so steht 20
doch der Kleinmütige dem Hochmütigen am nächsten.
Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 57 des 4. Teils.

Hauptsatz 23. Es trägt des weiteren die Scham
zur Eintracht bei, doch nur in dem, was sich nicht
verheimlichen läßt. Weil ferner die Scham eine Art
der Trauer ist, so gehört sie nicht zum Gebrauche der
Vernunft.

Hauptsatz 24. Die übrigen, gegen andere Menschen
gerichteten Affekte der Trauer, sind das gerade Gegenteil
der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, des Pflichtgefühls 30
und der Religion; und obwohl die Entrüstung den Schein
der Billigkeit äußerlich an sich trägt, so lebt man doch
ohne Gesetz da, wo jeder über die Taten des anderen das
Urteil sprechen und sich oder anderen selbst Recht ver-
schaffen darf.

Hauptsatz 25. Die Bescheidenheit, das heißt die
Begierde, den Menschen zu gefallen, gehört, wenn sie
durch die Vernunft bestimmt wird, (wie wir in der An-
merkung 1 zu Lehrsatz 37 des 4. Teils gesagt haben)
zum Pflichtgefühl. Wenn sie dagegen aus einem Affekt 40
entspringt, so ist sie Ehrgeiz, oder eine Begierde, der
nachgebend die Menschen unter dem falschen Scheine des

Pflichtgefühls meistens Zwietracht und Streit erregen. Denn wer die anderen durch Rat oder Tat dahin zu fördern begehrt, daß sie mit ihm des höchsten Gutes genießen, wird vor allem darum bemüht sein, sich ihre Liebe zu gewinnen, nicht aber darum, sie zur Bewunderung zu veranlassen, damit seine Lehre von ihm den Namen habe, noch wird er überhaupt sonst Ursache zum Neid geben. In den gemeinsamen Unterhaltungen sodann wird er sich hüten, die Fehler der Menschen herzuzählen und darauf
 10 Bedacht nehmen, von der menschlichen Ohnmacht nur sparsam zu reden, dagegen wird er viel und ohne Rückhalt von der menschlichen Tugend oder Kraft sprechen, und von dem Wege, auf dem sie vervollkommenet werden kann, damit so die Menschen, soviel an ihnen liegt, nicht aus Furcht oder Abneigung, sondern allein durch den Affekt der Freude bewogen nach der Vorschrift der Vernunft zu leben streben.

Hauptsatz 26. Abgesehen von den Menschen kennen wir kein Einzelwesen in der Natur, an dessen
 20 Seele wir uns zu erfreuen oder mit dem wir uns in Freundschaft oder sonst einer Gattung des Umgangs zu verbinden vermögen; alles, was es in der Natur der Dinge, außer den Menschen, gibt, zu erhalten, fordert die Rücksicht auf unseren Nutzen deshalb nicht; sie lehrt uns vielmehr, je nach der Verschiedenheit des Gebrauches, den es hat, es zu erhalten oder zu zerstören oder auf jegliche Weise zu unserem Gebrauch herzurichten.

Hauptsatz 27. Der Nutzen, den wir von den Dingen außer uns ziehen, besteht, abgesehen von der
 30 Erfahrung und Erkenntnis, die wir erwerben, wenn wir die Dinge beobachten und aus einer Form in die andere verwandeln, vornehmlich in der Erhaltung des Körpers; und aus diesem Grunde sind die Dinge hauptsächlich nützlich, die den Körper so unterhalten und ernähren können, daß alle Teile imstande sind, ihre Funktion richtig auszuüben. Denn je fähiger der Körper ist, auf mannigfache Weisen affiziert zu werden und äußere Körper auf die mannigfachsten Weisen zu affizieren, desto fähiger ist die Seele zum Denken (siehe Lehrsatz 38
 40 und 39 des 4. Teils). Es scheint aber in der Natur nur sehr wenige Dinge dieser Art zu geben; darum ist es zur erforderlichen Ernährung des Körpers notwendig,

vielerlei Nahrungsmittel von verschiedener Natur zu benutzen. Ist doch der menschliche Körper aus sehr vielen Teilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, die ständiger und verschiedenartiger Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich fähig sei, und folglich, damit auch die Seele gleich fähig sei, mehrerlei zu begreifen.

Hauptsatz 28. Um sich dies aber zu verschaffen, würden die Kräfte des einzelnen schwerlich ausreichen, wenn die Menschen sich nicht gegenseitig Hilfe leisten. — Nun hat das Geld einen bündigen Ausdruck für alle Dinge gebracht; und daher ist es gekommen, daß das Vorstellungsbild des Geldes die Seele der großen Menge am meisten einzunehmen pflegt, weil die Leute sich kaum eine Art der Freude vorstellen können, die nicht von der Idee von Geldstücken als der Ursache begleitet wäre.

Hauptsatz 29. Dies ist jedoch nur bei denen ein Fehler, die nicht aus Bedürfnis oder der Notwendigkeiten des Lebens wegen dem Gelde nachgehen, sondern darum, weil sie die Kunstgriffe des Geldgewinnens kennen, worauf sie gar stolz sind. Im übrigen unterhalten sie ihren Körper aus Gewohnheit, doch kärglich, weil sie von ihren Gütern zu verlieren meinen, was sie zur Erhaltung ihres Körpers aufwenden. Wer aber den richtigen Gebrauch des Geldes kennt und das Maß seines Reichtums allein nach dem Bedürfnis abmißt, der lebt mit Wenigem zufrieden.

Hauptsatz 30. Da nun die Dinge gut sind, die die Teile des Körpers in der Ausübung ihrer Funktionen fördern, und die Freude darin besteht, daß die Kraft des Menschen, sofern er aus Seele und Körper besteht, gefördert oder vermehrt wird, so ist demnach all das, was Freude bringt, gut. Allein da andererseits die Dinge nicht zu dem Zweck handeln, um uns in Freude zu versetzen, und ihre Wirkungskraft nicht nach unserem Nutzen bemessen ist, und da endlich die Freude meistens sich nur auf einen Teil des Körpers hauptsächlich bezieht, so haben demnach die Affekte der Freude meistens (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei sind) ein Übermaß, und folglich auch die Begierden, die aus ihnen hervorgehen. Wozu noch kommt, daß wir infolge

des Affekts das für das Wichtigste halten, was in der Gegenwart verlockend ist, und nicht imstande sind, das Zukünftige mit gleichem Gemütsaffekt einzuschätzen. Siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 44 und die Anmerkung zu Lehrsatz 60 des 4. Teils.

- Hauptsatz 81. Der Aberglaube scheint gerade umgekehrt zu behaupten, gut sei, was Trauer bringt, dagegen schlecht, was Freude bringt. Allein, wie wir bereits sagten (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 45 des 4. Teils),
 10 es ergötzt sich niemand, es sei denn ein Neider, an meiner Ohnmacht und meinem Ungemach. Denn in je mehr Freude wir versetzt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und desto mehr haben wir folglich Anteil an der göttlichen Natur; auch kann eine Freude niemals schlecht sein, wenn die rechte Rücksicht auf unseren Nutzen ihrer Meister ist. Wer dagegen umgekehrt von der Furcht geleitet wird, und das Gute tut, um das Schlechte zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.
- 20 Hauptsatz 82. Indessen ist die menschliche Kraft sehr beschränkt und wird von der Kraft der äußeren Ursachen unendlich übertroffen; und daher haben wir keine unbedingte Gewalt, die Dinge außer uns zu unserem Gebrauche herzurichten. Jedoch werden wir mit Gleichmut tragen, was uns den Forderungen, die die Rücksicht auf unseren Nutzen stellt, zuwider begegnet, wenn wir uns bewußt sind, daß wir das unsrige getan haben, daß die Kraft, die wir besitzen, nicht soweit habe
 30 reichen können, uns in den Stand zu setzen, das Mißgeschick zu vermeiden, und daß wir nur ein Teil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir dies klar und deutlich einsehen, wird der Teil von uns, der durch die Einsicht definiert wird, das heißt der bessere Teil von uns dabei völlig befriedigt sein und in dieser Zufriedenheit zu beharren streben. Denn, sofern wir erkennen, können wir nur das, was notwendig ist, erstreben, und überhaupt nur bei Wahrem befriedigt sein; sofern wir daher dies richtig einsehen, insofern stimmt das Streben des besseren Teils von uns mit der
 40 Ordnung der ganzen Natur überein.

Ende des vierten Teils.

Der Ethik

F ü n f t e r T e i l .

Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.

Vorrede.

Ich gehe endlich zum anderen Teile der Ethik über, der von der Weise oder von dem Weg handelt, der zur Freiheit führt. In diesem Teile werde ich also von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft wider die Affekte vermag, und weiter, was die Freiheit der Seele oder die Glückseligkeit ist. Wir werden daraus ersehen, um wieviel der Weise mächtiger ist als der Unwissende. Wie aber und auf welchem Wege der Verstand vervollkommnet werden muß, und ferner, nach welchen Kunstregeln der Körper zu pflegen ist, damit er seine Funktionen richtig ausübe, gehört nicht hierher. Denn dieses hat seinen Ort in der Medizin, jenes in der Logik. Hier also werde ich, wie gesagt, allein von der Macht der Seele oder der Vernunft handeln und vor allem zeigen, wie groß und welcher Art die Oberherrschaft ist, die sie über die Affekte hat, diese zu hemmen und zu be-
meistern. Denn daß wir eine unbedingte Oberherrschaft über sie nicht besitzen, haben wir schon oben bewiesen.

Die Stoiker freilich meinten, die Affekte wären von unserem Willen unbedingt abhängig, und wir könnten ihnen unbedingt gebieten. Indessen der Widerspruch der Erfahrung, keineswegs etwa ihre Prinzipien, zwang sie,

wenigstens zuzugestehen, daß zur Hemmung und Bemeisterung der Affekte eine nicht geringe Übung und Mühe erforderlich sei. Einer hat (wenn ich mich recht erinnere) dies an dem Beispiele zweier Hunde, eines Haus- und eines Jagdhundes nachzuweisen versucht; er hatte es nämlich durch Übung endlich dahin bringen können, daß der Haushund sich an die Jagd gewöhnte, der Jagdhund dagegen von der Verfolgung der Hasen abzulassen lernte.

- Sehr zugunsten dieser Meinung tritt auch Descartes ein.
- 10 Denn er behauptet, das Seelenwesen oder die Seele sei mit einem gewissen Teile des Gehirns besonders eng vereinigt, nämlich mit der sogenannten Zirbeldrüse: vermittelt ihrer habe die Seele eine Empfindung von allen Bewegungen, die im Körper hervorgerufen werden, und von den äußeren Objekten; und die Seele könne sie allein dadurch, daß sie will, auf verschiedene Arten bewegen. Diese Drüse nun, behauptet Descartes, hänge in der Mitte des Gehirns dergestalt, daß sie durch die kleinste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden
- 20 könne. Des weiteren behauptet er, daß diese in der Mitte des Gehirns hängende Drüse, den mannigfach verschiedenen Arten des Auftreffens der Lebensgeister auf sie entsprechend, ebensoviel verschiedene Stellungen annehme, und daß außerdem so viel verschiedene Spuren in sie eingedrückt werden, als verschiedene äußere Objekte die Lebensgeister zu ihr hin treiben; woher es denn komme, daß die Drüse, wenn sie nachher durch den Willen der Seele, der sie verschiedenartig bewegt, in diese oder jene Stellung gebracht werde, in die sie bereits
- 30 einmal von den auf diese oder jene Weise erregten Lebensgeistern gebracht worden war, alsdann die Lebensgeister auf die selbe Weise antreibe und bestimme, wie diese vorher bei der gleichen Stellung der Drüse zurückgetrieben waren. Ferner behauptet er, daß jeder einzelne Wille der Seele von Natur mit einer bestimmten Bewegung der Drüse vereinigt sei. Wenn z. B. jemand den Willen hat, ein entferntes Objekt anzuschauen, so wird dieser Wille bewirken, daß die Pupille sich erweitert; wenn er aber nur daran denkt, daß die Pupille
- 40 sich erweitern soll, so wird es ihm nichts nützen, hierzu den Willen zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüse, die dazu dient, die Lebensgeister dergestalt gegen

den Sehnerv zu treiben, daß die Pupille sich erweitert oder verengt, nicht mit dem Willen sie zu erweitern oder zu verengern verbunden hat, sondern eben nur mit dem Willen entfernte oder nahe Objekte anzuschauen. Endlich behauptet er, daß, wenn auch jede Bewegung dieser Drüse durch die Natur mit einzelnen unserer Gedanken von Anfang unseres Lebens an verknüpft zu sein scheine, sie doch durch die Gewohnheit mit anderen Gedanken verbunden werden könne; er sucht dies im Artikel 50 des 1. Teils der Schrift „von den Leidenschaften der 10 Seele“ nachzuweisen.

Hieraus schließt er dann, daß kein Seelenwesen so schwach sei, daß es nicht bei guter Leitung eine unbedingte Gewalt über seine Leidenschaften erlangen könne. Denn diese sind nach seiner Definition „Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die man ausschließlich auf sie bezieht, und die“ — wohlgermerkt! — „hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister“ (siehe den Artikel 27 des 1. Teils der Schrift von den Leidenschaften 20 der Seele). Da wir nun imstande sind, mit jedem Willen jedwede Bewegung der Drüse und folglich auch der Lebensgeister zu verbinden, und da die Bestimmung des Willens allein von unserer Gewalt abhängt, so werden wir demnach eine unbedingte Oberherrschaft über unsere Leidenschaften dann erlangen, wenn wir unseren Willen durch gewisse und feste Urteile bestimmen, nach denen wir unsere Handlungen im Leben regeln wollen, und wenn wir mit diesen Urteilen die Bewegungen der Leidenschaften, die wir haben wollen, verbinden. 80

Dies ist die Ansicht dieses berühmten Mannes (soweit ich sie aus seinen Worten herauslese); ich hätte schwerlich geglaubt, daß sie von einem so großen Manne herrühre, wenn sie weniger scharfsinnig wäre. Ich kann mich wahrlich nicht genug verwundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgenommen hatte, nichts anderswoher abzuleiten, als aus an sich einleuchtenden Prinzipien, und nichts zu bejahen, als das, was er klar und deutlich wahrnehme, und der so oft die Scholastiker getadelt hatte, daß sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten hätten erklären wollen, eine 40 Hypothese aufstellt, die verborgener ist als jede verborgene Qualität. Was versteht er denn eigentlich unter

Vereinigung der Seele und des Körpers? Ich meine: welchen klaren und deutlichen Begriff hat er von einem Gedanken, der aufs engste vereinigt ist mit irgend einem Teilchen der Ausdehnung? Ich wollte wohl, daß er diese Vereinigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Er hatte aber die Seele als so verschieden vom Körper gedacht, daß er weder für diese Vereinigung, noch auch für die Seele selbst irgend eine Einzelursache anzugeben vermochte, sondern genötigt war, auf die Ursache des

10 ganzen Universums, das heißt auf Gott zurückzugehen. Weiter möchte ich sehr gern wissen, wieviel Grade der Bewegung die Seele jener Zirbeldrüse mitzuteilen und mit wie großer Kraft sie sie in einer Stellung festzuhalten vermag. Denn ich weiß nicht, ob diese Drüse langsamer von der Seele hin und her gedreht wird, als von den Lebensgeistern, oder schneller, und ob die Leidenschaftsbewegungen, die wir mit festen Urteilen verbunden haben, von diesen Urteilen nicht wiederum durch körperliche Ursachen abgetrennt werden können;

20 in welchem Falle dann die Folge eintreten möchte, daß wenn auch die Seele sich fest vorgesetzt hätte, den Gefahren entgegenzugehen, und mit diesem Beschluß die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, gleichwohl die Drüse angesichts der Gefahr in eine solche Stellung gebracht würde, daß die Seele nur an die Flucht denken könnte. Und freilich, da es kein Verhältnis des Willens zur Bewegung gibt, so gibt es auch keine Vergleichbarkeit zwischen der Macht oder den Kräften der Seele und denen des Körpers, und folglich

30 können die Kräfte dieses keinesfalls durch die Kräfte jener bestimmt werden. Man nehme hinzu, daß man diese Drüse gar nicht derart in der Mitte des Gehirns gelegen findet, daß sie so gar leicht und auf so viel Arten hin und her gedreht werden könnte, und daß sich nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen hin fortsetzen.

All das endlich, was er über den Willen und dessen Freiheit behauptet, lasse ich beiseite, da ich genug und übergenuß nachgewiesen habe, daß es falsch ist.

40 Da also die Macht der Seele, wie ich oben gezeigt habe, allein durch die Einsicht definiert wird, so werden wir die Gegenmittel gegen die Affekte, die, wie ich

glaube, alle Menschen zwar aus Erfahrung kennen, aber nicht genau beobachten und deutlich vor Augen haben, allein aus der Erkenntnis der Seele bestimmen, und aus dieser all das ableiten, was zu ihrer Glückseligkeit gehört.

Grundsätze.

1. Wenn in dem selben Subjekt zwei entgegengesetzte Handlungen erregt werden, dann wird notwendigerweise entweder in beiden Handlungen, oder in einer von ihnen allein eine Veränderung vorgehen müssen, bis sie aufhören, einander entgegengesetzt zu sein. 10

2. Die Kraft der Wirkung wird durch die Kraft ihrer Ursache definiert, sofern ihre Wesenheit durch die Wesenheit ihrer Ursache erklärt oder definiert wird.

(Dieser Grundsatz erhellt aus Lehrsatz 7 des 3. Teils.)

Lehrsatz 1. *Je nachdem die Gedanken und die Ideen der Dinge in der Seele sich ordnen und verkettten, ordnen und verkettten sich im Körper genau entsprechend die Körperaffektionen oder die Vorstellungsbilder der Dinge.*

20

Beweis: Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist (nach Lehrsatz 7 des 2. Teils) die selbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und ebenso ist umgekehrt die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (nach den Folgesätzen zu Lehrsatz 6 und 7 des 2. Teils) die selbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen. Sowie daher die Ordnung und Verknüpfung der Ideen sich in der Seele (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils) gemäß der Ordnung und Verkettung der Körperaffektionen vollzieht, so vollzieht sich umgekehrt die Ordnung und Verknüpfung der Körperaffektionen (nach Lehrsatz 2 des 3. Teils), je nachdem die Gedanken und Ideen der Dinge in der Seele sich ordnen und verkettten. W. z. b. w. 80

Lehrsatz 2. *Wenn wir eine Gemütsbewegung oder einen Affekt von dem Gedanken der äußeren Ursache loslösen und mit anderen Gedanken verbinden, dann werden die Liebe oder der Haß gegen die äußere Ursache sowie auch die Schwaankungen des Gemüts, die aus diesen Affekten entspringen, zerstört werden.*

Beweis: Das nämlich, was die Form der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Freude oder Trauer begleitet von der Idee einer äußeren Ursache (nach 6 und 7 der Definitionen der Affekte); wird also die Idee aufgehoben, so wird damit zugleich die Form der Liebe oder des Hasses aufgehoben; und demnach werden diese Affekte, und die, die aus ihnen entspringen, zerstört. W. z. b. w.

Lehrsatz 3. *Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir uns 10 von ihm eine klare und deutliche Idee bilden.*

Beweis: Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, ist (nach der allgemeinen Definition der Affekte) eine verworrene Idee. Wenn wir daher von dem Affekt eine klare und deutliche Idee bilden, so wird diese Idee von dem Affekte selbst, sofern dieser sich allein auf die Seele bezieht, (nach Lehrsatz 21 des 2. Teils und der Anmerkung dazu) nur durch die Art der Betrachtung unterschieden sein; und somit wird der Affekt (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) aufhören eine Leidenschaft zu sein. W. z. b. w.

20 **Folgesatz:** Ein Affekt ist also umsomehr in unserer Gewalt, und die Seele leidet umsomehr von ihm, je bekannter er uns ist.

Lehrsatz 4. *Es gibt keine Affektion des Körpers, von der wir uns nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden können.*

Beweis: Was allen Dingen gemeinsam ist, kann (nach Lehrsatz 88 des 2. Teils) nur adäquat begriffen werden; und somit gibt es (nach Lehrsatz 12 und Lehrsatz 2 hinter der Anmerkung zu Lehrsatz 13 des 2. Teils) 30 keine Affektion des Körpers, von der wir uns nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden können. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß es keinen Affekt gibt, von dem wir uns nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden können. Denn ein Affekt ist (nach der allgemeinen Definition der Affekte) die Idee einer Affektion des Körpers, und muß deswegen als solche (nach dem vorigen Lehrsatz) irgend einen klaren und deutlichen Begriff in sich schließen.

40 **Anmerkung:** Da es (nach Lehrsatz 36 des 1. Teils) nichts gibt, woraus nicht irgend eine Wirkung folgte,

und da wir all das, was aus einer Idee folgt, die in uns adäquat ist, (nach Lehrsatz 40 des 2. Teils) klar und deutlich einsehen, so folgt daraus, daß jeder die Gewalt hat, sich und seine Affekte, wenn schon nicht unbedingt, so doch wenigstens teilweise klar und deutlich einzusehen, und folglich zu bewirken, daß er von ihnen weniger leidet. Deshalb müssen wir uns vornehmlich darum Mühe geben, daß wir einen jeden Affekt, soweit es geht, klar und deutlich erkennen, damit auf diese Weise die Seele infolge des Affekts dazu bestimmt werde, an das zu denken, was sie klar und deutlich wahrnimmt, und wobei sie völlig befriedigt ist; und sonach, daß der Affekt selbst von dem Gedanken der äußeren Ursache getrennt und mit wahren Gedanken verbunden werde. Die Folge davon wird sein, daß nicht nur (nach Lehrsatz 2 dieses Teils) Liebe, Haß usw. zerstört werden, sondern daß auch die Triebe oder Begierden, die aus einem solchen Affekt zu entspringen pflegen (nach Lehrsatz 61 des 4. Teils) kein Übermaß haben können. Denn es ist wohl zu merken, daß es ein und der selbe Trieb ist, um dessen willen der Mensch sowohl als handelnd, wie auch als leidend bezeichnet wird. Zum Beispiel: wie wir gezeigt haben (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 31 des 3. Teils), ist die menschliche Natur derartig beschaffen, daß jeder es erstrebt, daß die anderen nach seinem Sinne leben sollen; dieser Trieb nun ist bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, die Ehrgeiz heißt und vom Hochmut nicht weit entfernt ist; dagegen bei einem Menschen, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, ist sie eine Handlung oder Tugend, die Pflichtgefühl genannt wird (siehe die 1. Anmerkung zu Lehrsatz 37 des 4. Teils und den 2. Beweis des selben Lehrsatzes). Und in dieser Weise sind alle Triebe oder Begierden nur insofern Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Ideen entspringen, und sie werden alle zur Tugend gerechnet, sobald sie von adäquaten Ideen erregt oder erzeugt werden. Denn alle Begierden, die uns bestimmen, etwas zu tun, können ebenso aus adäquaten, wie aus inadäquaten Ideen entspringen (siehe Lehrsatz 59 des 4. Teils). Es läßt sich (um wider darauf zurückzukommen, wovon ich ausgegangen bin) kein wertvolleres, von unserer Gewalt abhängiges Gegen-

mittel gegen die Affekte erdenken, als dieses, das in der wahren Erkenntnis der Affekte besteht, zumal da es in der Seele keine andere Kraft gibt, als die Kraft zu denken und adäquate Ideen zu bilden, wie wir oben (in Lehrsatz 3 des 3. Teils) bewiesen haben.

Lehrsatz 5. *Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns schlechthin, und weder als notwendig, noch als möglich, noch auch als zufällig vorstellen, ist bei sonst gleichen Umständen von allen Affekten am*
10 *größten.*

Beweis: Der Affekt gegen ein Ding, das wir uns als frei vorstellen, ist (nach Lehrsatz 49 des 3. Teils) größer als der Affekt gegen ein notwendiges Ding, und folglich (nach Lehrsatz 11 des 4. Teils) erst recht größer, als der Affekt gegen ein Ding, das wir uns als möglich oder als zufällig vorstellen. Nun kann aber „sich ein Ding als frei vorstellen“ nichts anderes heißen, als daß wir uns das Ding schlechthin vorstellen, indem wir der Ursachen, die es zum Handeln bestimmt haben, un-
20 kundig sind (nach dem, was wir in der Anmerkung zu Lehrsatz 35 des 2. Teils gezeigt haben). Somit ist der Affekt gegen ein Ding, das wir uns schlechthin vorstellen, bei sonst gleichen Umständen größer, als der Affekt gegen ein notwendiges, ein mögliches oder ein zufälliges Ding; und folglich ist er am größten.
W. z. b. w.

Lehrsatz 6. *Sofern die Seele alle Dinge als notwendig erkennt, insofern hat sie eine größere Macht über die Affekte oder leidet sie weniger von ihnen.*

30 **Beweis:** Die Seele erkennt, daß alle Dinge notwendig sind (nach Lehrsatz 29 des 1. Teils) und durch den unendlichen Zusammenhang der Ursachen zum Existieren und Wirken bestimmt werden (nach Lehrsatz 28 des 1. Teils); und mithin bewirkt sie insofern, daß sie von den Affekten, die aus den Dingen entspringen, weniger leidet (nach dem vorigen Lehrsatz), und daß sie gegen die Dinge in geringeren Affekt gerät (nach Lehrsatz 48 des 3. Teils). W. z. b. w.

Anmerkung: Je mehr diese Erkenntnis, daß näm-
40 lich die Dinge notwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, erstreckt,

um so größer ist diese Macht der Seele über die Affekte. Dies bestätigt ja auch die Erfahrung: denn wir sehen, daß die Trauer über ein verlorenes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der das Gut verloren hat, erwägt, daß es auf keine Weise erhalten werden konnte. So sehen wir auch, daß niemand deswegen ein kleines Kind bemitleidet, weil es nicht sprechen, nicht gehen und nicht vernünftig denken kann, und weil es zudem mehrere Jahre lang wie ohne Bewußtsein seiner selbst dahinglebt. Wenn aber die meisten Menschen als Erwachsene geboren würden, und nur der eine oder der andere als Kind, dann würde jeder die Kinder bemitleiden, weil man dann die Kindheit nicht als etwas natürliches und notwendiges, sondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur ansehen würde. Und der Art könnten wir noch mancherlei anderes anführen.

Lehrsatz 7. Die Affekte, die aus der Vernunft entspringen oder von ihr erregt werden, sind, wenn man auf die Zeit Rücksicht nimmt, mächtiger, als die Affekte, die sich auf Einzeldinge beziehen, die wir als abwesend betrachten.

20

Beweis: Wir betrachten (nach Lehrsatz 17 des 2. Teils) ein Ding als abwesend nicht auf Grund des Affektes, bei dem wir es uns vorstellen, sondern deshalb, weil der Körper in einen anderen Affekt versetzt ist, der die Existenz jenes Körpers ausschließt. Ein Affekt, der sich auf ein Ding bezieht, das wir als abwesend betrachten, ist daher nicht von der Natur, daß er die anderen Handlungen des Menschen und seine Macht überstiege (worüber man Lehrsatz 6 des 4. Teils nachsehen möge), sondern er ist im Gegenteil von der Natur, daß er von den Affektionen, die die Existenz seiner äußeren Ursache ausschließen, (nach Lehrsatz 9 des 4. Teils) auf manche Art gehemmt werden kann. Ein Affekt aber, der aus der Vernunft entspringt, bezieht sich notwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (siehe die Definition der Vernunft in der Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), die wir immer als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was deren gegenwärtige Existenz ausschliesse), und die wir uns immer auf die selbe Weise vorstellen (nach Lehrsatz 38 des 2. Teils). Ein solcher Affekt bleibt daher immer der selbe; und folglich werden

Affekte, die ihm entgegengesetzt sind und die von ihren äußeren Ursachen nicht genährt werden, sich ihm (nach Grundsatz 1 dieses Teils) mehr und mehr anpassen müssen, bis sie ihm nicht mehr entgegengesetzt sind; und insofern ist ein Affekt, der aus der Vernunft entspringt, mächtiger. W. z. b. w.

Lehrsatz 8. *Von je mehr zusammenwirkenden Ursachen ein Affekt erregt wird, um so größer ist er.*

Beweis: Mehrere Ursachen zugleich vermögen (nach 10 Lehrsatz 7 des 3. Teils) mehr, als wenn es wenigere wären, und demzufolge ist (nach Lehrsatz 5 des 4. Teils) ein Affekt um so stärker, von je mehr Ursachen er zugleich erregt wird. W. z. b. w.

Anmerkung: Dieser Lehrsatz erhellt auch aus Grundsatz 2 dieses Teils.

Lehrsatz 9. *Ein Affekt, der sich auf viele und verschiedene Ursachen bezieht, die die Seele mit dem Affekt zugleich betrachtet, ist weniger schädlich, und wir leiden weniger von ihm und werden gegen jede einzelne 20 seiner Ursachen in geringeren Affekt versetzt, als dies bei einem anderen gleichgroßen Affekt der Fall ist, der sich nur auf eine einzige oder auf wenige Ursachen bezieht.*

Beweis: Ein Affekt ist (nach Lehrsatz 26 und 27 des 4. Teils) nur insofern schlecht oder schädlich, als die Seele durch ihn am Denken gehindert wird; und darum ist ein Affekt, der die Seele dazu bestimmt, viele Objekte zugleich zu betrachten, weniger schädlich, als ein anderer gleichgroßer Affekt, der die Seele 30 bei der alleinigen Betrachtung eines einzigen oder weniger Objekte dergestalt festhält, daß sie an andere Objekte nicht denken kann. Dies war das erste. Da sodann die Wesenheit der Seele, das heißt (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) ihre Kraft (nach Lehrsatz 11 des 2. Teils) allein im Denken besteht, so leidet mithin die Seele von einem Affekt, der sie dazu bestimmt, vielerlei zugleich zu betrachten, weniger, als von einem gleichgroßen Affekt, der die Seele in der alleinigen Betrachtung eines einzigen oder weniger Objekte festgebannt hält. 40 Dies war das zweite. Endlich ist ein solcher Affekt,

sofern er sich auf mehrere äußere Ursachen bezieht, (nach Lehrsatz 48 des 3. Teils) auch gegen jede einzelne von ihnen geringer. W. z. b. w.

Lehrsatz 10. *Solange wir nicht von Affekten bedrängt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, solange steht es in unserer Gewalt, die Körperaffektionen gemäß der dem Verstande entsprechenden Ordnung zu ordnen und zu verketten.*

Beweis: Affekte, die unserer Natur entgegengesetzt sind, das heißt (nach Lehrsatz 30 des 4. Teils) die 10 schlecht sind, sind insofern schlecht, als sie die Seele am Erkennen hindern (nach Lehrsatz 27 des 4. Teils). Solange wir also nicht von Affekten bedrängt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, solange wird die Kraft der Seele, mit der sie die Dinge zu erkennen strebt (nach Lehrsatz 26 des 4. Teils), nicht behindert, und mithin steht es solange in ihrer Gewalt, klare und deutliche Ideen zu bilden und die einen aus den anderen herzuleiten (siehe die 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 und die Anmerkung zu Lehrsatz 47 des 2. Teils); und folglich 20 steht es (nach Lehrsatz 1 dieses Teils) solange in unserer Gewalt, die Körperaffektionen gemäß der dem Verstande entsprechenden Ordnung zu ordnen und zu verketten. W. z. b. w.

Anmerkung: Auf Grund dieser Kraft, die Körperaffektionen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht in schlechte Affekte versetzt werden. Denn es ist (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) eine größere Gewalt nötig, um Affekte, die gemäß 80 der dem Verstand entsprechenden Ordnung geordnet und verkettet sind, zu hemmen, als um Affekte zu hemmen, die ungewiß und unsicher sind. Das beste also, was wir tun können, solange wir eine vollkommene Erkenntnis unserer Affekte nicht haben, ist, uns eine richtige Lebensweise oder gewisse Lebensregeln im Verstande zu entwerfen, diese unserer Erinnerung einzuprägen, und sie auf die besonderen Fälle, die im Leben häufig vorkommen, beständig anzuwenden, damit so unser Vorstellungsvermögen von ihnen weitgehend beeinflußt werde und sie uns jederzeit vor Augen stehen. Wir haben z. B. als eine Lebens- 40 regel aufgestellt (siehe Lehrsatz 46 des 4. Teils und die

Anmerkung dazu), daß man den Haß durch Liebe oder Edelmut besiegen und nicht durch Gegenhaß vergelten solle. Um aber diese Vorschrift der Vernunft jederzeit vor Augen zu haben sobald ein Fall ihrer Anwendung eintritt, müssen wir die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen durchdenken und oft über sie nachsinnen, sowie auch über die Weise und den Weg, auf dem sie sich durch Edelmut am besten abwehren lassen; denn dadurch werden wir das Vorstellungsbild der Beleidigung mit der Vorstellung dieser Lebensregel verbinden, und diese Regel wird uns dann (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils) jederzeit vor Augen stehen, sobald uns eine Beleidigung zugefügt wird. Wenn wir dann weiter auch noch die Rücksicht auf unseren wahren Nutzen vor Augen haben und ebenso die Rücksicht auf das Gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und staatlicher Gemeinschaft entspringt, und wenn wir außerdem vor Augen haben, daß (nach Lehrsatz 52 des 4. Teils) aus der richtigen Lebensweise die höchste Zufriedenheit des Gemüts entspringt, und daß die Menschen wie alle anderen Dinge infolge der Notwendigkeit der Natur handeln, dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus einer solchen zu entspringen pflegt, nur einen sehr kleinen Teil unseres Vorstellungsvermögens einnehmen und leicht überwunden werden; und wenn auch der Zorn, der aus sehr großen Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden wird, so wird er dann doch, obgleich nicht ohne Schwankung des Gemüts, in viel kürzerer Zeit überwunden werden, als wenn wir uns jene Erwägungen nicht vorher eingeprägt hätten, wie aus den Lehrsätzen 6, 7 und 8 dieses Teils erhellt. Auf die selbe Weise muß man, um die Furcht abzulegen, über die Willenskraft nachdenken; man muß sich dabei die im Leben gewöhnlichen Gefahren herzsählen und sie sich oft vorstellen, und ebenso auch die Art, wie sie durch Geistesgegenwart und Seelenstärke am besten vermieden und überwunden werden können.

Es ist aber darauf hinzuweisen, daß wir beim Ordnen unserer Gedanken und Vorstellungsbilder (nach Folgsatz zu Lehrsatz 68 des 4. Teils und nach Lehrsatz 59 des 3. Teils) immer nur das Gute an jeder Sache ins Auge fassen müssen, um so immer durch den Affekt der

Freude zum Handeln bestimmt zu werden. Wenn z. B. jemand sieht, daß er zu sehr dem Ruhm nachtrachtet, so soll er über dessen rechten Gebrauch nachdenken, sowie über den Zweck, um dessen willen ihm nachzutrachten sei, und über die Mittel, durch die er sich erwerben läßt, nicht aber über den Mißbrauch des Ruhmes und seine Eitelkeit und über der Menschen Unbeständigkeit und anderes dergleichen, worüber nur jemand nachdenkt, dessen Gemüt sich in einem krankhaften Zustand befindet; denn gerade die Ehrgeizigsten quälen sich mit 10 solchen Gedanken am allermeisten, sobald sie daran verzweifeln, die Ehre, nach der sie geizen, zu erlangen, und während sie ihren Zorn ausschäumen, wollen sie weise scheinen. Es ist deshalb gewiß, daß am meisten die nach Ruhm begierig sind, die über seinen Mißbrauch und über die Eitelkeit der Welt am lautesten schreien. Doch ist dies Betragen nicht ausschließlich den Ehrgeizigen eigen, sondern es ist allen gemeinsam, die ein widriges Geschick erleiden und dabei ein ohnmächtiges Gemüt haben. Denn auch ein Habgieriger, der arm ist, 20 redet unaufhörlich über den Mißbrauch des Geldes und die Laster der Reichen; wodurch er denn nichts anderes bewirkt, als daß er sich selbst quält und anderen zeigt, wie sehr nicht nur seine eigene Armut, sondern auch der Reichtum anderer seinen Unmut erregt. Ganz ebenso verhalten sich die, die von ihrer Geliebten schlecht aufgenommen sind; sie denken an nichts, als an die Unbeständigkeit der Weiber, an ihr falsches Gemüt und wie sonst das alte Lied von ihren Fehlern lautet; und all das ist sofort vergessen, sobald die Geliebte sie wider annimmt. 30

Wer daher bemüht ist, seine Affekte und Triebe allein durch die Liebe zur Freiheit zu bemeistern, der wird alle Kräfte daran setzen, die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen und das Gemüt mit jener Freudigkeit zu erfüllen, die aus deren richtiger Erkenntnis entspringt; keineswegs aber daran, die Fehler der Menschen zu betrachten, die Menschen herabzusetzen und sich eines falschen Scheines von Freiheit zu erfreuen. Und wer dies sorgfältig beobachtet (denn es ist nicht schwer) und übt, wahrlich der wird in kurzer Zeit imstande sein, 40 seine Handlungen meistens auf Grund der Oberherrschaft der Vernunft zu regeln.

Lehrsatz 11. *Auf je mehr Dinge ein Vorstellungsbild sich bezieht, um so häufiger ist es oder um so öfter wird es lebendig, und um so mehr nimmt es die Seele ein.*

Beweis: Auf je mehr Dinge sich nämlich ein Vorstellungsbild oder ein Affekt bezieht, um so mehr Ursachen gibt es, von denen er erregt und genährt werden kann, welche Ursachen alle die Seele (nach der Voraussetzung) auf Grund des Affekts zugleich betrachtet. Und
10 mithin ist der Affekt entsprechend häufiger oder wird um so öfter lebendig und nimmt (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) die Seele um so mehr ein. W. z. b. w.

Lehrsatz 12. *Die Vorstellungsbilder der Dinge werden leichter mit solchen Vorstellungsbildern verbunden, die wir klar und deutlich einsehen, als mit anderen.*

Beweis: Die Dinge, die wir klar und deutlich einsehen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge, oder was aus diesen abgeleitet wird (siehe die Definition
20 der Vernunft in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), und sie werden folglich (nach dem vorigen Lehrsatz) öfter in uns erregt. Und daher kann es leichter kommen, daß wir andere Dinge zugleich mit diesen betrachten, als zugleich mit anderen, und daß sie folglich (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils) leichter mit diesen als mit anderen verbunden werden. W. z. b. w.

Lehrsatz 13. *Mit je mehr anderen Vorstellungsbildern ein Vorstellungsbild verbunden ist, um so öfter wird es lebendig.*

Beweis: Mit je mehr anderen Vorstellungsbildern nämlich ein Vorstellungsbild verbunden ist, um so mehr Ursachen gibt es, von denen es erregt werden kann (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils). W. z. b. w.

Lehrsatz 14. *Die Seele kann bewirken, daß alle Körperaffektionen oder Vorstellungsbilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden.*

Beweis: Es gibt (nach Lehrsatz 4 dieses Teils) keine Körperaffektion, von der die Seele nicht irgend einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnte, und

folglich kann sie (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils) bewirken, daß alle Körperaffektionen auf die Idee Gottes bezogen werden. W. z. b. w.

Lehrsatz 15. *Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott, und um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht.*

Beweis: Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, freut sich (nach Lehrsatz 53 des 3. Teils), und zwar ist seine Freude (nach dem vorigen Lehrsatz) begleitet von der Idee Gottes; und folglich liebt er Gott ¹⁰ (nach 6 der Definitionen der Affekte), und (aus dem selben Grunde) um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht. W. z. b. w.

Lehrsatz 16. *Diese Liebe zu Gott muß die Seele am meisten einnehmen.*

Beweis: Diese Liebe ist nämlich (nach Lehrsatz 14 dieses Teils) mit allen Körperaffektionen verbunden, und wird von ihnen allen (nach Lehrsatz 15 dieses Teils) genährt; und mithin muß sie (nach Lehrsatz 11 dieses Teils) die Seele am meisten einnehmen. W. z. b. w. ²⁰

Lehrsatz 17. *Gott kennt keine Leidenschaften und wird von keinerlei Affekt der Freude oder Trauer gerührt.*

Beweis: Alle Ideen sind, sofern sie sich auf Gott beziehen, wahr (nach Lehrsatz 82 des 2. Teils), das heißt (nach Definition 4 des 2. Teils) adäquat; und somit kennt Gott keine Leidenschaften (nach der allgemeinen Definition der Affekte). Ferner kann Gott (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 20 des 1. Teils) weder zu größerer noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen; und somit wird er ³⁰ (nach 2 und 3 der Definitionen der Affekte) von keinerlei Affekt der Freude oder Trauer gerührt. W. z. b. w.

Folgesatz: Eigentlich zu reden, liebt oder haßt Gott niemanden. Denn Gott wird (nach dem vorigen Lehrsatz) von keinerlei Affekt der Freude oder Trauer gerührt, und folglich liebt oder haßt er auch niemanden (nach 6 und 7 der Definitionen der Affekte).

Lehrsatz 18. *Niemand kann Gott hassen.*

Beweis: Die Idee Gottes in uns ist (nach Lehrsatz 46 und 47 des 2. Teils) adäquat und vollkommen; und daher ⁴⁰

sind wir insofern, als wir Gott betrachten, (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) handelnd; und folglich kann es (nach Lehrsatz 59 des 3. Teils) keine Trauer geben, die von der Idee Gottes begleitet wäre, das heißt (nach 7 der Definitionen der Affekte) niemand kann Gott hassen. W. z. b. w.

Folgesatz: Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung: Man wird hiergegen vielleicht einwenden, daß wir, indem wir Gott als die Ursache aller 10 Dinge erkennen, ja eben damit Gott als die Ursache der Trauer ansehen. Allein hierauf antworte ich, daß die Trauer insofern, als wir ihre Ursachen erkennen, (nach Lehrsatz 8 dieses Teils) aufhört, Leidenschaft zu sein, das heißt (nach Lehrsatz 59 des 3. Teils) insofern aufhört, Trauer zu sein. Sofern wir also einsehen, daß Gott die Ursache der Trauer ist, freuen wir uns.

Lehrsatz 19. *Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn widerliebt.*

Beweis: Wenn ein Mensch hiernach strebte, würde 20 er mithin (nach Folgesatz zu Lehrsatz 17 dieses Teils) begehren, daß Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich würde er (nach Lehrsatz 19 des 3. Teils) begehren, sich zu betrüben, was (nach Lehrsatz 28 des 3. Teils) ungereimt ist. Sonach kann, wer Gott liebt, usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 20. *Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neides noch durch den Affekt der Eifersucht getrübt werden, sondern sie wird um so mehr genährt, je mehr Menschen wir uns als durch das selbe Band der Liebe mit Gott verbunden vorstellen.*

Beweis: Diese Liebe zu Gott ist (nach Lehrsatz 28 80 des 4. Teils) das höchste Gut, das wir nach dem Gebote der Vernunft erstreben können; es ist allen Menschen (nach Lehrsatz 36 des 4. Teils) gemeinsam, und wir begehren (nach Lehrsatz 37 des 4. Teils), daß alle sich seiner erfreuen. Und somit kann sie durch den Affekt des Neides (nach 23 der Definitionen der Affekte) nicht befleckt werden, und ebensowenig durch den Affekt der Eifersucht (nach Lehrsatz 18 dieses Teils, und nach der Definition der Eifersucht, die man in der Anmerkung zu Lehrsatz 35 40 des 3. Teils nachsehen möge), sondern sie muß im Gegen-

teil (nach Lehrsatz 31 des 3. Teils) um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns als sich ihrer erfreuend vorstellen. W. z. b. w.

Anmerkung: Wir können auf die gleiche Art beweisen, daß es keinen Affekt gibt, der dieser Liebe unmittelbar entgegengesetzt wäre, so daß von ihm diese Liebe zerstört werden könnte; und mithin können wir den Schluß ziehen, daß diese Liebe zu Gott von allen Affekten der beständigste ist, und daß sie, sofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper zugleich 10 zerstört werden kann. Von welcher Natur sie aber ist, sofern sie sich allein auf die Seele bezieht, werden wir nachher sehen.

In den vorangehenden Ausführungen habe ich alle Gegenmittel gegen die Affekte, oder all das, was die Seele, für sich allein betrachtet, wider die Affekte vermag, zusammengefaßt. Wie daraus erhellt, besteht die Macht der Seele über die Affekte:

1. in der Erkenntnis der Affekte (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 4 dieses Teils), 20
2. darin, daß die Seele die Affekte von dem Gedanken an die äußere Ursache, die wir uns verworren vorstellen, trennt (siehe Lehrsatz 2 und die eben erwähnte Anmerkung zu Lehrsatz 4 dieses Teils),
3. in der Zeit, vermöge deren die Affektionen, die sich auf Dinge beziehen, die wir einsehen, die Affektionen überwinden, die sich auf Dinge beziehen, die wir verworren oder verstümmelt begreifen (siehe Lehrsatz 7 dieses Teils),
4. in der großen Zahl der Ursachen, von denen die 30 Affektionen genährt werden, die sich auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (siehe Lehrsatz 9 und 11 dieses Teils).
5. Endlich in der Ordnung, in der die Seele ihre Affekte ordnen und miteinander verketteten kann (siehe die Anmerkung zu Lehrsatz 10, und dazu die Lehrsätze 12, 13 und 14 dieses Teils).

Zur besseren Einsicht in diese Macht der Seele über die Affekte ist vor allem darauf hinzuweisen, daß wir Affekte groß nennen, wenn wir den Affekt eines Menschen 40 mit dem Affekt eines anderen vergleichen und sehen, daß von einem und dem selben Affekt der eine mehr bedrängt

wird, als der andere; oder wenn wir die Affekte eines und des selben Menschen untereinander vergleichen und dabei bemerken, daß der selbe Mensch von einem Affekt mehr erregt oder bewegt wird, als von einem anderen. Denn die Kraft jedes Affekts wird (nach Lehrsatz 5 des 4. Teils) definiert durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft. Nun wird die Kraft der Seele allein durch die Erkenntnis definiert, ihre Ohnmacht oder Leidenschaft aber wird nach dem bloßen

10 Mangel an Erkenntnis geschätzt, das heißt nach dem Moment, um dessenwillen Ideen inadäquat heißen. Daraus folgt, daß die Seele am meisten leidet, die zum größten Teil aus inadäquaten Ideen besteht, dergestalt, daß sie besser an dem, was sie leidet, als an dem, was sie tut, zu erkennen ist; und daß umgekehrt die Seele am meisten handelt die zum größten Teil aus adäquaten Ideen besteht, dergestalt, daß sie, selbst wenn sie ebensoviel inadäquate Ideen enthält, als jene, gleichwohl besser an adäquaten Ideen zu erkennen ist, wie sie der menschlichen

20 Tugend angehören, als an inadäquaten Ideen, die von der menschlichen Ohnmacht zeugen.

Ferner ist zu bemerken, daß die krankhaften Zustände und unglücklichen Zufälle des Gemüts ihren Ursprung vornehmlich in der übergroßen Liebe zu einem Dinge haben, das vielen Veränderungen unterworfen ist, und das wir niemals sicher besitzen können. Denn niemand ist um ein Ding besorgt oder unruhig, wenn er es nicht liebt; und alle Beleidigungen, Verdächtigungen, Feindschaften usw. entspringen nur aus der Liebe zu Dingen,

30 die niemand in Wahrheit sicher besitzen kann.

Auf Grund hiervon begreifen wir leicht, was die klare und deutliche Erkenntnis, und insbesondere jene dritte Gattung der Erkenntnis (über die man die Anmerkung zu Lehrsatz 47 des 2. Teils nachsehen möge), deren Grundlage die Erkenntnis Gottes ist, wider die Affekte vermag. Wenn sie nämlich die Affekte, sofern sie Leidenschaften sind, auch nicht unbedingt aufhebt (siehe Lehrsatz 3 und die Anmerkung zu Lehrsatz 4 dieses Teils), so bewirkt sie doch wenigstens, daß die Affekte nur einen sehr

40 kleinen Teil der Seele ausmachen (siehe Lehrsatz 14 dieses Teils). Sodann erzeugt sie die Liebe zu dem Dinge, das unveränderlich ist und ewig (siehe Lehrsatz 15

dieses Teils) und das wir in Wahrheit sicher besitzen (siehe Lehrsatz 45 des 2. Teils). Und deswegen kann diese Liebe von all den Fehlern, die der gemeinen Liebe innewohnen, nicht getrübt werden; sie kann vielmehr (nach Lehrsatz 15 dieses Teils) immer größer und größer werden und (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) den größten Teil der Seele einnehmen und weitgehend affizieren.

Und hiermit habe ich alles, was dieses gegenwärtige Leben anlangt, erledigt. Denn daß ich, wie ich zu Beginn dieser Anmerkung sagte, in diesen wenigen Sätzen 10 alle Gegenmittel gegen die Affekte zusammengefaßt habe, wird jeder leicht sehen können, der das, was wir in dieser Anmerkung gesagt haben und zugleich die Definitionen der Seele und ihrer Affekte und endlich auch noch die Lehrsätze 1 und 8 des 3. Teils in Erwägung zieht. Es ist daher nun an der Zeit, zu dem überzugehen, was die Dauer der Seele ohne Beziehung auf den Körper betrifft.

Lehrsatz 21. *Die Seele kann nur, solange der Körper dauert, sich etwas vorstellen und sich der ver- 20
gangenen Dinge erinnern.*

Beweis: Die Seele drückt die wirkliche Existenz ihres Körpers nur aus und begreift ebenso die Körperaffektionen als wirklich nur, solange der Körper dauert (nach Folgesatz zu Lehrsatz 8 des 2. Teils), und folglich begreift sie (nach Lehrsatz 26 des 2. Teils) einen Körper als wirklich existierend nur, solange ihr eigener Körper dauert; und mithin kann sie sich etwas vorstellen (siehe die Definition des Vorstellungsvermögens in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 des 2. Teils) und sich der 30
vergangenen Dinge erinnern (siehe die Definition der Erinnerung in der Anmerkung zu Lehrsatz 18 des 2. Teils) nur, solange der Körper dauert. W. z. b. w.

Lehrsatz 22. *In Gott gibt es aber notwendig eine Idee, die die Wesenheit dieses und jenes menschlichen Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt.*

Beweis: Gott ist (nach Lehrsatz 25 des 1. Teils) nicht nur die Ursache für die Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch die Ursache für dessen Wesenheit; diese muß deshalb (nach Grundsatz 4 40
des 1. Teils) durch Gottes Wesenheit selbst notwendig

begriffen werden, und zwar (nach Lehrsatz 16 des 1. Teils) nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit; und dieser Begriff muß (nach Lehrsatz 3 des 2. Teils) notwendig in Gott vorhanden sein. W. z. b. w.

Lehrsatz 23. *Die menschliche Seele kann mit dem Körper nicht völlig zerstört werden, sondern es bleibt von ihr etwas bestehen, das ewig ist.*

Beweis: In Gott gibt es (nach dem vorigen Lehrsatz) notwendig einen Begriff oder eine Idee, die die **10** Wesenheit des menschlichen Körpers ausdrückt, und die deshalb (nach Lehrsatz 18 des 2. Teils) notwendig etwas ist, das zur Wesenheit der menschlichen Seele gehört. Wir legen aber der menschlichen Seele eine Dauer, die durch die Zeit definiert werden kann, nur insofern bei, als sie die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, die durch die Dauer erklärt wird und durch die Zeit definiert werden kann; das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 8 des 2. Teils) wir legen der Seele eine Dauer nur bei, **20** solange der Körper dauert. Da aber nichtsdestoweniger das, was nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit durch Gottes Wesenheit selbst begriffen wird (nach dem vorigen Lehrsatz), etwas ist, so wird notwendig dieses etwas, das zur Wesenheit der Seele gehört, ewig sein. W. z. b. w.

Anmerkung: Es ist diese Idee, die die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit ausdrückt, wie gesagt, ein gewisser Modus des Denkens, der zur Wesenheit der Seele gehört, und der notwendig ewig ist. Doch ist es nicht möglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, da es im Körper keine Spuren **30** davon geben und die Ewigkeit nicht durch die Zeit definiert werden noch überhaupt irgend eine Beziehung zur Zeit haben kann. Nichtsdestoweniger aber empfinden und erfahren wir, daß wir ewig sind. Denn die Seele empfindet die Dinge, die sie durch den Verstand begreift, nicht minder, als die, die sie in der Erinnerung hat. Die Augen der Seele, vermöge deren sie die Dinge sieht und beobachtet, sind nämlich die Beweise. Wenngleich wir uns also nicht erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, so empfinden wir doch, daß unsere Seele, sofern **40** sie die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist und daß diese ihre Existenz

nicht durch die Zeit definiert oder durch die Dauer erklärt werden kann. Unsere Seele kann daher nur insofern dauernd heißen und ihre Existenz nur insofern durch eine gewisse Zeit definiert werden, als sie die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt; und nur insofern hat sie das Vermögen, die Existenz der Dinge durch die Zeit zu bestimmen und sie unter der Dauer zu begreifen.

Lehrsatz 24. *Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.*

Beweis: Dies erhellt aus dem Folgesatz zu Lehr-10 satz 25 des 1. Teils.

Lehrsatz 25. *Das höchste Streben der Seele und ihre höchste Tugend ist, die Dinge in der dritten Gattung der Erkenntnis einzusehen.*

Beweis: Die dritte Gattung der Erkenntnis schreitet von der adäquaten Idee einiger Attribute Gottes fort zur adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge (siehe ihre Definition in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 des 2. Teils); und je mehr wir auf diese Weise die Dinge erkennen, um so mehr erkennen wir (nach dem vorigen 20 Lehrsatz) Gott; mithin ist es (nach Lehrsatz 28 des 4. Teils) die höchste Tugend der Seele, das heißt (nach Definition 8 des 4. Teils) Kraft oder Natur der Seele oder (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) ihr höchstes Streben, die Dinge in der dritten Gattung der Erkenntnis einzusehen. W. z. b. w.

Lehrsatz 26. *Je fähiger die Seele dazu ist, die Dinge in der dritten Gattung der Erkenntnis einzusehen, desto mehr begehrt sie danach, die Dinge in eben dieser Gattung der Erkenntnis einzusehen.* 30

Beweis: Dies ist klar. Denn insofern wir die Seele als fähig begreifen, die Dinge in dieser Gattung der Erkenntnis einzusehen, insofern begreifen wir sie als bestimmt, die Dinge in eben dieser Erkenntnisgattung einzusehen, und folglich (nach 1 der Definitionen der Affekte) begehrt die Seele dies um so mehr, je fähiger sie hierzu ist. W. z. b. w.

Lehrsatz 27. *Aus dieser dritten Erkenntnisgattung entspringt die höchste Zufriedenheit der Seele, die es geben kann.* 40

Beweis: Die höchste Tugend der Seele ist (nach Lehrsatz 28 des 4. Teils) Gott erkennen oder (nach Lehrsatz 25 dieses Teils) die Dinge in der dritten Erkenntnisgattung einsehen; und diese Tugend ist (nach Lehrsatz 24 dieses Teils) um so größer, je mehr die Seele die Dinge in dieser Erkenntnisgattung erkennt. Wer daher die Dinge in dieser Erkenntnisgattung erkennt, der geht zur höchsten menschlichen Vollkommenheit über, und wird folglich (nach 2 der Definitionen der Affekte) in die höchste
 10 Freude versetzt, und zwar ist diese seine Freude (nach Lehrsatz 43 des 2. Teils) begleitet von der Idee seiner selbst und seiner Tugend. Und mithin entspringt (nach 25 der Definitionen der Affekte) aus dieser Erkenntnisgattung die höchste Zufriedenheit, die es geben kann.
 W. z. b. w.

Lehrsatz 28. Das Streben oder die Begierde, die Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, kann nicht aus der ersten Erkenntnisgattung entspringen, wohl aber aus der zweiten.

20 Beweis: Dieser Lehrsatz erhellt von selbst. Denn alles was wir klar und deutlich erkennen, erkennen wir entweder durch sich selbst, oder durch etwas anderes, das seinerseits dann durch sich selbst begriffen wird; das heißt die Ideen, die in uns klar und deutlich sind, oder die zur dritten Erkenntnisgattung gehören (siehe die 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), können nicht aus verstümmelten und verworrenen Ideen folgen, wie sie (nach der selben Anmerkung) zur ersten Erkenntnisgattung gehören, sondern nur aus adäquaten Ideen oder
 30 (nach der selben Anmerkung) aus der zweiten und dritten Erkenntnisgattung. Und sonach kann (nach 1 der Definitionen der Affekte) die Begierde, die Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen, nicht aus der ersten entspringen, wohl aber aus der zweiten.
 W. z. b. w.

Lehrsatz 29. Alles, was die Seele unter einer Art der Ewigkeit erkennt, erkennt sie nicht auf Grund davon, daß sie die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers begreift, sondern auf Grund davon, daß sie
 40 *die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit begreift.*

Beweis: Insofern die Seele die gegenwärtige Existenz ihres Körpers begreift, insofern begreift sie eine Dauer, die durch die Zeit bestimmt werden kann; und nur insofern hat sie das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach Lehrsatz 21 dieses Teils und Lehrsatz 26 des 2. Teils). Die Ewigkeit aber kann (nach Definition 8 des 1. Teils und der Erläuterung dazu) durch die Dauer nicht erklärt werden. Folglich hat die Seele insofern nicht das Vermögen, die Dinge unter einer Art der Ewigkeit zu begreifen, sondern sie hat dies Ver- 10 mögen darum, weil es (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 44 des 2. Teils) in der Natur der Vernunft liegt, die Dinge unter einer Art der Ewigkeit zu begreifen, und es (nach Lehrsatz 23 dieses Teils) zur Natur der Seele auch gehört, die Wesenheit des Körpers unter einer Art der Ewigkeit zu begreifen, und weil außer diesen beiden (nach Lehrsatz 13 des 2. Teils) nichts anderes zur Wesenheit der Seele gehört. Folglich gehört dies Vermögen, die Dinge unter einer Art der Ewigkeit zu begreifen, nur insofern zur Seele, als sie die Wesenheit 20 des Körpers unter einer Art der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung: Die Dinge werden von uns auf zweierlei Weisen als wirklich begriffen: entweder sofern wir sie als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend begreifen, oder sofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge nun, die auf diese letztere Weise als wahr oder real begriffen werden, die begreifen wir unter einer Art der Ewigkeit, 30 und deren Ideen schließen die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich, wie wir in Lehrsatz 45 des 2. Teils nachgewiesen haben, dessen Anmerkung man auch nachsehen möge.

Lehrsatz 30. *Insofern unsere Seele sich und den Körper unter einer Art der Ewigkeit begreift, insofern hat sie notwendig die Erkenntnis Gottes und weiß, daß sie in Gott ist und durch Gott begriffen wird.*

Beweis: Die Ewigkeit ist (nach Definition 8 des 1. Teils) die Wesenheit Gottes selbst, sofern diese 40 notwendige Existenz in sich schließt. Die Dinge unter

einer Art der Ewigkeit begreifen heißt also, die Dinge begreifen, sofern sie vermöge der Wesenheit Gottes als reale Wesen begriffen werden, oder sofern sie vermöge der Wesenheit Gottes die Existenz in sich schließen. Und demnach hat unsere Seele insofern, als sie sich und den Körper unter einer Art der Ewigkeit begreift, notwendig die Erkenntnis Gottes und weiß usw. W. z. b. w.

Lehrsatz 31. *Die dritte Erkenntnisgattung hängt von der Seele als der formalen Ursache ab, sofern die*
10 *Seele selbst ewig ist.*

Beweis: Die Seele begreift etwas unter einer Art der Ewigkeit (nach Lehrsatz 29 dieses Teils) nur, sofern sie ihres Körpers Wesenheit unter einer Art der Ewigkeit begreift, das heißt (nach Lehrsatz 21 und 23 dieses Teils) nur, sofern sie ewig ist; und sofern sie ewig ist, hat sie mithin (nach dem vorigen Lehrsatz) die Erkenntnis Gottes, und zwar ist diese Erkenntnis (nach Lehrsatz 46 des 2. Teils) notwendig adäquat; und demnach ist die Seele, sofern sie ewig ist, (nach Lehrsatz 40 des 2. Teils)
20 *fähig, all das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann, das heißt sie ist fähig, die Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen (deren Definition man in der 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 des 2. Teils nachsehen möge), und deswegen ist für diese Erkenntnisgattung die Seele, sofern sie ewig ist, (nach Definition 1 des 3. Teils) die adäquate oder formale Ursache. W. z. b. w.*

Anmerkung: Je weiter daher jeder in dieser Erkenntnisgattung gelangt ist, desto mehr ist er sich seiner
30 *selbst und Gottes bewußt, das heißt desto vollkommener und glückseliger ist er, was noch klarer aus dem folgenden erhellen wird. Hier ist noch eins zu bemerken: obwohl wir nämlich jetzt dessen gewiß sind, daß die Seele ewig ist, sofern sie die Dinge unter einer Art der Ewigkeit begreift, so werden wir sie doch, wie wir es bisher getan, um der leichteren Darstellung und des besseren Verständnisses willen so betrachten, als ob sie erst jetzt anfinde, zu sein, und erst jetzt anfinde, die Dinge unter einer Art der Ewigkeit zu erkennen. Wir*
40 *dürfen dies ohne Gefahr eines Irrtums tun, wenn wir nur sorgfältig darauf acht geben, daß wir unsere*

Schlüsse allein aus völlig klar erkannten Vordersätzen ziehen.

Lehrsatz 32. *An allem, was wir in der dritten Erkenntnisgattung einsehen, ergötzen wir uns, und zwar unter Begleitung der Idee Gottes als der Ursache.*

Beweis: Aus dieser Erkenntnisgattung entspringt (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) die höchste Zufriedenheit der Seele, die es geben kann, das heißt (nach 25 der Definitionen der Affekte) die höchste Freude, und zwar ist diese Freude begleitet von der Idee der Seele selbst, und 10 folglich (nach Lehrsatz 30 dieses Teils) begleitet von der Idee Gottes als der Ursache. W. z. b. w.

Folgesatz: Aus der dritten Gattung der Erkenntnis entspringt notwendig die geistige Liebe zu Gott. Denn aus dieser Gattung der Erkenntnis entspringt (nach dem vorigen Lehrsatz) Freude begleitet von der Idee Gottes als der Ursache, das heißt (nach 6 der Definitionen der Affekte) Liebe zu Gott, nicht sofern wir ihn als gegenwärtig vorstellen (nach Lehrsatz 29 dieses Teils), sondern sofern wir einsehen, daß Gott ewig ist; und dies ist es, 20 was ich die geistige Liebe zu Gott nenne.

Lehrsatz 33. *Die geistige Liebe zu Gott, die aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt, ist ewig.*

Beweis: Die dritte Erkenntnisgattung nämlich ist (nach Lehrsatz 31 dieses Teils und nach Grundsatz 3 des 1. Teils) ewig; und somit ist die Liebe, die aus ihr entspringt (nach dem selben Grundsatz des 1. Teils) ebenfalls notwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung: Obgleich diese Liebe zu Gott (nach dem vorigen Lehrsatz) keinen Anfang gehabt hat, so hat 30 sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, ganz ebenso, als wenn sie entstanden wäre, wie wir im Folgesatz zum vorigen Lehrsatz fingierten. Der einzige Unterschied ist der, daß die Seele eben die Vollkommenheiten, die sie nach unserer dortigen Fiktion erst jetzt erlangt, von Ewigkeit her gehabt hat, und zwar begleitet von der Idee Gottes als der ewigen Ursache. Wenn die Freude im Übergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß die Glückseligkeit ja wohl darin bestehen, daß die Seele sich im Besitz der Vollkommenheit selbst befindet. 40

Lehrsatz 34. *Die Seele ist den Affekten, die zu den Leidenschaften gehören, nur unterworfen, solange der Körper dauert.*

Beweis: Die Vorstellung ist eine Idee, vermöge deren die Seele ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe ihre Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 des 2. Teils); doch zeigt die Vorstellung (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 16 des 2. Teils) mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers an, als die Natur des
10 äußeren Dinges. Es ist also der Affekt (nach der allgemeinen Definition der Affekte) eine Vorstellung, sofern diese den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt; und demzufolge ist die Seele (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) den Affekten, die zu den Leidenschaften gehören, nur unterworfen, so lange der Körper dauert.
W. z. b. w.

Folgesatz; Hieraus folgt, daß keine andere Liebe ewig ist, als die geistige Liebe.

Anmerkung: Wenn wir die gemeine Meinung der
20 Menschen ins Auge fassen, so sehen wir, daß sie sich der Ewigkeit ihrer Seele zwar bewußt sind, daß sie sie aber mit der Dauer verwirren, und sie dem Vorstellungsvermögen oder der Erinnerung beilegen, von der sie glauben, daß sie nach dem Tode bestehen bleibe.

Lehrsatz 35. *Gott liebt sich selbst mit unendlicher geistiger Liebe.*

Beweis: Gott ist (nach Definition 6 des 1. Teils) unbedingt unendlich, das heißt (nach Definition 6 des 2. Teils) Gottes Natur erfreut sich unendlicher Voll-
30 kommenheit, und zwar (nach Lehrsatz 3 des 2. Teils) unter Begleitung der Idee ihrer selbst, das heißt (nach Lehrsatz 11 und Definition 1 des 1. Teils) der Idee ihrer Ursache; und dies ist es, was wir im Folgesatz zu Lehrsatz 32 dieses Teils als geistige Liebe bezeichnet haben.

Lehrsatz 36. *Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Wesenheit der menschlichen Seele, insoweit diese
40 unter einer Art der Ewigkeit betrachtet wird, erklärt*

werden kann, das heißt die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Beweis: Diese Liebe der Seele muß (nach Folgesatz zu Lehrsatz 82 dieses Teils und nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) zu den Handlungen der Seele gerechnet werden; sie ist also eine Handlung, wodurch die Seele sich selbst betrachtet unter Begleitung der Idee Gottes als der Ursache (nach Lehrsatz 82 dieses Teils und dem Folgesatz dazu), das heißt (nach Folgesatz 10 zu Lehrsatz 25 des 1. Teils und nach Folgesatz zu Lehrsatz 11 des 2. Teils) eine Handlung, durch die Gott, sofern er durch die menschliche Seele erklärt werden kann, sich selbst betrachtet unter Begleitung der Idee seiner selbst. Und demzufolge ist diese Liebe der Seele (nach dem vorigen Lehrsatz) ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und die geistige Liebe der Seele zu Gott ein und das selbe sind. 20

Anmerkung: Auf Grund hiervon erkennen wir klar, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht; nämlich in beständiger und ewiger Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Glückseligkeit wird in der Heiligen Schrift „Ruhm“ genannt; und nicht mit Unrecht. Denn mag diese Liebe nun auf Gott bezogen werden oder auf die Seele: man kann ihr mit Recht den Namen der Zufriedenheit des Gemüts, die (nach 25 und 30 der Definitionen 80 der Affekte) vom Ruhm in Wahrheit nicht verschieden ist, beilegen. Denn sofern sie auf Gott bezogen wird, ist sie (nach Lehrsatz 85 dieses Teils) Freude — wenn man dies Wort hierbei noch gebrauchen darf — begleitet von der Idee von sich selbst und das gleiche gilt, sofern sie auf die Seele bezogen wird (nach Lehrsatz 27 dieses Teils). Weil ferner die Wesenheit unserer Seele allein in der Erkenntnis besteht, deren Prinzip und Grundlage (nach Lehrsatz 15 des 1. Teils und nach Anmerkung zu Lehrsatz 47 des 2. Teils) Gott ist, so wird uns damit 40 klar verständlich, wie und auf welche Weise unsere Seele nach Wesenheit und Existenz aus der göttlichen Natur

folgt und beständig von Gott abhängt. Ich hielt es für der Mühe wert, dies hier zu erwähnen, um an diesem Beispiel zu zeigen, wie viel die Erkenntnis der Einzeldinge, die ich die anschauende oder die der dritten Gattung genannt habe (siehe die 2. Anmerkung zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), vermag, und um wieviel mächtiger sie ist, als die allgemeine Erkenntnis, die ich als die der zweiten Gattung bezeichnet habe. Denn obgleich ich im 1. Teil im allgemeinen bewiesen habe, daß alles (und
 10 folglich auch die menschliche Seele) nach Wesenheit und Existenz von Gott abhängt, so kann dieser Beweis, obwohl er richtig geführt ist und nicht den geringsten Zweifel zuläßt, die Seele doch nicht derartig affizieren, wie wenn eben dies aus der Wesenheit jedes Einzeldinges, das wir von Gott abhängig heißen, selbst geschlossen wird.

Lehrsatz 37. *Es gibt in der Natur nichts, was dieser geistigen Liebe entgegengesetzt wäre, oder was sie aufheben könnte.*

20 **Beweis:** Diese geistige Liebe folgt notwendig aus der Natur der Seele, sofern sie (nach Lehrsatz 33 und 29 dieses Teils) vermöge der göttlichen Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird. Wenn es also etwas gäbe, was dieser Liebe entgegengesetzt wäre, so wäre dies dem Wahren entgegengesetzt; und folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falsch wäre, was (wie sich von selbst versteht) ungereimt ist. Also gibt es in der Natur nichts usw.
 W. z. b. w.

30 **Anmerkung:** Der Grundsatz des 4. Teils betrifft die Einzeldinge, sofern sie mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort betrachtet werden, worüber ja wohl niemand zweifelhaft sein wird.

Lehrsatz 38. *Je mehr Dinge die Seele in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung einsieht, desto weniger leidet sie von den Affekten, die schlecht sind, und desto weniger fürchtet sie den Tod.*

Beweis: Die Wesenheit der Seele besteht (nach Lehrsatz 11 des 2. Teils) in der Erkenntnis; je mehr
 40 Dinge die Seele also in der zweiten und dritten Erkennt-

nisgattung erkennt, ein um so größerer Teil von ihr bleibt (nach Lehrsatz 29 und 28 dieses Teils) bestehen, und folglich bleibt ein um so größerer Teil von ihr (nach dem vorigen Lehrsatz) unberührt von den Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt, das heißt (nach Lehrsatz 30 des 4. Teils) die schlecht sind. Je mehr Dinge die Seele daher in der zweiten und dritten Erkenntnisgattung einsieht, ein um so größerer Teil von ihr bleibt unverletzt, und desto weniger leidet sie folglich von den Affekten usw. W. z. b. w.

10

Anmerkung: Von hier aus verstehen wir, was ich in der Anmerkung zu Lehrsatz 39 des 4. Teils berührt und was ich in diesem Teil zu erklären versprochen habe; nämlich, daß der Tod um so weniger schädlich ist, je größer die klare und deutliche Erkenntnis der Seele ist, und folglich, je mehr die Seele Gott liebt. Da ferner (nach Lehrsatz 27 dieses Teils) aus der dritten Erkenntnisgattung die höchste Zufriedenheit entspringt, die es geben kann, so folgt daraus, daß die menschliche Seele von der Natur sein kann, daß der Teil von ihr, 20 von dem ich gezeigt habe, daß er mit dem Körper zugrunde geht (siehe Lehrsatz 21 dieses Teils), im Verhältnis zu dem Teil von ihr, der bestehen bleibt, von keiner Bedeutung ist. Doch hiervon alsbald ausführlicher.

Lehrsatz 39. *Wer einen Körper hat, der zu sehr vielerlei fähig ist, der hat eine Seele, deren größter Teil ewig ist.*

Beweis: Wer einen Körper hat, der fähig ist, sehr vielerlei zu tun, der wird (nach Lehrsatz 38 des 4. Teils) 30 sehr wenig von den Affekten, die schlecht sind, bedrängt, das heißt (nach Lehrsatz 30 des 4. Teils) von den Affekten, die unserer Natur entgegengesetzt sind; und mithin steht es (nach Lehrsatz 10 dieses Teils) in seiner Gewalt, die Körperaffektionen in der dem Verstande entsprechenden Ordnung zu ordnen und zu verkettten, und folglich (nach Lehrsatz 14 dieses Teils) zu bewirken, daß alle Körperaffektionen auf die Idee Gottes bezogen werden; und infolge davon wird er (nach Lehrsatz 15 dieses Teils) zu Gott in Liebe versetzt werden, welche Liebe 40 (nach Lehrsatz 16 dieses Teils) den größten Teil der

Seele einnehmen oder ausmachen muß; und somit hat er (nach Lehrsatz 38 dieses Teils) eine Seele, deren größter Teil ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung: Da die menschlichen Körper zu sehr vielerlei fähig sind, so können sie zweifellos von einer solchen Natur sein, daß die Seelen, zu denen sie gehören, eine große Erkenntnis von sich selbst und von Gott haben, und zum größten oder hauptsächlichsten Teil ewig sind, und mithin daß sie den Tod kaum fürchten. Um dies aber noch klarer einzusehen, muß man hier be-
 10 achten, daß wir in beständiger Veränderung leben und, je nachdem wir uns in Besseres oder Schlechteres verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn wer als Kind oder Knabe zur Leiche wird, heißt unglücklich, und umgekehrt gilt es als Glück, wenn wir die ganze Spanne unseres Lebens mit gesunder Seele in gesundem Körper haben durchlaufen können. Und in der Tat: wer, wie ein Kind oder ein Knabe, einen Körper hat, der zu sehr wenigem fähig ist und vornehmlich von äußeren
 20 Ursachen abhängt, der hat eine Seele, die für sich allein betrachtet beinahe gar kein Bewußtsein von sich selbst oder von Gott oder von den Dingen hat; und umgekehrt, wer einen Körper hat, der zu sehr vielerlei fähig ist, der hat eine Seele, die für sich allein betrachtet viel Bewußtsein von sich und von Gott und von den Dingen hat. In diesem Leben also streben wir vor allem danach, daß der Körper der Kindheit, soweit seine Natur es leidet und soweit es ihm zuträglich ist, sich in einen anderen verwandelt, der zu sehr vielem fähig ist, und
 30 der zu einer Seele gehört, die von sich und von Gott und von den Dingen sehr viel Bewußtsein hat; und zwar so, daß all das, was zu ihrer Erinnerung oder ihrem Verstellungsvermögen gehört, im Verhältnis zu ihrem Verstande kaum von Bedeutung ist, wie ich schon in der Anmerkung zum vorigen Lehrsatz gesagt habe.

Lehrsatz 40. Je mehr Vollkommenheit jedes Ding hat, desto mehr handelt und desto weniger leidet es; und umgekehrt, je mehr es handelt, desto vollkommener ist es.

40 Beweis: Je vollkommener jedes Ding ist, desto mehr Realität hat es (nach Definition 6 des 2. Teils) und

folglich (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils und der Anmerkung dazu) handelt es desto mehr und leidet es desto weniger. Dieser Beweis wird in umgekehrter Ordnung auf die selbe Weise geführt, woraus folgt, daß ein Ding umgekehrt um so vollkommener ist, je mehr es handelt W. z. b. w.

Folgesatz: Hieraus folgt, daß der Teil der Seele, der bestehen bleibt, mag er so groß oder so klein sein, als er will, vollkommener ist, als der andere Teil. Denn der ewige Teil der Seele ist (nach Lehrsatz 23 und 29 dieses Teils) 10 der Verstand, um dessen willen allein wir (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils) handelnd heißen; der Teil aber, von dem wir zeigten, daß er zugrunde geht, ist (nach Lehrsatz 21 dieses Teils) das Vorstellungsvermögen, um dessen willen allein wir (nach Lehrsatz 3 des 3. Teils und der allgemeinen Definition der Affekte) leidend heißen. Und somit ist (nach dem vorigen Lehrsatz) jener Teil, mag er so groß oder so klein sein, als er will, vollkommener als dieser. W. z. b. w.

Anmerkung: Das ist es, was ich von der Seele, so- 20 fern sie ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird, zu zeigen mir vorgenommen hatte; hieraus und zugleich aus Lehrsatz 21 des 1. Teils und aus anderen Sätzen erhellt, daß unsere Seele, sofern sie erkennt, ein ewiger Modus des Denkens ist, der von einem anderen ewigen Modus des Denkens bestimmt wird, und dieser wider von einem anderen, und so weiter ins Unendliche: dergestalt, daß alle diese Modi zugleich Gottes ewigen und unendlichen Verstand ausmachen. 30

Lehrsatz 41. *Wenn wir auch nicht wüßten, daß unsere Seele ewig ist, so würden wir doch Pflichtgefühl und Religion und überhaupt alles, wovon wir im 4. Teile gezeigt haben, daß es zur Willenskraft und zum Edelmut gehört, für das Wichtigste halten.*

Beweis: Die erste und einzige Grundlage der Tugend oder der richtigen Lebensweise ist (nach Folgesatz zu Lehrsatz 22 und nach Lehrsatz 24 des 4. Teils) das Suchen nach dem eigenen Nutzen. Wir haben aber, um das zu bestimmen, was die Vernunft als nützlich vor- 40 schreibt, keine Rücksicht auf die Ewigkeit der Seele

genommen, die wir ja erst in diesem 5. Teile kennen gelernt haben. Obwohl wir also damals noch nicht wußten, daß die Seele ewig ist, haben wir doch das, wovon wir zeigten, daß es zur Willenskraft und zum Edelmut gehört, für das Wichtigste gehalten; und mithin würden wir, im Fall wir eben das auch jetzt nicht wußten, doch die selben Vorschriften der Vernunft für das Wichtigste halten. W. z. b. w.

- Anmerkung: Die gemeine Überzeugung der großen Menge scheint eine andere zu sein. Denn die meisten scheinen zu glauben, daß sie frei seien, sofern sie ihren Gelüsten fröhnen dürfen, und daß sie ihr Recht darangeben, sofern sie angehalten werden, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Pflichtgefühl und Religion und überhaupt alles, was zur Seelenstärke gehört, halten sie also für Lasten, und sie hoffen, nach dem Tode diese Lasten abzulegen und den Lohn für ihre Knechtschaft, nämlich für ihr Pflichtgefühl und ihre Religion, zu empfangen; doch nicht diese Hoffnung allein, sondern auch und hauptsächlich die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Martern bestraft zu werden, veranlaßt sie, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben, soweit es wenigstens ihre Armseligkeit und ihr ohnmächtiges Gemüt erlaubt. Und wenn diese Hoffnung und Furcht dem Menschen nicht innewohnte, wenn sie vielmehr umgekehrt glaubten, daß die Seele mit dem Körper untergehe, und daß den Unglücklichen, die unter der Last des Pflichtgefühls zusammengebrochen sind, kein weiteres Leben bevorstehe, dann würden sie zu ihrer ursprünglichen Sinnesweise zurückkehren und alles nach ihren Gelüsten einzurichten trachten und lieber dem Ungefähr gehorchen wollen, als sich selbst. Es scheint mir das nicht minder ungereimt, als wenn jemand deswegen, weil er nicht glaubt, mit guten Nahrungsmitteln seinen Körper in Ewigkeit unterhalten zu können, sich lieber mit Gift und totbringenden Dingen sättigen wollte, oder wenn jemand, weil er die Seele nicht als ewig oder unsterblich ansieht, darum lieber ohne Verstand sein oder ohne Vernunft leben will, was derartig ungereimt ist, daß es kaum Beachtung verdient.

Lehrsatz 42. *Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern selbst Tugend; und wir erfreuen*

uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Gelüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns ihrer erfreuen, deswegen können wir die Gelüste hemmen.

Beweis: Die Glückseligkeit besteht (nach Lehrsatz 36 dieses Teils und der Anmerkung dazu) in der Liebe zu Gott, welche Liebe (nach Folgesatz zu Lehrsatz 32 dieses Teils) aus der dritten Erkenntnisgattung entspringt; und somit muß diese Liebe (nach Lehrsatz 59 und Lehrsatz 3 des 3. Teils) auf die Seele, sofern sie handelt, bezogen werden; und daher ist sie (nach Definition 8 des 10 4. Teils) selbst Tugend. Dies war das erste. Ferner, je mehr die Seele sich dieser göttlichen Liebe oder der Glückseligkeit erfreut, um so mehr erkennt sie (nach Lehrsatz 32 dieses Teils), das heißt (nach Folgesatz zu Lehrsatz 3 dieses Teils) um so größere Macht hat sie über die Affekte, und um so weniger leidet sie von den Affekten, die schlecht sind (nach Lehrsatz 38 dieses Teils); und mithin hat die Seele infolge davon, daß sie sich dieser göttlichen Liebe oder der Glückseligkeit erfreut, die Gewalt, die Gelüste zu hemmen. Und da die Kraft des Menschen, 20 seine Affekte zu hemmen, allein im Verstande besteht, so erfreut sich folglich niemand der Glückseligkeit, weil er die Affekte gehemmt hat, sondern umgekehrt, seine Gewalt, die Gelüste zu hemmen, entspringt aus der Glückseligkeit selbst. W. z. b. w.

Anmerkung: Hiermit habe ich alles, was ich von der Macht der Seele über die Affekte, und von der Freiheit der Seele zeigen wollte, vollständig dargelegt. Es erhellt daraus, wie viel der Weise vermag, und wie sehr er dem Toren überlegen ist, der allein vom Geldst 30 getrieben wird. Denn abgesehen davon, daß der Tor von äußeren Ursachen auf vielerlei Arten hin und her bewegt wird und sich niemals im Besitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts befindet, lebt er überdies wie unbewußt seiner selbst und Gottes und der Dinge, und sobald er zu leiden aufhört, hört er zugleich auch auf zu sein; der Weise dagegen, sofern er als solcher betrachtet wird, wird kaum in seinem Gemüt bewegt, sondern seiner selbst und Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt, hört er niemals auf, zu sein, sondern 40 ist immer im Besitz der wahren Zufriedenheit des Gemüts.

Wenn nun der Weg, der, wie ich gezeigt habe, hierhin führt, äußerst schwierig zu sein scheint, so läßt er sich doch finden. Und freilich schwierig muß sein, was so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil leicht zugänglich wäre und ohne große Mühe gefunden werden könnte, daß fast alle es unbeachtet lassen? Aber alles Vortreffliche ist ebenso schwer, als selten.

E n d e.

Anmerkungen des Übersetzers.

Seite 1 Zeile 20. „ausmachend“ gehört gemäß der Stelle Seite 48 Zeile 19/20 zu „was“ und nicht zu „der Verstand“.

5, 12. Die Anmerkung 2 gehört offenbar nicht zu Lehrsatz 8, sondern zu Lehrsatz 7. Vgl. Freudenthal, Spinozastudien S. 251. Zeitschrift für Philosophie Bd. 108. 1896.

6, 14/15. Vgl. 22, 11. — In der Übersetzung von Schmidt und in der von Auerbach heißt es umgekehrt wie im Text: „eine richtige Vorstellung sei falsch geworden.“ Die eine wie die andere Lesart läßt sich verteidigen. Aber eben darum ist kein Grund da, von der überlieferten abzuweichen, die man etwa interpretieren kann: eine falsche Idee, nämlich die der nicht existierenden Substanz, sei wahr geworden, nämlich zur Idee der existierenden Substanz.

13, 9. Diese Anmerkung gehört eigentlich zu Lehrsatz 14. Vgl. Freudenthal a. a. O.

16, 8/9. „worüber anderswo“: gemeint ist wohl Lehrsatz 8 des 2. Teils von Spinozas Darstellung der Prinzipien der Philosophie des Descartes. Dieser Lehrsatz lautet: *Daß es einen leeren Raum gibt, widerspricht sich selbst.* Beweis: Unter einem leeren Raum versteht man (nach Definition 5) eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, das heißt (nach Lehrsatz 2 dieses Teils: die Natur des Körpers oder der Materie besteht allein in der Ausdehnung) einen Körper ohne Körper, was ungereimt ist.

17, 35/36. Ursache durch sich (*causa per se*) ist eine Ursache, deren Wirkung aus ihrer wesentlichen Beschaffenheit hervorgeht und durch zufällige Umstände nicht alteriert wird; z. B. der Baumeister baut ein Haus; der Fischer fängt einen Fisch. Ursache durch Zufall (*causa per accidens*) dagegen ist eine Ursache, deren Wirkung ihrer wesentlichen Beschaffenheit nicht entspricht, sei es, daß sie aus einer zufälligen, zur Wesenheit der Ursache nicht gehörigen Beschaffenheit hervorgeht; z. B. der Baumeister singt ein Lied; sei es, daß sie durch zufällige Umstände alteriert wird; z. B. der Fischer fängt einen goldenen Dreifuß. Vgl. Adriani Heereboord *Meletemata philosophica* Seite 275. Da alles, was ist, aus der Notwendigkeit der göttlichen Wesenheit folgt, kann Gott nicht Ursache durch Zufall sein.

17, 37. Erste Ursache (*causa prima*) ist eine Ursache, die von keiner vorangehenden abhängt; zweite Ursache (*causa secunda*) dagegen ist eine Ursache, die von einer anderen abhängt. Die erste Ursache ist entweder unbedingt erste Ursache (*causa absolute prima*): wenn sie überhaupt von keiner anderen abhängt, oder erste Ursache in ihrer Gattung (*causa prima in suo genere*): wenn sie das Anfangsglied einer besonderen Ursachenreihe ist. Vgl. Heereboord Seite 282.

20, 41/42. Inbleibende Ursache (*causa immanens*) ist eine Ursache, die die Wirkung in sich selbst hervorbringt; übergehende Ursache (*causa transiens*) dagegen ist eine Ursache, die die Wirkung außer sich hervorbringt. Heereboord *Meletemata* Seite 266.

21, 31. Dieser Lehrsatz lautet folgendermaßen: *Gott ist ewig*. Beweis: Gott ist (nach Definition 8) das allervollkommenste Wesen, woraus (nach Lehrsatz 5: die Existenz Gottes wird aus der bloßen Betrachtung seiner Natur erkannt) folgt, daß er notwendig existiert. Wenn wir ihm nun eine beschränkte Existenz beilegen, so müssen die Schranken seiner Existenz, wo nicht von uns, so doch notwendig (nach Lehrsatz 9: Gott ist allwissend) von Gott selbst gewußt werden, weil Gott allwissend ist; Gott wird daher jenseits jener Schranken sich, das heißt (nach Definition 8) das allervollkommenste Wesen, als nicht existierend wissen, was (nach Lehrsatz 5: siehe oben) ungeremt ist. Sonach hat Gott keine beschränkte, sondern eine unendliche Existenz, die wir die Ewigkeit nennen. Gott ist also ewig.

22, 12—24, 10. Vgl. Brief 64 (II, 392): Beispiele der ersten Gattung [der unmittelbar aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgenden ewigen und unendlichen Modi] sind im Denken der unbedingt unendliche Verstand und in der Ausdehnung Bewegung und Ruhe; ein Beispiel der zweiten Gattung [der durch Vermittelung einer ewigen und unendlichen Modifikation folgenden ewigen und unendlichen Modi] ist die Gestalt (*facies*) des ganzen Universums, die, obwohl sie unendlichfach wechselt, gleichwohl immer die selbe bleibt, worüber man die Anmerkung zu Lehrsatz 7 vor Lehrsatz 14 des 2. Teils [60, 32—37] nachsehen möge.

24, 17 f. Die Kraft eines Dinges, im Existieren zu beharren, ist (nach 108, 11 f.) eins mit seiner Wesenheit oder seinem Sein (vgl. 58, 9 und 106, 84). Als Ursache der Wesenheit der Dinge (*causa rerum essentiae* 24, 29) oder ihres Seins (*causa essendi* 24, 21, *causa secundum esse* 52, 12) ist Gott mithin auch die Ursache ihrer Erhaltung in der Existenz. — Thomas Aquinas macht die selbe hier obwaltende Unterscheidung zwischen Ursache des Werdens (*causa fiendi*; Spinoza 52, 11: *causa secundum fieri*) und Ursache des Seins (*causa essendi*) in der *Summa theol.* I, 104, 1.

26, 26—30. Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta eius natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt, etc. Ich bin in der Übersetzung Land gefolgt, der das Objekt zu mediantibus aus dem folgenden Relativsatz ergänzt. Leopold (Ad Spinozae opera posthuma, Hagae 1902, Seite 71) möchte, wie mir scheint mit Recht, unter Berufung auf Eth. I, 28, Beweis (24, 6—8), den Brief 63, der von Schuller geschrieben ist, und in dem es heißt: *Exempla eorum, quae immediata a Deo producta, et quae mediante aliqua modificatione infinita, desiderarem, und die erste, nach Spinozas Handschrift angefertigte holländische Übersetzung der Ethik, die an dieser Stelle lautet: dewijl enige dingen onmiddelijk van God en anderen door middel van deeze ersten“ etc., im Text lesen: „.... necessario sequuntur, quaedam mediantibus his primis, quae tamen ...“ etc.; für das Asyndeton quaedam ..., quaedam verweist er auf Eth. III, 3, Beweis (106, 40). Es wäre hiernach also etwa zu übersetzen: notwendig folgen, andere Dinge durch Vermittlung dieser ersten, doch so, daß sie ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, usw.*

26, 30—27, 2. Nächste Ursache (*causa proxima*) ist eine Ursache, die die Wirkung unmittelbar hervorbringt; entfernte Ursache (*causa remota*) dagegen ist eine Ursache, die die Wirkung durch eine nähere Mittelursache hervorbringt. Die nächste Ursache ist entweder unbedingt nächste Ursache (*causa absolute proxima*): wenn sich zwischen ihr und der Wirkung überhaupt nichts befindet, weder eine andere Ursache sei es der selben, sei es einer verschiedenen Reihe, noch irgend eine Kraft, noch eine zum Verursachen erforderte Bedingung; oder in ihrer Gattung nächste Ursache (*causa proxima in suo genere*): wenn sich zwischen ihr und der Wirkung keine andere Ursache der selben Reihe oder Art befindet, ungeachtet dessen, daß sich zwischen ihr und der Wirkung Mittelursachen einer verschiedenen Reihe oder Art, oder eine vermittelnde Kraft oder vermittelnde Bedingung befinden können. Vgl. Heereboord, *Meletemata* S. 298 f.

27, 28—28, 2. Naturende Natur: *natura naturans*; genaturte Natur: *natura naturata*. Das Begriffspaar geht seinem Inhalte nach bis auf die Neuplatoniker zurück. Die bei Spinoza widerkehrende Form hat es im 13. Jahrhundert erhalten, von wann an es sich öfter findet; so spricht Meister Eckhart von der ungenaturten *nature* und genaturten *nature*. Vgl. hierüber Siebeck im Archiv für Geschichte der Philosophie III, 370 ff.

28, 35 f. „Verstand als möglicher“ (*intellectus potentia*) bedeutet das selbe, wie „Vermögen zu erkennen“ (*facultas intelligendi*). Das Vorhandensein derartiger Vermögen bestreitet Spinoza später (89, 3 ff.). Verstand als wirklicher (*intellectus*

actu) bedeutet einen Inbegriff klarer und deutlicher Ideen. Vgl. 98, 27.

88, 17/18. Zweck des Bedürfnisses (*finis indigentiae*) eines Dinges ist das, dessen Bedürfnis zu dienen des Dinges Aufgabe ist; so sind der Zweck des Bedürfnisses der Leidenden Christi die der Erlösung bedürftigen Gläubigen. — Zweck der Anähnlichung (*finis assimilationis*) eines Dinges ist das, dem ähnlich zu werden des Dinges Aufgabe ist; so ist das Originalbild Zweck der Anähnlichung der Kopie. — Die Meinung der Theologen und Metaphysiker ist also die, daß Gott die Dinge nicht geschaffen hat, damit sie einem Bedürfnis, das er etwa hätte, dienen sollen, sondern, damit sie ihm ähnlich werden. Vgl. hierzu Keckermannus, *Systema Logicae, Hanoviae 1606*, Seite 172f., Scheibler *Metaphysik lib. I, cap. 22, Art. IV., Heereboord Meletemata* Seite 672.

41, 86. Statt „Gründe“ (*rationes*) lese man lieber gemäß der durch die erste holländische Übersetzung (nach Leopold Seite 49) gestützten Konjektur Sterns (Übersetzung der Ethik, Reklam, S. 75) „Begriffe“ (*notiones*).

42, 28. Nach Leopold (Seite 47 Anmerkung) folgen in der ersten holländischen Übersetzung hier noch die Worte: „daher finde ich keine Ursache, bei diesen Dingen länger zu verweilen usw.“, so daß es scheint, daß dem ersten Buche ebenso, wie eine Vorrede, auch der rechte Schluß fehlt.

44, 10. unbestimmt: *indefinitus*. Vgl. Prinzipien der Philosophie des Descartes Teil 2, Definition 4: Unbestimmt ist das, dessen Grenzen (wenn es welche hat) vom menschlichen Verstande nicht erforscht werden können.

50, 1—8. *Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectorum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia*. Die Worte *sub segmentis* sind dunkel; es fehlt jedenfalls ein Partizipium (Leopold 72). Ich übersetze entsprechend den Worten Tschirnhausens (Brief 59): *eadem (sc. adaequata idea circuli) quoque consistit in infinitis rectoribus sibi invicem aequalibus, factis a segmentis duarum linearum*.

50, 12—13. Die Worte: „die aus den Segmenten der Linien“ habe ich als vom Sinn durchaus erfordert hinzugefügt.

52, 8—12. Vgl. die Anmerkung zu 24, 17 f.

52, 38 f. Nach der ersten holländischen Übersetzung lautet der Anfang dieses Satzes: „Denn meine Absicht war hier nicht sowohl, jenen zu widersprechen, als die Ursache anzugeben usw.“ (Leopold 47 Anm.)

59, 40. In der ersten holländischen Übersetzung folgt hier noch der Hinweis: „Siehe die Definition vor Lehrsatz 4“ und dann heißt es Seite

60, 7. Dies erhellt auch aus seiner Definition. (Leopold Seite 47 Anm.)

72, 15 f. Diese Anmerkung ist vermutlich eine in den Text hineingekommene Randbemerkung, da sie teils den Inhalt des Lehrsatzes 28 wiederholt, als ob er etwas Neues wäre, teils den Inhalt des Lehrsatzes 29 in einer Art vorausnimmt, die die nochmalige ausführliche Darstellung dieses Inhalts in Form eines Lehrsatzes nicht erwarten läßt. Vgl. die holländische Übersetzung der Ethik von Meijer 819.

76, 4. Seelenwesen: anima. Vgl. Tractatus de intellectus emendatione I 18, Anm. 2: Es geschieht oft, daß der Mensch, wenn er sich dies Wort „Seelenwesen“ in Erinnerung ruft, dabei zugleich ein körperliches Vorstellungsbild bildet. Wenn er sich nun dies beides zugleich vergegenwärtigt, so glaubt er leicht, daß er sich ein körperliches Seelenwesen vorstellt und einbildet, weil er die Bezeichnung von der Sache selbst nicht unterscheidet. Vgl. ferner Prinzipien der Philosophie des Descartes Teil I Definition 6: ich rede hier lieber von der Seele (mens) als von dem Seelenwesen (anima), da die Bezeichnung Seelenwesen doppeldeutig ist und oft für ein körperliches Ding in Anspruch genommen wird. In der Ethik wird das Wort Seelenwesen, abgesehen von 151, 32, von der Seelensubstanz des Descartes gebraucht 76, 3. 244 f.

77, 31—36. Ich lese den Text dieses Lehrsatzes mit Leopold (Seite 73) gemäß der ersten holländischen Übersetzung folgendermaßen: *Id quod Corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus humanum corpus affici solet, commune est et proprium, quodque in cuiuscunque horum parte aequae ac in toto est, eius etiam idea erit in Mente adaequata.*“

79, 5. Zweite Begriffe (notiones secundae) sind im Gegensatz zu den ersten Begriffen, unter denen die Begriffe von den Dingen selbst, wie z. B. der Begriff des Menschen, des Tiers usw. zu verstehen sind, die Begriffe der Logik, wie z. B. Gattung, Art, Kategorie usw., das heißt die Begriffe, die das Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung der ersten Begriffe sind, sofern diese nur als Begriffe betrachtet werden. Vgl. Zabarella, de Natura Logicae cap. 3; Keckermannus Systema Logicae Seite 32.

79, 9. Gemeint ist wohl die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes.

79, 15. transcendente oder transcendentale Ausdrücke (termini transcendentales) sind die allerallgemeinsten Ausdrücke, die kraft ihrer übergroßen Allgemeinheit auch die Reihe der Kategorien, das heißt die Reihe der obersten Gattungen des Seins übersteigen oder transcendieren. Vgl. Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de veritate 1, 1 (wo sie vollständig aufgezählt werden, aber die Bezeichnung „transcendental“ fehlt); De natura generis cap. 1, 2; Summa theol. I 89, 3 ad 3; Keckermannus Systema Logicae Seite 37. Außer den von Spinoza hier aufgezählten: „Wesen (ens) Ding (res) Etwas (aliquid)“

rechnet man dazu die Ausdrücke: „eines (unum) wahr (verum) gut (bonum)“, deren Spinoza anderswo auch ausführlich Erwähnung tut, nämlich *Cogitata Metaphysica I*, wo ihrer Betrachtung und Kritik das 6. Kapitel gewidmet ist. Thomas Aquinas spricht ferner noch von einer „transcendenten Vielheit“ (*multitudo transcendens* vgl. *Summa theol. I 80, 3*) unter der im Gegensatz zu der aus der Einteilung eines Kontinuums hervorgehenden und der Kategorie der Größe untergeordneten zahlenmäßigen Vielheit (*numerus*) die Mannigfaltigkeit begrifflich verschiedener Einheiten zu verstehen ist.

80, 27. ein Tier, das lacht: *animal risibile*. Diese Definition findet sich in dieser Form (nach Leopold 75) zuerst bei *Martianus Capella Lib. IV pag. 100*; vgl. übrigens *Aristoteles Περί ζώων μορφών III 10 (878a 8)*: *μόνον γαλᾶν τῶν ζώων ἀνθρώπων*.

80, 28. ein zweifüßiges Tier ohne Federn: *animal bipes sine plumis*. Diese Definition findet sich wohl zuerst in den Platon zugeschriebenen *Ἄρτοι*; vgl. *Platonis Opp. omn. ed. Baierus, Orellius etc. Turici 1839, pag. 887 b 35*: *Ἀνθρώπος ζῶον ἄπτερον, δίποον, κτλ.*

85, 40. unter einer gewissen Art der Ewigkeit: *sub quadam aeternitatis specie*. Daß *species* hier mit „Art“, und nicht, wie man traditionell aber ohne sachlichen Grund anzunehmen pflegt, mit „Form“ oder „Gesichtspunkt“ zu übersetzen sei, scheint mir aus folgenden Erwägungen hervorzugehen: in der Bedeutung Gesichtspunkt findet sich, soviel ich sehe, *species* bei Spinoza sonst nicht; „unter dem Gesichtspunkt“, „im Hinblick auf“ heißt bei ihm vielmehr *sub ratione* (vgl. 83, 80 im Hinblick auf das Gute: *sub ratione boni*); *species* dagegen bezeichnet entweder den Schein, und zwar den falschen (238, 20. 239, 31. 255, 88), welche Bedeutung hier nicht in Betracht kommt, oder die Art im Gegensatz zur Gattung (126, 3. 148, 21. 178, 28. 239, 1.). In dieser letzteren Bedeutung wird es nun zweifellos in der Anmerkung zum nächsten Lehrsatz gebraucht, und zwar in ganz ähnlicher äußerlicher Zusammensetzung, indem es wie hier *quaedam aeternitatis species*, dort (86, 34) *quaedam quantitatis species* heißt; es scheint mißlich, *species* hier und dort verschieden zu interpretieren. Ferner lautet der parallele Ausdruck für die Dauer *sub duratione* (263, 7 vgl. *Tract. de intell. em. Seite 26 und 83*); *sub duratione* und *sub specie aeternitatis* entsprechen einander aber nur dann genau, wenn *species* Art bedeutet; bedeutete es Gesichtspunkt, so sollte man demgemäß *sub specie durationis* erwarten; *species durationis* ist jedoch an der einen Stelle, wo es bei Spinoza vorkommt, (*Cog. met. II 1, 3*) mit „Art der Dauer“ zu übersetzen.

⚡ Aber man kann umgekehrt fragen: warum sagt Spinoza nicht *sub aeternitate*? Die Antwort hierauf bietet meines Erachtens die Lösung der Schwierigkeit. Spinoza definiert die

Ewigkeit als die in der Definition oder Wesenheit eines Dinges enthaltene notwendige Existenz (2, 9ff. 265, 39); in diesem Sinne sagt er dann: Notwendigkeit der Existenz oder Ewigkeit (24, 1), oder auch nur: Notwendigkeit oder Ewigkeit (8, 19). Nun sind die Wesenheiten der Dinge nicht durch sich selbst notwendig (44, 26), sondern sie schließen die ewige Existenz nur als Wirkungen der durch sich selbst notwendigen Natur Gottes in sich (86, 85ff. 24, 40. 265, 27). Während Spinoza daher schlechthin von der „ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes“ redet (86, 37. 87, 3.), erklärt er demgegenüber, daß die Wesenheit eines Einzeldinges durch die Wesenheit Gottes „nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit: aeterna quadam necessitate“ begriffen werden müsse (262, 1, 20. 275, 39). Und dem entspricht es, wenn er nicht sagt, daß wir die Dinge, sofern sie vermöge der Wesenheit Gottes die Existenz in sich schließen (266, 4), unter der Ewigkeit, sondern daß wir sie insofern unter einer gewissen Art der Ewigkeit oder, wie es einmal auch heißt (225, 21), unter einer Art der Ewigkeit oder Notwendigkeit erkennen.

86, 84. Die Frage, ob die Dauer oder Zeit eine eigene Art der Größe sei, hat u. a. Suarez Met. Disp. 44 Sect. 9 behandelt. Vgl. auch Aristoteles Kategorien (4b 24ff.) und Metaphysik (1020a 28).

88, 17. hinter „irre sich“ folgen nach der ersten holländischen Übersetzung die Worte: „(obwohl seine Worte ungeräumt waren)“ usw. (Leopold 47 Anm.)

89, 84. In der ersten holländischen Übersetzung folgen hier (nach Leopold 47) noch die Worte: „oder das objektive Sein der Dinge, sofern es nur im Denken existiert.“

91, 2. Diese Zeile lautet nach der ersten holländischen Übersetzung: hänge so beharrlich am Falschen, daß er auf keine Weise zum Zweifel daran gebracht werden kann, so usw. (Leopold 47 Anm.)

91, 31. Nach der ersten holländischen Übersetzung wäre hinter „von solchen Dingen“ einzuschließen: die keine Spur in unserem Gehirne hinterlassen (facere) können oder usw. (Leopold 47 Anm.)

98, 12. Johannes Buridan, Rektor der Pariser und Mitbegründer der Wiener Universität, lebte um 1330. Seine Hauptleistung ist die vertiefte Behandlung des Problems der Willensfreiheit. „Die ihm von altersher zugeschriebene Ansicht, wonach ein Esel in der Mitte zwischen zwei Heubündeln oder zwischen Futter und Wasser wegen der gleichen Stärke der von entgegengesetzter Seite ziehenden Motive infolge des Mangels der spontanen Wahlfreiheit zu keinem Entschlusse kommen könne und daher verhungern müsse, wovon in den gedruckten Schriften nichts zu finden ist, war vielleicht nur ein von ihm in seinen mündlichen Vorträgen oder von einem seiner Schüler

besonders drastisch gewähltes Beispiel zur Erläuterung seiner Ansicht von der Unfreiheit der Tiere im Gegensatz zu der Wahlfreiheit des Menschen.“ Vgl. Siebeck, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie. Gießener Universitätsprogramm. 1891. Seite 18ff.

94, 28. Meijer (118) folgend, habe ich das Wort „geflügeltes“ eingeschoben. Die Beziehung der Stelle auf 92, 32f. und 95, 6f. scheint mir diese Einschubung genügend zu rechtfertigen.

97, 10. Die hier in Aussicht gestellten Nachweisungen finden sich nicht im 8. Teil, sondern im 4. Vgl. 199, 19ff.

104, 2. Ich lese statt Subjekt Objekt; denn da es sich um kein Inhärenzverhältnis handelt, wie 107, 29ff. und 247, 7, sondern um eine Gegenständlichkeit, und da gleich darauf (104, 6) im selben Sinne das Wort Objekt gebraucht wird, ist wohl anzunehmen, daß ein Schreibfehler vorliegt.

105, 5. Vgl. Ovid, Metamorphosen VII, 20, 21. Video meliora proboque, Deteriora sequor.

117, 27. Spinoza gebraucht hier das Wort Gewissensbiß, conscientiae morsus, offenbar in einem ganz anderen Sinne, als in dem gewöhnlichen, in dem er es im kurzen Traktat II, 10 verwandt hatte; vgl. Kuno Fischer, Spinoza, 4. Aufl. 434. Daß Spinoza den gewöhnlich so bezeichneten Seelenzustand in der Ethik auch erklärt, lehrt die Definition der Reue (148, 9), weswegen Fr. Nietzsche (zur Genealogie der Moral II 15) mit Unrecht gegen Kuno Fischer polemisiert.

122, 15. Meijer (320) wünschte hier statt: et illa (nämlich laetitia) denique Despectus lieber: et Despectus denique Tristitia zu lesen. Er verweist dafür auf 22 der Definitionen der Affekte, wonach die Unterschätzung zur Trauer gehöre. Das ist jedoch so nicht richtig. Dort steht nur, daß das von einem anderen weniger, als recht ist, halten aus Haß entspringt. Die so entstandene Vorstellung muß dann aber (etwa nach Lehrsatz 20 des 3. Teils) Freude hervorrufen. Daher scheint mir die überlieferte Lesart vollkommen sinngemäß zu sein.

122, 39. Das W. z. b. w. gehört sachlich ohne Zweifel an diese Stelle und nicht an den Schluß von Zeile 42. Die Zeilen 40—42 gehören vielleicht hinter die nächste Anmerkung als Anmerkung 2 (vgl. Meijer 155), vielleicht sind sie aber auch eine in den Text gedrungene Randbemerkung.

128, 15. Statt haec muß es im Lateinischen an dieser Stelle wohl hoc heißen.

126, 7, 12. Ich lese gemäß der ersten holländischen Übersetzung mit Camerer (die Lehre Spinozas 1877 Seite 160) und Leopold (42) internae; vgl. 161, 28.

127, 8. Ovidius, Amores II 19, 5 und 4 (also umgekehrte Versfolge):

Speremus pariter, pariter metuamus amantes; (5)
Ferreus est, siquis, quod sinit alter, amat. (4)

Das Zitat paßt nicht, wenn man es richtig versteht. Die Elegie wendet sich an einen nachsichtigen Ehemann, der seine Frau ihrem Liebhaber läßt. Der Liebhaber bittet den Ehemann, die Frau anstatt dessen lieber streng zu behüten. Die zitierten Verse dienen folgendermaßen zur Begründung der Bitte. Liebe vergeht, wenn sie unbehinderter Befriedigung sicher ist, und nur bei jemandem, der ein rohes Gefühlleben hat, erhält sie sich unter dieser Bedingung (4). Damit eine Liebe dauere, muß der Hoffnung auf Befriedigung ein gleiches Maß Furcht vor Zurückweisung beigemischt sein (5). Diese Furcht soll die erbetene Strenge des Ehemanns hervorrufen. — Offenbar haben die Verse in dieser dem Zusammenhang, in dem sie bei Ovid stehen, einzig entsprechenden Bedeutung mit dem Inhalt des Folgesatzes, den sie doch poetisch umschreiben sollen, gar nichts zu tun.

Das Zitat paßt aber auch nicht, wenn man es falsch versteht; wenigstens habe ich keine passende Interpretation finden können. Meijer hat es etwa in folgender Weise, dem Sinne nach übrigens ebenso, wie die deutsche Übersetzung von 1744, widergegeben (159):

Haben einander wir lieb, so teilen wir Hoffen und Fürchten; (5)
Fühllos ist, wer da liebt das, was der andre verschmäht. (4)

Vers 4 fügt sich dem ganzen Gedankenzusammenhang des Textes so verstanden gewiß leichter ein. Genau betrachtet ist er dann aber doch da, wo er steht, durchaus fehl am Ort: allenfalls ließe er sich als negative Bestätigung hinter dem Satz Seite 126 Zeile 36—39 rechtfertigen, wenn Spinoza in Beweisen zitierte, was jedoch nicht der Fall ist. Inwiefern aber der Umstand, daß Menschen, die einander lieben, infolgedessen die Affekte der Furcht und Hoffnung in gleicher Weise erleiden, als Beleg der völlig andersartigen Regel gelten soll, dergemäß jeder die Liebe, die er zu einem Dinge hat, auch anderen mitzuteilen strebt, ist gar nicht einzusehen.

187, 24. Da im Lehrsatz 87 oder genauer im Beweis dazu nicht gezeigt wird, daß der Haß Trauer in sich schließt, was sich nach der Definition des Hasses in der Anmerkung zu Lehrsatz 13 von selbst versteht, sondern vielmehr, daß die Trauer und folglich auch der Haß das Streben hervorrufen, die Trauer zu entfernen, so scheint mir der überlieferte Text: *conatus amovendi Tristitiam, quam Odium involvit*, unrichtig zu sein, und ich lese deswegen statt *quam*: *quem* und übersetze demgemäß.

189, 3. In den Textworten: „*eandem tantum ut praesentem contemplamur*“, die mir so keinen rechten Sinn zu geben scheinen, lese ich statt „*tantum*“ lieber „*tamen*“, gestützt auf die erste holländische Übersetzung, in der es (nach Leopold 75) „echter“ heißt, und auf die Stellen Teil 1, Lehrsatz 8, An-

merkung 2 (6, 2), Teil 2, Lehrsatz 17, Folgesatz (63, 16) und Anmerkung (64, 23, wo meine Übersetzung das tamen freilich nicht wörtlich wiedergibt).

140, 6. Ich lese im lateinischen Text gemäß der ersten holländischen Übersetzung (Leopold Seite 49) mit Stern (Seite 206) statt effectus: affectus.

155, 15. Ich folge Leopold (76), der unter Berufung auf die erste holländische Übersetzung, die an dieser Stelle lautet: „t zij de zelfde ingeboren, of van buiten aangekomen, of da zij alleenlijk . . .“, im Text liest: „sive ea sit innata, sive adventicia . . .“

157, 17. Unter den Schriftstellern versteht Spinoza die Cartesianer. Vgl. Descartes De passionibus animae II art 79: Liebe ist die von einer Bewegung der Lebensgeister hervorgerufene Erregung der Seele, die sie dazu antreibt, sich durch den Willen den Objekten zu verbinden, die ihr passend erscheinen.

161, 12. Den Seelenzustand, den Spinoza hier Barmherzigkeit (misericordia) nennt, bezeichnen wir deutsch als Mitgefühl.

164, 25. Die hier in Aussicht gestellte Nachweisung findet sich in der Ethik nicht. Die Schamlosigkeit wird überhaupt nicht mehr erwähnt; nur einmal 222, 5 wird kurz von dem Schamlosen gesprochen.

166, 15. Dem Wortlaut des lateinischen Textes nach müßte es heißen „durch die jemand angereizt wird“. Allein dann würde die Definition ihrem Sinne nach nicht mit der Definition Seite 136, 10 übereinstimmen. Ich bin daher Meijer (320) gefolgt, der anstatt „aliquis concitatur“ „concitamur“ lesen möchte.

166, 20. Hier fehlt der Hinweis: „siehe die Anmerkung zum Folgesatz des Lehrsatz 41 dieses Teils.“

168, 20/21. Hier muß es im lateinischen Text wohl heißen: quod aliquid, quod contemnimus, in re, quam odimus, inesse imaginamur. Die erste holländische Übersetzung setzt diesen Wortlaut auch voraus (Leopold 76).

171, 20. Die folgenden Auseinandersetzungen Spinozas beruhen darauf, daß für „vollendet“ und „vollkommen“ im Lateinischen ein gemeinsames Wort da ist. „Vollendet“ bedeutet im Deutschen fertig, gelegentlich aber auch werthaltig, und entspricht daher dem lateinischen perfectus mehr, als das Wort vollkommen, das wir nicht im Sinne von fertig gebrauchen können. Es wäre daher im Interesse der Einheitlichkeit der Übersetzung tunlich gewesen, perfectus stets mit „vollendet“ und perfectio mit „Vollendung“ widerzugeben. Da jedoch perfectus sonst bei Spinoza durchgehends werthaltig heißt, und wir der deutschen philosophischen Terminologie des 18. Jahrhunderts gemäß gewohnt sind, diesen begrifflichen Sinn durch das Wort „vollkommen“ auszudrücken, war es notwendig,

auf die Einheitlichkeit der Übersetzung zugunsten des üblichen Sprachgebrauchs zu verzichten: Solange also die Bedeutung fertig allein in Betracht kommt, übersetze ich perfectus mit „vollendet“.

172, 9/10. sodann, wo die Bedeutung werthaltig wider in den Vordergrund tritt, gewinne ich den Übergang dadurch, daß ich es mit „vollendet oder vollkommen“ übersetze. — Imperfectus gebe ich in analoger Weise 171, 30 und 172, 4 mit „unvollendet“, und 172, 12/18 mit „unvollendet oder unvollkommen“ wider.

181, 8/4. Gemäß der ersten holländischen Übersetzung (Leopold 78) lese ich im lateinischen Text statt afficitur: afficetur.

182, 86. Meijer (219, 320) folgend habe ich auf Grund der ersten holländischen Übersetzung die Worte „als gegenwärtig“ eingefügt, da die Stelle sonst keinen Sinn gibt.

187, 26. Vgl. Ovid Metam. VII, 20, 21.

187, 29. Prediger Salomonis I, 18.

194, 21. Bei Land fehlt die Angabe der Zahl der Anmerkung.

201, 20. Die hier angekündigte ausführliche Betrachtung findet sich nirgend.

208, 41. Dieser Satz paßt hier nicht; er gehört vielleicht an das Ende der Anmerkung hinter 204, 83, wobei dann das „habe ich gezeigt“ (ostendi) in „werde ich zeigen“ „ostendam“ zu verändern wäre Vgl. Meijer 821.

205, 88. Fest begründet werden: firmari. Tönnies (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 7, Seite 346) schlägt unter Berufung auf die ähnliche Stelle im Tractatus theol. pol. cap. 16 Abschnitt 6, vor, statt firmari, formari, gebildet werden, zu lesen.

212, 17f. Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Diese Worte sind ein Zitat: vgl. Terentius Adelph. 68: Mea sic est ratio et sic animum induco meum. Ich habe sie nach der Donnerschen Übersetzung (Leipzig 1864, Seite 332) wiedergegeben. — Über zahlreiche unbedeutendere Anklänge an Terenzstellen vgl. Leopold, Seite 24—27, 83—85.

218, 29. Dem lateinischen Text nach sollte es heißen: ebenso leicht Einem Menschen als vielen, was aber keinen Sinn gibt. Die erste holländische Übersetzung bringt in den Berichtigungen die notwendige Vertauschung (Leopold 79).

217, 30. Ich folge Leopold (79), der unter Berufung auf die erste holländische Übersetzung im lateinischen Text liest: distincte intelligit, sive (per Prop. 26 huius) quod ipsius etc.

218, 14. Terret vulgus, nisi metuat. Vgl. Tacitus, Annalen I, 29: nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant. Im Tract. polit. Cap. 7, § 27 hat Spinoza die Tacitusstelle wörtlich benutzt.

221, 4. Die erste holländische Übersetzung scheint statt conservetur „observetur“ gelesen zu haben, da es in ihr an dieser Stelle heißt: en dies halven verdwijnt het gerucht wel haast, zo het niet waargenomen word. (Vgl. Leopold 79.)

238, 28. Land hat das in den Corrigendis der Ed. Pr. gestrichene Wort ingenii wider in den Text gesetzt und liest facultas ingenii limitatio est. Ich sehe keinen Grund, ihm zu folgen.

239, 2. Ich lese im lateinischen Text nicht mit den bisherigen Ausgaben: Vide Coroll. Prop. 81, p. 8, sondern: Vide Schol. Prop. 31, p. 3, weil nicht im Folgesatz, sondern in der Anmerkung des angeführten Lehrsatzes vom Übergang der Liebe in Haß die Rede ist.

241, 11. Hier ist zwischen dem ersten und dem zweiten Teil dieses Hauptsatzes, die gar nichts miteinander zu tun haben, wohl etwas ausgefallen. Vgl. Meijer 321.

244, 19. Lebensgeister sind die Teile des Blutes, die sich in dem zartesten Adernetz des Gehirns absondern, dadurch, „ohne irgend eine andere Zubereitung oder Verwandlung außer der, daß sie von den gröbereren Teilen getrennt sind, und noch die höchste Geschwindigkeit bewahren, die sie von der Wärme des Herzens erhalten haben, aufhören, die charakteristischen Eigenschaften des Blutes zu haben,“ und „einen feinsten Hauch oder besser eine sehr bewegliche und reine Flamme“ bilden. Vgl. Descartes, Tractatus des Homine I, art. 14. Die Annahme von Lebensgeistern geht auf Aristoteles und dessen Lehre vom *πνεῦμα ἴμμερον* zurück. Vgl. über sie Zeller, Philosophie der Griechen III, 488, Anm. 4.

256, 88/89. Im lateinischen Text ist gemäß Lehrsatz 4 des 5. Teils (248, 24), auf den hier auch verwiesen wird, statt aliquod zu lesen aliquem. Wirkung und Bewirktes bedeutet das selbe und so findet man z. B. bei Heereboord für effectus auch effectum. Begriff und Begriffenes aber ist, wenigstens ohne weiteres, nicht das selbe, woher das Neutrum conceptum nicht für conceptus vicarieren kann.

259, 19—87. In dieser Aufzählung fehlt das im Lehrsatz 6 angegebene Gegenmittel, nämlich die Erkenntnis der Notwendigkeit der Dinge.

261, 4. Hier scheint aus dem lateinischen Text, wie auch die erste holländische Übersetzung voraussetzt, das unverständliche qui zu entfernen zu sein. Vgl. Leopold Seite 80.

270, 37. Die zweite Hälfte des Lehrsatzes wird in der Anmerkung bewiesen. Vielleicht sind die Worte „und desto weniger fürchtet sie den Tod“ erst später beigelegt. Meijer 321.

275, 81. Hier fehlt im lateinischen Text hinter praeterquam das quod. Vgl. Leopold Seite 77.

Namen- und Sachregister.

A.

Aberglaube, *superstitio*, entspringt aus einem Vorurteil 36, 31; aus Hoffnung u. Furcht 141, 15; verbietet, sich zu ergötzen 212, 15; behauptet, gut sei, was Trauer bringt, dagegen schlecht, was Freude bringt 242, 6. Ein eitler A. erlaubt nicht, Tiere zu schlachten 204, 18.

Abergläubchen, die, *superstitiosi*, sind bemüht, die Menschen durch Furcht einzuschüchtern 226, 38.

Abmelsung, *aversio*, definiert 158, 7, ist nach 158, 9 das selbe, wie *Antipathie*.

abstrakt, *abstracte*, = allgemein 95, 24. 226, 15; = oberflächlich, außer Zusammenhang mit den Gründen vorgestellt 16, 16. 86, 33.

adäquate Idee, definiert 44, 3; siehe *Idee*.

adäquate Ursache, definiert 100, 2; siehe *Ursache*.

Affekt, *affectus*, im weitesten Sinne = Affektion 62, 39. 148, 33; im engeren und vorherrschenden Sinne eine Affektion des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert wird, und deren Idee 100, 15 (*Definition*). Ein A. ist entweder eine Handlung od. eine Leiden-

schaft 100, 19f. Im letzteren Falle ist er eine verworrene Idee, durch die die Seele von ihrem Körper größere oder geringere Existenzkraft bejaht, als vorher 169, 9 (*Allgemeine Definition der Affekte*). Als Zustand des Körpers (116, 24) ist der A. ein Vorstellungsbild 256, 6. Als Zustand der Seele eine Vorstellung, sofern diese den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt 182, 19. 268, 10; und so sagt Spinoza gelegentlich A, oder Meinung 229, 12. Es gibt zwar affektlose Ideen, aber nicht Affekte ohne die Idee eines Dinges, auf das sie sich beziehen 44, 31. Spinoza erkennt nur drei ursprüngliche oder Grundaffekte (*affectus primitivi seu primarii*) an: Freude, Trauer, Begierde 156, 37. 110, 34. Von jedem A. gibt es soviel Arten, als uns affizierende Objekte vorhanden sind 148, 16.

Affektion, *affectio*, ein bestimmter Zustand eines Dinges. So sind die *Modi* Affektionen der Substanz 1, 21; die Vorstellungsbilder und Affekte Affektionen des Körpers 64, 26. 100, 15. Gelegentlich sagt Spinoza für A. Affekt 62, 39. 148, 33. 147, 31, und umgekehrt für Affekt A. 259, 25.

allgemein, universalis, auch generalis, bedeutet im Gegensatz zu **gemein** oder **gemeinsam, communis**, das **abstrakt Allgemeine**, worin **reale Einzel-dinge** übereinstimmen, das aber an sich nicht Wirklichkeit besitzt, also die **allgemeinen Begriffe, notiones universales** 80, 2, zu denen Spinoza auch die sog. **Vermögen der Seele** rechnet, wie den **Willen, den Verstand** usw. 89, 8 ff. Übrigens hält Spinoza die **Begriffe allgemein und gemeinsam** nicht sorgfältig auseinander, vgl. 80, 26 mit 80, 31. 99, 27 mit 98, 7; ferner 94, 14.

allgemeine Erkenntnis, cognitio universalis, = Erkenntnis der zweiten Gattung 270, 7.

Allmacht, omnipotentia, Gottes, war von **Ewigkeit** wirklich 19, 14.

Angst, timor, definiert 138, 40. 166, 22.

ängstlich, timidus, definiert 142, 27.

Anmerkung, scholium.

Anschauen, das, intuitus, 81, 87.

anschauen, intueri, 177, 15.

anschauende Erkenntnis, cognitio intuitiva, 270, 4 = **anschauendes Wissen, scientia intuitiva**, = Erkenntnis der dritten Gattung, definiert 81, 15 ff.

Antipathie, definiert 114, 15, ist dasselbe, wie **Abneigung** 158, 9.

Anwachsen, das, incrementum, einer Leidenschaft wird durch die Kraft der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer Kraft definiert 180, 1.

a **posteriori** 10, 14.

a **priori** 10, 16.

Art, im Gegensatz zur Gattung, species, 173, 28.

Attribut, attributum, inhaltliche Bestimmtheit eines Dinges im Gegensatz zu äußeren Begriffen 206, 88. 40, 33. Im besonderen heißen Attribute die Bestimmtheiten der Substanz, definiert 1, 19. Jedes A. muß durch sich selbst begriffen werden 7, 88. Verschiedene Attribute machen nicht verschiedene Substanzen aus 8, 6. Die Einheit aller Attribute ist Gott 8, 82. 21, 10. 1, 24.

Ausdehnung, extensio, ist ein **Attribut Gottes** 45, 25. 49, 13. 105, 86 usw.

ausgedehntes Ding, res extensa, nach 12, 86 entweder **Gott**, sofern es unter dem **Attribut der Ausdehnung** begriffen wird 45, 26. 49, 3, oder ein **einzelner Modus des Attributs der Ausdehnung**.

ausgedehnte Substanz = Attribut der Ausdehnung 13, 23. 48, 23.

ausmachen, constituere, 1, 20 und öfter; **ausgemacht werden, constitui = bestehen aus, constare** 51, 40.

B.

Barmherzigkeit, misericordia, definiert 161, 12. Sie wird dem **Neid** entgegengesetzt 161, 9; weibische B. 97, 6. 204, 14.

bedrängt werden, von Affekten, conflictari, 105, 5, 27. 185, 1, 6 und öfter.

begehren, cupere, Gegensatz **verabscheuen** 190, 12.

Begierde, cupiditas, im engsten Sinne **Trieb** mit dem **Bewußtsein des Triebes** 109, 27. Im weiteren Sinne überhaupt das **Streben einer, und besonders der menschlichen Natur** 152, 19, 235, 4; und so definiert Spinoza

- sie so, daß sie Trieb, Wille, Begierde, Drang unter sich befaßt 154, 26. In dieser Bedeutung ist sie ein Grundaffekt 156, 88. 110, 84. Gelegentlich wird sie dem Willen entgegengesetzt 89, 19. Die B. beziehen sich auf die Seele, sofern sie aus adaequaten, und sofern sie aus inadaequaten Ideen besteht 235, 10 ff. 152, 3. Die B. kann übermäßig sein 210, 27. **begreifen, concipere.**
- Begriff, conceptus, gelegentlich notio, ohne daß ein Unterschied zwischen beiden Worten bemerkbar wäre, vgl. 43, 25. 230, 2 (conceptus) mit 77, 26. 228, 2 (notio). B. ist eine Idee 43, 25. 77, 25. Spinoza erwähnt im besonderen allgemeine Begriffe, notiones universales, die 80, 2 beschrieben werden; äußere Begriffe, notiones extrinsecas, das heißt Beziehungsbegriffe im Gegensatz zu den Attributen eines Dinges 206, 38; Gemeinbegriffe, notiones communes, die das den Dingen real gemeinsame bezeichnen 78, 85; zweite Begriffe, notiones secundas, 79, 5, das heißt die Begriffe der Logik.**
- Beharren im Existieren, in existendo perseverare, 24, 19. 178, 20; in seinem Sein, in suo esse perseverare 107, 37. 108 f.**
- bejahen, affirmare, 88, 12. Vermögen zu b. ist der Wille 89, 16.**
- Bejahung, affirmatio, ist die in der bejahten Idee, sofern sie Idee ist, eingeschlossene Wollung 89, 36.**
- Beleidigungen, iniuriae, 37, 2; es ist besser, sie gleichmütig zu ertragen 238, 2; und den Haß, dem sie entspringen, durch Liebe und Edelmut zu bekämpfen 213, 25. 254, 5.**
- Beschcheidenheit, modestia, oder Liebenswürdigkeit, definiert 167, 18; als Handlung ist sie eine Art des Edelmut 158, 11; und gehört sie zum Pflichtgefühl 239, 36; als Affekt ist sie Ehrgeiz 239, 40.**
- Beschluß, decretum, 31, 38. 103, 34. B. der Seele, definiert 105, 23.**
- Besondere Dinge, res particulares, = Einzeldinge, vergl. 25, 4 mit 263, 8.**
- bestimmen, determinari.**
- Bestimmung, determinatio. Was im Attribut des Denkens Beschluß heißt, heißt im Attribut der Ausdehnung B. 105, 35. Doch braucht Spinoza das Wort auch in weiterem Sinne, vgl. 189, 7, 11 usw.**
- Bestürzung, consternatio, entspringt aus doppelter Angst 134, 7; aus Furcht und Bewunderung 144, 2. 166, 38. Beide Ursprünge in einer Definition zusammengefaßt 167, 4.**
- betrachten, contemplari.**
- Betrachtung, contemplatio, 99, 35.**
- Bewegung und Ruhe, motus et quies; es folgt daraus unendlich vieles 29, 35, vgl. 56, 21 ff.**
- Bewunderung, admiratio, definiert 143, 41 ff. 156, 11; ist kein Affekt 156, 29; wann sie Bestürzung, Hochachtung, Entsetzen, Verehrung heißt 144, 2, 10, 11, 17; ihr entgegengesetzt ist die Geringschätzung 144, 26.**
- Billigkeit, aequitas, erzeugt Eintracht 238, 6, vgl. 239, 30.**
- Bürger, civis, ist, wer durch das Recht eines Staates geschützt wird 206, 7. Die B. sind so**

zu regieren, daß sie freiwillig das Beste tun 97, 13.
 bürgerlicher Zustand, status civilis, Gegensatz zum Naturzustand 204, 42. 206, 17.
 Buridans Esel 98, 12. 96, 10.

C.

Christi Geist, Spiritus Christi, ist die Idee Gottes 230, 29.

D.

Dank oder Dankbarkeit, gratia seu gratitudo, definiert 136, 2. 165, 40. Nur die freien Menschen sind einander vollkommen dankbar 232, 15.

Dankesbezeugungen 238, 84.

Dauer, duratio, definiert 44, 10. 86, 33; wird durch die Zeit bestimmt 108, 29. Unsere Seele hat nur insofern, als sie die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt, das Vermögen, die Dinge unter der Dauer, sub duratione, zu begreifen 263, 7. Wir haben von der Dauer unseres Körpers, wie überhaupt der Einzeldinge, nur eine sehr inadäquate Erkenntnis 78, 26. 74, 8. Die Dauer der Dinge kann auf Grund ihrer Wesenheit nicht bestimmt werden und daher ist die Vollkommenheit der Dinge von ihrer Dauer unabhängig 175, 3ff. Die Dauer wird der Ewigkeit entgegengesetzt 2, 15. Siehe auch Zeit.

Definition, definitio, die wahre D. drückt die Natur des definierten Dinges aus 6, 24. Daher sind Natur und Wesenheit einerseits und Definition andererseits gleichbedeutende Ausdrücke 6, 38. 17, 21, 23/24. 30, 32 usw. Keine Definition schließt eine bestimmte An-

zahl von Individuen in sich, 6, 27.

Demut, humilitas, definiert 146, 23. 161, 27. Sie ist der Zufriedenheit mit sich selber entgegengesetzt 161, 31, und dem Hochmut 163, 40. Sie ist äußerst selten 164, 4. Sie ist keine Tugend 217, 12; doch bringt sie mehr Nutzen als Schaden 218, 6.

Denken, das, cogitatio, ist ein Attribut Gottes 45, 1. 49, 10. 67, 17. 22, 20. 44, 31, 105, 34. usw.; ist unendlich 22, 21.

denken, cogitare, concipere.

denkendes Ding, res cogitans, nach 12, 37 entweder Gott, sofern er unter dem Attribut des Denkens begriffen wird, 45, 2, oder ein einzelner Modus des Attributs des Denkens 43, 26.

Denkkraft, cogitandi potentia, die der Wirkungskraft des Körpers entsprechende seelische Kraft 112, 7. 113, 27 usw. Spinoza spricht auch im selben Sinne von der Wirkungskraft der Seele 145, 14, 37. 152, 7 usw.

Descartes, sein Beweis für die Ewigkeit nach Spinozas Darstellung angeführt 21, 31, ferner seine Ansicht über die Affekte 99, 1, die sich mit der der Stoiker berührt 244, 9. Seine Theorie von der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele in der Zirbeldrüse dargestellt und widerlegt 244, 10 — 246, 39. Anspielung auf seine Definition d. Liebe 157, 17.

Ding, res, ist ein transcendentaler Ausdruck 79, 16.

Drang, impetus, gehört zur Begierde 155, 3, 19. Drang zu reden 105, 16. Wer aus bloßem Affekt es zuwege zu bringen

strebt, daß andere nach seinem Sinne leben, handelt gewalttätig, *ex impetu*, 208, 14.

Dreieck, *triangulum*. Aus seiner Natur folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind: Beispiel zur Veranschaulichung der Notwendigkeit der Dinge 18, 27. 19, 12. 96, 41. 220, 30.

E.

Edelmut, *generositas*, ein Teil der Seelenstärke 153, 1; definiert 153, 4. Seine Arten sind: Bescheidenheit, Milde usw. 153, 11 f. Durch E. vergilt der Weise anderer Haß, Zorn usw. 213, 8. Vgl. noch 273, 35.

Ehe, *matrimonium*, stimmt unter bestimmten Voraussetzungen mit der Vernunft überein 239, 4—11.

Ehrbar, *honestus*, definiert 203, 37. Vgl. 165, 34. 189, 41; das Gegenteil ist: schimpflich 162, 20. 203, 39.

Ehrbarkeit, *honestas*, definiert 208, 34.

Ehrfurcht, *reverentia* 218, 18.

Ehrgeiz, *ambitio*, definiert 125, 10. 127, 12. 149, 31. 167, 21. 249, 26; ist gleich der Bescheidenheit, die eine Leidenschaft ist, 239, 41; ist vom Hochmut nicht weit entfernt 249, 28.

Ehrgeizig, *ambitiosus*, 128, 1. 138, 30. 255, 10.

Eifersucht, *zelotypia*, definiert 129, 41; erwähnt 168, 33.

Eigenliebe, *philautia*, oder Zufriedenheit mit sich selber 146, 25. Hochmut ist eine Wirkung d. Eigenliebe 162, 30.

Elgenschaft, *proprietas*, oder inneres Merkmal eines Dinges 44, 5; drückt nicht die Wesenheit des Dinges aus 157, 19, 20;

wird aus der Definition des Dinges erschlossen 17, 20; Natur und Eigenschaften 34, 25. 97, 18, 19. E. oder Wirkung 162, 29. E. Gottes 34, 25 ff. E. der Substanz 51, 35; vgl. noch 74, 17. 81, 10, 31. 99, 33. 150, 11.

eigentümlich, *proprium*, einer Nature sind ihre Eigenschaften vgl. 147, 38; gemeinsam und eigentümlich 77, 33 sind den Dingen ihre gemeinsamen Eigenschaften.

einbilden, sich, *ingere*, 5, 22. 13, 9. 15, 24. 76, 4. 91, 34; willkürlich sich etwas e., fingieren 267, 33.

Einbildung, *figmentum*, 37, 31. 52, 33. 91, 33; *fictitium*, 157, 30; *commentum*, 173, 28.

Einsames Leben, können die Menschen kaum ertragen 201, 2.

Einsamkeit 238, 29.

einsehen, intelligere, vorwiegend = klar und deutlich erkennen.

Eintracht, *concordia*, ihre Ursachen 238, 5 ff.

einträchtig, was bewirkt, daß die Menschen e. leben, ist nützlich 209, 1 f.

Einzel Dinge, *res singulares*, definiert 44, 19; vgl. 25, 4, 29; sind zufällig und vergänglich 74, 23. Existenz der E. in Gott 86, 39; jedem E. ist ein anderes an Kraft überlegen 176, 27.

Ekel, *taedium*, definiert 154, 15.

Elend, *miseria*, 123, 25. 215, 4.

Empfinden, *sentire*, 44, 37. 91, 41, 42; oder wahrnehmen 93, 38; die Tiere empfinden 204, 24.

Empfindungsvermögen, *facultas sentiendi*, 93, 32, 37.

endlich, *finitus*, definiert 5, 7; vgl. 25, 30. 44, 19.

entgegengesetzt, *contrarius*, definiert 107, 28; vgl. 247, 7.

Entrüstung, *indignatio*, definiert 119, 38. 160, 16; ist schlecht 216, 15. 234, 11; trägt den Schein der Billigkeit an sich 239, 31.

Entsetzen, *horror*, definiert 144, 11.

Erfahrung, *experientia*, ist auf Grund von Lehrsatz 18 des 2. Teils unbezweifelbar 64, 9. Spinoza beruft sich daher zur Bestätigung seiner Sätze gelegentlich auf die E.: 92, 17. 102, 39. 128, 2. 162, 16 usw. Unsichere E., *e. vaga*, heißt die erste Art der Erkenntnis der ersten Gattung 80, 42.

erfreuen, sich einer Sache, *gaudere aliqua re*, gelegentlich = sie besitzen 127, 20. 268, 29. 274, 42.

Erinnerung, *memoria*, definiert 65, 28; oder Vorstellungsvermögen 268, 22, 23. 106, 22. Wir können durch einen Beschluß der Seele nichts tun, dessen wir uns nicht erinnern, 105, 41.

erkennen, *cognoscere, intelligere*, — die Idee von etwas haben 66, 40.

Erkenntnis, *cognitio*, — Idee 51, 7. 66, 28. 67, 23. E. des Guten und Schlechten ist der bewußte Affekt 181, 24. E. der ersten Gattung = Meinung oder Vorstellung, definiert 81, 6 ist die einzige Ursache der Falschheit 81, 39. Das Streben nach der dritten E.-gattung kann aus ihr nicht entspringen 264, 16. E. der zweiten Gattung = Vernunft, definiert 81, 12; ist notwendig wahr 81, 40, — allgemeine E. 270, 7. E. der dritten Gattung

= anschauendes Wissen definiert 81. 17. 263, 15; oder anschauende E. 270, 4; hängt von der Seele ab, sofern diese ewig ist 266, 8; kann aus der zweiten E.-gattung entspringen 264, 19. 87, 34; ist die höchste Tugend der Seele 268, 12; aus ihr entspringt die höchste Zufriedenheit 263, 38 und die geistige Liebe zu Gott 267, 13. Je mehr die Seele die Dinge in der zweiten und dritten E.-gattung einsieht, desto weniger fürchtet sie den Tod 270, 31.

erstreben, *appetere*, einen Trieb (*appetitus*) haben, Gegensatz: zu entfernen streben 199, 33, 34.

Erziehung, 147, 18. 237, 4.

Etwas, *aliquid*, ist ein transcendentaler Ausdruck 79, 16. ewige Wahrheit, *aeterna veritas*, 2, 13. 6, 28.

ewige und unendliche Wesenheit 1, 26. 8, 24, 33; Gottes 86, 18.

Ewigkeit, *aeternitas*, definiert 2, 9. Im Ewigen gibt es kein Wann, kein Vor und kein Nach, 32, 1. E. = die Wesenheit Gottes, sofern sie notwendige Existenz einschließt 265, 39; daher Notwendigkeit oder E. 8, 19. 225, 21. Sofern die Dinge vermöge der Wesenheit Gottes die Existenz in sich schließen, kommt ihnen eine gewisse Art der Ewigkeit zu; wenn wir die Dinge als notwendig oder in Gott erkennen, erkennen wir sie daher unter einer Art der Ewigkeit, *sub specie aeternitatis*, 85, 40. 86, 14. 261 ff.

Existenz, die, sofern sie abstrakt begriffen wird, ist die Dauer 86, 33; bestimmte E. oder Dauer 22, 19, vgl. 44, 10. E.

Gottes 8, 82—11, 16. Die E. der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind, 86, 89, vgl. 265, 28. existieren können ist Macht, nicht e. k. Ohnmacht 10, 1ff.

F.

falsche Idee schließt keine Gewißheit ein 90, 35. Von einem, der bei f. I. befriedigt ist, sagen wir, er zweifle nicht 90, 38, vgl. 82, 21. Das Positive, das sie enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, sofern es wahr ist, nicht aufgehoben 176, 38.

Falschheit, falsitas, definiert, 75, 17. 176, 36. 90 33; gleich Mangel an Gewißheit 91, 6; Irrtum oder F. 75, 1; wird verursacht durch d. Erkenntnis der ersten Gattung 81, 40.

Folgesatz, corollarium.

Forderung, postulatam, F. oder Grundsatz 100, 29.

Form, forma, = Gestalt, Figur 99, 24., vgl. 59, 12 mit 59, 2; = Natur 59, 40. 75, 1. 169, 26; = Wesenheit 174, 35. 207, 34.

formal, an sich wirklich, Gegensatz zu objektiv 48, 15.

formales Sein, esse formale, das Sein an sich 46, 40. 47, 15, 39. 49, 8.

formale Wesenheit, essentia formalis, Wesenheit an sich 20, 6. 81, 19.

frei, liber, definiert 2, 3; die Menschen halten sich für frei 35, 28. 75, 34. 105, 19.

freier Mensch, definiert, 229, 19. Über ihn 229—234.

freier Wille, siehe Wille.

freie Ursache, siehe Ursache.

Freiheit, libertas, 96, 33, definiert 269, 28.

Freude, laetitia, ein Grundaffekt 110, 35. 156, 38; definiert 110, 21.

155, 25; unmittelbar gut 209, 12 und nur insofern schlecht, als sie des Menschen Fähigkeit zum Handeln behindert 222, 31. Jedes Ding kann durch Zufall Ursache einer F. sein 118, 19. Die aus ihr entspringende Begierde ist stärker als die aus Trauer entspringende 188, 1f. Außer der F., die Leidenschaft ist, gibt es auch F., die Handlung ist 152, 3. Vgl. noch 241, 29 bis 242, 19.

Freudigkeit, gaudium, definiert 117, 25. 160, 1. Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts 214, 9.

Freundschaft, 208, 86. 237, 18. 254, 15.

Furcht, metus, definiert 117, 18. 158, 34. Jedes Ding kann durch Zufall Ursache einer Furcht werden 140, 34; sie ist nicht ohne Hoffnung 141, 22. 159, 1; sie ist ein Quell des Aberglaubens 141, 15; ist nicht an sich gut 218, 87; zeigt einen Mangel an Erkenntnis und Ohnmacht der Seele an 214, 6. Wer von ihr geleitet wird, wird nicht von der Vernunft geleitet 226, 27; sie wird durch Seelenstärke überwunden 254, 31.

G.

Gattung, genus, Gegensatz zu Art 178, 28, vgl. 1, 8, 29. 17, 27. 60, 28ff. 81, 7ff. 106, 18. 183, 16. 168, 33.

Gedanke, cogitatio, im selben Sinne, wie Idee gebraucht 1, 11. 45, 3. 66, 2ff. 156, 19; mens 88, 22. 171, 22.

Gefahr, periculum, definiert 231, 16.

Gegenhaß 134, 30; vermehrt den Haß 136, 33.

- Gegenmittel**, remedia, gegen die Affekte 259 ff.
- Gegensatz**, oppugnantia, G. der Dinge erkennt die Seele klar und deutlich 78, 22.
- Gegenstand**, ideatum, 2, 31. 28, 7. 44, 9. 74, 84. 83, 26, 35. 84, 5, 8; oder wahrgenommene Dinge 47, 4.
- gegenständliche Dinge**, res ideae, 48, 1.
- Gelst Christi** = Idee Gottes 280, 29.
- Gelstesgegenwart**, animi praesentia, Art der Willenskraft 153, 10, vgl. 231, 12. 254, 35.
- geistige Liebe**, siehe Liebe.
- Geld**, pecunia, bündiger Ausdruck für alle Dinge 241, 11; richtiger Gebrauch des G. 241, 25.
- Gelüst**, libido, 274, 11, 32. 275.
- gemein, gemeinsam**, communis, im Gegensatz zu allgemein, das in den Einzeldingen als real das selbe Enthaltene und was daraus folgt. Es macht nicht die Wesenheit eines Einzeldinges aus 76, 32, wird nur adäquat begriffen 77, 3. 248, 26. Spinoza hält die Begriffe allgemein und gemeinsam nicht sorgfältig auseinander, vgl. 94, 14. 95, 20 f. 98, 7 und 99, 27.
- Gemeinbegriffe**, notiones communes, die Begriffe vom Gemeinsamen der Dinge, die allen Menschen gemeinsam sind 77, 25. 78, 85; auf ihnen beruht die Erkenntnis der zweiten Gattung oder die Vernunft 81, 9; sie werden unter einer gewissen Art der Ewigkeit begriffen 86, 10 f.; ihre Erkenntnis klarer als die von Gott 87, 88; G. oder Grundsatz 5, 35.
- Gemeinschaftsleben**, vita socialis, 97, 1.
- Gemeinschaft**, societas, 205, 38. 206, 4; staatliche G., communis s., 97, 12. 254, 16; was zu ihr beiträgt, ist nützlich 209, 1. 238, 1.
- Gemüt**, animus, allgemeine Bezeichnung für den affektiven Teil der Seele 44, 32. 96, 23. 115, 24. 237, 11. 260, 23 u. ö.
- gerecht**, iustum, definiert 206, 33.
- Gerechtigkeit**, iustitia, 238, 6. 239, 30.
- Geringschätzung**, contemptus, definiert 144, 26. 157, 5; ist schlecht 211, 39, vgl. noch 215, 19.
- Geschwindigkeit**, celeritas, 56, 27 f. 58, 31. 103, 19.
- Gesetz**, lex, die göttliche Natur oder, was das selbe ist, die Gesetze der göttlichen Natur 18, 1 f.; Gesetze der Natur 98, 7. 104, 8; ein Lehrsatz als Gesetz bezeichnet 205, 38; Gesetze d. Staates 206, 1, 5. 239, 33.
- Gestalt**, figura, 13, 18. 59, 2.
- Gewalt**, potestas, 18, 24. 34, 10. 45, 37 und öfter.
- gewalttätig** siehe Drang.
- Gewissensbiß**, conscientiae morsus, definiert 117, 27. 160, 3; Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts 214, 9.
- Gewißheit**, certitudo, definiert 83; ist etwas Positives, nicht der Mangel des Zweifels 91, 4.
- gezwungen**, coactus, Gegensatz zu frei 2, 6, vgl. 17, 40.
- Gleichmut**, aequus animus, 96, 38. 242, 25.
- Glück**, im Sinne von Glückseligkeit, felicitas, definiert 96, 25. 189, 6. 235, 30, vgl. noch 133, 35. 161, 5. 272, 15; im Sinne von Geschick, fortuna, 213, 30.
- Glückseligkeit**, beatitudo, definiert 96, 25. 235, 30. 267, 39.

- 269, 28; G. oder Heil oder Freiheit 269, 28; ist Tugend 274, 41; G. oder göttliche Liebe 275, 12, vgl. noch 191, 27, 218, 28.
- Gott**, Deus, definiert 1, 24; G. oder alle Attribute 21, 10; G. oder die Natur 172, 86, 41. 178, 38. 179, 2, 4. Gottes Eigenschaften 84, 25: notwendige Existenz 8, 32; Einzigkeit 12, 82; Unabhängigkeit 17, 39; Allmacht 19, 14; Ewigkeit 21, 10; Unveränderlichkeit 22, 6; Alles ist in G. 12, 39; und konnte von ihm nicht anders hervorgebracht werden 30, 3. G. handelt nicht aus Freiheit des Willens 29, 23. Seine Existenz ist eine ewige Wahrheit 22, 4. Seine Macht = seine Wesenheit 84, 1. G. ist Ursache seiner selbst 25, 1; ist die bewirkende Ursache aller Dinge 17, 87; ihrer Existenz, wie ihrer Wesenheit 24, 28. 52, 8; Ursache durch sich 17, 85; unbedingt erste Ursache 17, 88; freie Ursache 18, 20; inbleibende Ursache 20, 41; unbedingt nächste Ursache 26, 81. Denken und Ausdehnung Attribute Gottes 45, 1, 25. G. kennt keine Leidenschaften 257, 21; liebt sich selbst 268, 25; und insofern auch die Menschen 269, 18. Idee Gottes (Genetivus objectivus) 22, 20 ff., 23, 5 ff. 45, 29. 46, 31. 49, 20 ff. 67, 22; = Geist Christi 280, 39. Gottes Ideen (Genetivus subjectivus) 84, 14. Gottes unendl. Verstand 53, 84. 84, 12. 142, 40. 278, 29.
- Gottheit**, numen, 212, 19.
- Grausamkeit**, crudelitas, definiert 186, 12. 166, 15; oder Roheit 166, 15.
- Größe**, im Sinne der Ausdehnung, quantitas, 13, 17; die G. im Vorstellungsvermögen teilbar und zusammengesetzt, im Verstande unendlich einzig und unteilbar 16, 15 f.; Dauer eine gewisse Art der G. 86, 84; im Sinne der Maßbestimmtheit, magnitudo, 58, 29. 80, 9. 177, 29.
- Grund**, ratio, Ursache oder G. 8, 41 ff. 172, 40, vgl. 156, 39 mit 157, 2.
- Grundsatz**, axioma, — Gemeinbegriff 5, 85; G. oder Begriff 78, 37; die auf den zweiten Begriffen beruhenden G. 79, 6; Forderung oder G. 100, 29.
- Gunst**, favor, definiert 119, 36. 160, 14; widerstreitet der Vernunft nicht 215, 35.
- Gut**, bonum, im allgemeinen Sinne definiert 133, 15, vgl. 40, 3. Wir beurteilen etwas als gut, weil wir danach streben usw. 109, 30. 133, 24. 190, 12. Im Sinne Spinozas definiert 175, 15. 174, 24; alles, wovon der Mensch die bewirkende Ursache ist, ist g. 236, 8; wir dürfen, was gut ist, zu unserem Nutzen verwenden 236, 30. Die Erkenntnis des Guten ist der Affekt der Freude, sofern wir uns seiner bewußt sind 181, 24; kann einen Affekt nur hemmen, sofern sie Affekt ist 185, 27. Nur was zur Einsicht beiträgt, ist gewiß als gut zu erkennen 194, 10. Ein Ding kann für uns g. sein nur, sofern es etwas mit uns gemein hat 195, 7. Und gerade dadurch ist es gut für uns 196, 10, und um so mehr, je mehr es mit uns übereinstimmt 196, 23 ff. Vgl. noch im einzelnen Seite 207 ff. Wir wählen nach der Leitung der Vernunft von 2 Gütern das

größere 228, 5, und ein kleineres Gut lassen wir fahren, um ein größeres Übel zu vermeiden 228, 19, ohne Rücksicht auf die Zeit 228, 25. 229, 4; das höchste Gut, summum bonum, ist die Erkenntnis Gottes 194, 27; ist die Liebe zu Gott 258, 31; ist allen gemein 201, 21.

H.

Habgier, avaritia, definiert 149, 31 f. 167, 35.

Habgierige, der, 183, 29. 168, 16. 241, 20. 255, 20.

Handeln, agere, definiert 100, 7; je mehr ein Ding handelt, desto vollkommener ist es 272, 38.

Handlung, actio, definiert 100, 21. 235, 19.

hart, definiert 59, 3, vgl. 41, 4.

Haß, odium, definiert 112, 34. 157, 40; kann niemals gut sein 211, 31; ist größer gegen ein vorher geliebtes Ding, als gegen andere Dinge 182, 1; wird durch Gegenhaß vermehrt 136, 33; kann durch Liebe ausgetilgt werden 136, 34, oder durch Edelmut 213, 8, und geht dann in Liebe über 137, 14. Der H. gegen ein Ding verschwindet, wenn er mit der Idee einer anderen Ursache verbunden wird 139, 36; ist größer gegen ein freies, als gegen ein notwendiges Ding 140, 10. Niemand kann Gott hassen 257, 38.

häßlich, deformis, definiert 40, 42.

häßlichkeit, deformitas, 35, 20. 39, 38.

Hebräer, einige 43, 28.

Helterkeit, hilaritas, definiert 110, 27. 153, 7; ist immer gut 209, 22.

Herr, Dominus, im Naturzustand ist niemand Herr eines Dinges 206, 26.

Hochachtung, veneratio, definiert 144, 10; erwähnt 157, 10. Wir haben H. vor einem Menschen, weil seine Tugenden ihm eigentümlich und nicht unserer Natur gemeinsam sind 148, 12.

Hochmut, superbia, definiert, 122, 9. 162, 23. 219, 36; eine Wirkung oder Eigenschaft der Eigenliebe 162, 30; eine Art des Wahnsinns 122, 3 ist die größte Unkenntnis seiner selbst 218, 24; ein Zeichen der größten Ohnmacht des Gemüts 218, 29; ihm kann schwer abgeholfen werden 219, 11; er ist ein Hindernis der wahren Erkenntnis 234, 31.

Hochmütige, der, superbus, sein Betragen 163, 34; ist neidisch 220, 2; liebt die Gegenwart der Schmeichler 219, 15. 239, 14; ist den Affekten am meisten unterworfen 219, 7; vor allem denen der Liebe und Barmherzigkeit 219, 30.

Hoffnung, spes, definiert 117, 14. 158, 30. Jedes Ding kann durch Zufall Ursache einer H. werden 140, 35; sie ist nicht ohne Furcht 141, 22. 158, 39; ein Quell des Aberglaubens 141, 14; ist an sich nicht gut 213, 37; zeigt einen Mangel an Erkenntnis und Ohnmacht der Seele an 214, 6.

I.

Idee, idea, definiert 43, 25; formales Sein der I. 49, 3; die I. schließt, sofern sie Idee ist, Bejahung und Verneinung ein 89, 37. 91, 37; einzelne Idee und einzelne Wollung das selbe 90, 28. Idee = Begriff 43, 25. 77, 25. I. oder Erkenntnis 66, 28. 67, 13, 23. 68, 34. 69, 1,

41. I. genau zu unterscheiden von den Vorstellungsbildern und Worten 91, 17 ff. Es gibt I. ohne Gemütsaffekt 44, 34; wahre Idee definiert 2, 31. Eine Idee ist wahr, sofern sie sich auf Gott bezieht 74, 31; die wahre I. schließt die höchste Gewißheit ein 83, 8 und dient als Wahrheitsnorm 83, 20; adäquate I. definiert 44, 3 = klare und deutliche I. 76, 21. Aus adäquaten Ideen folgende I. sind gleichfalls adäquat 78, 22. Aus adäquaten I. entspringen die Handlungen der Seele 106, 31. 235, 13. 260, 16; inadäquate oder verstümmelte und verworrene I. 75, 18; in dem Mangel, den sie einschließen, besteht die Falschheit ebend. Aus inadäquaten I. entspringen die Leidenschaften 106, 32; sie zeugen von der menschlich. Ohnmacht 260, 20. Die falsche I. schließt keine Gewißheit ein 90, 35. Idee der Idee definiert 68, 15; allgemeine oder gemeinsame I. 94, 14; allgemeine Idee wird für ein Musterbild gehalten 172, 21. Ordnung und Verknüpfung der I. ist die selbe, wie die der Dinge 48, 6 und öfter. Ordnung der I. gemäß der Verkettung der Körperaffektionen = Erinnerung 65, 23 ff. Verkettung der I. gemäß der Ordnung des Verstandes 65, 38. Die I. der Modi, die nicht existieren 49, 19. Idee Gottes, siehe Gott.

inadäquate Idee, siehe Idee.

inadäquate oder Tell-Ursache 100, 4, siehe Ursache.

inbleibende Ursache 20, 41, siehe Ursache.

indifferent 19, 4; = weder gut noch böse 196, 14.

Individuum = Exemplar einer Natur 6, 28; des Allgemeinen 94, 20; überhaupt = Einzel Ding 44, 21. Zusammengesetzte Individuen 58—60; die ganze Natur Ein Individuum 60, 34.

Irren, Nichtwissen und Irren nicht das selbe 75, 26.

Irrtum, error, definiert 64, 32. 75, 31; vgl. 177, 20. Ursprung der meisten Irrtümer 88, 4. I. oder Falschheit 75, 1.

K.

Kampf des Gemüts, conflictus animi, 120, 31. 153, 23.

Ketzer, haereticus, 39, 23.

Keuschheit, castitas, keine Leidenschaft, sondern eine Macht des Gemüts, die der Wollust entgegengesetzt wird. 149, 42. 168, 9.

Kinder, wir bemitleiden sie nicht deshalb, weil sie nicht sprechen usw. können 251, 6.

Kindheit, wir streben den Körper der K. in einen anderen zu verwandeln 272, 27.

Klasse, Liebe und Haß zu dem Angehörigen einer anderen K. 138, 22 f.

Kleinmut, abjectio, definiert 163, 29; ist sehr selten 164, 5; ist größte Unkenntnis seiner selbst 218, 25; ein Zeichen der größten Ohnmacht 218, 29; ihm ist leichter abzuweichen, als dem Hochmut 219, 10; ihm wohnt ein falscher Schein von Pflichtgefühl und Religion bei 239, 18.

Kleinmütige, der, abjectus, ist zum Neide am meisten geneigt 220, 23; steht dem Hochmütigen am nächsten 220, 12.

- 289, 21. Da der Kleinmut sehr selten ist, so sind die, die im Rufe des Kleinmuts stehen, meistens nur ganz besonders neidisch und ehrgeizig 164, 8.
- Klugheit**, 144, 6.
- Knaben**, deren Körper sich ja fortwährend wie im Gleichgewicht befindet, lachen und weinen bloß darum, weil sie andere es tun sehen 128, 5.
- Knecht**, servus, definiert 229, 19, als Knecht dienen: servire, 97, 14.
- knechtliche Gestattung**, servitus, 239, 13.
- Knechtschaft**, servitus, definiert 171, 8.
- Körper**, corpus, definiert 43, 15. 13, 17; über die Natur der Körper 56—61; ein K. wird durch einen K. begrenzt 1, 10. Der menschliche Körper 61, 100, 24—37; ist das Objekt der Seele 54, 34; und mit ihr vereinigt 55, 21; kann aber auf sie nicht einwirken 102, 1ff. er verfällt dem Tode, wenn seine Teile eine andere Regel der Bewegung und Ruhe zueinander bekommen 208, 12.
- Korrelationsbegriffe**, correlata, gut und schlecht sind K. 230, 8.
- Kraft**, meistens vis oder potentia, gelegentlich (10, 42. 45, 19) virtus. Kraft oder Streben 150, 40. 108, 21 — Wesenheit 108, 23. K. = Tugend 176, 20. Jedem Einzelding ist ein anderes an K. überlegen 176, 28. Die K. des Menschen ist beschränkt 178, 19. Die K. einer Leidenschaft wird durch die K. der äußeren Ursache im Vergleich mit unserer K. definiert 180, 1. Siehe außerdem Macht, Wirkungskraft, Denkkraft, Tugend.
- kühn**, audax, definiert 142, 26.
- Kühnheit**, audacia, definiert 166, 25; es wird eine gleich große Seelenstärke erfordert, um die K., wie um die Furcht zu hemmen 231, 2f.
- Kunst**, menschliche 104, 11, 25.

L

- Lachen**, risus, ist vom Spott verschieden und an sich gut 212, 11; bezieht sich nur auf den Körper 154, 18.
- Langsamkeit**, tarditas, 56, 27.
- Lebensführung** 213, 1.
- Lebensgeister**, spiritus animales, 244, 19ff.
- Lebensregeln** 253, 35 ff.
- Lehrart**, geometrische, mos geometricus, 99, 15.
- Lehrsatz**, propositio.
- leiden**, pati, definiert 100, 12. 178, 9.
- Leiden**, das, pathema, 169, 9.
- Leidenschaft**, passio, definiert 100, 22. 235, 20; Gott kennt keine Leidenschaften 257, 21. Eine L. hört auf, eine solche zu sein, wenn wir sie klar und deutlich erkennen 248, 8.
- Leitung**, nach der L. der Vernunft, ex ductu Rationis, 97, 8 und öfter.
- Liebe**, amor, definiert 112, 32. 157, 13; kann ein Übermaß haben 210, 27; kann den Haß austilgen 136, 34 und ist dann größer, als wenn kein Haß vorausgegangen wäre 137, 13. Die L. gegen ein Ding hört auf, wenn sie mit der Idee einer anderen Ursache verbunden wird 139, 36. Die L. ist größer gegen ein freies, als gegen ein notwendiges Ding 140, 10; geistige L. zu Gott, amor Dei intellectualis, definiert 267, 18;

entspringt aus der dritten Erkenntnisgattung 267, 18; nimmt d. Seele am meisten ein 257, 14; kann sich nicht in Haß verwandeln 258, 6; kann nicht durch Neid und Eifersucht getrübt werden 258, 25; ihr ist nichts in der Natur entgegengesetzt 270, 17; sie ist ewig 267, 22. 268, 17; ist ein Teil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst 269, 1. In ihr besteht unsere Glückseligkeit oder Freiheit 269, 23.

Liebenswürdigkeit, humanitas, definiert 125, 16. 167, 18. L. oder Bescheidenheit 167, 18. vgl. noch 208, 27.

Lob, laus, definiert 125, 19; erwähnt 35, 19. 39, 40. 204, 36.

loben oder **lieben** 127, 17.

Lohn der Tugend 274, 41.

Lust, titillatio, definiert 110, 27. 153, 7; kann ein Übermaß haben und schlecht sein 210, 1; eine L., die von der Idee einer äußeren Ursache begleitet wird, ist Liebe 210, 31.

M.

Macht, potentia, = Kraft. Gottes M. oder seine unendliche Natur 19, 8; Gottes M. ist seine Wesenheit selbst 34, 1; gemeinsame M. der Natur 98, 16; M. Gottes oder der Natur 178, 37; existieren können ist M. 10, 2; virtus, M. der Natur 99, 30.

Mangel, privatio, an Erkenntnis ist Falschheit 75, 17. 90, 34. 176, 37.

Mäßigkeit, temperantia, ist die der Schwelgerei entgegengesetzte Macht des Gemüts 149, 40. 168, 8; ist eine Art der Willenskraft 153, 10.

Materie, materia, als Substanz = Ausdehnung 16, 29.

Mathematik, mathesis, hat es nicht mit Zwecken, sondern mit der Wesenheit von Figuren zu tun 37, 18.

Melung, opinio, = Vorstellung oder Erkenntnis der ersten Gattung; als solche definiert 81, 7; vgl. 33, 26. 163, 8. 187, 22. Affekt oder M. 229, 12.

Menge, die große, vulgus, 45, 41. 125, 13. 221, 16. 274, 10 und sonst; sie ist schrecklich, wenn sie sich nicht fürchtet 218, 14.

Mensch, homo, er denkt (cogitat) 44, 30; seine Wesenheit schließt nicht notwendige Existenz ein 44, 26 vgl. 51, 19; besteht aus gewissen Modi der Attribute Gottes 51, 39; und zwar aus Seele u. Körper 55, 17; ist ein Teil der Natur 178, 31. 236, 16; für den M. ist nichts nützlicher, als der M. 189, 29; und zwar der, der nach der Leitung der Vernunft lebt 200, 8. 236, 41. Sofern sie von Affekten bedrängt werden, können die M. einander entgegengesetzt sein 198, 7. Dagegen stimmen sie überein, sofern sie nach der Leitung der Vernunft leben 199, 19. Des M. letzter Zweck 235, 37. Moses Erzählung vom ersten M. 230, 12.

Merkmal, denominatio, innere M. oder Eigenschaften 44, 5; äußere M. 44, 8. 33, 29. 169, 2.

Metaphysiker 38, 17.

Milde, clementia, eine Art des Edelmutts 153, 12; die der Grausamkeit entgegengesetzte Macht des Gemüts 166, 18.

Mitfreude (Spinoza hat nicht das Wort, aber die Sache) definiert 119, 33 vgl. 161, 12.

- Mitleid**, commiseratio, definiert 119, 81. 128, 2. 160, 5; ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz 214, 36; trägt den Schein des Pflichtgefühls an sich 238, 20.
- Modifikation**, modificatio, 5, 39. 23, 25; — Affektion oder Modus vgl. 51, 39. 52, 4 und 53, 13; unendliche M. 23, 25.
- Modus**, modus, definiert 1, 21. vgl. 13, 8. 26, 9; unendlicher M. 23, 30; die besonderen Dinge sind Modi 25, 5; die M. folgen aus der göttlichen Natur notwendig 27, 10; es gibt nichts, als Substanzen und Modi 26, 7; die gesamten M. bilden die genaturte Natur 27, 41; ein M. und die Idee dieses M. sind ein und das selbe Ding 48, 26.
- Möglich**, possibilis, oder zufällig 31, 3; definiert 30, 35; im Unterschiede von zufällig definiert 175, 25.
- Moses** 230, 12.
- Musterbild**, exemplar, im allgemeinen besprochen 172, 7 ff; M. der menschl. Natur 174, 21.
- mutig**, intrepidus, definiert 142, 19 f.

N.

- Nachahmung der Affekte**, affectuum imitatio, 123, 1. vgl. 165, 22 f.
- Nachtwandler**, somnambulus, 103, 11.
- Natur**, natura, eines Dinges — Wesenheit 69, 9, 11. 149, 11, 12. 176, 22 f.; wird durch die wahre Definition ausgedrückt 6, 24; Natur und Form 69, 37, 59. Natur und Ursprung 150, 19; die göttliche Natur 18, 1. 19, 9. Da diese alle Dinge in sich

enthält, so erweitert sich die Bedeutung des Worts zu: Inbegriff aller Dinge: In diesem Sinne: Gott oder die Natur 172, 36, 41. 178, 38; Natur der Dinge 4, 5. 7, 2. 82, 8 und öfter. Unterschied von naturrender und genaturter Natur 27, 28 ff; die Natur hat keinen Zweck 37, 28 ff. 173, 3; ist immer dieselbe 99, 20; gemeinsame Ordnung der Natur 72, 37. 73, 16 u. 8. allgemeine körperliche Natur 9, 16; ist Ein Individuum 60, 34; Recht der Natur 205.

Neid, invidia, definiert 121, 8. 161, 4. vgl. 127, 35 ff. 165, 37. 234, 30; mit Haß verbunden Eifersucht 129, 40.

neidisch sind die Menschen von Natur, 127, 35. 146, 32 f; aber nur auf ihresgleichen 147, 26.

notwendig, necessarius, definiert 2, 5. 30, 26. Die Vernunft betrachtet die Dinge als notwendig 84, 16.

Notwendigkeit, necessitudo, der göttlichen Natur 17, 14. 27, 40. N. und Macht der Natur 99, 30. 254, 21. N. der menschlichen Natur 205, 3. N. oder Ewigkeit 8, 19. 24, 1, 2. 225, 21; eine gewisse ewige N. 262, 2, 20. 275, 39.

Nüchternheit, sobrietas, der Trunksucht entgegengesetzte Macht des Gemüths 149, 41. 168, 9; eine Art der Willenskraft 153, 10.

Nutzen, utile, utilitas, die Vernunft fordert, daß jeder seinen N. suche, soweit es wahrhaft sein N. ist 188, 35. Niemand unterläßt es, seinen N. zu suchen 191, 5. Der N., den wir von äußeren Dingen ziehen, definiert 240, 28.

nützlich oder gut 196, 24; ein Ding ist um so nützlicher, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt 196, 88.

O.

objektiv — Inhalt des Denkens, als Idee sein 20, 7. 28, 8. Das o. Sein der Einzeldinge oder ihre Ideen 49, 29, vgl. noch 48, 14.

Ohnmacht, impotentia, definiert 204, 5; — nicht existieren können 10, 2. O. oder Schwachheit 161, 28; oder Verneinung 197, 7. Tränen, Schluchzen, Furcht, Zeichen von O. 212, 22. Von der menschl. O. zeugen die inadäquaten Ideen 260, 21.

ohnmächtig, impotens, ist, wer sein Sein zu erhalten unterläßt 190, 30.

Ordnung, ordo, im Gegensatz zur Verwirrung eine Art des Vorstellens 40, 10 ff. 39, 19. O. der Natur 9, 16; kann nicht eine andere sein 30, 4; ist eine gemeinsame Eigenschaft der Dinge, vgl. 74, 16 mit 73, 37; gemeinsame Ordnung der Natur 72, 36. 179, 40. Ordnung und Verknüpfung der Ideen die selbe, wie die der Dinge 48, 6. O. der Ideen gemäß der O. der Körperaffektionen — Erinnerung 65, 22 ff. O. der Handlungen u. Leidenschaften des Körpers = der O. der Handlungen u. Leidenschaften der Seele 102, 31—33. Verstandesmäßige O., ordo ad intellectum, 80, 39. 253, 30, vgl. 52, 21, 26. O. des Verstandes, nach der die Seele die Dinge vermittelt ihrer ersten Ursachen wahrnimmt und die bei allen Menschen die selbe ist, im Gegensatz zur O. der

Ideen der Affektionen des Körpers 65, 39.

Ovid, zitiert 105, 5. 127, 8/9. 171, 12. 187, 27.

P.

Parteilichkeit, partialitas, 97, 6. **Patriarchen**, haben die Freiheit widererlangt 230, 28.

Pflichtgefühl, pietas, 96, 27. 190, 8; definiert 208, 32. 249, 31, vgl. 216, 23. 278, 32. P. und Religion und alles, was zur Seelenstärke gehört 274, 14.

Prediger Salomons, zitiert 187, 29.

Prinzip, principium, 173, 3. Das Suchen nach dem eigenen Nutzen ist das P. der Tugend 190, 5. 192, 11, 12. P. oder vornehmliche Ursache 178, 5.

Propheten, haben Demut, Reue u. Ehrfurcht empfohlen 218, 16.

Q.

Qualitäten, verborgene, qualitates occultae, 114, 22. 245, 40.

R.

Rache, vindicta, definiert 135, 23. 166, 10; ist schlecht 211, 40. Die Menschen üben leichter Rache, als daß sie Wohltaten vergelten 136, 4.

Raum, leeren, gibt es nicht 16, 8.

Realität oder Sein 7, 35, oder Vollkommenheit 10, 42. 45, 16. 83, 27; — Vollkommenheit 44, 17. 174, 42. Sein Gehalt oder R. 173, 38.

Recht, ius, 46, 1; R. der Natur 205, 1; definiert 204, 21. R. des Staats 234, 1.

redlich, fidus, 189, 41.

Redlichkeit, fides, 233. 238, 16.

Regel, regula, der Natur 99, 23, 28; der Vernunft 188, 27; R. der Bewegung und Ruhe, nach der

- die Teile des menschlichen Körpers sich zueinander verhalten, *ratio quietis et motus*, 59, 24 usw. 207, 19 ff.
- Religion**, definiert 208, 31, vgl. 234, 13. 238, 11. 273, 33. 274, 14; ist nicht bei allen Menschen die selbe 162, 17.
- Reue**, *poenitentia*, definiert 126, 14. 143, 9. 161, 38; ist keine Tugend 217, 36; bringt mehr Nutzen als Schaden 218, 6.
- Roheit**, *saevitia*, oder Grausamkeit, definiert 166, 15.
- Ruf**, *fama*, 221, 22.
- Ruhe**, siehe Bewegung und Ruhe.
- Ruhm**, *gloria*, definiert 126, 8. 164, 11; kann aus der Vernunft entspringen 221, 8; was in der Heiligen Schrift R. genannt wird 269, 27. Der eitle R. definiert 221, 14 ff.; wie er zu bekämpfen ist 255, 2 ff.
- Ruhm fühlen**, *gloriarī*, 128, 31.
- Ruhmfühlende**, *der*, *gloriosus*, wird leicht hochmütig 126, 20.
- S.**
- Satiriker** 201, 7.
- schädlich**, *noxius*, definiert 207, 6.
- Scham**, *pudor*, definiert 126, 9. 164, 14; ist selten 184, 28; ist keine Tugend, aber ein Zeichen des ehrbar leben wollens 221, 35. 239, 25; trägt zur Eintracht bei 239, 23.
- Schamlose**, *der*, *impudens*, hat keine Begierde, ehrbar zu leben 222, 5.
- Schamlosigkeit**, *impudentia*, ist kein Affekt 164, 24.
- Schein**, *species*, 238, 20. 239, 19. 255, 38, einmal auch *imago* 239, 42.
- Scherz**, *iocus*, an sich gut 212, 12.
- Schicksal**, *fortuna*, 96, 35, 38. 214, 16; blindes Sch., *fatum*, 33, 35.
- Schimpflich**, *turpis*, definiert 203, 39. 212, 4, vgl. 162, 20.
- Schlecht**, *malum*, im allgemeinen Sinne definiert 183, 24 ff., vgl. 190, 12; im Sinne Spinozas definiert 175, 17. 174, 27. Das S. entspringt nur äußeren Ursachen 286, 10; wir dürfen, was s. ist, uns fern halten 236, 26. Die Erkenntnis des S. ist der Affekt der Trauer, sofern wir uns seiner bewußt sind 181, 25; sie ist daher inadäquat 227, 29; sie kann einen Affekt nur hemmen, sofern sie Affekt ist 185, 29. Nur, was unsere Einsicht hindert, ist gewiß als schlecht zu erkennen 194, 11. Ein Ding kann für uns schlecht sein nur, wenn es mit uns etwas gemein hat 195, 8. Doch ist es schlecht für uns, sofern es uns entgegengesetzt ist 195, 32. Vgl. im einzelnen noch S. 207 ff.
- Schmarotzer**, *parasitae*, werden von den Hochmütigen geliebt 219, 16.
- Schmeichelei**, *adulatio*, erzeugt Eintracht 239, 12.
- Schmeichler**, werden von den Hochmütigen geliebt 219, 16.
- Schmerz**, *dolor*, definiert 110, 28. 153, 8; hat unendlich viel Stärkegrade 210, 20; kann gut sein 210, 2.
- Scholastiker** 245, 39.
- scholastischer Ausdruck** 24, 20.
- Schönheit**, *pulchritudo*, 35, 20, definiert 40, 40.
- Schüchternheit**, *verecundia*, definiert 134, 3. 164, 21.
- Schwachheit**, *imbecillitas*, 146, 22. 163, 12; oder Ohnmacht 161, 28.
- Schwankung**, *fluctuatio*, des Gemüts, definiert 115, 23, vgl. 126, 28, 141, 19. 153, 14. 163, 34; unterscheidet sich vom Zweifel

- nur dem Grade nach 115, 26. S. des Vorstellungsvermögens 85, 83. 90, 42.
- Schwelgerei, luxuria, definiert** 149, 80. 167, 31.
- Seele, Mens, definiert** 53, 9; ist ein Teil des göttlichen Verstandes 53, 38. 84, 12. 142, 89. 273, 29. Ihr Objekt ist der Körper 54, 84. dessen Existenz sie bejaht 169, 38; ihre Vereinigung mit diesem 55, 22. Die Seele kann auf den Körper nicht einwirken 102, 2ff. 246. Die Idee der Seele 67, 12; ist mit der Seele vereinigt, wie diese mit dem Körper 67, 82. Die die Seele ausmachende Idee ist sehr zusammengesetzt 61, 87; teils aus adäquaten, teils aus inadäquaten Ideen 106, 87. 109, 5; in der einen Beziehung handelt, in der anderen leidet sie 106, 81. In beiderlei Beziehung strebt die S. in ihrem Sein zu beharren 109, 1. Doch geht der Teil, der aus inadäquaten Ideen besteht, mit dem Körper zugrunde, der andere dagegen ist ewig 273, 7f. Die S. hat eine adäquate Erkenntnis Gottes 87, 19; keinen freien Willen 88, 29. Die Seele strebt, sich vorzustellen, was ihre Wirkungskraft fördert 111, 80. Ihr höchstes Streben ist, die Dinge in der dritten Erkenntnisgattung einzusehen 263, 12, aus der ihre höchste Zufriedenheit entspringt 263, 38.
- Seelenstärke, fortitudo, definiert** 152, 41; besteht aus Willenskraft und Edelmut 153, 1, vgl. 234, 5ff. 274, 15.
- Seelenwesen, anima, 76, 4. 151, 82. 244 f.**
- Sein, das, eines Dinges, esse, =** Wesenheit, Form, Natur 51, 19, vgl. 58, 9 mit 106, 84. 51, 21 mit 4, 26. Das formale S. 46, 40. Das objektive S. der Dinge oder ihre Ideen 49, 29. = Realität 7, 35. 8, 12, 17. Ursache des S. 52, 12. 24, 21.
- Seinsgehalt, entitas, = Realität** 173, 88.
- Selbstmord** 191, 10, vgl. 189, 12.
- Seneca** 191, 14.
- sicher, securus, 189, 34. 213, 28.**
- Sicherheit, securitas, definiert** 117, 21. 159, 14. Zeichen eines ohnmächtigen Gemüths 214, 8.
- Sinn, sensus, 40, 11. 41, 1. 42, 13; nach seinem Sinn, ex suo ingenio, 86, 28. 127, 15. 203, 13.**
- Sinnesschärfe, sagacitas, 103, 11.**
- Sitten des Staates** 238, 9.
- Skeptizismus** 41, 17.
- Sonne, ihre Entfernung von uns kleiner vorgestellt, als sie ist** 76, 6. 177, 27.
- Spott, irrisio, definiert** 145, 3. 158, 19; ist schlecht 211, 39; unterscheidet sich vom Lachen 212, 9. Hindernis der wahren Erkenntnis 234, 31.
- Staat, civitas, definiert** 206, 6. S. im S., imperium in imperio, 98, 10.
- staatliche Gemeinschaft, siehe** Gemeinschaft.
- Stärke, fortitudo, 148, 15.**
- Stauen, das, stupor, 39, 26.**
- Stolker meinten, die Affekte seien von unserem Willen unbedingt abhängig** 248, 25.
- Streben, conatus, eines Dinges, definiert** 108, 11; schließt unbestimmte Zeit in sich 108, 25. Kraft oder S. 108, 18. S. oder Trieb 129, 22, 26. 181, 39. S. oder Geneigtheit (dispositio) 165, 2. S. oder Begierde 131, 39. 152, 19. 235, 4.

streben, conari.

Streitigkeiten 41, 16. 88, 21
unter den Philosophen 80, 32.

Subjekt 107, 29, 32, 33. 247, 7.

Substanz, substantia, definiert
1, 15; ist vor ihren Affektionen
2, 35; es gibt von demselben
Attribut nur eine 3, 25. Es
gibt nichts außer S. und ihren
Affektionen 3, 19. 26, 8; die
Attribute der S. werden durch
sich selbst begriffen 7, 38;
sie kann nicht hervorgebracht
werden 4, 3; existiert not-
wendig 4, 26; ist unendlich
4, 34; unteilbar 11, 17 ff; es
gibt keine außer Gott 12, 15,
oder der Substanz, die aus
unendlich vielen Attributen
besteht 1, 25. 8, 32; körper-
liche S. ist Gottes nicht un-
würdig 14—17; die denkende
S. und die ausgedehnte S.
sind eine und die selbe S.
48, 22. Die S. macht nicht die
Form des Menschen aus 51, 19.

Sympathie, definiert 114, 15.
Dafür heißt es in der Defini-
tion 158, 5 Zuneigung.

T.

Tadel, vituperium, definiert
125, 20; erwähnt 35, 19. 39, 40.
204, 86.

Theologen 38, 16. 201, 9.

Tiere, haben Empfindung 151, 18.
204, 24. Recht des Menschen
auf die Tiere 204, 20.

Tod, definiert 208, 12. Der
freie Mensch denkt nicht an
den T. 229, 22; der T. ist um
so weniger schädlich, je mehr
die Seele Gott liebt 271, 14.

Tor, der, wird allein vom Gelüst
getrieben 275, 30.

transcendentale Ausdrücke, ihr
Ursprung 79, 15.

Trauer, tristitia, ein Grund-

affekt 156, 37. 110, 35; defi-
niert 110, 23. 155, 27; an sich
schlecht 209, 12; kann sich
nicht auf die Seele beziehen,
sofern diese handelt 152, 35.
Jedes Ding kann durch Zu-
fall Ursache einer T. sein
113, 18. Die aus der T. ent-
springende Begierde ist weniger
stark, als die aus Freude ent-
springende 188, 1; T. über ein
verlorenes Gut 251, 3.

Traum 94, 36.

Trieb, appetitus, definiert 109, 19;
sein Unterschied von der Be-
gierde 109, 22. Trieb oder Be-
gierde 131, 29. Streben oder
T. 129, 22, 26. Wille oder T.
123, 38 = Begierde 123, 41.
Einen T. haben = erstreben
appetere.

Trübsinn, melancholia, definiert
110, 28; erwähnt 156, 7; ist
immer schlecht 209, 22.

Trübsinnige, der, melancholicus,
Musik ist ihm gut 174, 16: er
lobt das ländliche Leben usw.
201, 9.

Trunksucht, ebrietas, definiert
149, 80. 167, 33.

Tugend, virtus, definiert 176, 20:
ihre Grundlage ist das Suchen
nach dem eigenen Nutzen
189, 4. 190, 6; aus T. handeln
ist nach der Leitung der Ver-
nunft leben 192, 32. Die
höchste T. ist Gott erkennen
194, 28. Die T. ist um ihrer
selbst willen zu erstreben
189, 8. T. = Wirkungskraft
147, 37. Die Glückseligkeit
ist T. 274, 42. vgl. 96, 32.

tun, agere, 101, 1 und öfter:
siehe handeln.

U.

Übel, malum, definiert 133, 18.
Wir wählen nach der Leitung

- der Vernunft von zwei Übeln das kleinere 228, 6, und ein kleineres Übel um eines größeren Gutes willen 228, 18, ohne Rücksicht auf die Zeit 228, 27. 229, 2; s. auch schlecht.
- Überdruß**, *fastidium*, definiert 154, 15.
- Übereinstimmung**, die, *convenientia*, der Dinge erkennt die Seele klar und deutlich 73, 21.
- übergelende Ursache**, siehe Ursache.
- Übermaß**, *excessus*, der Affekte 210 f.
- Überschätzung**, *existimatio*, definiert 122, 13. 160, 29; ist immer schlecht 214, 19.
- unbestimmt**, *indefinitus*, 44, 10. vgl. 108, 27. 109, 3. 186, 26. 197, 21.
- Undankbarkeit**, *ingratitude*, ist kein Affekt, aber als äußeres Zeichen schlechter Affekte schimpflich 232, 29.
- unendlich**, *infinitus*, definiert 5, 8; „unbedingt u.“ und „in seiner Gattung u.“ 1, 28. Das Unendliche ist nicht teilbar 14 ff.
- ungerecht**, *iniustum*, definiert 206, 33; ist ein äußerer Begriff 206, 87.
- Unglück**, *infelicitas*, 133, 34.
- Unmensch**, *inhumanus*, definiert 215, 32.
- unmöglich**, *impossibilis*, definiert 30, 31.
- Unterschätzung**, *despectus*, definiert 122, 13. 160, 31; ist immer schlecht 214, 20.
- Unterschied**, *differentia*, der Dinge wird von der Seele klar und deutlich wahrgenommen 73, 21.
- Unvollkommenheit**, *imperfectio*, ausführlich definiert 171—174; hebt die Existenz eines Dinges auf 11, 8.
- Unwissenheit**, Freistatt der, ist der Wille Gottes 39, 18.
- Ursache**, *causa*, für jedes Ding gibt es eine bestimmte U., kraft deren es existiert 6, 34; U. oder Grund 8, 41 ff. 172, 40. Es werden folgende Arten der Ursache erwähnt: bewirkende U., *causa efficiens*, 17, 32. 114, 32. 236, 9. Adäquate U., *c. adaequata*, definiert 100, 2; oder formale U., *c. adaequata sive formalis* 266, 26. Inadäquate U. oder Teil-U., *c. inadaequata sive partialis*, definiert 100, 4 vgl. 178, 14. Äußere U., *c. externa*, 7, 24. 11, 2. Innere U., *c. interna*, 126, 7. 161, 23. U. seiner selbst, *c. sui*, definiert 1, 5; vgl. 4, 30. 11, 23. 24, 15. 25, 1. 268, 33. 6, 38. Erste U., *c. prima*, 5, 14. 65, 41. 99, 4. 158, 17. 178, 15; unbedingt erste U. = Gott 17, 37. Inbleibende U., *c. immanens*, 20, 41. Übergelende U., *c. transiens*, 20, 42. Nächste U. 107, 1. 199, 32. 235, 7; unbedingt nächste U., *c. absolute proxima*, 26, 31; in ihrer Gattung nächste U., *c. proxima in suo genere*, 26, 33. Entfernte U., *c. remota*, 26, 36. Mittelursache, *c. intermedia*, 38, 8. U. durch sich, *c. per se*, 17, 36. 115, 13. U. durch Zufall, *c. per accidens*, 17, 36. 113, 17. 115, 1. 130, 35. 158, 8. Freie U., *c. libera*, ist Gott allein 18, 15. 34, 28; nicht aber die Seele 88, 37. Notwendige U., *c. necessaria*, 29, 4. Einzelursache, *c. singularis*, 246, 8. Vornehmliche U., *c. primaria*, oder Prinzip 173, 6. Zweckursache, *c. finalis*, 173, 4.

Ewige U., c. aeterna, 267, 37.
U. des Seins, c. essendi, c. secundum esse, 24, 21. 52, 12.
U. hinsichtlich des Werdens, c. secundum fieri, 52, 10.
Ursprung, origo, 43, 3. **U. und Natur** 98, 3. 150, 19.
Urteil, iudicium, Urteilsenthaltung 92, 27 f. 94, 22 f. Die Menschen sind in ihren Urteilen so verschieden, wie in ihren Affekten 142, 14.

V.

verabscheuen, aversari, 89, 20.
 Gegensatz zu: erstreben 89, 20; zu: begehren 190, 12.
Verachtung, dedignatio, definiert 145, 5; erwähnt 158, 27. 157, 10.
Verbrechen, peccatum, definiert 206, 20; vgl. 35, 19.
Verdienst, meritum, definiert 206, 23; vgl. 35, 19.
Verehrung, devotio, definiert 144, 17. 158, 10; geht leicht in einfache Liebe über 158, 17.
Vereinigung von Seele und Körper, definiert 55.
vergänglich, corruptibilis, = zufällig 74, 24 f.
Vergänglichkeit, corruptibilitas, = Zufälligkeit, definiert 74, 24 f.
vergegenwärtigen, repraesentare, 40, 11. 64, 27. 80, 40.
Verkettung, concatenatio, der Dinge 35, 2. Ordnung und V. der Ideen 65.
Verknüpfung, connexio, Ordnung und V. der Ideen ist dieselbe, wie die der Dinge 48, 6. 67, 26. 247, 21.
Vermögen, facultas, zu begreifen 98, 29; zu bejahen und zu verneinen 89, 17; zu empfinden 93, 32; zu erkennen, zu begehren, zu lieben usw. 89, 4;

zu wollen und nicht zu wollen 88, 38. 93, 31. Diese und ähnliche V. sind entweder rein eingebildet oder weiter nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen, wie wir sie aus den besonderen zu bilden pflegen 89, 6.

verneinen, negare, Vermögen zu v. ist der Wille 89, 16.

Vernelnung, negatio, teilweise V. = Endlichsein 5, 7. Ohnmacht oder V. 197, 7.

Vernunft, Ratio, definiert als Erkenntnis der zweiten Gattung 81, 13. Verstand oder V. 235, 28; die V. betrachtet die Dinge als notwendig 84, 22; und unter einer gewissen Art der Ewigkeit 85, 40; nach der V. handeln, definiert 222, 22; was die V. vorschreibt 188, 26 ff.; in ihrer Vervollkommnung besteht die Glückseligkeit 235, 30.

vernünftig denken, ratiocinari. 193, 40. 194, 6, 14; adäquate Ideen haben oder v. d. 194, 20 f.

Vernunftwesen, ens rationis. 41, 42; und abstrakte Wesen 96, 1.

Verstand, intellectus, umfaßt Gottes Attribute und Gottes Affektionen 28, 4; ist ein gewisser Modus des Denkens 28, 22. Inbegriff klarer und deutlicher Ideen 93, 27. Sein Unterschied vom Vorstellungsvermögen im Begreifen der Größe 16, 18 f. V. als Vermögen ein allgemeines metaphysisches Wesen 89, 9; ein allgemeiner Begriff 89, 22; vgl. 28, 35; Wille und V. das selbe 90, 23; verhalten sich zu Gott, wie Ruhe und Bewegung 29, 24. V. oder Vernunft 235, 28; der unendliche V.,

intellectus infinitus; was sein Objekt sein kann 17, 16. 28, 3. 42, 22. 46, 34; gehört zur genaturten Natur 28, 20. Die Seele ist ein Teil des ewigen und unendlichen V. Gottes 273, 29. 58, 83. 84, 12. 142, 39; dergöttliche V. 78, 29. 142, 40.

Verstehen, das, intellectio, 28, 40; ipsum intelligere, 88, 14; verhält sich zu Verstand, wie Wollung zu Wille.

Verwirrung, confusio, 35, 20; definiert 40, 14 ff.

verworrene Idee, idea confusa, siehe Idee.

Verzweiflung, desperatio, definiert 117, 22. 159, 17; Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts 214, 8.

Volk, natio, Liebe und Haß zu dem Angehörigen eines andern V.s 188, 22 f.

Vollkommenheit, perfectio, besprochen 171—174; = Realität 44, 17. 10, 41; = Wesenheit 174, 42 f. V. setzt die Existenz eines Dinges 11, 6; vgl. 272, 86.

Vorbedeutung, omen, definiert 140, 41.

vorstellen, imaginari, definiert 64, 31; ist abstrakt und oberflächlich 16, 16; steht im Gegensatz zum verstandemäßigen Erkennen 41, 31. 76, 9; gelegentlich entspricht es dem allgemeinen „betrachten“ oder „wahrnehmen“ 251, 40; — vgl. außerdem 111, 31. 112, 11. 114, 28 usw. v. und erinnern 111, 9; die Seele kann nur, solange der Körper dauert, sich etwas v. 261, 20.

Vorstellung, imaginatio, definiert 177, 11. 268, 4; enthält an sich keinen Irrtum 64, 33. 76, 8. Affekt ist eine V., so-

fern sie den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt 182, 19. 268, 10. Meinung oder V. = Erkenntnis der ersten Gattung 81, 8; vgl. 183, 32; siehe auch Vorstellungsvermögen.

Vorstellungsbild, imago, definiert als das den Ideen äußerer Körpern entsprechende körperliche Bild 64, 28; vgl. 89, 31. 66, 14, 22. 79, 18 ff. 100, 35. 116, 41. 182, 29. 223, 37 ff. 256, 35 und öfter. V. oder Affekt 256, 6.

Vorstellungskraft, potentia imaginandi, 64, 42. 111, 13.

Vorstellungsvermögen, imaginatio, der Inbegriff der einzelnen Vorstellungen 16, 20. 40, 19, 31; wird für den Verstand genommen 40, 6. Das V. ist die Ursache, daß wir die Dinge als zufällig betrachten 84, 23; ist die Ursache der Falschheit 81, 39; es geht mit dem Körper zugrunde 273, 14. V. oder Erinnerung 268, 22. 272, 82; vgl. Vorstellung. Schwankung des V. 85, 33. Wesen des V. 42, 1.

Vorurteil, praeiudicium, 10, 31. 84, 39 ff. 79, 2. 92, 1. 172, 31.

Vorzug, virtus, 64, 42. 163, 37.

W.

Wahnstau, delirium; Arten des W.: Hochmut 122, 3; Habgier, Ehrgeiz, Wollust 211, 29.

wahr, verus, = klar und deutlich 6, 7; wahre Idee 82, 19 ff.

Wahrheit, veritas, ist die Norm ihrer selbst und des falschen 83, 22; ewige W. 2, 18. 6, 18. 20, 21.

Wahrheitsnorm ist eine wahre Idee 83, 19. Die von der Mathematik gezeigte W. 37, 21.

wahrnehmen, percipere, allgemeinsten Ausdruck für die theoretischen seelischen Tätigkeiten 1, 20. 23, 41 und oft.

Wahrnehmung, perceptio, das Wort scheint anzudeuten, daß die Seele vom Objekte leide 48, 28 f.

Weise, der, sapiens, ergötzt sich an den Dingen 212, 29; wie sehr er dem Toren überlegen ist 275, 29.

Wert, praestantia, der Ideen, wird nach dem ihrer Objekte abgeschätzt 170, 11/12.

Wesen, ens, ein transcendentaler Ausdruck, wie Ding, Etwas, und das selbe, wie diese bedeutend 79, 15; unendliches W. 1, 25. 45, 14; endliche W. 10, 4; abstrakte 96, 2; reale 96, 2. 266, 3; Vernunftwesen 41, 42. W. des Vorstellungsvermögens 42, 1; vgl. noch 8, 16. 9. 39 und öfter.

Wesenheit, essentia, eines Dinges, definiert 43, 19; vgl. 52; was W. ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt 2, 1; W. = ewige Wahrheit 2, 18. 20, 21; = Definition 17, 21. 30, 32; = Form 51, 18. 174, 35; = Natur 149, 11 f. 150, 32. 176, 22 f.; = Sein vgl. 53, 9 mit 106, 34. 110, 4; = Macht, Kraft 34, 1. 46, 15. 108, 18; = Streben 108, 11; = Trieb 109, 20; = Begierde 150, 32; = Tugend 176, 21. W. und Eigenschaft sind unterschieden 157, 19 f.

Wettelfer, aemulatio, definiert 123, 4. 165, 19.

Wille, voluntas, ein gewisser Modus des Denkens, wie der Verstand 29, 5; das Vermögen zu bejahen und zu verneinen 89, 16; ein allgemeiner Begriff, der das den einzelnen Wol-

lungen gemeinsame erklärt 89, 10, 22. 94, 10, 14. W. und Verstand das selbe 90, 23; verhalten sich zu Gott, wie Ruhe und Bewegung 29, 24. W. nicht Begierde 89, 19; vgl. 157, 31. W. = Streben, sofern es allein auf die Seele bezogen wird 109, 17. W. oder Trieb 123, 38 wofür 123, 41 Begierde; es gibt keinen freien W. 88, 28. 29, 3; unendlicher W. 29, 11. Polemik gegen die Behauptung einer Bewegung des Körpers durch den W. 76, 1. 102 f. 244 f.

Willenskraft, animositas, definiert 153, 1; ihre Arten sind Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart 153, 10; vgl. 168, 32. 231, 12. 273, 34.

Wirkung, effectus, die Erkenntnis der W. schließt die der Ursache ein 2, 26; es folgt aus allem eine W. 34, 15. 101, 17; die vollkommenste W. ist die von Gott unmittelbar hervorgebrachte 38, 7; W. oder Eigenschaft 162, 29; vgl. 163, 33.

Wirkungskraft, agendi potentia, der Natur 99, 21; des Körpers 100, 16, 27; entspricht der Denkkraft der Seele 110, 11 f. Doch sagt Spinoza auch W. der Seele 145, 14, 37. 152, 7; = Wesenheit der Seele 145, 39. W. eines Menschen = seiner Natur 174, 39. W. = Tugend 147, 37.

Wissen, anschauendes, scientia intuitiva, definiert 81, 17.

Wohltaten 186, 16. 231, 21.

Wohlwollen, benevolentia, definiert 123, 40. 166, 4.

Wollung, volitio, = diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung 89, 40; nichts als die Idee 90, 22. Unter Be-

- gierde verstehe ich . . . jede Wollung 155, 20; vgl. noch 29, 7. 35, 29. 89, 11, 24.
Wollust, libido, definiert 149, 30. 167, 37; vgl. 151, 23.
Worte, ihre Wesenheit besteht in körperlichen Bewegungen 92, 7.
Wunsch, desiderium, definiert 131, 11. 164, 38.

Z.

- zaghaft**, pusillanimus, definiert 142, 32.
Zaghaffigkeit, pusillanimitas, definiert 166, 28. Eine Art der Z. ist die Bestürzung 167, 1.
Zeit, tempus, Dauer oder Z. 2, 15. Ursprung der Zeitvorstellung 84, 41 ff. Die Dauer wird durch die Zeit bestimmt 108, 29.
Zeitstrecke, temporis intervalum, 176, 14. 183, 31, 35.
Zirbeldrüse, glans pinealis, 244, 12 ff.
Zorn, ira, definiert 135, 22. 166, 7; ist schlecht 211, 39; seine Überwindung bei anderen 213, 7; bei sich selber 254, 25.
Zuchtlosigkeit, impietas, 190, 7; vgl. 234, 24.
Zufall im Sinne des nicht Wesenheitlichen, accidens, 175, 38; vgl. 202, 1 u. Ursache durch Z.
zufällig, contingens, es gibt nichts zufälliges in der Natur 27, 4; z. oder möglich definiert 30, 35; z. oder vergänglich 74, 24. Das Vorstellungsvermögen betrachtet die Dinge als z. 84, 24 ff.; dagegen tut

dies nicht die Vernunft 84, 16; z. im Unterschied von möglich definiert 175, 21; vgl. 184/185. 250, 8.

- Zufälligkeit**, contingentia, = Vergänglichkeit 74, 27.
Zufriedenheit mit sich selber, acquiescentia in se ipso, definiert 126, 13. 143, 9, 11. 161, 24. Eigenliebe oder Z. m. s. s. 146, 25; vgl. 162, 33. Die, die aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, die es geben kann 216, 24 f. und das Höchste, das wir hoffen können 217, 1. Diese entspringt aus der dritten Erkenntnisgattung 263, 39; ist vom Ruhm nicht verschieden 269, 31; und eins mit der geistigen Liebe 269, 29.
Zunelgung, propensio, definiert 158, 5; das selbe, wie Sympathie 114, 15.
Zweck, finis, die Natur hat sich keinen Z. vorgesetzt 37, 29 ff.; vgl. 173, 1 f. Z. des Bedürfnisses, finis indigentiae, 38, 17. Z. der Anähnlichung, finis assimilationis, 38, 18. Spinoza selbst definiert den Zweck als den Trieb 176, 18; der letzte Z., finis ultimus, des Menschen ist, die Dinge adäquat zu begreifen 235, 36.
Zweifel unterscheidet sich von der Schwankung des Gemüts nur dem Grade nach 115, 26. Mangel des Z.s ist nicht Gewißheit 91, 5.
Zwietracht, discordia, 209, 4. 239, 1.

Halle a. S. Druck von Otto Hendel.

Philosophische Bibliothek
Band 93.

Baruch de Spinoza.
Theologisch-politischer Traktat.

Dritte Auflage.

Übertragen und eingeleitet
nebst Anmerkungen und Registern

von

Carl Gebhardt.



Leipzig.
Verlag der Dürrenberg'schen Buchhandlung.
1908.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	V
Theologisch-politischer Traktat	1
Vorrede	3
Erstes Kapitel. Von der Prophetie	15
Zweites Kapitel. Von den Propheten	87
Drittes Kapitel. Von der Berufung der Hebräer und ob die Prophetengabe ihnen allein eigen gewesen	58
Viertes Kapitel. Vom göttlichen Gesetz	77
Fünftes Kapitel. Von dem Grunde, weshalb die Cere- monien eingesetzt worden, und vom Glauben an die Geschichten, aus welchem Grunde und für wen er nötig ist	98
Sechstes Kapitel. Von den Wundern	110
Siebentes Kapitel. Von der Auslegung der Schrift	183
Achstes Kapitel. In ihm wird gezeigt, daß die fünf Bücher Mose sowie die Bücher Josua, der Richter, Ruth, Samuelis und der Könige nicht von diesen selbst geschrieben sind. Sodann wird untersucht, ob sie sämtlich von mehreren Verfassern her- rühren oder bloß von einem und von welchem	162
Neuntes Kapitel. Weitere Untersuchungen über die- selben Bücher, ob nämlich Esra die letzte Hand an sie gelegt hat; ferner ob die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften finden, verschiedene Lesarten darstellen	179
Zehntes Kapitel. Die übrigen Bücher des Alten Testaments werden in der gleichen Weise wie die ersten untersucht	201
Elftes Kapitel. Es wird untersucht, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten oder als Lehrer geschrieben haben. Ferner wird das Amt der Apostel dargestellt	218
Zwölftes Kapitel. Von der wahren Urschrift des gött- lichen Gesetzes und in welchem Sinne die Schrift Heilige Schrift und in welchem sie Gottes Wort heißt; endlich wird gezeigt, daß sie, sofern sie das Wort Gottes enthält, unverderbt auf uns ge- kommen ist	229

Dreizehntes Kapitel. Es wird gezeigt, daß die Schrift nur ganz Einfaches lehrt und nichts anderes bezweckt als den Gehorsam und daß sie auch über die göttliche Natur nicht anderes lehrt, als was die Menschen in einer bestimmten Lebensweise nachahmen können	241
Vierzehntes Kapitel. Was der Glaube sei und welche Menschen Gläubige seien. Die Grundlagen des Glaubens werden bestimmt, und dieser wird sodann von der Philosophie getrennt	249
Fünfzehntes Kapitel. Es wird gezeigt, daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar ist, und der Grund wird dargelegt, aus dem wir von der Autorität der Heiligen Schrift überzeugt sind	260
Sechzehntes Kapitel. Über die Grundlagen des Staates, über das natürliche und das bürgerliche Recht des einzelnen und über das Recht der höchsten Gewalten	273
Siebzehntes Kapitel. Es wird gezeigt, daß niemand auf die höchste Gewalt alles übertragen kann und daß dies auch nicht nötig ist. Vom Staate der Hebräer, wie er zu Lebzeiten des Moses und wie er nach seinem Tode vor der Erwählung von Königen gewesen ist, und von seiner Vortrefflichkeit, und schließlich von den Ursachen, aus denen der göttliche Staat untergehen und ohne Aufstände überhaupt kaum bestehen konnte	292
Achtzehntes Kapitel. Aus der Staatsverfassung und Geschichte der Hebräer werden einige politische Lehrsätze erschlossen	324
Neunzehntes Kapitel. Es wird gezeigt, daß das Recht in geistlichen Dingen völlig den höchsten Gewalten zusteht und daß der äußere religiöse Kult der Erhaltung des Friedens im Staate entsprechen müsse, wenn man Gott in richtiger Weise Gehorsam leisten will	334
Zwanzigstes Kapitel. Es wird gezeigt, daß es in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt	350
Anmerkungen	363
Namen- und Sachregister	398
Register der angeführten Bibelstellen nach der Ordnung der christlichen Kanons	415

Einleitung.

Spinozas Theologisch-politischer Traktat (*tractatus theologico-politicus*) ist im Anfang des Jahres 1670 erschienen. Es ist die einzige Schrift, die der Philosoph selbst herausgegeben hat. Der Name des Verfassers ist auf dem Titelblatt nicht genannt. Der Name des Verlegers und des Erscheinungsortes ist fingiert: Hamburgi, apud Henricum Künraht. In Wahrheit war der Verleger Spinozas Freund, der Collegiant Jan Rieuwertsz zu Amsterdam, der Drucker Christoffel Koenraad im Haag.

Über die Entstehung des Traktates erfahren wir aus den unmittelbaren Quellen nicht viel mehr, als daß Spinoza schon im Jahre 1665 mit seiner Abfassung beschäftigt war. In einem nicht auf uns gekommenen Briefe vom 4. September 1665 an den ihm befreundeten Akademiker Oldenburg in London muß er von dem Gedanken seines Werkes gesprochen haben; denn dieser schreibt ihm bald darauf zurück: „Sie sind, wie ich sehe, dabei, nicht so sehr zu philosophieren als, wenn man so sagen darf, zu theologisieren, indem Sie Ihre Gedanken über die Engel, die Prophetie und die Wunder aufzeichnen. Aber vielleicht tun Sie es in philosophischer Weise. Wie dem auch sei, ich bin gewiß, es ist ein Werk Ihrer würdig und mir vor allem im höchsten Grade erwünscht. Da die schwierigen Zeitläufte eben dem freien Verkehr im Wege stehn, so bitte ich Sie wenigstens, Sie möchten sich die Mühe nicht verdrießen lassen, mir in Ihrem nächsten Briefe Ihren Plan und Ihre Absicht bei dieser Schrift anzuzeigen.“ Darauf erwiderte Spinoza in einem nur als Bruchstück erhaltenen Briefe: „Ich verfasse eben eine Abhandlung über meine Auffassung von der Schrift. Dazu bestimmen mich: 1. die Vorurteile der Theologen; diese Vorurteile hindern ja, wie ich weiß, am meisten die

Menschen, daß sie ihren Geist der Philosophie nicht zuwenden können; darum widme ich mich der Aufgabe, sie aufzudecken und sie aus dem Sinne der Klügeren zu entfernen; 2. die Meinung, die das Volk von mir hat, das mich unaufhörlich des Atheismus beschuldigt: ich sehe mich gezwungen, diese Meinung womöglich von mir abzuwehren; 3. die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denkt; diese Freiheit möchte ich auf alle Weise verteidigen, da sie hier bei dem allzugroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird.“

Die Wurzeln des Theologisch-politischen Traktats reichen bis in die Jugendjahre des Philosophen. „Ich schreibe hier nichts, was ich nicht schon längst und lange bedacht hätte.“ Als die Vorsteher der jüdischen Gemeinde zu Amsterdam am 27. Juli 1656 Spinoza in den Bann taten und aus der Gemeinschaft der Synagoge verstießen, weil sie „von den schrecklichen Ketzereien, die er übte und lehrte, und von den ungeheuerlichen Handlungen, die er beging, täglich mehr Nachricht erhielten“, da verfaßte er eine Schrift in spanischer Sprache, in welcher er sich gegen die erhobenen Vorwürfe verteidigte. Diese Apologia ist von großer Wichtigkeit, weil nach Bayles Zeugnis ein großer Teil ihres Inhalts später in den Theologisch-politischen Traktat übernommen wurde. Die Schrift selbst, die Spinoza möglicherweise schon früh ins Lateinische übertrug, ist uns nicht erhalten. Sie war seinem Freundeskreise wohl nicht unbekannt, und in der unter seinen Auspicien entstandenen Schrift Ludwig Meyers, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, können wir, wie ich glaube, Spuren solcher Kenntnis nachweisen. Nach dem, was uns von ihrem Inhalt berichtet wird, müssen wir annehmen, daß sie sich in ähnlicher Weise zum Theologisch-politischen Traktate verhielt wie die Kurze Abhandlung zur Ethik. Der jüngere Rieuwertsz, der Sohn des Verlegers Spinozas, sprach von ihr als „einem großen Werk, so Spinoza wider die Juden geschrieben, und dieselben sehr hart tractiret. Spinoza habe es schon vor dem Tractatu Theologico-Politico fertig

gehabt und doch unedirt liegen lassen, woraus sie denn auch geschlossen, daß er es nicht publicirt haben wollen. Er (Rieuwertsz) habe das Msst. gehabt, aber an jemanden weggelassen.“ Eine andere Nachricht gibt der Leydener Professor Salomo van Til in seinem Vorhoof der Heidenen (1694): „Danach unternahm es dieser Bedränger der Religion, zuerst die Autorität der Bücher A. und N. Testamentes über den Haufen zu werfen, und er versuchte, der Welt zu zeigen, wie diese Schriften durch Bemühen der Menschen verschiedene Male umgestaltet und umgeformt und wie sie zu dem Ansehen göttlicher Schriften erhoben wurden. Diese Bedenken hat er ausführlich in einer spanisch geschriebenen Abhandlung unter dem Titel einer Rechtfertigung für seine Abkehr vom Judentum gegen das A. T. zusammengetragen, aber auf Freundesrat diese Schrift zurückgehalten und es unternommen, diese Dinge etwas fließender und knapper einem andern Werke einzufügen, das er unter dem Titel Tractatus Theologico-politicus 1670 herausgab.“ Nach diesem Berichte können wir nicht daran zweifeln, daß Spinoza den einen Grundgedanken seines Traktates, die Bestreitung des unmittelbar göttlichen Ursprungs der Schrift, schon zur Zeit der Exkommunikation hegte; ja wenn wir hören, daß man ihn „verabscheuungswürdiger Lästereien Gottes und Mosis“ anklagte, so darf man wohl annehmen, daß er damals schon die mosaische Urheberschaft des Pentateuch bestritten hat, und die „ungeheuerlichen Handlungen“, deren man ihn beschuldigte, haben sicherlich in nichts anderem als in der praktischen Konsequenz dieser theoretischen Einsichten, in der Nichtbeachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, bestanden.

Wenn wir auch nicht daran zweifeln dürfen, daß uns die Apologia in umgearbeiteter Form als ein Teil des Theologisch-politischen Traktates erhalten ist, so haben wir doch kein Recht anzunehmen, was wiederholt behauptet wurde, daß die Veranlassung der Apologia auch die Veranlassung des neun Jahre später begonnenen Werkes sei, so daß wir die Ursache des Traktates in der Ausstoßung Spinozas

aus der Synagoge zu erblicken hätten. Auch die Ansichten, daß der Traktat durch die Entsetzung des Philosophen Geulincx von seiner Professur in Leuven (1658) veranlaßt sei oder daß er durch die Verfolgung und Bestrafung des mit Spinoza bekannten Freigeistes Adriaen Koerbagh (1668) seine polemische Tendenz erhalten habe, lassen sich, ganz abgesehen von den ihnen entgegenstehenden chronologischen Schwierigkeiten, auch aus sachlichen Gründen nicht aufrecht erhalten. Die Amtsenthebung von Geulincx hatte, wie es scheint, rein persönliche Ursachen; das Buch aber, wegen dessen Koerbagh verurteilt wurde, kann Spinoza nicht anders als mißbilligt haben. Der wahre Grund, der Spinoza bewogen hat, sein schon der Vollendung sich näherndes Hauptwerk, die Darstellung seiner Philosophie, liegen zu lassen und sich zunächst der Abfassung des Traktates zuzuwenden, dieser Grund kann, wie schon erkannt worden ist, einzig und allein in den kirchenpolitischen Verhältnissen der Niederlande gefunden werden, die dem Philosophen nahe gerückt wurden, sobald er in den Kreis Jan de Witts trat. Ja, ich möchte noch einen Schritt weiter gehen und es geradezu aussprechen: der wahre Grund, dem der Theologisch-politische Traktat seine Entstehung verdankt, liegt in der Verbindung Spinozas mit Jan de Witt.

Die Dürftigkeit der Nachrichten über das Leben des Philosophen bedauert man vielleicht in keiner Beziehung so sehr, als gerade wo es sich um sein Verhältnis zu dem großen holländischen Staatsmann handelt. Und doch möchte man glauben, daß neben der Loslösung vom Judentum nichts in gleichem Maße in Spinozas Leben Epoche gemacht hat wie die Freundschaft Jan de Witts, daß durch sie erst Spinoza aus dem Philosophen, den wir kennen, zu dem Politiker und Staatsrechtslehrer wurde, den in ihm kennen zu lernen noch unsere Aufgabe ist. Die einzige Nachricht über ein persönliches Verhältnis des Grosspensionairs zu dem Philosophen verdanken wir dem in solchen Dingen genau unterrichteten Biographen Lucas: Jan de Witt habe den Philosophen oft in wichtigen Dingen um Rat gefragt und ihm eine Pension

von 200 fl. ausgesetzt. Ich glaube, in meiner Ausgabe der Abhandlung vom Staate den Nachweis erbracht zu haben, daß dieses Werk in seinem praktischen Teile nichts anderes ist als eine holländische Staatsschrift im Sinne der republikanischen Politik Jan de Witts. In der gleichen Weise enthält der Theologisch-politische Traktat eine Verteidigung der Kirchenpolitik des Großpensionairs. Wenn ich diese aus dem Traktat selbst sich ergebende Tatsache mit jener Nachricht des Lucas in Verbindung bringe, um daraus den Schluß zu ziehen, daß der Zusammenhang zwischen dem Werk des Philosophen und der Politik des Staatsmanns seine Ursache nicht nur in der sachlichen Übereinstimmung, sondern auch in den persönlichen Beziehungen hat, so versteht es sich, daß mir nichts ferner liegt, als in Spinoza einen bezahlten Advokaten der de Wittschen Politik erblicken zu wollen. Das aber scheint mir sicher: bei dem außerordentlichen Feingefühl, das wir in Spinoza nicht nur voraussetzen, sondern aus den beglaubigten Tatsachen seiner Biographie kennen, muß er in einem sehr nahen Verhältnis zu einem Manne gestanden sein, dem er erlaubte, ihm die Sorgen des äußeren Lebens zu nehmen.

Die Stellung, die Jan de Witt einnahm, ist nur aus dem unfertigen Zustand der niederländischen Staatsverfassung zu verstehen. Er war der bescheidene Secretair eines Parlamentes, der entblößten Hauptes vor den Herren Staaten stehen mußte, und er war der allmächtige Staatsmann, auf den die Blicke ganz Europas gerichtet waren. Seine Gewalt beruhte nicht auf geschriebenen Gesetzen, sondern auf der Unterstützung und dem Rückhalt, den er bei seinen Standesgenossen, bei der in den holländischen Städten herrschenden Aristokratenpartei fand. Eine Macht, die im wesentlichen auf der öffentlichen Meinung beruht, muß darauf bedacht sein, die öffentliche Meinung zu ihren Gunsten zu beeinflussen, und so ist Jan de Witt einer der ersten Staatsmänner gewesen, die sich der Publicistik für ihre Zwecke bedienten. Die Stelle des in der damaligen Zeit noch wenig entwickelten Journalismus nahm die Staatsschrift ein,

und wir kennen eine ganze Reihe von Staatsschriften, teils in holländischer, teils in lateinischer Sprache, die meisten anonym, die alle aus dem Kreise de Witts hervorgegangen sind. Ich nenne das Interest van Holland, das Public Gebedt, die Politike Discoursen, die Spinoza in seiner Bibliothek besaß, die Polityke Weegschaal, die er besaß und in der Abhandlung vom Staate mit warmer Anerkennung citiert. Die Verfasser dieser Bücher, die die einzige Aufgabe haben, in theoretischer, ja gelehrter Betrachtung die Politik de Witts zu begründen und zu rechtfertigen, sind nicht untergeordnete Publicisten, sondern hochstehende Männer und Freunde des Staatsmanns, wie das Brüderpaar Pieter und Jan van Hove, wie sein Neffe, der jüngere Jan de Witt; ja er selbst hat es nicht verschmäht, dem einen Werke einige Kapitel hinzuzufügen.

Als der Staatsstreich Wilhelms II. durch dessen vorzeitigen Tod gescheitert war, hatte die oranische Partei einen schweren Fall erlitten, und es schien, als ob die Regentenpartei sich ungestört ihres Sieges werde freuen können. Aber die Macht der Statthalterpartei war so fest begründet, daß selbst die führerlose Zeit ihr nicht den Untergang brachte. Sie ruhte in der Liebe des niederen Volkes, das in den Oraniern nicht wie die Regenten eigennützig Usurpatoren sah, sondern in ihnen die Befreier vom spanischen Joche und die wahren Beschützer des Landes erblickte. Als Moriz von Nassau jenen Bund mit dem orthodoxen Calvinismus eingegangen war, der zum Sturze Oldenbarneveldts führte, hatte er den Bundesgenossen gewonnen, der der Regentenpartei am furchtbarsten werden sollte, die calvinistischen Predikanten, die von ihren Kanzeln herab die fanatische Menge beherrschten. Durch sie wurde der Kampf zwischen Oraniern und Regenten, zwischen Stadhoudersgezinden und Staatsgezinden, zu einem Kampfe zwischen Staat und Kirche. Die Gewalt dieser Gegensätze hat die holländischen Aristokraten zu Vertretern eines religiösen Liberalismus gemacht und dem holländischen Staate den Ruhm verschafft, zuerst dem freien Gedanken eine Stätte gewährt zu haben. Solange das Geschick der Republik günstig

war, waren die Predikanten nicht gefährlich; aber jede Niederlage gab ihnen die erwünschte Gelegenheit, das Volk gegen seine Regierung aufzuhetzen. Das Jahr 1665 brachte den Staat in schwere Gefahr. Der Krieg, der sich gegen England entsponnen hatte, nahm zunächst einen unglücklichen Verlauf; zugleich fiel der Bischof von Münster in Friesland ein. Von allen Kanzeln predigte man gegen den Libertinismus der herrschenden Partei und gegen Jan de Witt, der dieses Unglück verschuldet habe, und es fehlte nicht viel, daß die Katastrophe von 1672 um sieben Jahre früher eingetreten wäre. Es erschien eine Ordre der Staaten, die den Predikanten verbot, sich mit Staats-sachen zu befassen und Regierungsangelegenheiten auf der Kanzel zu erörtern. Im gleichen Jahre ging aus dem Kreise Jan de Witts ein Büchlein hervor, das den Titel führte *De Iure Ecclesiasticorum* und dessen nicht mit Sicherheit festzustellender Verfasser sich *Lucius Antistius Constans* nennt. Der Zweck dieses in schlechtem Latein geschriebenen Buches besteht in dem Nachweise, daß alle geistliche Gewalt ihr Recht einzig und allein der weltlichen Gewalt verdanke und darum völlig von dieser abhängig sein müsse. In dem gleichen Jahre, in dem dieses Buch erschien, faßte Spinoza den Entschluß, seinen Theologisch-politischen Traktat zu schreiben.

Der Traktat ist die vornehmste aller Staats-schriften, die Holland hervorgebracht hat. Die Frage der Zeit wird in ihm für alle Zeiten entschieden. Daß diese Schrift, die in der gleichen *Officin* gedruckt ist, aus der die Schriften der de Wittschen Publicisten hervorgingen, und deren Vignette wir auch in einem anderen Buche dieses Kreises wiederfinden, mit der Person des Großpensionairs in engster Verbindung stehe, war für die Zeitgenossen zweifellos. Als der Mächtige gestürzt war, als keine Scheu mehr die Zunge band und keine Censur mehr die Meinungs-äußerung der Gegenpartei niederhielt, wurde offen ausgesprochen, was jedermann wußte. Aus dem Jahre 1672 haben sich zwei gegen de Witt gerichtete Pamphlete erhalten; in ihnen heißt es vom Theologisch-politischen Traktat: „Durch den abtrün-

nigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und mit Wissen von Mr. Jan und seinen Spießgesellen herausgegeben.“

Es ist nötig, die Entstehung des Theologisch-politischen Traktates sich vor Augen zu halten, um den richtigen Gesichtspunkt für das Verständnis der Schrift zu gewinnen. Dadurch, daß man das Werk zu abstrakt auffaßte, daß man in der herkömmlichen Weise in Spinoza den einsamen, weltfremden Denker sah, ist es gekommen, daß noch heute der Traktat neben der Abhandlung vom Staate zu den am wenigsten verstandenen Werken des Philosophen gehört. Die Legende von dem Manne, der wenig gelesen und viel gedacht habe, ward zu nichte, als man vor zwanzig Jahren das überaus reiche Inventar der Bibliothek Spinozas fand. Noch eine andere Legende aber muß zerstört werden, die dem wahren Verständnis seines Wesens und Wirkens im Wege steht. Nicht alle seine Bücher hat Spinoza *sub quadam specie aeternitatis* geschrieben. Man muß wissen, für wen und gegen wen er geschrieben hat, um seine Worte zu verstehen. Er war ein Sohn seiner Zeit und Bürger des Staates, unter dem er gelebt hat, und, mehr noch als das, er war einer der klügsten und einsichtsvollsten Staatsmänner Hollands, vielleicht neben seinem großen Freunde de Witt der klügste und einsichtigste, den die Niederlande besessen haben.

Die Idee der Gedankenfreiheit im modernen Staatsleben zuerst praktisch realisiert zu haben, ist das große Verdienst der holländischen Aristokratie, mögen ihre Motive gewesen sein, welche sie wollen. Diese Freiheit wurde bedroht von einer um ihre Macht besorgten Orthodoxie. Neben den herrschenden Staatsmann, der die Gedankenfreiheit gegen den Aberglauben und den Fanatismus in Schutz nahm, trat der Philosoph, sie zu verteidigen. Nicht Java und die Staalmeesters — die Nachtwache und der Theologisch-politische Traktat sind die beiden großen Titel der holländischen Kultur.

„Gott wird seinen Namen unter dem Himmel vernichten, und Gott wird ihn zum Bösen ausscheiden von allen Stämmen Israels mit allen Flüchen des Himmels, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind.“ Die Synagoge hatte Spinoza von sich gestoßen, nachdem er sich von ihren Satzungen gelöst. Indem er seine Rechtfertigungsschrift mithinübernahm in die Form des Theologisch-politischen Traktates, gab er diesem eine Tendenz, die für den Charakter des Werkes mitbestimmend geworden ist, und vieles läßt sich nur aus dieser Art der Entstehung erklären. Der Traktat enthält Spinozas Auseinandersetzung mit dem Judentum. Wenn er die ewige Berufung der Juden bestreitet und in Verbindung damit die Geltung des jüdischen Ceremonialgesetzes für die Gegenwart ablehnt, so ist es klar, daß diese Ausführungen mit seinem eigentlichen Zwecke, der Verteidigung des Rechtes der Philosophie und der Gedankenfreiheit, nur in sehr losem Zusammenhang stehen und daß wir darin, wenngleich in umgearbeiteter Form, noch die ursprüngliche Rechtfertigung Spinozas gegen die Anklage jener „ungeheuerlichen Handlungen“ vor uns haben. Aus dieser Kampfesstellung erklären sich auch die harten, ja feindseligen Urteile, die Spinoza über das Volk gefällt hat, aus dem er hervorgegangen ist: Gerechtigkeit ist nicht die Tugend des Kampfes.

In genauer Verbindung mit dem Zweck des Traktates steht es hingegen, wenn Spinoza seinen Angriff gegen den größten Vertreter des nachbiblischen und nachalmudischen Judentums, gegen Moses Maimonides richtet: der vornehmste Gegner des Theologisch-politischen Traktates ist das Buch More Nebuchim. Es ist, als ob die beiden größten Philosophen, die das Judentum hervorgebracht hat, nun über die Jahrhunderte hinweg die Waffen kreuzten. Die Aufgabe, die Maimonides sich gestellt hatte, war, den Glauben mit der Vernunft, die Theologie mit der Philosophie, die Bibel mit Aristoteles zu vereinigen. Der Gedanke, der Spinoza bei seinem Traktate beseelt hat, war, der Philosophie freie Bahn zu schaffen, indem er sie völlig von der Theologie trennte. Maimonides war

sein natürlicher Gegner. Er hätte keinen bedeutenderen finden können.

Von vollster aktueller Bedeutung sind schließlich die beiden Kapitel, in denen Spinoza die Verfassung des hebräischen Staates bespricht. Für die Holländer des 17. Jahrhunderts waren die biblischen Erzählungen nicht Gegenstand eines antiquarischen Interesses, sondern lebendige Geschichte, die ähnlich wie bei den englischen Puritanern als ein Vorbild der eigenen Geschichte aufgefaßt wurde. Biblische Analogien hatten im politischen Raisonement die stärkste Beweiskraft. In einer Schicksalsstunde des Staates, nach dem plötzlichen Tode Wilhelms II., als es sich um die Besetzung oder Nichtbesetzung der erledigten Statthalterwürde handelte, hat Cats darauf hingewiesen, daß auch bei den Hebräern nach dem Auszug aus Ägypten die Feldherrnwürde nicht unwiderruflich verliehen worden sei. Als der Leydener Professor Petrus Cunaeus ein Werk über den Staat der Hebräer schrieb und es den Ständen von Holland und Westfriesland widmete, tat er es, weil „kein Staat jemals auf Erden an guten Beispielen reicher gewesen sei, da er nicht einen Menschen, sondern den unsterblichen Gott zu seinem Schöpfer und Urheber gehabt habe“. Spinoza bestreitet diese herrschende Ansicht in ihrem Kernpunkte: es ist nicht, wie man gemeint hat, schneidende Ironie, sondern eine fast zu fein berechnete argumentatio ad homines, wenn er mit Hilfe einer Hesekiel-Stelle es zu beweisen unternimmt, daß Gott in seinem Zorne diesen Staat geschaffen habe und daß er darum nie und nimmer zum Vorbild dienen könne. Die Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalten im hebräischen Staate war das stehende Argument für die Anmaßung der calvinistischen Orthodoxie. Ihr zu entgegen, bestreitet Spinoza, daß diese Trennung die Meinung des mosaischen Gesetzes gewesen, und sucht nachzuweisen, daß aus der priesterlichen Unabhängigkeit und selbst aus der Institution der Prophetie das größte Unheil für den Staat die unausbleibliche Folge gewesen sei. In diesem Punkte ist Spinozas Auseinandersetzung mit dem Judentum mit dem innersten Zwecke des Traktates völlig eins.

Wer von der Entwicklung Spinozas und von der Spinoza-Literatur des 19. Jahrhunderts nichts weiß, der kann wohl den Eindruck gewinnen, als sei im Theologisch-politischen Traktate die pantheistische Grundansicht noch stark durchsetzt mit theistischen Elementen, ja als sei der Traktat von der späteren Lehre *Deus sive natura* noch weit entfernt. Es ist jedoch bekannt genug, daß Spinoza seine Ethik in der Hauptsache schon vollendet hatte, ehe er an die Ausarbeitung des Traktates ging. Wenn das eigentliche Christentum nicht in jenem sanften Moralismus unserer Tage, sondern in dem Glauben an die Erlösung der Menschheit durch den menschengewordenen Gott besteht, so hat man zu nichts so wenig ein Recht, als dazu, in Spinoza den *philosophus christianissimus* zu erblicken.

Tatsächlich hat die Stellung, die Spinoza in seinem Traktat dem Christentum gegenüber einnimmt, wie mir scheint, eine ausreichende Erklärung noch nicht gefunden. Zunächst versuchte man, den Traktat durch eine harmonisierende Auslegung mit der Ethik in Übereinstimmung zu bringen. Es kann jedoch kein Zweifel sein, daß die Begriffe von den göttlichen Dingen im Traktat sich auch bei der weitgehendsten Interpretierung mit den Grundanschauungen der spinozistischen Philosophie nicht vereinigen lassen. Man hat nun diesen Widerspruch aus unwürdiger Heuchelei, im besten Falle aus ängstlicher Vorsicht erklärt und gemeint, es sei „ein Gemisch von Mut und Furchtsamkeit, von Tapferkeit und Ängstlichkeit, das die vielfach schwankende Haltung des Traktates bestimmt habe“. Ich glaube nicht, daß diese Meinung dem Bilde Spinozas entspricht. Sicherlich war Spinoza weit entfernt von der Sucht nach einem zwecklosen Märtyrertum. Er selbst sagt einmal: „Ich will lieber schweigen, als daß ich meine Ansichten den Leuten gegen den Willen des Vaterlandes aufdränge“. Die Absicht, seine Ethik zu veröffentlichen, hat er aufgegeben, als er sah, daß die Zeit dafür noch nicht reif sei. Was er aber veröffentlicht hat, von dem dürfen wir wohl annehmen, daß er es auch zu vertreten wußte.

Um den Standpunkt des Traktates richtig zu wür-

digen, muß man sich seine Entstehung und seine Bedeutung gegenwärtig halten. Er ist eine politische Tendenzschrift und als solche völlig konsequent. In dem Spinoza ihn schrieb, stellte er sich nicht nur in der kirchenpolitischen, sondern auch in der religiösen Frage auf den Standpunkt der Regentenpartei. In den Niederlanden des 17. Jahrhunderts standen sich zwei religiöse Parteien gegenüber, die Remonstranten oder Arminianer und die Contra-remonstranten. Beide waren in ihrer Art gleich orthodox, und wenn man die arminianische Richtung die freiere nennt, so darf man nicht vergessen, daß diese größere Liberalität sich in erster Linie auf dogmatischem Gebiet, in der Frage der Prädestination, und erst in zweiter Linie in einer freieren Schriftauffassung zeigt. Abseits von diesen beiden sich aufs heftigste befehdenden Parteien stand die Mehrzahl der Regenten, die, allen theologischen Zänkereien abhold, das dem Christentum zu Grunde liegende Princip über den Unterschied der Konfessionen stellte; man nannte sie die Libertinen oder die Neutralisten. Die Quelle dieser freieren Auffassung liegt zweifellos außerhalb des Christentums, in der humanistischen Bildung dieser Kreise. In dem Reformprogramm der niederländischen Aristokratie, wie es Spinoza im achten und neunten Kapitel seiner Abhandlung vom Staate entworfen hat, steht an erster Stelle das Bestreben, der Regentenpartei das Heer und die Kirche in die Hand zu geben. Die religiöse Auffassung der Aristokraten soll zur Landesreligion werden. Diese religiöse Auffassung aber, die Spinoza als die *religio sumplissima et maxime catholica* bestimmt, ist keine andere als eben die der Neutralisten. An jener Stelle der Abhandlung vom Staate weist nun Spinoza auf die im 14. Kapitel des Theologisch-politischen Traktats aufgestellten Glaubenssätze als auf das Programm dieser einfachsten und allgemeinsten Religion hin. Diese Glaubenssätze sind nicht das Produkt einer philosophischen Abstraktion, etwa, wie man gemeint hat, der Vernunftreligion Herberts von Cherbury nachgebildet; sie stellen eben den wirklichen Glauben der freidenkenden holländischen Regenten, das Glau-

bensprogramm der Neutralisten dar. Dies ist der selbstgewählte religiöse Standpunkt, von dem aus Spinoza sein Werk geschrieben hat. Wir werden manchen Satz darin finden, der mit seiner philosophischen Überzeugung im Widerspruch steht, keinen aber, der mit diesem Credo im Widerspruch stünde. Nicht vom Standpunkt seines philosophischen Systems aus hat Spinoza die Begriffe des Traktats geformt, sondern im Sinne wie im Interesse der Partei de Witts. Er wollte in der Religionslehre des Traktats nicht Philosoph sein, sondern ein holländischer Neutralist.

Diese Stellungnahme war schon durch die einfachste politische Notwendigkeit geboten. Hätte er die Schrift vom Standpunkt seiner Philosophie aus geschrieben, so hätte er die Politik Jan de Witts von vorne herein aufs schwerste kompromittiert, anstatt sie zu unterstützen. Aus dieser Rücksicht heraus hat er es auch vermieden, Dinge zu erörtern, in denen er sich nicht einem fremden Standpunkt hätte anpassen können, ohne sich selber untreu zu werden. Das gilt vor allem von der Frage nach der Person Christi. Er kommt der herrschenden Ansicht so weit entgegen, daß er anerkennt, aus Christus habe unmittelbar Gottes Geist gesprochen, aber er lehnt es ab, über die Gottessohnschaft Christi sich zu äußern. Aus dem gleichen Grunde vermeidet er es, seine Unkenntnis des Griechischen vorschützend, die Bücher des Neuen Testaments zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen.

Daß Spinoza die neutralistischen Begriffe seiner Schrift so weit als möglich den Begriffen seiner Lehre zu nähern suchte, ist durchaus natürlich, und daraus erklären sich manche Inkonssequenzen des Traktats. Man wird von einem Kompromiß nicht die Konsequenz eines Systems erwarten. Ein ungerechtfertigtes Unternehmen ist es darum, aus dem Traktate eine eigene Religionslehre oder Religionsphilosophie Spinozas zu konstruieren.

Wollte Spinoza seinen Zweck erreichen, so hatte er gar keine andere Wahl. Wollte er das Recht der Philosophie gegen die Ansprüche der Theologie wirksam verteidigen, so durfte er sich dabei nicht auf den Standpunkt der Philosophie stellen; denn dann

wären seine Ausführungen zu wirkungslosen Invektiven geworden. Dies hat auch Feuerbach klar eingesehen, als er es unternahm, das Wesen des Christentums zu erkennen und zu überwinden: „Indem ich die Aberrationen der Religion, Theologie und Speculation rectificiere, muß ich mich natürlich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja selber zu speculieren oder zu theologisieren scheinen, während ich doch gerade die Speculation auflöse.“ Spinoza war sich dieser Notwendigkeit vollkommen bewußt. Er wollte wirken. Die beste Art aber zu wirken erblickte er darin, daß er seine Lehren, anstatt sie mit der herrschenden Ansicht allenthalben in Gegensatz zu bringen, selbst auf die Gefahr einer gewaltsamen Umdeutung hin in dieser wiederzufinden suchte. „Man rede nach der Fassungskraft der Menge und tue alles, was nicht an der Erreichung des Zieles hindert. Denn wir können nicht wenig Vorteil von der Menge erlangen, wenn wir so weit als möglich ihrer Fassungskraft Rechnung tragen. Dazu kommt, daß man die Menschen dadurch geneigt macht, der Wahrheit ein williges Ohr zu leihen.“ Diesem Grundsatz, den er in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes aufgestellt hat, ist Spinoza während seines ganzen Lebens treu geblieben. Schon die Kurze Abhandlung sucht die dogmatischen Begriffe wie Vorsehung Gottes, Prädestination, Sohn Gottes, Wiedergeburt, Hölle, Knecht Gottes, Gottesdienst philosophisch zu interpretieren. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes verharret gerade in dem Bestreben, nicht mit der herrschenden Meinung offen zu brechen, in einer eigentümlichen Halbheit. Auch die *Cogitata Metaphysica*, das Werk, in dem er „seine Meinungen nicht offen darlegen wollte“, bieten geradezu Beispiele für das Bestreben, den neuen Wein seiner Lehre in die alten Schläuche der Scholastik zu gießen. Dasjenige Werk aber, das er im Sinne einer *argumentatio ad homines* am konsequentesten durchgebildet hat, ist der Theologisch-politische Traktat. Ein Motiv, das von jeher in seinem Denken lag, dient hier in der vollkommensten Weise seiner politischen Absicht und damit seinen letzten, mehr als politischen Zwecken.

Man hat kein Recht, Spinoza deshalb Heuchelei vorzuwerfen, denn er hat nichts vertreten, als was er wirklich für gut und richtig gehalten. Er hatte nie die Absicht, die christliche Religion, so wie er sie in Übereinstimmung mit den freidenkenden Männern seines Landes auffaßte, durch seine Philosophie zu ersetzen. Er wußte wohl, daß zu den Höhen seiner Philosophie nur wenigen der Weg offenstand. „Alles Vortreffliche ist ebenso schwer als selten“, oder, wie es im Traktate heißt, „nur wenige gibt es, die durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen“. Sollte nicht eine unsäglich Verwirrung über die Vielen kommen, denen man nur nehmen konnte, ohne ihnen etwas dafür zu geben, so mußte die Religion allerdings von ihren Auswüchsen befreit werden, aber in ihrem guten und heilbringenden Bestande erhalten bleiben. Spinoza konnte das mit gutem Gewissen wollen. „Es ist kein bloßer Zufall, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Innern spricht, ganz und gar übereinstimmt.“ Als eine schlichte Frau aus dem Volke ihn fragte, ob sie seiner Meinung nach in ihrer Religion wohl selig werden könne, gab er zur Antwort: „Eure Religion ist gut; Ihr braucht nach keiner anderen zu suchen, um selig zu werden, wenn Ihr nur ein friedliches und gottergebenes Leben führt.“ Als das höchste Gut, zu dem seine Lehre den Schüler führen will, bezeichnet er das Einswerden des Geistes mit der gesamten Natur. Diese friedevolle Vereinigung erkennt er auch in dem, was die Religion fordert, in dem Gehorsam gegen Gott. Nur die Offenbarung kann lehren, daß hier das Glück des Menschen liegt, denn diese Begriffe sind nicht die Gegenstände der Vernunft. Daß die Offenbarung das Richtige gelehrt hat, beweist das Glück und der Frieden, die aus ihrem Troste der Menschheit zuteil geworden sind. Spinoza hat nicht mit offenem Visier, aber er hat einen ehrlichen Kampf gekämpft.

Noch in einem anderen treffen die Motive seines Denkens mit den Konsequenzen seines politischen Standpunktes zusammen, in seiner Stellung gegenüber der Schrift. Die Frage, ob die Schrift philosophisch zu

interpretieren sei, hatte in den Niederlanden schon längst nicht nur die Universitäten, sondern im weitesten Kreise die Öffentlichkeit erregt. Jan de Witt hatte bereits eingegriffen. In einem Placaet vom 30. September 1656 „Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie“ verbot er den Theologen an den Universitäten, sich mit Philosophie, und den Philosophen, sich mit Theologie zu befassen. Aber der Streit ruhte nicht. Im Jahre 1666 erschien anonym ein Buch, das schon einige Jahre früher entstanden war, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, in dem dargetan werden sollte, daß der wahre Sinn der Schrift auch zugleich objektiv wahr sei und daß darum die Vernunft, die über Wahr und Falsch entscheide, berufen sei, die Schrift zu interpretieren. Dieses Buch, das sich mit der Ordre Jan de Witts in offenen Widerspruch setzte, erregte das größte Aufsehen. Eine Flut von Gegenschriften folgte, die Regierung verbot es und ersuchte die beiden angesehensten Leydener Theologen, es zu widerlegen. Spinoza hat diesem Streite sehr nahe gestanden. Der Verfasser des Buches war sein Freund, der Herausgeber seines ersten philosophischen Werkes, der Darstellung der cartesianischen Philosophie, Ludwig Meyer, ein angesehener Amsterdamer Arzt. In dem Buche selbst wird Spinoza, ohne daß sein Name genannt wird, citiert; sein Einfluß ist in vielem unverkennbar. Mit seinem Theologisch-politischen Traktate nahm Spinoza Stellung in diesem Streite und er ergriff die Partei Jan de Witts gegen Ludwig Meyer. Es scheint, daß seit dieser Zeit auch in den persönlichen Beziehungen der beiden Männer eine Entfremdung eingetreten ist.

Die Begründung der Staatslehre, die Spinoza im Theologisch-politischen Traktate gibt, ist durchweg an der Staatslehre des Hobbes orientiert. Man hat geglaubt, nachweisen zu müssen, daß Spinoza Hobbes schon gekannt haben könne, als er den Traktat schrieb, da der *Leviathan* bereits 1667 in Amsterdam lateinisch herausgekommen sei. Es hätte dieses Nach-

weises nicht bedurft. Der Traktat wendet sich an mehreren Stellen deutlich genug gegen den Engländer. Dieser war im Kreise de Witts der anerkannte Staatslehrer; ihm entnimmt van Hove die theoretische Grundlage seiner praktischen Staatslehre, auf ihn verweist er zur näheren Begründung. Selbst wenn Spinoza, des Englischen unkundig, die Bücher des Hobbes erst spät kennen gelernt hätte, seine Gedanken waren ihm früh schon zugänglich und haben den entscheidenden Einfluß auf seine Staatslehre geübt. Diese ist im Grunde genommen nichts anderes als die Staatslehre des Leviathan, durchgebildet im Geiste eines konsequenten Naturalismus und unter die Herrschaft des spinozistischen Persönlichkeitsgedankens gestellt.

Daß Spinoza die Demokratie der Aristokratie gegenüber als die ursprünglichere und natürlichere Staatsform ansah, darf man nicht als einen besonderen Beweis seiner politischen Selbständigkeit anführen. Gerade darin stimmt er mit de Witt überein. Die Polityke Weegschaal van Hoves, die ganz in der Art der Abhandlung vom Staate das Programm der inneren Politik Jan de Witts in allgemeinen, theoretischen Ausführungen enthält, schloß in der ersten Auflage mit einem Kapitel, in dem dargetan wurde, daß die Volksregierung die beste Staatsform sei; in den späteren Auflagen kamen noch einige Kapitel hinzu, die daraus die Nutzenanwendung für die Niederlande zogen und eine der Volksregierung sich nähernde Staatsform, also eine Demokratisierung der allzu exklusiven Aristokratie forderten. Daß Spinoza niemals daran dachte, die Aristokratie in den Niederlanden durch die Herrschaft des von fanatischen Predikanten geleiteten und den Oraniern ergebenen Volkes zu ersetzen, ist so selbstverständlich, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dem Traktate eine derartige demokratische Tendenz hat zuschreiben können. Das Urteil, das er darin über die englische Revolution gefällt hat, beweist zur Genüge, daß er hier gerade so antirevolutionär gesinnt ist wie in der Abhandlung vom Staate.

So sehr es zum Verständniß des Traktates nötig ist, ihn aus seiner Entstehung und aus den Zeitumständen heraus zu erklären, so wenig wird seine Bedeutung durch eine solche rein historische Betrachtung erschöpft. Aus seiner Zeit hervorgegangen, ist der Traktat zu einem Werke aller Zeiten geworden als eine jener großen Taten der Philosophie, deren Gedächtnis nie wieder in Vergessenheit geraten kann.

Es darf hervorgehoben werden, daß der Theologisch-politische Traktat zu den schriftstellerisch vollendeten Leistungen der philosophischen Litteratur gehört. Die großen Gedanken des Werkes haben einen vollkommen adäquaten Ausdruck gefunden. Die Sprache ist klar, eindrucksvoll, nicht selten zur Ironie sich neigend, an einigen Stellen zu dem Pathos eines großen Wortes sich erhebend. Die Unsitte der Zeit, mit dem klassischen Citatenschatz eines Florilegiums zu prunken, findet man bei Spinoza nicht; nur manchmal spielt er auf einen Vers des Vergil oder Terenz oder auf einen Satz des Tacitus an. Man muß in holländisch-lateinischen Werken der Zeit gelesen haben, um den Abstand zu würdigen, der den Traktat von den anderen Büchern trennt. Und noch einer weiteren Erkenntnis wird man sich bei einer solchen Vergleichung nicht verschließen können: die Sprache ist in ihrem ganzen Charakter weit entfernt von jenem mühsam oder gewohnheitsmäßig ins Latein umgesetzten Holländisch, von jener „recht-schaffenen Magerkeit, bei der man die Rippen der Grammatik durch die Phrasen fühlen kann“; ein anderes Sprachgefühl waltet über diesen klangvoll bedeutenden Sätzen — ich glaube, für den Kenner des Spanischen wird es kein Zweifel sein, daß es der Genius dieser Sprache ist. Spanisch war ja die Muttersprache Spinozas, und die Schrift, aus welcher der Traktat hervorging, war spanisch geschrieben; nicht umsonst hat er anstatt Vondel und Cats die *Novelas ejemplares* des Cervantes gelesen.

Die entscheidende wissenschaftliche Leistung des Theologisch-politischen Traktats liegt auf dem Gebiete der Theologie. Spinoza ist der erste, der jene Wissenschaft, die man heute mit einem unzutreffenden, der

alten Kirche entlehnten Ausdruck Einleitungswissenschaft nennt und die er treffender als Geschichte der Schrift bezeichnete, nicht nur gefordert, sondern in ihren Grundlagen für alle Zeiten bestimmt hat: Spinoza ist der Begründer der Bibelkritik. „In geradezu klassischer Weise werden der Disciplin Aufgabe und Ziel gewiesen und mit genialer Intuition viele ihrer wichtigsten Resultate vorweggenommen; dieser Abschnitt des Tractatus theologico-politicus gehört zum Bedeutendsten, was jemals über das Alte Testament geschrieben wurde“ (Cornill). In einer noch so unhistorischen Zeit, wie es das 17. Jahrhundert war, hat Spinoza zuerst den Gedanken gefaßt, der für die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts in allen ihren Zweigen der maßgebende geworden ist, den Gedanken der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung. Scheinbar steht dieses Denkmotiv mit seiner metaphysischen Anschauung, vor welcher nur die eine unwandelbare Substanz Realität besitzt, im direkten Widerspruch. Aber man darf nicht übersehen, daß Spinoza auch durch die Schule Bacons hindurchgegangen ist, und daß er in seiner Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes in einer Art von parmenidischem Dualismus für die Erkenntnis der empirischen Einzeldinge ausdrücklich die baconische Methode der Induktion fordert. Spinoza hat es selbst, nahezu mit baconischen Worten, ausgesprochen, daß er den leitenden Gedanken der naturwissenschaftlichen Forschung auf die Erforschung der Schrift übertragen wolle: „Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern vollkommen mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Principien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten.“ Das Motiv aber, das Spinoza bei dieser Übertragung leitete, ist

das innerste Motiv seines Denkens und seines Lebens: die Bezähmung der Leidenschaften durch die Vernunft, die Vernichtung eines trüben Aberglaubens durch das Licht der klaren Erkenntnis.

Durch die Reformation war die Bibel zur absoluten Beherrscherin des Lebens geworden. Es konnte nicht anders sein. War sie wirklich „ein Brief, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt“, so gab es ihr gegenüber nur eines, die unbedingte Unterwerfung unter ihren Willen. Diese Inspirationstheorie wurde in den Niederlanden in ihrer ganzen Schärfe von den Contraremonstranten vertreten, während eine freiere, vom Arminianismus ausgehende Richtung ihr widersprach. Während aber diese Freiergesinnten bei einer gefährlichen Halbheit verharrten, ist es Spinozas großes Verdienst, gerade hier jedes Kompromiß abgelehnt zu haben. Die Bibel darf nur durch die Bibel und unter keinen Umständen durch die Vernunftwahrheit der Philosophie interpretiert werden. Spinoza stimmt hierin vollkommen mit den Orthodoxen gegen den Liberalismus überein. Was aber aus dieser Interpretation sich ergibt, ist der wahre Sinn der Bibel, mehr nicht. Erhebt es den Anspruch objektiver Wahrheit, so muß es sich der Prüfung der Vernunft unterwerfen. „Denn welchen Altar kann der sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt?“ Das Princip der autonomen Wissenschaft hätte nicht königlicher ausgesprochen werden können.

Hat Spinoza hierin die innerste Überzeugung der neuen Zeit ausgesprochen, so gibt es freilich einen Punkt, in dem er den Forderungen unserer Gegenwart fremd gegenübersteht. In der gleichen Weise, wie er die Unterwerfung der Philosophie unter die Religion verwirft, hat er die Unterwerfung der Kirche unter den Staat gefordert. In diesem Punkte ist er ein holländischer Politiker des 17. Jahrhunderts geblieben. Er billigt die Abhängigkeit des Kultus vom Staate, ja in der Abhandlung vom Staate fordert er geradezu eine Beschränkung der Kultfreiheit zugunsten einer Landesreligion. Die Erklärung dieses Verhaltens liegt in den Bedingungen der Zeit: der Kirche in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts die Freiheit zu geben,

hätte bedeutet, ihr in ihrer finstersten, fanatischsten Form die Herrschaft zu verleihen.

Indem Spinoza sein Werk der Öffentlichkeit überließ, lag ihm der Gedanke völlig fern, auf einen weiten Kreis unmittelbar wirken zu wollen. „Das Volk und alle, die mit dem Volke die gleichen Affekte teilen, lade ich nicht ein, dies zu lesen. Ich möchte vielmehr lieber, daß sie dieses Buch überhaupt nicht beachten, als daß sie es wie gewöhnlich verkehrt auslegen.“ Spinoza war in seiner Gesinnung durchaus antirevolutionär. Libertinistische Schriften, die sich nicht an die Vernunft, sondern an die Leidenschaft wenden, hat er in seinem Traktate von Grund aus verurteilt. Man erkennt diesen Zug in seinem Wesen, wenn man meint, der Traktat verdanke der Entrüstung über die Verurteilung des Freigeistes Koerbagh die Entschiedenheit seines polemischen Charakters. Keineswegs aber darf man daran zweifeln, daß sich Spinoza der Bedeutung und der Tragweite seiner Gedanken bewußt gewesen ist. Ich kenne, von der Kritik der reinen Vernunft abgesehen, bei keinem Buche eine Vorrede, die so von dem Bewußtsein der Aufgabe erfüllt wäre wie die Vorrede des Theologisch-politischen Traktates. In dem Manne, der von sich gesagt hat: „Ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne“, in ihm war der Glaube lebendig, jener Glaube des königlichen Philosophen, daß seine Lehre die Welt umgestalten werde. Colerus, der zwischen den schlichten Zeilen seiner Spinoza-Biographie uns manche Erkenntnis überliefert hat, die ihm selber unverständlich war, weiß uns zu berichten: Spinoza habe einmal in sein Skizzenbuch sein Selbstporträt gezeichnet, aber nicht in der Tracht, die er zu tragen pflegte, sondern ganz so, wie in den Geschichtsbildern Masaniello dargestellt zu werden pflegte. Masaniello ist jener neapolitanische Fischer, den die Oper der Julirevolution zu ihrem Helden erwählt hat. Masaniello aber war dem 17. Jahrhundert der Dämon oder der Genius der Revolution.

Wenn Spinoza geglaubt hatte, sein Traktat werde den Vorwurf der Gottlosigkeit von ihm wenden, so sah er sich in dieser Erwartung völlig getäuscht. Das „Jahrhundert der Theologie“ war noch nicht reif für die reine, von allen Dogmen freie Frömmigkeit, von der er sprach, und das Wort der Toleranz ging unter im Streite der Parteien. Von allen Seiten, nicht nur von der Orthodoxie, auch von den freier gesinnten Christen erhob sich der heftigste Widerspruch gegen den Traktat. Eine lange Reihe von Gegenschriften erschienen, nicht nur in den Niederlanden, sondern namentlich auch in Deutschland. Auf sie näher einzugehen, lohnt nicht der Mühe. Es ist die gewöhnliche Art, in der die Zeit auf die Tat des Genius antwortet; frommer Unverstand und fanatische Böswilligkeit gehen Hand in Hand. „Ich habe nie die Absicht gehabt, einen meiner Gegner zu widerlegen; so unwürdig einer Entgegnung sind sie mir alle erschienen,“ schrieb Spinoza im September 1675 an Lambert van Velthuysen.

Das einzige, wozu die Gegenschriften ihn veranlaßt haben, war, daß er es unternahm, seinem Werke eine Reihe von Anmerkungen hinzuzufügen. Gleichfalls im Herbst 1675 schrieb er an Oldenburg: „Ich möchte den Traktat mit einigen Noten erläutern und womöglich die herrschenden Vorurteile gegen ihn beseitigen.“ Diese Anmerkungen sind zu Lebzeiten Spinozas nicht gedruckt worden; er hat sich damit begnügt, sie handschriftlich in einige Exemplare einzutragen. Schon Saint-Glain hat sie bei seiner französischen Übersetzung (wie es scheint, in etwas freier Weise) wiedergegeben. Die Handschrift Spinozas, die sie enthielt, kam nach seinem Tode mit seinem übrigen handschriftlichen Nachlaß an seinen Verleger Rieuwertsz; aus diesem seither verschollenen Manuscript hat 1802 der Polyhistor Christoph Gottlieb von Murr, bekannt durch seine Verdienste um die Nürnberger Kunstgeschichte, zum ersten Male die Adnotationes im Urtext publiciert. (Murr hat selbst Spinozas Handschrift besessen. In dem „Verzeichnis des Restes der v. Murrschen Bibliothek, welche am 19ten September 1814. und folgenden Tagen zu Nürnberg öffentlich

versteigert werden soll“ ist die Nr. 236 auf S. 16 „B. de Spinoza Notae mss. marginales ad Tractatum Theol. Politicum. Hlfrz. A b. Poss. editae sunt c. Effigie et Chirographo. Nor. 1802.“ Die folgende Nummer des Auktionskatalogs bildet die Ausgabe der Adnotationes, die Murr danach besorgte.) Minder vollständig sind die Anmerkungen, die Spinoza am 23. Juli 1676 in ein Exemplar eintrug, das er einem gewissen Jakob Statius Klefmann schenkte; dieses Exemplar, früher in der Gräfl. Wallenrodtschen, jetzt in der Königsberger Bibliothek, wurde 1834 von Dorow bekannt gemacht. Auf ein anderes Exemplar gehen schließlich die Anmerkungen zurück, die Prosper Marchand (1675—1756) in sein der Leydener Bibliothek vermachtes Exemplar einschrieb. Eine holländische Übersetzung der Anmerkungen benutzte Boehmer 1852 zu seiner Ausgabe; andere holländische Übersetzungen haben wir in zwei Haager Exemplaren der alten holländischen Übertragung des Traktats, die eine von der Hand eines Unbekannten, die andere von der Hand des Deurhoffianers Monnikhoff.

Bedrohlicher als die literarische Polemik war der Kampf, den alsbald die kirchlichen Behörden gegen den Traktat eröffneten. Am 30. Juni 1670 bereits berichtete der Amsterdamer Kirchenrat an die Haager Kreissynode über „das schädliche Buch, genannt Tractatus Theologico-politicus“, am 7. Juli gab diese Behörde die Beschwerde an die Synode von Südholland weiter, die das Buch für „so schlecht und gotteslästerlich“ erklärte, „wie es nur jemals die Welt gesehen hat und über welches die Synode sich aufs höchste betrüben muß“, und die die Predikanten ermahnte, bei den Obrigkeiten ihrer Städte dahin zu wirken, daß dieses Buch verboten werde. Die anderen Synoden folgten in ähnlichen an die Regierung gerichteten Beschwerden. Solange jedoch Jan de Witt am Ruder des Staates stand, blieb der Appell an die weltliche Gewalt ungehört. Auch nach seiner Ermordung kam es zunächst zu keinem Einschreiten; noch wußte die Regentenpartei Spinoza zu schützen. Als aber Wilhelm III., um seine Macht zu befestigen, sich immer mehr mit der Orthodoxie verband, war

es zu Ende mit der Freiheit des Traktats: durch ein Placaet vom 19. Juli 1674 verbot ihn der Hof von Holland zusammen mit einigen anderen ketzerischen Büchern, „da wir nach Prüfung des Inhalts derselben befinden, nicht allein, daß sie die Lehre der wahren christlichen, reformierten Religion umstürzen, sondern auch überfließen von allen Lästerungen gegen Gott, seine Eigenschaften und seine anbetungswürdige Dreieinigkeit, gegen die Gottheit Jesu Christi und seine wahren Heilstaten, daß sie ferner die grundlegenden Hauptpunkte der genannten, wahren christlichen Religion und in Wirklichkeit die Autorität der Heiligen Schrift, soviel sie können, völlig in Geringschätzung und schwache, nicht wohl gefestigte Gemüter in Zweifel zu stürzen suchen“. Von da an wurde der Traktat aufs heftigste verfolgt. Gleichwohl gehörte er in den 70er und 80er Jahren des 17. Jahrhunderts zu den gelesenen Büchern der Niederlande: er wurde dreimal in 4^o, einmal in 8^o neugedruckt und auch unter allerhand falschen Titeln verbreitet. Allmählich muß es aber doch den kirchlichen Behörden gelungen sein, den Traktat dem Verkehr zu entziehen und das Interesse für ihn zu ersticken. Dafür haben wir das Zeugnis des Verlegers, des jüngeren Rieuwertsz, der 1704 einem deutschen Reisenden berichtete: „So viel als er (Spinoza) sonst aestimatores gehabt, so hätten sie sich doch zehn Jahre nach seinem Tode alle verloren, daher er auch die Principia Cartesii geometr. demonstrata, davon Er nur noch 2 Exemplaria hätte und den Tractatum Theologico-Politicum (ob er schon über ein Paar exemplaria nicht mehr habe) nicht wieder auflegen werde.“ Man kann es nicht leugnen: im Jahre 1704 hatte die Orthodoxie ihre Schlacht gewonnen. Wenn man im 18. Jahrhundert den Gipfel der Ruchlosigkeit und den Abgrund der Verworfenheit bezeichnen wollte, nannte man den Namen Spinoza.

Es ist nicht leicht, über den tatsächlichen Einfluß, den der Theologisch-politische Traktat gewonnen hat, Rechenschaft abzulegen. Gerade die wahre Schätzung

seiner Bedeutsamkeit wird leicht zu einer Überschätzung seiner historischen Wirksamkeit führen. Wenn wir heute die Forderungen des Traktates in den Gedanken der civilisierten Menschheit allenthalben und in einigen Ländern sogar schon durch die Tat verwirklicht sehen, so ist man versucht, dabei einen unmittelbaren Zusammenhang anzunehmen. Es ist aber im Leben der Völker nicht anders als in dem des Einzelnen: manches muß erst auf weiten Umwegen gewonnen werden, was doch das Geschick so nahe gerückt zu haben schien.

Einen Einfluß auf weitere Kreise hat das Buch nie errungen; es war im ganzen 18. Jahrhundert eine buchhändlerische Seltenheit, und auch die Ewaldsche Übersetzung (1787) scheint so gut wie unbekannt geblieben zu sein. Rousseau sowohl wie Lessing haben den Traktat gelesen und manchen Gedanken ihm entnommen; gleichwohl ist aber die französische wie die deutsche Aufklärung unter anderen Zeichen gestanden, als unter dem Spinozas. In der Theologie sind seine Forderungen und seine Zweifel nie vergessen worden; dafür sorgte schon die Bekämpfung, die die maßgebenden Werke der herrschenden kirchlichen Anschauung, auf katholischer Seite des Huetius *Demonstratio evangelica* (1698), auf lutherischer Carpzows *Introductio* (1727), sich zur Aufgabe machten. Zur Herrschaft kam der Gedanke des Traktats von der zeit- und entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Bibel nach hundert Jahren durch Johann Salomo Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (1771 bis 1775). Es kann kein Zweifel sein, daß Semler, der Meyers Buch *Philosophia S. Scripturae Interpretis* neu herausgab, auch den Traktat gekannt und im Einzelnen wie im Ganzen Anregung von ihm empfangen hat; nimmt er doch an einigen Stellen, ohne es zu nennen, direkt auf das Werk Bezug. Trotzdem haben wir keinen Grund, an der Versicherung zu zweifeln, die er in seiner Lebensbeschreibung (1781—1782) gegeben hat, daß er den Gedanken seiner Bibelkritik in erster Linie der *Histoire critique du Vieux Testament* des Oratorianerpaters Richard Simon verdanke. Als durch Jakobis Schrift über den Spinozismus Lessings

(1785) der Lehre Spinozas die Bahn freigemacht wurde, da war es nicht der Theologisch-politische Traktat, sondern die Ethik, die neben der Kantischen Philosophie den bestimmenden Einfluß auf die Bildung unseres klassischen Zeitalters gewann. In ihrem Schatten ist lange Zeit der Traktat gestanden. Erst da mit der erneuten Geltung der Kantischen Erkenntnistheorie die Metaphysik Spinozas für uns in die objektive Ferne des historischen Interesses zurücktrat, wäre es an der Zeit gewesen, der Bedeutung des Theologisch-politischen Traktates Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Was in diesem Buche an bedeutsamer Forschung enthalten ist, ist heute veraltet: die Wissenschaft eines Jahrhunderts hat das Gebäude errichtet, dessen Grundriß Spinoza vorgezeichnet hat. Der philosophische Gehalt dieses Buches aber, seine Lehre vom Rechte und von der Freiheit der Persönlichkeit, kann nie veralten. Sie gehört zu den *aeternae veritates* des Menschengeschlechts.

Übersetzungen. Der Theologisch-politische Traktat ist bereits sechsmal ins Deutsche übertragen worden. Die erste Übersetzung ist demselben Manne zu danken, der es zum ersten Mal unternahm, das ganze Werk Spinozas ins Deutsche zu übertragen, dem herzoglich sachsen-gothaischen Sekretär Schack Hermann Ewald (1745—1822), der neben seinem juristischen Berufe als Dichter, Gelehrter und Übersetzer seiner Zeit bekannt geworden ist (Spinozas philosophische Schriften. Erster Band. Benedikt von Spinoza über Heilige Schrift, Judentum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophieren. Gera, 1787). Diese Übersetzung war mir nicht zugänglich; seine sonstigen Spinoza-Übersetzungen verdienen volle Anerkennung. Ziemlich unbedeutend ist die zweite Übersetzung (Benedict's von Spinoza theologisch-politische Abhandlungen neu übersetzt mit einer einleitenden Vorrede und einigen Anmerkungen begleitet. Stuttgart 1806); der Verfasser dieser Übersetzung, die zuerst die von Murr publi-

cierten Anmerkungen bringt, ist der Tübinger Professor Karl Philipp Conz (1762—1827), bekannt als Jugendfreund Schillers, aber auch als Dichter (er hatte seine Laufbahn 1787 mit einem lyrisch-didaktischen Gedicht auf Mendelssohn begonnen). Lesbar, aber nicht immer genügend treu ist die Übersetzung von J. A. Kalb, einem freigesinnten bayrischen Protestanten (Theologisch-politische Abhandlungen von Spinoza. Freye Übersetzung und mit Anmerkungen begleitet. München 1826); der Übersetzer bringt in den raisonnierenden Anmerkungen seinen eigenen Standpunkt zur Geltung, was mit dazu beigetragen haben mag, daß die Polizei das Buch bald nach seinem Erscheinen confiszierte. Die Auerbachsche Übersetzung (Theologisch-politische Abhandlung in B. von Spinoza's sämtlichen Werken, 1. Aufl. Stuttgart 1841, 2. Aufl. ebend. 1871) ist unter den vorhandenen bei weitem die zuverlässigste, nur ist sie im Streben nach möglichster Treue recht schwerfällig. Die Kirchmannsche Übersetzung (Theologisch-politische Abhandlung, in der Philosophischen Bibliothek, Berlin 1870) ist wenig sorgfältig; die Anmerkungen sind fortgelassen. Von großer Sprachgewandtheit zeugt die Übersetzung J. Sterns (Der Theologisch-politische Traktat von B. Spinoza. Leipzig, Reklam, 1886), doch macht sich eine gewisse Flüchtigkeit in vielen falsch übersetzten und ausgelassenen Stellen geltend; auch bei ihr fehlen die Anmerkungen Spinozas.

Ins Holländische wurde der Traktat schon zu Spinozas Lebzeiten übersetzt, doch hat er selbst durch sein Eingreifen die Herausgabe dieser Übersetzung verhindert. Diese Übersetzung war es, wie es scheint, die Jan Hendricksz Glasenmaker, der Übersetzer auch der Opera Posthuma, besorgte und die dann 1693 erschien (mit dem fingierten Verlagsort Hamburg). Schon im folgenden Jahre erschien eine neue holländische Übersetzung (mit dem fingierten Verlagsort Bremen). Neuerdings ist der Traktat von Willem Meijer ins Holländische übertragen worden (Amsterdam 1894) und derselbe hat (eb. 1901) auch eine überaus sorgfältige Übersetzung der Anmerkungen herausgegeben. Ins Französische wurde der Traktat

schon 1678, wahrscheinlich von de Saint-Glain übertragen (unter drei Decktiteln), in neuerer Zeit in den Oeuvres de Spinoza von Saisset (1. Aufl. 1842, 2. Aufl. 1861) und von Piat (Paris 1872); eine neue Übersetzung gibt Apuhn heraus (Paris 1907). Ins Englische wurde der Traktat 1689, dann 1737 und wieder 1862 (2. Aufl. 1868) übersetzt, jedesmal anonym; die dritte Übersetzung ist von R. Willis. Von einer Übersetzung, die 1877 erschien, weiß ich nicht, ob sie neue Übertragung oder neue Auflage der älteren Übersetzung ist. Eine neue Übertragung gab Elwes in den Chief Works of Spinoza (1883—84) und dann gesondert 1895 heraus. Ins Spanische übersetzten den Traktat gemeinsam de Vargas und Zozaya (2. Aufl., Madrid 1882—92, 3 Bde.). Auch ins Hebräische ist der Traktat übertragen worden, doch war mir diese Ausgabe nicht erreichbar.

Gegenschriften. Thomasius, *Programma adversus anonymum, de libertate philosophandi*, 1670; Rappoltus, *Oratio contra Naturalistas*, 1670; J. M(elchior), *Epistola ad Amicum, continens censuram Libri, cui titulus: tractatus theologico-politicus*, Utrecht 1671; Melchior, *Religio eiusque natura et principium*, Utrecht 1672; Duerrius, *Oratio de praepostera libertate philosophandi*, 1672; (Stoupe), *la religion des Hollandais*, Köln 1673; dass. holländisch, Amsterdam 1673; dass. englisch, Holbourn 1680; Mansvelt, *Adversus anonymum theologico-politicum Liber Singularis*, Amsterdam 1674; Musaeus, *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lancem examinatus*, Jena 1674; Blyenbergh, *de waerheit van de christelijcke godts-dienst*, Leyden 1674; Batalerius, *Vindicia miraculorum.. adversus profanum Autorem Tractatus Theologico-Politici*, Amsterdam 1674; Bredenburg, *Enervatio tractatus theologico-politici*, Rotterdam 1675; Velthusius, *Tractatus moralis de naturali pudore etc.*, Utrecht 1676; Cuperus, *Arcana atheismi revelata*, Rotterdam 1676; Pieter van Maastricht, *Novitatum Cartesianarum Gangraena*, 1677; Morus, *Opera philosophica*, tom. I, p. 563—635, London

1679; Spizelius, Infelix Litteratus, Rotterdam 1680; Velthusius, De cultu, naturali pudore et dignitate hominis, Rotterdam 1680; Yvo, Impietas convicta, Amsterdam 1681; Orobio, Certamen philosophicum . . . adversus Bredenburg 1684; Abbadie, Traité de la vérité de la Religion chrétienne, Rotterdam 1684; Saldenus, Otia Theologica, Amsterdam 1684; Traité de la liberté de conscience . . . opposé aux Maximes de Hobbes et Spinoza, 1687; Yvon, l'impénétrable vaincue, Amsterdam 1687; Le Vassor, Tractatus de vera religione, Paris 1688; Huet, Quaestiones Alnetanae, Caen 1690; van Til, Het voorhoof der Heidenen, Doordrecht 1694/96; De la Mothe, De l'inspiration des livres sacrez du Nouveau Testament, Amsterdam 1695; Jaquelot, Dissertations sur l'existence de Dieu, Haag 1697; Earbury, Deism examin'd and confuted, London 1697; Proeleus, dist. de religione hominis et boni civis naturali Bened. Spinozae et Th. Hobbesio opposita, Leipzig 1703; Beuttler, Cuperus mala fide . . . atheismum Spinozae oppugnans, Tübingen 1710; Q. B. V., de persuasione prophetarum per signa contra B. de Spinoza, Kiel 1711; Mullerus, de miraculis adversus Spinozam dissertatio, Altdorf 1714; Meinhard, Conc. explan. v. XIV. 2. Thess. II, 1725; Wollius, commentatio philologica de parentesi sacra . . . contra Spinozam praefationem praemisit Chr. F. Boemerus, Leipzig 1726; Lenglet, Réfutation des erreurs de B. de Spinoza par de Fénélon etc. 1726; Bilfinger, Notae breves in Spinozae methodum explicandi Scripturas, Frankfurt 1732; Boulainvilliers, Douces sur la religion, London 1767; de Andrade Velozino, Theologo religioso contra el Theologo Politico de Espinoza.

Litteratur. Garve, Über das theologische System des Spinoza, ein Nachtrag zu der Abhandlung über das Daseyn Gottes, Breslau 1807; Ammon, Grundzüge der Theologie des Spinoza, in Krit. Journal der theol. Litt., Nürnberg 1813, Bd. 1, S. 1ff.; Maier, Spinoza und Ibn Esra, in Theologische Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1835; Erdmann, die theologische und philosophische Aufklärung des 18. und

19. Jahrhunderts, Leipzig 1849; Kämpf, Spinoza's Tractatus theologico-politicus, in Orient. III, Literaturblatt 34, Kol. 529—33, 35, Kol. 545—51, 46, Kol. 721—26, 740—46; Thilo, Über Spinoza's Religionsphilosophie, in der Zeitschr. f. exacte Phil., Bd. 6, 1866, S. 113—145, 389—409, Bd. 7, 1867, S. 60—97; Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments, Naumburg 1867; Liebreich, Examen critique du traité théologico-politique, Straßburg 1869; Joel, Spinoza's Theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft, Breslau 1870; Sarchi, Tr. theologico-pol. di B. de Spinoza, 1875; Luzzati, Spinoza e i precursori della libertà di coscienza, Nuova Antologia V, 1877, S. 592—604; Klein, Über eine dunkle Stelle in Spinoza's theologisch-politischem Traktat, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Judenthums XXXI, 1882, S. 427—430; Kalischer, Spinoza's Stellung zum Judentum und Christentum, Berlin 1884; Guggenheim, Zum Leben Spinozas und den Schicksalen des Tractatus theologico-politicus, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XX, 1896, S. 121—142; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl. Band 2, Heidelberg 1898, S. 307—331; Maurer, Die Religionslehre Spinozas im Theologisch-politischen Traktat, Straßburg 1898; Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum, in Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI, 1903, S. 455—485; Biedermann, Die Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas theologisch-politischem Traktat, Erlangen 1903; Freudenthal, Spinoza. Erster Band. Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904, S. 151—179, 221—237; Spinozas Religionsphilosophie nach Chr. A. Thilo, Langensalza 1906; Prümers, Spinozas Religionsbegriff, Halle 1906.

Theologisch-politischer Traktat.

Enthaltend

einige Abhandlungen,

in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu Philosophieren nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann.

1. Epistel Johannis, Kap. 4, V. 18.

Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat.

Vorrede.

Wenn die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach bestimmtem Plane zu führen im Stande wären oder wenn sich das Glück ihnen allezeit günstig erwiese, so stünden sie nicht im Banne eines Aberglaubens. Weil sie aber oft in solche Verlegenheiten geraten, daß sie sich gar keinen Rat wissen, und weil sie meistens bei ihrem maßlosen Streben nach ungewissen Glücksgütern kläglich zwischen Furcht und Hoffnung schwanken, ist ihr Sinn in der Regel sehr 10 dazu geneigt, alles Beliebige zu glauben. Denn sobald er einmal in Zweifel befangen ist, genügt ein leichter Anstoß, ihn dahin oder dorthin zu treiben, und das um so leichter, wenn er zwischen Furcht und Hoffnung schwankt, während er sonst nur allzu zuversichtlich, prahlerisch und aufgeblasen ist.

Dies kann meines Erachtens niemand verkennen, obgleich ja, wie ich glaube, die meisten sich selbst nicht kennen. Jeder, der unter Menschen gelebt hat, hat auch die Erfahrung gemacht, daß die meisten von 20 ihnen in glücklichen Umständen, mögen sie auch noch so unerfahren sein, an Weisheit einen Überfluß haben, so daß sie es für eine persönliche Beleidigung halten, wenn man ihnen einen Rat geben will; im Unglück aber wissen sie nicht aus noch ein, flehen jeden um einen Rat an und befolgen ihn, mag er noch so ungeeignet, ja unsinnig und abenteuerlich sein. Die geringfügigsten Ursachen lassen sie schon eine Besserung erhoffen und wiederum auch eine Verschlimmerung befürchten. Wenn ihnen nämlich, solange sie in Furcht 30 schweben, irgend etwas begegnet, das in ihnen die

[Ed. pr. I. Vloten A 369, B 349. Bruder §§ 1—8.]

1*

Erinnerung an ein vergangenes glückliches oder unglückliches Ereignis weckt, so meinen sie, es kündige einen glücklichen oder unglücklichen Ausgang an, und deshalb nennen sie es, mag es sie auch schon hundertmal getäuscht haben, eine günstige oder ungünstige Vorbedeutung. Wenn vollends etwas Unge-
 10 und irreligiös wie sie sind, sie müßten es mit Opfern und Gelübden sühnen. Solcher Dinge ersinnen sie eine Menge und erklären die Natur auf sonderbare Weise, gleich als ob sie ihren Wahnsinn theile.

Da dem so ist, finden wir in erster Linie diejenigen dem Aberglauben in jeder Gestalt verfallen, die nach unsichern Dingen ein maßloses Verlangen tragen, und alle sehen wir am meisten dann, wenn sie in Gefahr sind und sich nicht zu helfen wissen, mit Gelübden und weibischen Tränen die göttliche Hilfe
 20 erfliehen. Die Vernunft, die ihnen zu ihren Zielen keinen sicheren Weg zeigen kann, nennen sie blind und die menschliche Weisheit eitel; dagegen halten sie die Ausgeburten ihrer Phantasie, Träume und kindischen Unsinn für die Antwort der Gottheit: Gott kehre sich von den Weisen ab und habe seine Beschlüsse nicht dem Geiste, sondern den Eingeweiden der Tiere eingeschrieben, oder Toren, Narren oder Vögel verkündeten sie kraft der Eingebung und dem Antriebe Gottes. Zu solchem Wahnsinn treibt die
 30 Angst den Menschen. Die Ursache, die den Aberglauben hervorbringt, ihn erhält und nährt, ist die Furcht.

Wünscht jemand zu dem bereits Gesagten noch besondere Beispiele, so denke er an Alexander, der auch erst aus Aberglauben Wahrsager zu befragen begann, als er an den Susidischen Pässen das Geschick fürchten lernte (s. Curtius Buch V, Kap. 4). Nach der Besiegung des Darius befragte er die Seher und Wahrsager nicht mehr, bis er, von neuem durch die
 40 Ungunst der Zeiten erschreckt — die Baktrer waren

[Ed. pr. I—II. Vloten A 369—370, B 349—350. Bruder §§ 3—5.]

abgefallen, die Skythen forderten ihn zum Kampfe heraus, während er selber durch eine Verwundung erschöpft daniederlag —, bis er (wie Curtius selbst Buch VII, Kap. 7 sagt) „wiederum in den Aberglauben, dieses Wahngewand des Menschengewandes, zurückfiel und den Aristander, dem er seine Leichtgläubigkeit anvertraut, den Ausgang der Dinge durch Opfer erforschen hieß“. Derartige Beispiele ließen sich in großer Zahl anführen; sie zeigen eben dieses aufs deutlichste, daß die Menschen es nur in wähernder Furcht mit dem Aberglauben zu tun haben, und daß alles, was sie je in falscher Religiosität verehrt, nur Phantasiegebilde sind, Ausgeburten eines traurigen und furchtsamen Sinnes, und daß schließlich die Wahrsager dann am meisten das Volk beherrscht und ihren Königen Furcht eingeflößt haben, wenn die Not des Staates am größten war. Da dies aber meines Erachtens allen genugsam bekannt ist, will ich mich nicht weiter darauf einlassen.

Aus der angegebenen Ursache des Aberglaubens geht klar hervor, daß alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind — was auch andre sagen mögen, die meinen, es komme daher, daß alle Sterblichen bloß eine verworrene Idee von der Gottheit haben. Weiter geht daraus hervor, daß der Aberglaube sehr verschiedenartig und unbeständig sein muß wie jedes Wahngewand des Geistes und wie jede Eingebung der Verblendung, und schließlich, daß er nur in der Hoffnung, im Haß, im Zorn seine Stütze findet, weil er ja nicht in der Vernunft, sondern einzig im Affekt und zwar im allerwirksamsten wurzelt. So leicht es also ist, den Menschen jede Art des Aberglaubens einzufößen, so schwer läßt sich dagegen erreichen, daß sie in einer und derselben Art verharren. Weil doch das Volk immer gleich elend bleibt, ist es nie lange in Ruhe; sondern das nur kann ihm recht gefallen, was noch neu ist und was es noch nicht getragen hat. Diese Unbeständigkeit ist die Ursache vielen Aufruhrs und schrecklicher Kriege gewesen. Denn, wie aus dem Gesagten hervorgeht

[Ed. pr. II. Vloten A 870, B 350. Bruder §§ 5—9.]

und wie Curtius sehr gut Buch IV, Kap. 10 bemerkt: „*nichts beherrscht die Menge wirksamer als der Aberglaube*“. So kommt es, daß sie sich leicht unter dem Schein der Religion dazu verleiten läßt, bald ihre Könige wie Götter zu verehren, und wiederum ihnen zu fluchen und sie gleich einer Pest der Menschheit zu verabscheuen.

Um solchem Übel vorzubeugen, hat man große Mühe darauf verwandt, die Religion, gleichviel ob 10 wahr oder falsch, mit so viel Formen und Gebräuchen auszustatten, daß sie über alles bedeutungsvoll erschiene und jeder ihr stets die höchste Ehrerbietung entgegenbrächte. Am besten ist dies den Türken gelungen, welche selbst eine bloße Erörterung über sie für Sünde halten und die Urteilskraft des einzelnen mit so viel Vorurteilen einnehmen, daß in seinem Geiste kein Raum für die gesunde Vernunft, nicht einmal zum Zweifeln mehr, übrig bleibt.

Aber mag es auch das letzte Geheimnis einer 20 monarchischen Regierung bleiben und völlig in ihrem Interesse liegen, die Menschen in der Täuschung zu erhalten, und die Furcht, durch die sie im Zaume gehalten werden sollen, unter dem schönen Namen Religion zu verbergen, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande, sondern für die höchste Ehre halten, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzuopfern, so kann doch in einem freien Staatswesen nichts Unglücklicheres eronnen oder ver- 30 sucht werden als dieses; denn es widerstreitet der allgemeinen Freiheit ganz und gar, das freie Urteil eines jeden durch Vorurteile einzunehmen oder irgendwie zu beschränken. Was jene Empörungen betrifft, zu denen die Religion den Vorwand liefert, so haben sie gewiß ihren Grund nur darin, daß man über spekulative Dinge Gesetze erläßt, und daß man Meinungen gleich Verbrechen für strafbar hält und verfolgt und ihre Verteidiger und Anhänger nicht dem öffentlichen Wohle, sondern dem Haß und der 40 Wut ihrer Gegner opfert. Würden nach Staatsgesetz

[Ed. pr. II—III. Vloten A 371, B 351. Bruder §§ 9—11.]

nur *Taten gerichtet, Worte aber straffrei gelassen*, so könnten derartige Unruhen durch keinen Schein des Rechtes beschönigt werden, und Meinungsgegensätze könnten nicht in Empörungen ausarten.

Da uns nun das seltene Glück zu teil geworden ist, in einem Staate zu leben, in dem einem jeden die volle Freiheit zugestanden wird, zu urteilen und Gott nach seinem Sinne zu verehren, und in dem die Freiheit als das teuerste und köstlichste Gut gilt, so hielt ich es für kein undankbares noch unnützes Unter- 10 nehmen, zu zeigen, daß diese Freiheit nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zugestanden werden könne, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden könne. Dies ist es vor allem, was ich mir vorgenommen habe, in diesem Traktat zu beweisen. Dazu war es in erster Linie nötig, die hauptsächlichsten Vorurteile über die Religion, d. h. die Spuren alter Knechtschaft aufzuweisen, dann aber auch die Vorurteile über das 20 Recht der höchsten Gewalten, das viele mit der schamlosesten Willkür größtenteils an sich reißen wollen, indem sie unter dem Deckmantel der Religion den noch in heidnischem Aberglauben befangenen Sinn der Menge jenen Gewalten abwendig zu machen suchen, damit alles wiederum der Knechtschaft verfallende Ordnung, in der ich dies zeigen will, werde ich hier kurz angeben; vorher will ich aber die Gründe darlegen, die mich zum Schreiben bewogen haben.

Ich habe mich oft darüber gewundert, daß Leute, 30 die sich rühmen, die christliche Religion zu bekennen, also die Liebe, die Freude, den Frieden, die Mäßigung und die Treue gegen jedermann, doch in der feindseligsten Weise miteinander streiten und täglich den bittersten Haß gegeneinander auslassen, derart, daß man ihren Glauben leichter hieraus, als an jenen Tugenden erkennt. Schon lange ist es so weit gekommen, daß man jeden, ob Christ, Türke, Jude oder Heide, nur an seiner äußern Erscheinung und an seinem Kult erkennen kann, oder daran, daß er diese oder 40

jene Kirche besucht; oder endlich, daß er dieser oder jener Anschauung zugetan ist und auf die Worte dieses oder jenes Meisters zu schwören pflegt. Im übrigen ist der Lebenswandel bei allen der gleiche. Frage ich nach der Ursache dieses Übelstandes, so ist er meines Erachtens zweifellos dem zuzuschreiben, daß es das Volk für eine Sache der Religion hält, die Dienste der Kirche als Würden und ihre Ämter als Pfründen anzusehen und die Geistlichen hoch in Ehren zu halten. Seitdem dieser Mißbrauch in der Kirche seinen Anfang nahm, wurden gerade die Schlechtesten von der Gier ergriffen, die geistlichen Ämter zu verwalten; der Drang, die göttliche Religion auszubreiten, sank zur schmutzigen Habgier und zur Ehrsucht und das Gotteshaus selbst zum Theater herab, in dem sich nicht mehr Kirchenlehrer, sondern Redner hören ließen, denen es nicht darauf ankam, das Volk zu belehren, sondern bloß es zur Bewunderung hinzureißen und die Andersdenkenden öffentlich anzugreifen und nur das Neue und Ungewohnte zu lehren, wie es eben das Volk am meisten bewunderte. Daraus mußte natürlich viel Hader, Neid und Haß entstehen, den auch die Zeit nicht zu dämpfen vermocht hat. Kein Wunder daher, daß von der alten Religion nichts mehr geblieben ist als ihr äußerer Kultus (mit dem das Volk Gott mehr zu schmeicheln als ihn anzubeten scheint) und daß der Glaube schon nichts andres mehr ist als Leichtgläubigkeit und Vorurteile. Und was für Vorurteile! Solche, die die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren machen, die es vollkommen verhindern, daß noch einer seine Urteilskraft gebraucht und wahr und falsch unterscheidet, und die mit Fleiß ausgedacht scheinen, um das Licht des Verstandes gänzlich auszulöschen. Die Frömmigkeit, o ewiger Gott, und die Religion bestehen in widersinnigen Geheimnissen, und wer die Vernunft von Grund aus verachtet und den Verstand, als seiner Natur nach verderbt, verwirft und verabscheut, der gilt höchst ungerechterweise für gottesleuchtet. Hätten sie auch nur ein Fünkchen göttlichen Lichtes, so wären sie

[Ed. pr. IV. Vloten A 372—373, B 352. Bruder §§ 14—17.]

nicht so unsinnig vor Hochmüt, sondern würden Gott verständiger zu verehren lernen und sich anstatt wie jetzt durch Haß vielmehr durch Liebe vor den andern auszeichnen; auch würden sie den Andersdenkenden nicht so feindselig verfolgen, sondern ihn bemitleiden, wenn es ihnen wirklich um sein Heil und nicht um ihr eignes Glück zu tun wäre. Wenn sie wirklich eine göttliche Erleuchtung besäßen, so müßte sie doch wohl auch in ihrer Lehre sich zeigen. Ich gebe zu, daß sie für die tiefen Geheimnisse der Schrift nie genug Bewunderung haben zeigen können, aber ich sehe nicht, daß sie etwas anderes gelehrt haben als aristotelische oder platonische Spekulationen, denen sie die Schrift angepaßt haben, damit man sie nicht für Anhänger der Heiden halten möchte. Sie haben sich nicht damit zufrieden gegeben, unsinnig zu sein mit den Griechen, auch die Propheten sollen mit diesen den Wahnsinn teilen. Das zeigt klar, daß sie die Göttlichkeit der Schrift auch im Traum nicht ahnen, und je eifriger sie ihre Geheimnisse bewundern, um so mehr zeigen sie auch, daß sie an die Schrift nicht eigentlich glauben, sondern ihr nur nachsprechen. Das geht schon daraus hervor, daß die meisten den Grundsatz aufstellen (nach dem die Schrift verstanden und ihr wahrer Sinn ermittelt werden soll): sie sei an allen Stellen wahr und göttlich. Also das, was sich erst aus ihrem Verständnis und ihrer genauen Prüfung ergeben müßte, und was man weit besser aus ihr selbst entnehmen würde, die keiner menschlichen Erdichtung bedarf, das stellen sie von vornherein als die Regel für ihre Auslegung auf. 10

Da ich bei mir bedachte, daß die natürliche Erleuchtung nicht bloß geringgeschätzt, sondern von vielen geradezu als Quelle der Gottlosigkeit verdammt wird, daß menschliche Erdichtung für göttliche Lehre gehalten, Leichtgläubigkeit als Glaube geschätzt wird, und da ich bemerkte, daß die Streitigkeiten der Philosophen in Kirche und Staat mit aller Leidenschaftlichkeit geführt werden und daß wütender Haß und Zwist, durch welche die Menschen leicht zu Em- 20

[Ed. pr. IV—V. Vloten A 373, B 352—353. Bruder §§ 17—20.] 40

- pörungen verleitet werden, und noch vieles andre, dessen Aufzählung hier zu weit führen würde, davon die Folge ist, so habe ich mir fest vorgenommen, die Schrift von neuem mit unbefangenen und freiem Geiste zu prüfen und nichts von ihr anzunehmen oder als ihre Lehre gelten zu lassen, was ich nicht mit voller Klarheit ihr selbst entnehmen könnte. Mit solcher Vorsicht habe ich mir eine Methode gebildet, die heiligen Bücher auszulegen, und mit dieser Methode
- 10 bin ich dann vor allem an die Fragen herantreten: was ist Prophetie? in welcher Weise hat sich Gott den Propheten geoffenbart? warum waren diese Gott wohlgefällig? etwa deshalb, weil sie von Gott und Natur erhabene Gedanken hatten? oder aber bloß wegen ihrer Frömmigkeit? Nachdem ich darüber Gewißheit erlangt, fiel es mir nicht schwer zu entscheiden, daß die Autorität der Propheten nur von Bedeutung sei in den Fragen des Lebenswandels und der wahren Tugend, daß uns im übrigen aber ihre
- 20 Anschauungen wenig angehen. Nachdem ich das erkannt hatte, fragte ich weiter, aus welchem Grunde die Hebräer die Auserwählten Gottes geheißen haben. Als ich aber gesehen, daß der Grund kein anderer war, als daß Gott ihnen einen bestimmten Landstrich auserwählt hat, wo sie sicher und bequem leben könnten, da wurde es mir auch klar, daß die Gesetze, die Gott dem Moses offenbart, nichts anderes waren als einzig die Rechtsordnung des hebräischen Reiches und daß demnach außer ihnen auch niemand anders sie
- 30 annehmen mußte, ja daß sie selbst nur so lange, wie ihr Reich bestand, an sie gebunden waren. Um ferner zu erkennen, ob man aus der Schrift schließen könne, der menschliche Verstand sei von Natur verderbt, habe ich untersuchen wollen, ob die allgemeine Religion oder das göttliche Gesetz, wie es die Propheten und die Apostel der ganzen Menschheit offenbart haben, verschieden ist von dem, das auch die natürliche Erleuchtung uns lehrt; ferner ob sich Wunder gegen die Naturordnung ereignet haben und ob sie
- 40 Gottes Existenz und Vorsehung gewisser und klarer

[Ed. pr. V—VI. Vloten A 373—374, B 853—354. Bruder §§ 20—23.]

beweisen als die Dinge, die wir klar und deutlich nach ihren ersten Ursachen erkennen. Ich fand aber in dem, was die Schrift ausdrücklich lehrt, nichts, das nicht mit der Vernunft im Einklang wäre oder das ihr widerstritte, und ich sah außerdem, daß die Propheten nur ganz einfache Dinge lehrten, die jedermann leicht begreifen konnte, und daß sie diese nur in der Darstellung ausgeschmückt und durch solche Gründe gestützt haben, wie sie am ehesten geeignet waren, den Sinn der Menge zur Verehrung Gottes zu bewegen. So kam ich zu der festen Überzeugung, daß die Schrift die Vernunft vollkommen unangetastet läßt und nichts mit der Philosophie gemein hat, sondern daß diese wie jene auf eigenen Füßen steht. Um dies unwiderleglich zu beweisen und die ganze Frage zu entscheiden, zeige ich, auf welchem Wege die Auslegung der Schrift zu erfolgen hat und daß unsre ganze Kenntnis von ihr und von den geistlichen Dingen allein ihr selbst und nicht dem, was wir aus natürlicher Erleuchtung wissen, zu entnehmen ist. Dann gehe ich dazu über, die Vorurteile nachzuweisen, die daraus entstanden sind, daß das Volk (dem Aberglauben ergeben und die Überreste einer vergangenen Zeit mehr liebend als die Ewigkeit selbst) die Bücher der Schrift mehr verehrt als das Wort Gottes selber. Danach zeige ich, daß das offenbarte Wort Gottes nicht in einer bestimmten Zahl von Büchern besteht, sondern in dem einfachen Begriffe des göttlichen Geistes, wie er den Propheten offenbart wurde, was so viel bedeutet wie Gott von ganzer Seele gehorsam zu sein, indem man Gerechtigkeit und Liebe übt. Auch zeige ich, daß die Lehre der Schrift sich nach der Fassungskraft und den Anschauungen derer richtet, denen die Propheten und Apostel das Wort Gottes zu predigen pflegten, und dies zwar aus dem Grunde, damit die Menschen es ohne Widerstreben und mit ganzem Herzen annehmen möchten.

Nachdem ich sodann die Grundlagen des Glaubens dargetan, schließe ich endlich, daß den Gegenstand

[Ed. pr. VI. Vloten A 374—375, B 354. Bruder §§ 23—27.]

der offenbarten Erkenntnis nur der Gehorsam bildet, und daß diese Erkenntnis darum von der natürlichen sowohl im Gegenstand als in den Grundlagen und Mitteln völlig verschieden ist und gar nichts mit ihr gemein hat; vielmehr beherrscht diese wie jene ihr eignes Reich ohne Widerspruch von seiten der andern, und keine braucht der andern dienstbar zu sein.

- Weil ferner die Sinnesart der Menschen sehr
 10 verschieden ist und dem einen diese, dem andern jene Ansicht mehr zusagt, und diesen zur Andacht stimmt, was den andern zum Lachen bewegt, so schließe ich daraus im Verein mit dem oben Gesagten, daß jedem die Freiheit des Urteils und die Möglichkeit, die Grundlagen seines Glaubens nach seinem Sinne auszulegen, gelassen werden muß, und daß der Glaube eines jeden, ob er fromm oder gottlos, einzig nach seinen Werken zu beurteilen ist. Nur so werden alle von ganzem Herzen und freien Sinnes
 20 Gott gehorchen können und nur so wird Gerechtigkeit und Liebe von allen hochgehalten werden.

- Nachdem ich damit gezeigt habe, daß das offenbarte göttliche Gesetz jedem seine Freiheit läßt, gehe ich zum andern Teil der Untersuchung über und zeige, daß eben diese Freiheit unbeschadet des Friedens im Staate und des Rechtes der höchsten Gewalten zugestanden werden könne und sogar müsse, ja daß sie nicht versagt werden könne ohne große Gefahr für den Frieden und ohne großen Schaden
 80 für den ganzen Staat. Um dies zu beweisen, gehe ich von dem natürlichen Rechte des Einzelnen aus und zeige, daß es sich so weit erstreckt, wie sich die Begierde und die Macht des Einzelnen erstreckt, und daß niemand nach dem Naturrecht verpflichtet ist, nach dem Sinne eines andern zu leben, sondern daß jeder der Schirmherr seiner Freiheit ist. Weiterhin zeige ich, daß in Wahrheit sich niemand dieses Rechtes begibt, wenn er nicht zugleich auch die Macht ihn zu verteidigen auf einen andern überträgt, und
 40 daß derjenige notwendig dieses natürliche Recht un-

umschränkt innehat, auf den jeder Einzelne sein Recht, nach seinem Sinne zu leben, zugleich mit der Macht ihn zu verteidigen übertragen hat. Von da aus zeige ich dann, daß die Inhaber der höchsten Regierungsgewalt ein Recht zu allem haben, was sie vermögen, und daß sie allein die Schirmherren des Rechtes und der Freiheit sind, daß die übrigen aber sich in allem nach ihrem Beschlusse richten müssen. Da jedoch niemand der Macht sich zu verteidigen so weit beraubt werden kann, daß er aufhörte, Mensch zu sein, 10 so schließe ich daraus, daß niemand seines natürlichen Rechtes ohne Einschränkung beraubt werden kann, sondern daß auch die Untertanen manches gleichsam durch das Naturrecht behalten, was ihnen ohne große Gefahr für den Staat nicht genommen werden kann und was ihnen darum entweder stillschweigend zugestanden wird oder was sie ausdrücklich mit den Inhabern der Regierungsgewalt vereinbaren. Nach diesen Betrachtungen gehe ich zum Staate der Hebräer über und stelle ihn mit genügender 20 Ausführlichkeit dar, um zu zeigen, aus welchem Grunde und durch wessen Beschluß die Religion Rechtskraft erhalten hat, und weiter noch andres, das wissenschaftlich erschien. Darauf zeige ich, daß die Inhaber der höchsten Regierungsgewalt nicht nur die Schirmherren und Ausleger des bürgerlichen, sondern auch des geistlichen Rechtes sind, und daß ihnen allein das Recht zusteht zu entscheiden, was gerecht und ungerecht, was fromm und gottlos ist. Endlich schließe ich, daß sie am besten dieses Recht wahren und die 30 Regierung sicherstellen können, wenn einem jeden erlaubt ist zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Das ist es, philosophischer Leser, was ich dir zur Prüfung darbiere, in dem Vertrauen, daß es nicht unwillkommen sein wird in Anbetracht der Wichtigkeit und Nützlichkeit des Gegenstandes sowohl des ganzen Werkes als auch der einzelnen Kapitel. Ich hätte darüber noch manches hinzuzufügen, aber ich möchte nicht, daß diese Vorrede zum Buch anwachse, zumal 40

[Ed. pr. VII. Vloten A 375—376, B 355. Bruder §§ 30—38.]

da die Hauptsache, wie ich glaube, den Philosophen hinlänglich bekannt ist. Andern Leuten aber diesen Traktat zu empfehlen, ist nicht meine Absicht, denn ich habe keinen Grund zu hoffen, daß er ihnen in irgend einer Beziehung gefallen könne. Ich weiß ja, wie hartnäckig jene Vorurteile dem Geiste anhaften, die das Gemüt unter dem Schein der Frömmigkeit angenommen hat. Ich weiß auch, daß es gerade so unmöglich ist, dem Volke den Aberglauben zu
 10 nehmen wie die Furcht. Ich weiß endlich, daß die Beharrlichkeit des Volkes Halsstarrigkeit ist und daß es nicht von der Vernunft geleitet, sondern vom blinden Eifer zu Lob oder Tadel fortgerissen wird. Das Volk also und alle, die mit ihm die gleichen Affekte teilen, lade ich nicht ein, dies zu lesen. Ich möchte vielmehr lieber, daß sie dieses Buch überhaupt nicht beachten, als daß sie dadurch lästig werden, daß sie es wie gewöhnlich verkehrt auslegen. Damit nützen sie sich nichts, schaden aber
 20 den andern, die freier philosophieren würden, stünde ihnen nicht die Meinung im Wege, die Vernunft müsse die Magd der Theologie sein; denn diesen soll, wie ich fest vertraue, dieses Werk von großem Nutzen sein.

Da übrigens viele weder Lust noch Muße haben werden, das alles durchzulesen, so muß ich hier ebenso wie am Schlusse dieses Traktates bemerken, daß ich nichts schreibe, was ich nicht bereitwilligst der Prüfung und dem Urteil der höchsten Gewalten
 30 meines Vaterlandes unterwerfe. Urteilen sie, daß etwas von dem, was ich sage, den Landesgesetzen widerstreitet oder dem Gemeinwohl schadet, so will ich es nicht gesagt haben. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin und daß ich habe irren können. Ich habe mir aber redlich Mühe gegeben, nicht zu irren und vor allem nur so zu schreiben, wie es den Gesetzen meines Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten in jeder Hinsicht entspricht.

Theologisch-politischer Traktat.

Erstes Kapitel.

Von der Prophetie.

Prophetie oder Offenbarung ist die von Gott den Menschen offenbarte sichere Erkenntnis einer Sache. Prophet aber ist derjenige, der das von Gott Offenbarte denen verdolmetscht, die eine sichere Erkenntnis der Offenbarungen Gottes nicht haben, die daher die Offenbarungen bloß durch den Glauben annehmen können. Der Prophet heißt nämlich bei den Hebräern 10 נָבִיא (nabi)¹⁾, d. h. Redner und Dolmetscher, aber

¹⁾ Anmerkung. Wenn der dritte Radikal der Wörter ein sogenannter Quiescens ist, pflegt man ihn wegzulassen und an seiner Statt den zweiten Radikal zu verdoppeln. So wird aus קָלָה mit Weglassung des ה quiescens קוֹלֵל, und aus נָבִיא wird נוֹבֵב, woher נִיב שְׁפָתַיִם Gespräch oder Rede; ebenso aus בָּוֹז בָּוֹז oder בִּוּז בִּוּז (שִׁנְג שִׁנְג) הַמָּה הַמָּם: שָׁנָה מְשֻׁנָּה שָׁנָה שִׁנְג שִׁנְג). Daher hat R. Salomo Jarchi das Wort נָבִיא sehr richtig interpretiert und wird durchaus mit Unrecht von Ibn Esra, der die hebräische Sprache nicht sehr genau kannte, getadelt. Ferner ist zu beachten, daß das Wort נְבוּאָה allgemeine Bedeutung hat und jede Art des Prophezeiens in sich befaßt, während die andern Wörter von speziellerer Bedeutung sind und hauptsächlich die oder jene Art des Prophezeiens bedeuten, was, wie ich glaube, den Sachkundigen bekannt ist.

[Ed. pr. 1. Vloten A 377, B 357. Bruder § 1.]

in der Schrift wird das Wort immer für den Dolmetscher Gottes gebraucht, wie man aus dem 2. Buch Mose Kap. 7, V. 1 entnehmen kann, wo Gott zu Moses sagt: „*Siehe, ich habe dich zum Gott gesetzt dem Pharao und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet sein.*“ Das soll heißen: Weil Aaron, indem er deine Rede dem Pharao verdolmetscht, die Rolle eines Propheten spielt, wirst du gleichsam der Gott des Pharao sein oder der, welcher Gottes Stelle vertritt.

- 10 Von den Propheten wollen wir im folgenden Kapitel handeln, hier von der Prophetie. Aus der schon gegebenen Definition folgt, daß man die natürliche Erkenntnis Prophetie nennen kann. Denn was wir durch natürliche Erleuchtung erkennen, hängt bloß von der Erkenntnis Gottes und von seinem ewigen Ratschluß ab. Weil aber diese natürliche Erkenntnis allen Menschen gemein ist (sie beruht ja auf Grundlagen, die allen Menschen gemein sind), so wird sie von der Menge
- 20 nicht gerade hochgeschätzt, weil diese ja immer nur auf das Seltene und ihrem Wesen Fremde erpicht ist und die Gaben der Natur mißachtet. Drum will sie jene auch überall ausgeschlossen wissen, wo von prophetischer Erkenntnis die Rede ist. Nichtsdestoweniger aber hat sie ein gleiches Recht, göttlich zu heißen, wie irgend eine andre, welche immer es sei, denn die Natur Gottes, soweit wir an ihr teilhaben, und der Ratschluß Gottes geben sie uns gleichsam ein, und jene Erkenntnis, die alle die göttliche nennen,
- 30 ist nur darin von ihr unterschieden, daß sie sich noch über ihre Grenzen hinaus erstreckt, und daß die Gesetze der menschlichen Natur an sich betrachtet ihre Ursache nicht sein können. Hinsichtlich der Gewißheit aber, die der natürlichen Erkenntnis innewohnt, und hinsichtlich der Quelle, aus der sie sich herleitet (nämlich aus Gott), steht sie in keiner Weise der prophetischen Erkenntnis nach; es müßte gerade jemand es so verstehen oder vielmehr so träumen wollen, die Propheten hätten wohl einen
- 40 menschlichen Körper, aber keinen menschlichen Geist

besessen, und darum seien ihre Empfindungen und ihr Bewußtsein von völlig andrer Natur gewesen als bei uns.

Obschon also das natürliche Wissen göttlich ist, können wir doch seine Vertreter nicht Propheten nennen.¹⁾ Denn was sie lehren, das können die andern Menschen mit gleicher Gewißheit und Gültigkeit wie sie selbst erkennen und annehmen und nicht etwa nur im bloßen Glauben.

Da also unser Geist schon allein dadurch, daß 10 er die Natur Gottes objektiv in sich begreift und an ihr teil hat, die Möglichkeit besitzt, sich Begriffe zu bilden, die die Natur der Dinge klarlegen und den Gebrauch des Lebens lehren, so können wir mit Fug die Natur des Geistes so begriffen als die erste Ursache der göttlichen Offenbarung nehmen. Denn alles, was wir klar und deutlich erkennen, gibt die Idee Gottes, wie ich eben zeigte, und die Natur uns ein, allerdings nicht mit Worten, sondern auf eine weit vollkommene Art, die mit der Natur des Geistes völlig harmoniert, 20 wie jeder, der die Gewißheit des Verstandes gekostet hat, aus eigener Erfahrung weiß.

Da ich mir aber in erster Linie vorgenommen habe, bloß von den Dingen zu reden, die sich auf die

¹⁾ Anmerkung. D. h. Dolmetscher Gottes. Denn ein Dolmetscher Gottes ist derjenige, der Gottes Ratschlüsse, wie sie ihm offenbart wurden, den andern verdolmetscht, denen sie nicht offenbart worden sind und die bei ihrer Annahme bloß auf die Autorität des Propheten und den ihm entgegengebrachten Glauben sich verlassen. Sonst, wenn die Menschen, welche Propheten hören, gerade so zu Propheten würden, wie diejenigen zu Philosophen werden, die Philosophen hören, dann wäre der Prophet nicht ein Dolmetsch göttlicher Ratschlüsse, da ja seine Zuhörer nicht auf das Zeugnis und die Autorität des Propheten, sondern auf ihre eigne göttliche Offenbarung und auf ein inneres Zeugnis gerade wie er sich verließen. Ebenso sind die höchsten Gewalten Dolmetscher des Rechtes in ihrem Reich, weil die Gesetze, die sie selbst gegeben haben, bloß durch die Autorität eben der höchsten Gewalten aufrecht erhalten werden und bloß auf ihrem Zeugnis beruhen.

Schrift beziehen, so mag das wenige genügen, was ich von der natürlichen Erleuchtung gesagt habe. Ich wende mich also zu den übrigen Ursachen und Mitteln, durch die Gott den Menschen offenbart, was über die Grenzen der natürlichen Erkenntnis hinausgeht oder auch was nicht darüber hinausgeht; denn es steht ja nichts im Wege, daß Gott auch das, was wir vermöge der natürlichen Erleuchtung erkennen, noch auf andre Weise den Menschen mit-

10 teilt. Hiervon will ich ausführlicher handeln.

Was aber hierüber zu sagen ist, darf nur aus der Schrift geschöpft werden. Denn was vermögen wir von Dingen, die über die Grenzen unsers Verstandes hinausgehen, auszusagen, außer eben das, was uns von den Propheten selbst mündlich oder schriftlich mitgeteilt wird? Da wir nun heute, so-

viel ich weiß, keine Propheten haben, so bleibt uns nichts übrig, als die heiligen Bücher aufzuschlagen, die uns die Propheten hinterlassen haben. Dabei

20 müssen wir uns hüten, in diesen Dingen etwas zu behaupten oder den Propheten selbst zuzuschreiben, was sie nicht selber klar ausgesprochen haben.

Hierbei ist nun vor allem zu bemerken, daß die Juden niemals die Mittel- oder Teilursachen erwähnen, noch sie beachten, sondern daß sie immer aus Religiosität und Frömmigkeit oder (wie man gewöhnlich sagt) aus Demut alles auf Gott beziehen. Wenn sie beispielsweise im Handel Geld verdient haben, sagen sie, Gott habe es ihnen gegeben;

30 wenn sie irgend etwas wünschen, sagen sie, Gott habe ihr Herz darauf gelenkt, und wenn sie etwas denken, sagen sie, Gott habe es ihnen mitgeteilt. Deshalb hat noch nicht alles, wovon es in der Schrift heißt, Gott habe es jemandem gesagt, als Prophetie und übernatürliche Erkenntnis zu gelten, sondern bloß das, von dem es die Schrift ausdrücklich erklärt oder bei dem es aus den Umständen der Erzählung hervorgeht, daß es Prophetie oder Offenbarung gewesen ist.

40 Wenn wir nun die heiligen Bücher durchgehen,

[Ed. pr. 2—3. Vloten A 378—379, B 358—359. Bruder §§ 6—9.]

werden wir sehen, daß alles, was Gott den Propheten offenbart hat, ihnen offenbart wurde entweder durch Worte oder durch Gesichte oder auf beiderlei Weise, durch Worte und Gesichte zugleich. Die Worte aber und auch die Gesichte waren entweder wirklich und außerhalb des Vorstellungsvermögens des hörenden oder sehenden Propheten, oder bloß imaginär, indem nämlich das Vorstellungsvermögen des Propheten, auch im Wachen, in einen solchen Zustand versetzt wurde, daß es ihm deutlich vorkam, als höre er Worte oder 10 sehe etwas.

Durch eine wirkliche Stimme hat Gott dem Moses die Gesetze offenbart, die er den Hebräern vorschreiben wollte, wie aus 2. Buch Mose, Kap. 25, V. 22 hervorgeht, wo Gott spricht: וְנִוְעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ: „Und ich will deiner ge- wärtig sein und mit dir reden aus jenem Teile des Zeltes, der zwischen den beiden Cherubim ist“. Das beweist, daß Gott sich einer wirklichen Stimme bedient hat, da doch Moses, so oft er wollte, Gott 20 bereit fand, mit ihm zu reden. Aber nur diese Stimme, durch die das Gesetz verkündet wurde, war, wie ich gleich zeigen werde, eine wirkliche Stimme.

Die Stimme, mit der Gott den Samuel rief, würde ich für wirklich halten, weil es 1. Buch Samuelis, Kap. 3, im letzten Vers heißt: וַיִּסַּף יְהוָה לְהַקְרָאָה בְּשֵׁלוֹ: „Und wiederum erschien Gott dem Samuel zu Shilo, denn Gott hatte sich dem Samuel zu Shilo offenbart durch das Wort Gottes“, als solle es heißen, die Erscheinung Gottes 80 vor Samuel bestand gerade darin, daß Gott sich ihm durch das Wort offenbarte, oder sie bestand gerade darin, daß Samuel Gott sprechen hörte. Weil wir aber einen Unterschied zwischen der Prophetie des Moses und derjenigen der übrigen Propheten machen müssen, so müssen wir notwendig die von Samuel gehörte Stimme für imaginär erklären, wie man es auch schon daraus entnehmen kann, daß sie der Stimme des Eli gleichkam,

[Ed. pr. 8. Vloten A 379—380, B 359. Bruder §§ 9—11.]

die Samuel am häufigsten hörte und die er sich deshalb auch am leichtesten vorstellen konnte. Da Gott ihn dreimal rief, meinte er, Eli habe ihn gerufen. Die Stimme, die Abimelech hörte, war bloß in der Vorstellung, denn es heißt 1. Buch Mose, Kap. 20 V. 6: „Und Gott sprach zu ihm im Traume usw.“ Also nicht im Wachen, sondern bloß im Traume, in der Zeit, in der das Vorstellungsvermögen ganz natürlich am ehesten geeignet ist, Dinge, die nicht sind, vorzustellen, konnte er den Willen Gottes sich vorstellen.

Nach der Ansicht einiger Juden sind die Worte des Dekalogs nicht von Gott gesprochen worden; sie meinen vielmehr, die Israeliten hätten nur ein solches Geräusch, jedoch ohne Worte gehört und währenddessen die Gesetze des Dekalogs rein im Geiste vernommen. Auch ich habe das einmal angenommen, weil ich fand, daß der Wortlaut des Dekalogs im 2. Buch Mose von dem im 5. Buch abweicht, woraus zu folgen scheint, da ja Gott nur ein einziges Mal gesprochen hat, daß der Dekalog nicht Gottes Worte selbst, sondern bloß ihren Sinn mitteile. Gleichwohl wird man, wenn man der Schrift nicht Gewalt antun will, zugeben müssen, daß die Israeliten eine wirkliche Stimme gehört haben; denn die Schrift sagt 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 4 ausdrücklich: פָּקִים רָוּוּ „Von Angesicht zu Angesicht hat Gott mit euch geredet usw.“ d. h. so wie zwei Menschen sich ihre Gedanken vermittels ihrer beiden Körper mitzuteilen pflegen. Darum scheint mir die Annahme in besserer Übereinstimmung mit der Schrift, daß Gott sich wirklich eine Stimme geschaffen habe, mittels deren er selbst den Dekalog offenbarte. Über die Ursache aber, warum Wortlaut und Sinn des einen vom Wortlaut und Sinn des andern abweicht, vgl. Kap. 8. Trotzdem ist damit noch nicht alle Schwierigkeit behoben. Denn auch diese Annahme scheint nicht wenig im Widerstreit mit der Vernunft zu sein, daß ein geschaffenes Ding, gerade so von Gott wie alle übrigen abhängig, das Wesen oder die Existenz Gottes

[Ed. pr. 3—4. Vloten A 380, B 360. Bruder §§ 11—15.]

tatsächlich oder mit Worten durch seine Person sollte ausdrücken und erklären können, indem es nämlich in der ersten Person spräche: „*Ich bin Jehova, dein Gott usw.*“ Zwar wenn einer mit dem Munde sagt: „*ich habe verstanden*“, wird niemand auf den Gedanken kommen, bloß der Mund und nicht auch der Geist des Sprechenden habe verstanden, weil ja der Mund des Sprechenden zu seiner Natur gehört und weil der, an den das Wort gerichtet ist, die Natur des Verstandes kennt und den Sinn des Sprechenden durch Vergleichung mit sich selbst leicht versteht. Aber ich vermag nicht einzusehen, wie bei Menschen, die von Gott vorher nichts als den Namen wußten und mit ihm selbst zu reden begehrt, um über seine Existenz Gewißheit zu erhalten, wie ihrem Verlangen Genüge geschehen ist durch ein Geschöpf, (das zu Gott in keinen näheren Beziehungen steht als irgend ein andres geschaffenes Wesen und zur Natur Gottes nicht gehört,) und das da sagte: „*Ich bin Gott.*“ Wie, wenn Gott die Lippen des Moses — ja was sage ich Moses? — wenn er nur die eines Tieres bewegt hätte, eben jene Worte auszusprechen und zu sagen: „*Ich bin Gott*“? Ob sie dadurch die Existenz Gottes eingesehen hätten? Mehr noch, die Schrift scheint überhaupt sagen zu wollen, daß Gott selbst gesprochen habe, da er ja zu diesem Zwecke vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sei, und daß die Juden ihn nicht bloß hätten reden hören, sondern daß die Ältesten ihn sogar gesehen hätten (vgl. 2. Buch Mose, Kap. 24). Auch enthält das dem Moses offenbarte Gesetz, dem nichts hinzugefügt und von dem nichts weggenommen werden durfte und das als Landesgesetz aufgestellt wurde, keine Bestimmung, daß wir glauben sollen, Gott sei unkörperlich und habe weder Bild noch Gestalt. Es lehrt bloß, daß Gott ist und daß wir an ihn glauben sollen und ihn allein anbeten und daß wir von seiner Verehrung nicht abweichen, daß wir ihm kein Bild andichten noch eines fertigen sollen. Denn da sie Gottes Bild nicht gesehen hatten, konnten sie auch keines fertigen, das Gott dargestellt

[Ed. pr. 4—5. Vloten A 381, B 360—361. Bruder §§ 15—18.]

hätte, sondern notwendig nur eines, das ein andres geschaffenes Ding, das sie gesehen, darstellte. Hätten sie also Gott unter jenem Bilde angebetet, so hätten sie ja nicht an Gott, sondern nur an das Ding gedacht, dem jenes Bild gleichkam, und sie hätten schließlich diesem Dinge die Ehre und Anbetung dargebracht, die Gott gebührte. Die Schrift sagt sogar deutlich, Gott habe eine Gestalt und sie sei dem Moses, wie er Gott sprechen hörte, sichtbar geworden, jedoch
 10 habe er nur die Rückseite Gottes zu sehen bekommen. Ich zweifle daher nicht, daß hier irgend ein Geheimnis verborgen ist, und werde unten ausführlicher davon reden. Hier will ich nur die Schriftstellen weiter verfolgen, welche die Mittel angeben, durch die Gott den Menschen seine Ratschlüsse offenbart hat.

Daß eine Offenbarung bloß durch Bilder stattgefunden hat, geht aus dem 1. Buch der Chronik, Kap. 22 hervor, wo Gott dem David seinen Zorn
 20 durch einen Engel mit einem Schwert in der Hand kundgibt. In der gleichen Weise auch dem Bileam. Zwar meinen Maimonides und andre, diese Geschichte und in der gleichen Weise auch die andern, die von Engelsonscheinungen berichten, wie jene des Manoah oder des Abraham, wie er seinen Sohn zu opfern glaubte usw., hätten sich nur im Traume zugetragen, weil doch niemand mit offenen Augen einen Engel sehen könne. Das ist aber bloßes Geschwätz, denn es war ihnen nur darum zu tun, die aristotelischen
 30 Possen und ihre eignen Hirngespinnste aus der Schrift herauszuholen, ein Unternehmen, das mir im höchsten Grade lächerlich erscheint.

Durch Bilder, aber nicht durch tatsächliche, sondern bloß von dem Vorstellungsvermögen des Propheten abhängige, hat Gott dem Joseph seine künftige Herrschaft offenbart.

Durch Bilder und durch Worte hat Gott dem Josua offenbart, daß er für die Kinder Israels kämpfen werde, indem er ihn einen Engel mit einem Schwerte
 40 gleichsam als den Führer des Heeres sehen ließ,

[Ed. pr. 5—6. Vloten A 381—382, B 361. Bruder §§ 18—20.]

wie er es ihm auch mit Worten offenbarte und wie Josua es vom Engel hörte. Auch dem Jesajas wurde (wie im 6. Kap. erzählt wird) durch Gesichte vergegenwärtigt, daß Gottes Vorsehung das Volk verlasse; in der Vorstellung sah er nämlich den dreimal heiligen Gott auf hoch erhabenem Throne und das Volk Israel befleckt von dem Schmutze seiner Sünden und wie in den Kot versunken und so gar weit von Gott entfernt. Darunter verstand er den damaligen höchst elenden Zustand des Volkes; seine künftige Not aber wurde ihm durch Worte, die wie von Gott gesprochen waren, offenbart. Derartige Beispiele könnte ich noch viele aus den heiligen Schriften anführen, wenn ich nicht dächte, daß sie allgemein genügend bekannt wären.

Doch all das erhält eine noch klarere Bestätigung durch die Stelle 4. Buch Mose, Kap. 12, V. 6 und 7, die so lautet: אִם-יִהְיֶה נְבִיאָכֶם יִהְיֶה בְּמַרְאֵה אֲלֹהֵי אֲתֹנָדֶעַ בְּחִלּוֹם אֲדַבְרֶנּוּ: לֹא-כֵן עֲבַדִּי מֹשֶׁה וְגו' פֶּה אֶל-פֶּה אֲדַבְרֶם בִּזְוִי וּמַרְאֵה וְלֹא בְּחִידוֹת וְתִמְנַת יִהְיֶה יָבִים **20**
unter euch ein Prophet Gottes, dem will ich mich kundmachen in einem Gesichte (d. h. durch Gestalten und Zeichen, denn von der Prophetie des Moses sagt er, sie sei Gesicht ohne Zeichen) *oder ich will mit ihm reden im Traume* (d. h. nicht mit tatsächlichen Worten und wirklicher Stimme). *Aber nicht also* (offenbare ich'mich) *dem Moses, von Angesicht zu Angesicht rede ich mit ihm und durch Gesichte und nicht in Rätseln und er sieht das Bild Gottes*", d. h. er sieht mich wie einen Freund und er redet mit mir **30**
 ohne Furcht, wie es 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 11 heißt. Darum kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die übrigen Propheten keine wirkliche Stimme gehört haben, wie es noch mehr durch 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 10 bestätigt wird, wo es heißt: וְלֹא-קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדַע יְהוָה: „*Und es bestand* (eigentlich: stand auf) *hinfort kein Prophet mehr in Israel wie Moses, den Gott erkannt hätte von Angesicht zu Angesicht*“.

[Ed. pr. 6. Vloten A 892, B 861—862. Bruder §§ 20—21.]

was indessen auch nur von der Stimme zu verstehen ist, denn Gottes Angesicht hat selbst Moses niemals gesehen (2. Buch Mose, Kap. 33).

Außer diesen Mitteln finde ich in den heiligen Schriften keine, durch die sich Gott den Menschen mitgeteilt hätte; es dürfen also auch, wie oben gezeigt, keine ändern erdacht oder zugegeben werden. Wir erkennen es zwar ganz klar, daß Gott sich den Menschen unmittelbar mitteilen kann, denn ohne
 10 körperliche Hilfsmittel teilt er unserm Geiste sein Wesen mit; wollte aber ein Mensch bloß mit dem Geiste irgendwie etwas begreifen, das in den tiefsten Grundlagen unsrer Erkenntnis nicht enthalten ist und nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, so müßte sein Geist notwendig weit vorzüglicher sein und den menschlichen Geist weit mehr überragen. Ich glaube daher nicht, daß irgend jemand eine solche Vollkommenheit vor den andern erreicht hat, ausgenommen Christus, dem der Heilsplan Gottes ohne Worte und
 20 Gesichte, ganz unmittelbar offenbart worden ist, so daß Gott durch Christi Geist sich den Aposteln offenbart hat so wie einst dem Moses durch die Stimme aus der Luft. Darum kann die Stimme Christi gerade so wie jene, die Moses hörte, Gottes Stimme heißen. Und in diesem Sinne können wir auch sagen, die Weisheit Gottes, d. h. eine Weisheit, die über alle menschliche ist, habe in Christo menschliche Natur angenommen und Christus sei der Weg des Heils gewesen.

Ich muß hier aber daran erinnern, daß ich keines-
 30 wegs von dem rede, was einige Kirchen von Christus lehren, und es auch nicht bestreite. Denn ich gestehe offen, daß ich es nicht begreife. Was ich eben festgestellt habe, entnehme ich der Schrift selber. Denn nirgends habe ich gelesen, daß Gott dem Christus erschienen sei oder mit ihm gesprochen habe, sondern nur, daß Gott durch Christus sich den Aposteln offenbart habe, und daß dieser der Weg des Heils sei, und endlich, daß das alte Gesetz durch einen Engel, aber nicht unmittelbar von Gott selbst überliefert
 40 worden sei usw. Daher, wenn Moses mit Gott von

[Ed. pr. 6—7. Vloten A 383, B 362—363. Bruder §§ 21—24.]

Angesicht zu Angesicht sprach, wie ein Mann mit seinem Freunde pflegt (d. h. vermittelt beider Körper), so hat Christus mit Gott von Geist zu Geiste verkehrt.

Ich behaupte also, daß außer Christus niemand ohne Hülfe des Vorstellungsvermögens, d. h. ohne Hülfe von Worten oder Bildern die Offenbarungen Gottes empfangen hat, und daß zum Prophezeien nicht ein vollkommener Geist, sondern ein lebhafteres Vorstellungsvermögen nötig ist, wie ich noch klarer im folgenden Kapitel zeigen werde. Hier ist nur noch zu untersuchen, was die heiligen Schriften unter dem Geist Gottes verstehen, wenn sie sagen, er sei den Propheten eingeflüßt worden oder die Propheten sprächen aus dem Geiste Gottes. Um das zu finden, muß vorerst gefragt werden, was das hebräische Wort ריח (ruach) bedeutet, das gewöhnlich mit „Geist“ übersetzt wird. 10

Das Wort ריח (ruach) bedeutet im ursprünglichen Sinne bekanntlich Wind, wird aber sehr oft in mehreren andern Bedeutungen gebraucht, die sich jedoch davon herleiten. 1. wird es gebraucht, um den Hauch zu bezeichnen, wie Psalm 135, V. 17: אף אָיִן „auch ist kein Geist in ihrem Munde“. 2. den Geist oder Atem, wie 1. Buch Samuelis, Kap. 30, V. 12: וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו „sein Geist kam wieder zu ihm“, d. h. er atmete wieder. Daraus leitet sich 3. die Bedeutung Willenskraft oder Stärke ab, wie Josua, Kap. 2, V. 11: וְלֹא-קָמָה עוֹד רִיחַ בְּאִישׁ „seitdem ist kein Geist mehr in irgend einem Manne“. Eben- so Hesekiel, Kap. 2, V. 2: וַתָּבֵא בִי רִיחַ וַתַּעֲמֵדנִי עַל-רַגְלָי „da kam der Geist in mich und stellte mich auf meine Füße“. Daraus leitet sich 4. die Bedeutung Tüchtigkeit und Fähigkeit ab, wie Hiob, Kap. 32, V. 8: אָכֵן רוּחַ-הוּא בְּאִנוֹשׁ „Gewiß, der Geist im Menschen ist es“, d. h. die Weisheit darf man nicht schlechthin bei den Alten suchen, denn, wie ich jetzt einsehe, hängt sie von der besonderen Tüchtigkeit und Fähig-

[Ed. pr. 7—8. Vloten A 888—884, B 888. Bruder §§ 24—26.]

- keit des Menschen ab. Ebenso 4. Buch Mose, Kap. 27, V. 18: אִישׁ אֲשֶׁר-רוּחוֹ בּוֹ „ein Mann, in dem der Geist ist“. Ferner hat es 5. die Bedeutung Gesinnung, wie 4. Buch Mose, Kap. 14, V. 24: עָקַב הָיְתָה רִחוֹ אַחֲרָת עִמּוֹ „darum daß ein anderer Geist in ihm war“, d. h. eine andre Gesinnung, ein anderer Sinn. Ebenso Sprüche, Kap. 1, V. 23: אֲבִיעָה לָכֶם רוּחִי „ich werde euch meinen Geist (d. h. meinen Sinn) sagen“. In diesem Sinn wird es in der Bedeutung von Wille oder Ratschluß, 10 Trieb oder Erregung gebraucht, wie Hesekiel, Kap. 1, V. 12: אֶל אֲשֶׁר יְהִי־הוּא שְׁמָהּ הָרוּחַ לָלֶכֶת יֵלְכוּ „wohin der Geist (oder Wille) war zu gehen, da gingen sie hin“. Ebenso Jesajas, Kap. 30, V. 1: וְלִקְבֹּץ מִסִּבָּה וְלוֹ רוּחִי „und um auszugießen einen Erguß und nicht nach meinem Geiste“. Und Kap. 29, V. 10: בְּרִכְסָה עָלֵיכֶם יְהוָה „denn der Herr hat einen Geist (d. h. einen Trieb) des Schlafes über euch ausgegossen“. Und Richter, Kap. 8, V. 3: אִזּוֹ רָפְחָה רוּחָם מֵעָלָיו „da sänftigte sich ihr Geist“ oder ihre Erregung. Ebenso 20 Sprüche, Kap. 16, V. 32: וּמִשָּׁל בְּרוּחוֹ מַלְכֵד עִיר „der seinen Geist (d. h. seinen Trieb) beherrscht, ist besser denn der Städte gewinnt“. Ebendort Kap. 25, V. 28: אִישׁ אֲיִן-מֵעַצֵּר לְרוּחוֹ „ein Mann, der seinen Geist nicht bezähmen kann“. Und Jesajas, Kap. 33, V. 11: רוּחְכֶם אֵשׁ תֹּאכְלֶכֶם „euer Geist ist ein Feuer, das euch verzehrt“. Sofern das Wort רוּחַ (ruach) Seele bedeutet, gebraucht man es, um alle Leidenschaften der Seele sowie ihre Eigenschaften auszudrücken wie רוּחַ גְּבוּרָה hoher Geist für Hochmut, רוּחַ שְׁפִלָּה niedriger Geist für Demut, רוּחַ רָעָה böser Geist für Haß und Melancholie, רוּחַ טוֹבָה guter Geist für Güte, רוּחַ קְנָאָה Geist der Eifersucht, רוּחַ זְנוּנִים Geist (oder Trieb) der Unzucht, רוּחַ חֲכָמָה: עֲצָה: גְּבוּרָה Geist der Weisheit, des Rates, der Tapferkeit, d. h. (wie man eben im Hebräischen häufiger Substantiva als Adjektiva gebraucht) weiser, kluger, tapferer Geist oder Tugend der Weisheit, der

[Ed. pr. 8. Vloten A 384—385, B 363—364. Bruder §§ 26—28.]

Einsicht, der Tapferkeit, רוח הון *Geist des Wohlwollens* usw. 6. bedeutet es den Geist oder die Seele selbst, wie Prediger, Kap. 3, V. 19: רוח אחד לכל „alle haben einerlei Geist (oder Seele)“ וְרוּחַ הַיְהוָה תָּשׁוּב „und der Geist kehret wieder zu Gott zurück“. 7. endlich bezeichnet es die Weltgegenden (wegen der Winde, die von da her wehen) und auch die Seiten irgend eines Dinges, die den Weltgegenden zugewandt sind. Siehe Hesekiel Kap. 37, V. 9 und Kap. 42, V. 16, 17, 18, 19 usw.

10

Weiter ist nun zu bemerken, daß etwas auf Gott bezogen und Gottes genannt wird, 1. weil es zur Natur Gottes gehört und gleichsam einen Teil Gottes bildet; so wenn es heißt כֹּחַ יְהוָה *Kraft Gottes*, עֵינֵי יְהוָה *Augen Gottes*. 2. weil es in Gottes Macht steht und auf Gottes Geheiß handelt, wie in den heiligen Schriften die Himmel שְׁמַי יְהוָה *Himmel Gottes* heißen, weil sie Gottes Wagen und Wohnsitz sind. Assyrien heißt Gottes Geißel und Nebukadnezar der Knecht Gottes usw. 3. weil es Gott geweiht ist, z. B. יְהוָה הַיְכָל יְהוָה *Tempel Gottes*, נָזִיר אֱלֹהִים *der Geweihte* (Nasiräer) Gottes, לֶחֶם יְהוָה *das Brot Gottes* usw. 4. weil es durch die Propheten überliefert und nicht durch die natürliche Erleuchtung offenbart ist. So heißt das Gesetz Mosis Gesetz Gottes. 5. um den höchsten Grad einer Sache auszudrücken, z. B. הַרְרֵי אֵל *Berge Gottes*, d. h. sehr hohe Berge, תְּרֵדְמַת יְהוָה *Schlaf Gottes*, d. h. tiefster Schlaf. In diesem Sinne ist auch Amos, Kap. 4, V. 11 zu erklären, wo Gott von sich selbst sagt הִפְכֵתִי בְכֶם כְּמַהפְּכַת אֱלֹהִים אֶחָד „ich zerstörte euch wie die Zerstörung Gottes Sodom und Gomorra (zerstört hat)“, d. h. wie jene merkwürdige Zerstörung; da nämlich Gott selbst redet, kann die Stelle eigentlich nicht anders erklärt werden. Auch die natürliche Weisheit des Salomo wird Weisheit Gottes genannt, d. h. göttlich oder außergewöhnlich. In den Psalmen ist von den אֲרָזֵי אֵל

20

30

[Ed. pr. 8—9. Vloten A 385, B 364—365. Bruder §§ 28—29.]

- den „*Cedern Gottes*“, die Rede, um ihre ungewöhnliche Größe auszudrücken. Und im 1. Buch Samuelis, Kap. 11, V. 7 heißt es, um eine sehr große Furcht zu bezeichnen: *וַיִּפֹּל פַּחַד יְהוָה עַל-הָעָם* „*und es fiel die Furcht des Herrn auf das Volk*“. In diesem Sinne wurde alles, was die Fassungskraft der Juden überstieg und dessen natürliche Ursachen man damals nicht kannte, in der Regel auf Gott bezogen. So nannte man den Sturm *וַעֲרַר יְהוָה* das „*Schelten Gottes*“, Donner und Blitz die „*Pfeile Gottes*“; man meinte nämlich, Gott hielte die Winde in Höhlen eingeschlossen, die man Gottes Schatzkammern nannte, eine Anschauung, die nur darin von der heidnischen sich unterschied, daß man nicht Aeolus, sondern Gott als ihren Lenker ansah. Aus eben diesem Grunde heißen auch die Wunder Gottes Werke, d. h. staunen-erregende Werke. Denn in Wirklichkeit ist doch alles Natürliche Gottes Werk und besteht und wirkt allein durch die göttliche Macht. In diesem Sinne also nennt
- 20 der Psalmist die Wunder Ägyptens Machtwerke Gottes, weil sie den Hebräern, die nichts derartiges erwarteten, in der äußersten Gefahr den Weg zur Rettung öffneten und darum von ihnen aufs höchste bewundert wurden.

Da also ungewohnte Werke der Natur Gottes Werke hießen und Bäume von ungewohnter Höhe Bäume Gottes, so ist es durchaus nicht verwunderlich, daß im 1. Buch Mose Menschen von größter Stärke und hohem Wuchse Gottes Söhne heißen, ob-

30 wohl sie gottlose Räuber und Wüstlinge waren. Die Alten, nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden pflegten überhaupt alles, wodurch jemand die andern Menschen übertraf, auf Gott zu beziehen. Als Pharao die Traumdeutung vernahm, sagte er, der Geist der Götter sei in Joseph, und Nebukadnezar sagte ebenfalls zu Daniel, er habe den Geist der heiligen Götter. Selbst bei den Römern war das sehr gebräuchlich, denn von allem, was sehr kunstvoll gemacht war, sagten sie, es sei mit göttlicher Hand gefertigt; wollte

[Ed. pr. 9—10. Vloten A 886, B 865—866. Bruder §§ 29—31.]

man das ins Hebräische übersetzen, so müßte man sagen, „von Gottes Hand gefertigt“, wie den Kennern des Hebräischen bekannt ist.

Danach sind nun die Stellen der Schrift, in denen von Gottes Geist die Rede ist, leicht zu verstehen und zu erklären. So bezeichnet רִיחַ אֱלֹהִים „Geist Gottes“ oder רִיחַ יְהוָה „Geist Jehovahs“ an manchen Stellen nichts weiter als einen sehr heftigen, trockenen und verderblichen Wind, wie Jesajas, Kap. 40, V. 7: רִיחַ יְהוָה נִשְׁבָּהּ בּוֹ „der Wind des Herrn 10 bläst darein“, d. h. ein sehr trockener und verderblicher Wind. So auch 1. Buch Mose, Kap. 1, V. 2: „und der Wind Gottes (oder ein sehr starker Wind) bewegte sich über dem Wasser“. Ferner bezeichnet es hohen Mut. Gideons und Simsons Mut heißt in den heiligen Schriften רִיחַ יְהוָה „Geist Gottes“, d. h. ein sehr kühner und zu allem bereiter Mut. Ebenso heißt auch jede außergewöhnliche Tugend oder Kraft רִיחַ יְהוָה „Geist“ oder „Tugend Gottes“; so 2. Buch Mose, Kap. 31, V. 3: וְאִמְלֵא אֹתוֹ רִיחַ אֱלֹהִים 20 „Und ich werde ihn (nämlich den Bezaleel) erfüllen mit dem Geiste Gottes“, d. h., wie die Schrift selbst erklärt, mit Geist und Gewandtheit über das gewöhnliche Maß der Menschen hinaus. So heißt es auch Jesajas, Kap. 11, V. 2: וְנָחָה עָלָיו רִיחַ יְהוָה „Und es wird ruhen auf ihm der Geist Gottes“, d. h. wie der Prophet selbst später nach der in den heiligen Schriften sehr häufigen Sitte in einer detaillierten Erläuterung angibt, die Tugend der Weisheit, des Rates, der Tapferkeit usw. So heißt auch die Melancholie Sauls רִיחַ 30 רָעָה „der böse Geist Gottes“, d. h. eine sehr tiefe Melancholie; wie denn die Knechte des Saul, die seine Melancholie die Melancholie Gottes nannten, ihn veranlaßten, einen Musiker zu sich kommen zu lassen, um sich durch sein Flötenspiel zu erheitern, ein Beweis, daß sie unter der „Melancholie Gottes“ eine natürliche Melancholie verstanden. Ferner wird mit רִיחַ יְהוָה „Geist Gottes“ der Geist des Menschen selbst

[Ed. pr. 10. Vloten A 386—387, B 366. Bruder §§ 31—34.]

- bezeichnet; wie Hiob, Kap. 27, V. 3: וְרוּחַ אֱלֹהִים בְּאַפִּי
 „Und der Geist Gottes ist in meiner Nase“, eine Anspielung auf die Stelle im 1. Buch Mose, daß Gott dem Menschen den Lebensgeist durch die Nase eingeblasen hat. Ebenso sagt Hesekiel, indem er von den Toten prophezeit, Kap. 37, V. 14: יִנְחַתִּי רוּחִי בְּכֶם וְהָיִיתֶם
 „Und ich will meinen Geist euch geben und ihr werdet leben“, d. h. ich werde euch das Leben wiedergeben. In diesem Sinne heißt es Hiob,
 10 Kap. 34, V. 14: אִם-יָשִׁיב אֱלֹהֵינוּ לְבוֹ רִחוּ וְנִשְׁמָתוֹ אֵלֵינוּ יִאֲסֹף
 „Wenn er (nämlich Gott) wollte, würde er seinen Geist (d. h. den Geist, den er uns gegeben hat) und seine Seele wieder zu sich nehmen“. So ist auch 1. Buch Mose, Kap. 6, V. 3 zu verstehen: לֹא-יִדְוֹן רוּחִי בְּאָדָם
 „Nie mehr wird mein Geist im Menschen überlegen (oder entscheiden), weil er Fleisch ist“, d. h. der Mensch wird fortan nach den Entscheidungen des Fleisches handeln, und nicht des Geistes, den ich ihm zur Unterscheidung des Guten
 20 gegeben habe. So auch Psalm 51, V. 12 und 13: כִּבֵּן סִחוּר בְּרָא-לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ נְכוֹן חִדָּשׁ בְּקַרְבִּי
 „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und einen ziemlichen (oder maßvollen) Geist (d. h. Trieb) erneure in mir; verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm den Geist deiner Heiligkeit nicht von mir“. Weil, wie man glaubte, die Sünden bloß im Fleisch ihren Ursprung haben, der Geist aber nur Gutes rät, so ruft er gegen die Begierde des Fleisches Gottes Hülfe an,
 80 den Geist aber, den der heilige Gott ihm selbst gegeben hat, bittet er nur ihm zu erhalten. — Weil die Schrift in der Regel um der Schwachheit des Volkes willen Gott wie einen Menschen schildert und ihm Geist, Seele, seelische Affekte ebenso wie Körper und Atem zuschreibt, so wird רוּחַ יְהוָה „Geist Gottes“ in den heiligen Schriften auch häufig für Sinn, Seele, Affekt, Kraft und Atem Gottes gebraucht. So sagt Jesajas, Kap. 40, V. 13: בִּירְחֹן אֶת-רוּחִי יְהוָה

„*Wer unterrichtet den Geist (oder Sinn) Gottes*“, d. h. wer außer Gott selbst hätte den Sinn Gottes etwas zu wollen bestimmt? und Kap. 63, V. 10: רָחֵם וְרַחֵם „*Und mit Bitterkeit und Betrübniß erfüllten sie den Geist seiner Heiligkeit*“. So kommt es, daß dieses Wort gewöhnlich für das mosaische Gesetz gebraucht wird, weil es gewissermaßen den Sinn Gottes zum Ausdruck bringt, wie Jesajas selbst im gleichen Kap. V. 11 sagt: אֵיזָה הָשֵׁם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רִיחָוּ קָדְשׁוֹ „*Wo ist (er), der den Geist seiner Heiligkeit* 10 *unter sie gab*“, nämlich das mosaische Gesetz, wie sich aus dem Zusammenhang klar ergibt. Auch Nehemia, Kap. 9, V. 20 sagt: וְרַחֵם הַטּוֹבָה נָתַתָּ לָהֶם לְהַשְׁכִּילֵם „*Und du gabst ihnen deinen guten Geist (oder Sinn), um sie verständig zu machen*“; er spricht nämlich von der Zeit der Gesetzgebung. Darauf spielt auch 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 6 an, wo Moses sagt: „*Denn das (nämlich das Gesetz) wird eure Weisheit und Klugheit sein usw.*“ Ebenso auch Psalm 143, V. 10: רַחֵם טוֹבָה מִתְּחִילִי בְּאָרְץ „*Dein guter Geist führe mich auf ebner Bahn*“, 20 d. h., dein Geist, der uns offenbart ist, leite mich auf den rechten Weg. „*Geist Gottes*“ bedeutet auch, wie gesagt, Gottes Atem, der gerade so wie Sinn, Seele und Körper Gott in der Schrift uneigentlich zugeschrieben wird, wie in Psalm 33, V. 6. Ferner bezeichnet er die Kraft, Macht oder Fähigkeit Gottes, wie Hiob, Kap. 33, V. 4: רַחֵם אֵל עָשָׂה לִי „*Der Geist Gottes hat mich gemacht*“, d. h., die Fähigkeit oder Kraft Gottes oder, wenn man lieber will, Gottes Ratschluß; denn auch der Psalmist sagt in poetischer 80 Sprache, auf das Geheiß Gottes seien die Himmel entstanden und durch den Geist oder Hauch seines Mundes (d. h., durch seinen Ratschluß, der gleichsam mit einem Hauche ausgesprochen wurde) all ihre Heerscharen. Ebenso Psalm 139, V. 7: אָנָּה אֵלֶיךָ „*Wo soll ich hingehen (zu sein) vor deinem Geiste und wo soll ich hinfliehen (zu sein) vor deinem Angesichte*“, d. h., (wie aus den

[Ed. pr.11–12. Vloten A 388–889, B 367–368. Bruder §§ 85–37.]

- weiteren Ausführungen des Psalmisten hervorgeht) wohin kann ich gehen, damit ich ferne deiner Macht und deiner Gegenwart bin? Endlich wird יהוה „Geist Gottes“ in den heiligen Schriften gebraucht, um Affekte Gottes auszudrücken, nämlich Gottes Güte und Barmherzigkeit, wie Micha, Kap. 2, V. 7: דְּקִצֵּר יהוה „Ist der Geist Gottes (d. h. Gottes Barmherzigkeit) verkürzt? Sind das (nämlich solche Greuel-taten) seine Werke“. Ebenso Sacharja, Kap. 4, V. 6:
- 10 לא בחיל ולא בכח פי אם-ברחי „nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist“, d. h., bloß durch meine Barmherzigkeit. In diesem Sinne ist auch, wie ich glaube, Kap. 7, V. 12 desselben Propheten zu verstehen: וְלִבָּם שָׁמַר שְׁמִיר מְשֻׁמֵּץ אֶת-הַתּוֹרָה וְאֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוָה בְּרַחוּם בְּיַד הַנְּבִיאִים וְהָרְאוּשִׁימִים „Und sie machten ihr Herz sicher, daß sie nicht hörten auf das Gesetz und die Worte, welche Gott sandte aus seinem Geiste (d. h. aus seiner Barmherzigkeit) durch die ersten Propheten“. In
- 20 diesem Sinne sagt auch Haggai, Kap. 2, V. 5: וְרַחוּי „Und mein Geist (oder meine Gnade) bleibt unter euch; fürchtet euch nicht“. Wenn aber Jesajas, Kap. 48, V. 16 sagt: וְתָקַף יְהוָה „Nun sendet mich der Herr Gott und sein Geist“, so kann das zwar von Gottes Seele und Barmherzigkeit verstanden werden, ebenso gut aber auch von seinem Sinne, der im Gesetze offenbart ist. Er sagt nämlich: „Im Anfang (als ich zuerst zu euch kam, um euch Gottes Zorn und sein Urteil
- 30 über euch zu künden) habe ich nicht im Verborgenen geredet; von der Zeit an, da es (verhängt) ward, bin ich dagewesen“ (wie er selbst Kap. 7 bezeugt); jetzt aber bin ich ein froher Bote und von Gottes Barmherzigkeit gesandt, um eure Erlösung zu verkündigen. Möglicherweise ist aber der im Gesetz offenbarte Sinn Gottes zu verstehen, d. h. er ist auch schon auf das Geheiß des Gesetzes, nämlich von 3. Buch Mose, Kap. 19, V. 17 gekommen, sie zu mahnen. Darum

[Ed. pr. 12—13. Vloten A 889, B 868—869. Bruder §§ 87—39.]

mahnt er sie unter den gleichen Bedingungen und auf dieselbe Art, wie Moses pflegte, und er schließt endlich gerade so, wie es Moses tat, mit der Voraussage ihrer Erlösung. Doch scheint mir die erste Erklärung die treffendere zu sein.

Aus alledem, um endlich zu unserm Ziele zurückzulenken, werden nun auch solche Ausdrücke in der Schrift klar wie „*der Prophet besaß Gottes Geist*“, „*Gott hat seinen Geist den Menschen eingeflüßt*“, „*die Menschen sind erfüllt vom Geist Gottes und vom heiligen Geiste*“ usw. Sie bedeuten nichts weiter, als daß die Propheten besondere und außergewöhnliche Tugend besaßen¹⁾ und mit außerordentlicher Seelenstärke die Frömmigkeit übten; ferner, daß sie Gottes Sinn oder Gedanken vernahmen. Denn, wie ich gezeigt, bedeutet „Geist“ im Hebräischen sowohl den Sinn als auch die Sinnesmeinung, und darum heißt auch das Gesetz selbst, weil es den Sinn Gottes zum Ausdruck bringt, Geist oder Sinn Gottes. Mit dem gleichen Rechte konnte darum auch das Vorstellungsvermögen der Propheten Sinn Gottes heißen, insofern sich dadurch Gottes Ratschlüsse offenbarten, und von den Propheten konnte man sagen, sie besäßen den Sinn Gottes. Obwohl auch unserm Sinne der Sinn

¹⁾ Anmerkung. Wenn auch manche Menschen Eigenschaften besitzen, welche die Natur den andern nicht beschieden hat, so sagt man von ihnen doch nicht, sie gingen über die menschliche Natur hinaus, es müßten gerade ihre besonderen Gaben von solcher Art sein, daß sie sich aus der Definition der menschlichen Natur nicht verstehen ließen. Beispielsweise ist die Größe eines Riesen etwas Seltenes, aber doch etwas Menschliches. Ferner ist es nur sehr wenigen Menschen gegeben, aus dem Stegreif Gedichte zu machen, und trotzdem ist es etwas Menschliches; ebenso daß jemand sich mit offenen Augen etwas so lebhaft vorstellt, als ob er es vor sich hätte. Wenn es aber einen Menschen gäbe, der ein andres Mittel zum Verstehen und andre Grundlagen der Erkenntnis hätte, der würde sicherlich die Schranken der menschlichen Natur übersteigen.

Gottes mit seinen ewigen Gedanken eingeschrieben ist und folglich auch wir (um mit der Schrift zu reden) den Sinn Gottes vernehmen, so steht doch die natürliche Erkenntnis, weil sie allen gemeinsam ist, bei den Menschen, wie gesagt, nicht so hoch im Werte, namentlich nicht bei den Hebräern, die sich über alle Menschen erhaben dünkten und die geradezu alle und damit auch das allen gemeinsame Wissen zu verachten pflegten. Auch darum sagte man endlich, die Propheten besäßen Gottes Geist, weil die Menschen die Ursachen der prophetischen Erkenntnis nicht kannten und sie daher anstauten; wie alles Wunderbare, führten sie diese darum auf Gott zurück und pflegten sie die Erkenntnis Gottes zu nennen.

Wir können also nunmehr ohne Bedenken behaupten, daß die Propheten nur mit Hülfe des Vorstellungsvermögens die Offenbarungen Gottes empfangen haben, d. h. durch Vermittlung von Worten oder Bildern, sei es von wirklichen oder imaginären. Denn da wir in der Schrift keine andern Mittel finden, haben wir, wie schon gezeigt, auch kein Recht, andre zu erfinden. Ich gestehe aber, daß es mir unbekannt ist, nach welchen Naturgesetzen es geschah. Ich könnte es zwar machen wie andre und sagen, es sei durch Gottes Macht geschehen, aber das wäre bloß leeres Geschwätz. Es wäre doch gerade so, als wollte ich die Form irgend eines Einzel-
 20 dinges durch einen transscendentalen Ausdruck erklären. Alles ist ja durch Gottes Macht geschehen. Ja, da die Macht der Natur nichts anderes ist als Gottes Macht selbst, so erkennen wir sicherlich die Macht Gottes so weit nicht, als uns die natürlichen Ursachen unbekannt bleiben. Darum ist es töricht, eben zu der Macht Gottes seine Zuflucht zu nehmen, wenn wir die natürliche Ursache von etwas, d. h. Gottes Macht selbst nicht kennen. Übrigens brauchen wir überhaupt nicht die Ursache der prophetischen Erkenntnis zu wissen; denn, wie ich bereits bemerkt habe,
 80 will ich hier bloß die Urkunden der Schrift unter-

suchen und aus ihnen meine Schlüsse ziehen wie aus gegebenen Tatsachen der Natur; um die Ursachen dieser Urkunden kümmere ich mich nicht.

Da also die Propheten mit Hilfe des Vorstellungsvermögens die Offenbarungen Gottes empfangen haben, so haben sie ohne Zweifel auch vieles empfangen, was über die Grenzen des Verstandes hinausgeht; denn aus Worten und Bildern lassen sich viel mehr Ideen bilden als bloß aus den Grundsätzen und Begriffen, auf denen sich unsre ganze natürliche Erkenntnis aufbaut. 10

Es ist nun klar, warum die Propheten fast alles in Gleichnissen und Rätseln vernommen und gelehrt und alles Geistige körperlich ausgedrückt haben: so steht es nämlich mit der Natur des Vorstellungsvermögens in Einklang. Wir dürfen uns also nicht mehr wundern, wenn die Schrift oder die Propheten so uneigentlich und dunkel von Gottes Geist oder Sinn reden, wie 4. Buch Mose, Kap. 11, V. 17 und 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 2 usw.; ferner daß 20 Micha Gott sitzend gesehen, Daniel aber als Greis in weißen Gewändern, Hesekiel gleich einem Feuer, daß diejenigen, die bei Christus waren, den heiligen Geist wie eine Taube herabsteigen, die Apostel ihn gleich feurigen Zungen und endlich Paulus bei seiner Bekehrung ihn als großes Licht gesehen. Denn das alles steht vollkommen im Einklang mit den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott und Geistern.

Weil endlich das Vorstellungsvermögen unbestimmt und schwankend ist, blieb die Prophetie 30 nicht lange bei den Propheten; auch erschien sie nicht häufig, sondern sehr selten, nämlich nur bei äußerst wenigen Menschen und auch bei denen nur selten.

Da dem nun so war, müssen wir fragen, woher denn die Propheten die Gewißheit nehmen konnten über das, was sie nur mit Hilfe des Vorstellungsvermögens und nicht aus bestimmten Grundsätzen des Geistes heraus begriffen. Was aber hierüber gesagt 40

[Ed. pr. 14. Vloten A 391, B 370. Bruder §§ 44—48.]

werden kann, muß der Schrift selbst entnommen werden, denn wir selbst haben, wie gesagt, von diesen Dingen kein sicheres Wissen und können sie nicht durch ihre ersten Ursachen erklären. Was nun die Schrift über die Gewißheit der Propheten lehrt, will ich im folgenden Kapitel zeigen, das von den Propheten handeln soll.

Zweites Kapitel.

Von den Propheten.

Aus dem vorigen Kapitel ergibt sich, wie schon bemerkt, daß die Propheten nicht etwa einen vollkommeneren Geist, sondern nur eine lebhaftere Vorstellungskraft besaßen, wie dies auch die Erzählungen der Schrift zur Genüge lehren. Salomo hat ja bekanntlich die übrigen zwar an Weisheit, aber nicht durch Prophetengabe überragt. Auch jene Weisen Heman, Darda und Kalchol waren keine Propheten. 10 Dagegen waren Landleute ohne alle Schule, ja sogar einfache Frauen wie Hagar, die Magd Abrahams, im Besitz der Prophetengabe. Das steht ja mit der Erfahrung und der Vernunft völlig im Einklang. Denn bei wem das Vorstellungsvermögen herrschend ist, der taugt weniger zum rein verstandesmäßigen Erkennen, und im Gegenteil, bei wem der Verstand vorherrscht und am meisten ausgebildet wird, dessen Vorstellungskraft ist gemäßigter und beherrschter, gleichsam ge- 20 zügelt, damit sie sich mit dem Verstand nicht vermengt. Wer daher Weisheit und Erkenntnis der natürlichen und geistigen Dinge in den Büchern der Propheten suchen will, der ist auf falschem Wege. Da die Zeit, die Philosophie und schließlich die Sache selbst es erfordert, habe ich mich entschlossen, dies hier ausführlich darzulegen, ohne mich darum zu kümmern, was der Aberglaube zeternd mag, der diejenigen am meisten haßt, die wahre Wissenschaft und wahres Leben wollen. Ach, leider ist es ja schon so weit gekommen, daß Leute, die offen gestehen, 30

[Ed. pr. 15. Vloten A 392, B 871. Bruder §§ 1—2.]

sie hätten keine Idee von Gott und erkannten ihn nur durch die geschaffenen Dinge (deren Ursachen ihnen unbekannt sind), daß solche Leute sich nicht schämen, die Philosophen des Atheismus zu beschuldigen.

Um nun meinen Gegenstand der Ordnung nach zu behandeln, will ich dartun, daß die Prophezeiungen voneinander abweichen nicht nur hinsichtlich des Vorstellungsvermögens und des Temperamentes der einzelnen Propheten, sondern auch in den Anschauungen, von denen sie beherrscht waren, und daß somit die Prophetie niemals die Propheten gelehrter gemacht hat, wie ich bald ausführlicher zeigen werde. Vorher will ich aber noch an dieser Stelle von der Gewißheit der Propheten handeln, weil das mit dem Inhalt dieses Kapitels in Verbindung steht und vor allem, weil es für den Beweis, den ich führen will, von großer Wichtigkeit ist.

Da das einfache Vorstellungsvermögen seiner Natur nach nicht, wie jede klare und deutliche Idee, die Gewißheit in sich schließt, sondern da zum Vorstellungsvermögen notwendig noch etwas, das vernunftmäßige Denken nämlich, hinzukommen muß, um uns über ein vorgestelltes Ding Gewißheit zu geben, so kann folglich die Prophetie an sich die Gewißheit nicht in sich schließen, denn sie hing ja, wie ich zeigte, bloß vom Vorstellungsvermögen ab. Daher hatten die Propheten die Gewißheit über die göttliche Offenbarung nicht durch die Offenbarung selbst, sondern durch irgend ein Zeichen, wie das Beispiel des Abraham beweist (s. 1. Buch Mose, Kap. 15, V. 8), der Gottes Verheißung gehört hatte und noch ein Zeichen forderte. Er glaubte zwar Gott und forderte das Zeichen nicht, um ihm danach Glauben zu schenken, sondern nur, um dessen inne zu werden, daß die Verheißung wirklich von Gott komme. Dasselbe zeigt noch deutlicher das Beispiel des Gideon, der zu Gott sagt: *וְעֲשֵׂה לִי אֵיזֶה שְׁאֵתָה מְדַבֵּר עָמִי*, „so mache mir ein Zeichen, (daß ich wisse,) daß du es

[Ed. pr. 16. Vloten A 392—398, B 371—372. Bruder §§ 2—5.]

seiest, der mit mir redet“. S. Buch der Richter, Kap. 6, V. 17. Auch zu Moses sagt Gott: וְיַחֲדֶיךָ דְּבָרֹתַי כִּי אֶלְכִי שְׁלַחְתָּךְ „das (sei) dir das Zeichen, daß ich dich gesandt habe“. Hiskias, der längst schon wußte, daß Jesajas ein Prophet war, forderte doch ein Zeichen seiner Prophetie, als dieser ihm seine Genesung voraussagte. Das zeigt, daß die Propheten immer ein Zeichen hatten, das ihnen Gewißheit gab über die Dinge, die sie sich prophetisch vorstellten, und darum mahnt Moses (s. 5. Buch Mose, Kap. 18, letzter Vers), man solle ein Zeichen vom Propheten fordern, nämlich das Eintreffen eines zukünftigen Ereignisses. In diesem Punkte steht also die Prophetie der natürlichen Erkenntnis nach, daß diese kein Zeichen nötig hat, sondern ihrer Natur nach die Gewißheit in sich schließt. Zudem war diese prophetische Gewißheit keine mathematische, sondern eine bloß moralische. Das geht aus der Schrift selbst hervor, denn im 5. Buch Mose, Kap. 13 mahnt Moses, wenn ein Prophet neue Götter lehren wolle, so solle er zum Tode verurteilt werden, ob er gleich seine Lehre durch Zeichen und Wunder bekräftige, denn, fährt Moses fort, Gott tut auch Zeichen und Wunder, um das Volk zu versuchen, und die gleiche Mahnung richtete auch Christus an seine Jünger, wie Matthäus, Kap. 24, V. 24 beweist. Ja Hesekiel lehrt Kap. 14, V. 9 ganz klar, daß Gott die Menschen zuweilen durch falsche Offenbarungen täuscht, denn er sagt: וְהִנְבִּיאַ כִּי־יִסְתָּפֶה וְדָבַר דְּבַר אֲנִי יְהוָה: „Wo aber ein Prophet (nämlich ein falscher) sich betören läßt, etwas zu reden, den Propheten habe ich, Gott, betört“; was auch Micha (s. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 21) von den Propheten des Ahab bezeugt.

Obgleich dies zu zeigen scheint, daß Prophetie und Offenbarung sehr zweifelhafte Dinge sind, so besaßen sie doch, wie gesagt, eine große Gewißheit. Denn Gott betört nie die Frommen und Auserwählten, sondern jenem alten Sprichwort gemäß (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 24, V. 14) und wie auch die Geschichte

[Ed. pr. 16—17. Vloten A 398—394, B 372. Bruder §§ 5—8.]

der Abigail und ihrer Rede beweist, bedient sich Gott der Frommen zu Werkzeugen seiner Gnade und der Bösen zu Mitteln und zu Vollstreckern seines Zornes. Das ist schon aus dem eben erwähnten Beispiel des Micha ersichtlich. Denn obschon Gott beschlossen hatte, den Ahab durch Propheten zu hintergehen, bediente er sich doch nur falscher Propheten, dem wahren aber offenbarte er die Sache, wie sie war, und hinderte ihn nicht, die Wahrheit vorherzukünden. Dennoch war, wie gesagt, die Gewißheit des Propheten bloß eine moralische; denn niemand darf sich vor Gott gerecht fühlen und sich rühmen, ein Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein, wie die Schrift lehrt und wie die Sache selbst es zeigt. Hat doch der Zorn Gottes den David verleitet, sein Volk zu zählen, während doch die Schrift seine Frömmigkeit zur Genüge bezeugt. Die ganze prophetische Gewißheit gründete sich demnach auf diese drei:

1. darauf, daß die Propheten die offenbarten Dinge
- 20 aufs lebhafteste vorstellten, so wie wir im wachen Zustand von den Objekten gewöhnlich affiziert werden;
2. auf das Zeichen; 3. und hauptsächlich darauf, daß ihr Sinn allein dem Rechten und Guten zugewandt war. Wenn auch in der Schrift nicht immer von einem Zeichen die Rede ist, darf man doch annehmen, daß die Propheten immer ein Zeichen hatten; denn die Schrift pflegt nicht immer alle Bedingungen und Nebenumstände zu erzählen (wie schon viele bemerkt haben), sondern setzt vielmehr manches als bekannt vor-
- 30 aus. Man kann übrigens auch zugeben, daß die Propheten, wenn sie nichts Neues verkündeten, sondern nur, was im Gesetze Mosis schon enthalten war, keines Zeichens bedurften, weil sie die Bestätigung ja im Gesetze fanden. So wurde z. B. die Prophezeiung des Jeremias über die Verwüstung Jerusalems durch die Prophezeiungen der übrigen Propheten und durch die Drohungen des Gesetzes bestätigt und bedurfte also keines Zeichens. Dagegen Hananja, der im Gegensatz zu allen Propheten die baldige Wiederherstellung
- 40 des Staates prophezeite, bedurfte notwendig eines

[Ed. pr. 17—18. Vloten A 394, B 378. Bruder §§ 8—11.]

Zeichens, sonst hätte er so lange an seiner Prophezeiung zweifeln müssen, bis ihr Eintreffen die Bestätigung gebracht hätte. S. Jeremias, Kap. 28, V. 9.

Da also die Gewißheit, die die Propheten in den Zeichen fanden, keine mathematische war (d. h. keine solche, wie sie aus der Notwendigkeit der Wahrnehmung eines wahrgenommenen oder gesehenen Dinges folgt), sondern lediglich eine moralische, und die Zeichen nur den Zweck hatten, die Propheten zu überzeugen, so waren sie auch den Anschauungen und der Fähigkeit des Propheten angepaßt in der Weise, daß ein Zeichen, das dem einen Propheten die Gewißheit über seine Prophetie gab, einen andern, der von ganz andern Anschauungen beherrscht war, durchaus nicht hätte überzeugen können. So waren die Zeichen bei den einzelnen Propheten verschieden. 10

Ebenso verschieden war auch, wie gesagt, bei den einzelnen Propheten die Offenbarung selbst, je nach der Anlage ihres Temperaments, ihres Vorstellungsvermögens und hinsichtlich der Anschauungen, in denen sie vorher gelebt hatten. Hinsichtlich des Temperaments war der Unterschied der: war der Prophet von heiterer Gemütsart, so wurde ihm Sieg, Friede und was die Menschen sonst zur Freude stimmt, offenbart, denn Menschen von dieser Art pflegen sich häufiger solchen Vorstellungen hinzugeben; war der Prophet dagegen von trauriger Gemütsart, so wurden ihm Kriege, Strafgerichte und alles Unheil offenbart, und in der gleichen Weise, je nachdem der Prophet mitleidig, freundlich, zornig, streng usw. war, eignete er sich besser zu diesen als zu jenen Offenbarungen. 20

Nach der Anlage des Vorstellungsvermögens war der Unterschied dieser: war der Prophet ein Mann von Geschmack, so faßte er den Sinn Gottes in geschmackvollem Stile auf, unklar aber, wenn er ein unklarer Kopf war. Das gleiche gilt ferner von den Offenbarungen, die durch Bilder geschahen: war der Prophet ein Bauer, so zeigten sich ihm Ochsen, Kühe usw., war er Soldat, dann Heerführer und Heerscharen, 30 40

[Ed. pr. 18. Vloten A 394—395, B 373—374. Bruder §§ 11—14.]

- war er schließlich Hofmann, dann ein Königsthron und ähnliche Dinge. Endlich war auch die Prophetie verschieden, entsprechend dem Unterschiede in den Anschauungen der Propheten: die Magier (s. Matthäus, Kap. 2), die an die astrologischen Possen glaubten, erhielten die Offenbarung von der Geburt Christi durch das Gesicht eines im Osten aufgegangenen Sternes. Den Wahrsagern des Nebukadnezar (s. Hesekiel, Kap. 21, V. 26) offenbarte sich die Zerstörung Jeru-
- 10 salems in den Eingeweiden der Opfertiere, und der König selbst erkannte sie aus Orakeln und aus der Richtung der Pfeile, die er aufwärts in die Luft schoß. Den Propheten endlich, die an die Willensfreiheit und Selbstbestimmung des Menschen glaubten, offenbarte sich Gott, als ob er auf das menschliche Handeln keinen Einfluß ausübe und die zukünftigen Handlungen der Menschen nicht kenne. Das alles will ich jetzt im einzelnen aus der Schrift selbst nachweisen.
- 20 Das erste also geht aus dem Beispiel des Elisa hervor (s. 2. Buch der Könige, Kap. 3, V. 15), der, um dem Joram zu weissagen, ein Saitenspiel verlangte und nicht eher den Sinn Gottes erfahren konnte, als bis er sich an der Musik des Saitenspiels ergötzt hatte. Erst dann weissagte er dem Joram und seinen Gefährten Freudiges; vorher konnte er es nicht, weil er dem König zürnte und weil alle, die jemandem zürnen, zwar Böses, aber nichts Gutes über ihn vorzustellen imstande sind. Wenn aber andre
- 30 behaupten wollen, Gott offenbare sich dem Erzurnten oder Betrübten überhaupt nicht, so träumen sie wohl. Hat doch Gott dem Moses, welcher dem Pharao zürnte, jenes klägliche Sterben der Erstgeburt offenbart (s. 2. Buch Mose, Kap. 11, V. 8) und zwar ohne Anwendung eines Saitenspiels. Sogar dem rasenden Kain hat sich Gott offenbart. Dem vor Zorn ungeduldigen Hesekiel wurde das Elend und die Halsstarrigkeit der Juden offenbart (s. Hesekiel, Kap. 3, V. 14), und Jeremias prophezeite tiefbetrübt und im größten
- 40 Lebensüberdruß die Trübsale der Juden, so daß Josias

[Ed. pr. 18—19. Vloten A 395—396, B 374. Bruder §§ 14—17.]

ihn nicht befragen wollte, sondern sich lieber an eine Prophetin seiner Zeit wandte, weil ihr weiblicher Sinn doch geeigneter war, ihm Gottes Mitleid zu offenbaren (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 34). Auch Micha hat dem Ahab niemals etwas Gutes, wie es doch die andern Propheten taten (wie aus dem 1. Buch der Könige, Kap. 20 hervorgeht), sondern sein ganzes Leben lang nur Schlimmes prophezeit (s. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 8 und noch klarer 2. Buch der Chronik, Kap. 18, V. 7). Die Propheten waren also je nach der Verschiedenheit ihres Temperaments mehr für diese als für jene Offenbarungen geeignet. Ferner war der Stil der Prophezeiung je nach der Redeweise der einzelnen Propheten verschieden. Die Prophezeiungen des Hesekiel und Amos sind nicht wie die des Jesajas und des Nahum in einem geschmackvollen, sondern in einem mehr ungebildeten Stil abgefaßt. Wer Hebräisch versteht, kann dem noch weiter nachgehen, wenn er gewisse Kapitel der verschiedenen Propheten, die den gleichen Inhalt haben, miteinander vergleicht; er wird einen beträchtlichen Unterschied im Stil finden. Man vergleiche z. B. das 1. Kap. des Hofmanns Jesajas von V. 11 bis V. 20 mit dem 5. Kap. des Bauern Amos von V. 21 bis 24. Sodann vergleiche man die Anordnung und die Gedanken in der Prophezeiung des Jeremias, die er in Kap. 49 über Edom schrieb, mit der Anordnung und den Gedanken bei Obadja. Man vergleiche ferner Jesajas, Kap. 40, V. 19 und 20 und Kap. 44, von V. 8 an mit Hosea, Kap. 8, V. 6 und Kap. 13, V. 2. Ebenso ist es mit den übrigen. All das zeigt, richtig erwogen, daß Gott sich keines besondern Stils der Rede bedient, sondern daß er lediglich entsprechend der Bildung und der Fähigkeit des Propheten geschmackvoll, bündig, streng, ungebildet, weitschweilig oder dunkel spricht.

Die Erscheinungen und Zeichen der Propheten waren, auch wenn sie das gleiche bedeuteten, dennoch untereinander verschieden. Die vom Tempel weichende Herrlichkeit Gottes erschien dem Jesajas anders als

[Ed. pr. 19–20. Vloten A 396–397, B 374–375. Bruder §§ 17–20.]

dem Hesekiel. Die Rabbinen meinen zwar, die beiden Erscheinungen seien völlig gleich gewesen, nur sei Hesekiel als Bauer darüber höchst erstaunt gewesen und habe sie deshalb mit allen Nebenumständen geschildert. Allein wenn sie das nicht aus sicherer Überlieferung haben, was ich aber keineswegs glaube, so haben sie es einfach erfunden. Denn Jesajas sah Seraphim mit sechs Flügeln, Hesekiel aber Tiere mit vieren. Jesajas sah Gott, mit Gewändern angetan und
 10 auf königlichem Throne sitzend, Hesekiel aber sah ihn gleich einem Feuer. Jeder hat ihn zweifellos so gesehen, wie er ihn sich vorzustellen pflegte.

Zudem waren die Erscheinungen nicht nur ihrer Art nach, sondern auch in ihrer Deutlichkeit verschieden. Die Erscheinungen des Sacharja waren so dunkel, daß er sie selbst nicht ohne Erklärung verstehen konnte, wie ihre Schilderung beweist; die Erscheinungen des Daniel konnte der Prophet auch mit der Erklärung nicht verstehen. Der Grund hierfür
 20 lag nicht in der Schwierigkeit des Gegenstandes der Offenbarung (es handelte sich ja bloß um menschliche Dinge, die nur insofern über die Grenzen der menschlichen Fassungskraft hinausgingen, als sie der Zukunft angehörten); der Grund ist einzig der, daß das Vorstellungsvermögen des Daniel im Wachen weniger gut zum Prophezeien befähigt war als im Schläfe. Das zeigt sich schon darin, daß er gleich im Beginne der Offenbarung so bestürzt war, daß er beinahe an seiner eignen Kraft verzweifelte. So stellten sich
 80 ihm wegen der Schwäche seines Vorstellungsvermögens und seiner körperlichen Kräfte die Dinge nur sehr dunkel dar, und er konnte sie auch mit der Erklärung nicht verstehen. Hierbei ist zu bemerken, daß die Worte, die Daniel hörte (wie oben gezeigt), bloß imaginär waren, und es ist kein Wunder, daß er in der Bestürzung jenes Augenblicks alle die Worte so verworren und dunkel sich vorstellte, daß er später nichts davon verstehen konnte. Diejenigen aber, die meinen, Gott habe dem Daniel die Sache nicht klar
 40 offenbaren wollen, haben anscheinend die Worte des

[Ed. pr. 20—21. Vloten A 397, B 375—376. Bruder §§ 20—22.]

Engels nicht gelesen, der ausdrücklich sagt (s. Kap. 10, V. 14), *er sei gekommen, um Daniel wissen zu lassen, was mit seinem Volke in der Folge der Tage geschehen werde.* Jene Dinge blieben also deshalb dunkel, weil es damals niemanden gab, der zu einer klareren Offenbarung das genügend starke Vorstellungsvermögen besessen hätte. Jene Propheten endlich, denen offenbart war, Gott werde den Elias entrücken, wollten den Elisa überzeugen, daß er nur an einen andern Ort gebracht worden sei, wo sie ihn noch finden könnten, ein klarer Beweis dafür, daß sie Gottes Offenbarung nicht richtig verstanden hatten. Es ist unnötig, das noch weitläufiger zu zeigen, denn nichts geht aus der Schrift klarer hervor, als daß Gott den einen Propheten mit weit größerer Prophetengabe begnadet hat als den andern. Sorgfältiger und eingehender will ich aber zeigen, daß die Prophezeiungen oder Erscheinungen verschieden waren je nach den Anschauungen, von denen die Propheten beherrscht waren, und daß sie verschiedene, ja geradezu entgegengesetzte Anschauungen und verschiedene Vorurteile hatten. (Ich rede nur von den rein spekulativen Dingen, denn hinsichtlich dessen, was sich auf die Rechtschaffenheit und die guten Sitten bezieht, ist eine ganz andre Meinung am Platz.) Diesem Gegenstande lege ich größeres Gewicht bei, denn ich werde daraus die Folgerung ableiten, daß die Prophetie niemals die Propheten klüger gemacht hat, sondern daß sie sie in ihren vorgefaßten Meinungen belassen hat und daß wir deshalb durchaus nicht gehalten sind, ihnen in rein spekulativen Dingen Glauben zu schenken.

Mit merkwürdiger Übereilung hat man sich allgemein eingeredet, die Propheten hätten alles gewußt, was dem menschlichen Verstande überhaupt zugänglich ist. Und obschon manche Schriftstellen uns klar zeigen, daß die Propheten manches nicht gewußt haben, will man lieber behaupten, man verstünde die Schrift an jenen Stellen nicht, anstatt zuzugeben, daß die Propheten etwas nicht gewußt haben, oder man versucht die Worte der Schrift so zu drehen,

[Ed. pr. 21. Vloten A 397—398, B 376. Bruder §§ 22—25.]

daß sie das sagen muß, was sie gar nicht meint. Wahrhaftig, wäre das eine oder das andre statthaft, so wäre es um die ganze Schrift geschehen. Dann werden wir vergebens versuchen, etwas aus der Schrift zu beweisen, wenn das völlig Klare zum Dunklen und Unerforschlichen verwiesen oder nach Gutdünken ausgelegt werden darf. So ist z. B. in der Schrift nichts so klar, als daß Josua und vielleicht auch der Verfasser seiner Geschichte geglaubt haben, die Sonne

10 bewege sich um die Erde, während die Erde ruhe, und die Sonne sei eine Zeit lang still gestanden. Gleichwohl erklären viele, die nicht zugeben wollen, daß am Himmel eine Veränderung möglich sei, die Stelle so, daß sie anscheinend nichts derartiges besagt. Andre dagegen, die richtiger zu philosophieren gelernt haben, weil sie einsehen, daß die Erde sich bewegt, die Sonne aber still steht und sich nicht um die Erde bewegt, suchen dies mit aller Gewalt aus der Schrift herauszudeuten, obschon sie in offenem Gegensatz

20 dazu steht. Wahrhaftig, ich wundere mich über diese Leute. Sind wir denn eigentlich gehalten zu glauben, daß der Kriegsmann Josua sich auf Astronomie verstand? oder daß er die Ursache des Wunders hätte verstehen müssen, sonst hätte ihm das Wunder nicht offenbart werden oder sonst hätte das Sonnenlicht nicht länger als gewöhnlich über dem Horizont bleiben können? Mir scheint beides lächerlich. Ich will lieber offen sagen: Josua hat die wahre Ursache der längeren Tagesdauer nicht gekannt, und er mit

30 seiner ganzen Schar war des Glaubens, die Sonne bewege sich in täglichem Kreislauf um die Erde und an jenem Tage habe sie eine Zeitlang still gestanden, und dies hielt er für die Ursache der längeren Tagesdauer; er achtete nicht darauf, daß das viele Eis, das damals in der Luft war (s. Josua, Kap. 10, V. 11), eine ungewöhnlich starke Lichtbrechung bewirken konnte, oder irgend etwas der Art, was ich hier nicht weiter untersuchen will. So wurde auch dem Jesajas das Zeichen des zurückweichenden Schattens seiner

40 Fassungskraft entsprechend offenbart, nämlich durch

[Ed. pr. 21—22. Vloten A 398—399, B 376—377. Bruder §§ 25—28.]

eine Rückwärtsbewegung der Sonne: er glaubte eben auch, daß die Sonne sich bewege und die Erde still stehe. An Nebensonnen hat er wahrscheinlich auch im Traum nicht gedacht. Das dürfen wir ohne Bedenken annehmen, denn das Zeichen konnte tatsächlich geschehen, und Jesajas konnte es dem König verkünden, ohne daß der Prophet seine wahre Ursache zu kennen brauchte. Dasselbe gilt auch vom Tempelbau Salomos, wenn anders Gott ihm diesen offenbart hat; ich meine, daß all seine Maße dem Salomo seiner Fassungskraft und seinen Anschauungen entsprechend offenbart worden sind. Denn da wir doch nicht anzunehmen brauchen, Salomo sei ein Mathematiker gewesen, so dürfen wir ruhig behaupten, er habe das Verhältnis zwischen Peripherie und Durchmesser des Kreises nicht gekannt und so wie das Arbeitervolk gemeint, es sei wie 3 zu 1. Sollten wir aber sagen, wir verstünden jene Textstelle 1. Buch der Könige, Kap. 7, V. 23 nicht, dann weiß ich wahrhaftig nicht, was wir denn in der Schrift verstehen, denn dort wird der Tempelbau ganz einfach und rein historisch berichtet. Sollte man jedoch annehmen, die Schrift habe es anders gemeint und sich nur aus einem uns unbekanntem Grunde so ausdrücken wollen, dann wird nichts weniger als die ganze Schrift auf den Kopf gestellt. Denn jeder könnte dann mit gleichem Rechte von allen Schriftstellen dasselbe sagen, und damit ließe sich alles Widersinnige und Schlimme, was die menschliche Schlechtigkeit nur ausdenken kann, unter der Autorität der Schrift verteidigen und zu Wege bringen. Dagegen enthält meine Behauptung nichts Gottloses, denn Salomo, Jesajas, Josua usw. waren zwar Propheten, aber auch Menschen, und nichts Menschliches dürfte ihnen fremd gewesen sein.

Seiner Fassungskraft entsprechend wurde dem Noah offenbart, daß Gott die Menschheit vertilge, weil er glaubte, die Welt sei außerhalb von Palästina unbewohnt. Nicht nur in derartigen Dingen, sondern auch in viel wichtigeren konnten die Propheten unbeschadet ihrer Frömmigkeit unwissend sein und

[Ed. pr. 22—23. Vloten A 399, B 377—378. Bruder §§ 28—31.]

waren es auch wirklich. Über die Attribute Gottes haben sie nichts Besonderes gelehrt, vielmehr hatten sie von Gott sehr gewöhnliche Anschauungen, und diesen waren ihre Offenbarungen angepaßt, wie ich an vielen Beispielen aus der Schrift zeigen werde. Man wird daran leicht erkennen, daß sie nicht so sehr wegen ihres erhabenen und vorzüglichen Geistes, als wegen der Frömmigkeit und Standhaftigkeit ihrer Gesinnung gelobt und hoch geschätzt werden.

Adam, der erste, dem Gott sich offenbart hatte, wußte nicht, daß Gott allgegenwärtig und allwissend sei; denn er verbarg sich vor Gott und suchte seine Sünde vor ihm zu entschuldigen, als ob er einen Menschen vor sich hätte. Gott hatte sich ihm also auch seiner Fassungskraft entsprechend offenbart, als ob er eben nicht allenthalben sei und Adams Aufenthaltsort und seine Sünde nicht kenne. Denn Adam hörte Gott oder glaubte ihn zu hören, wie er im Garten lustwandelte, ihn rief und ihn frug, wo er sei, und wie er dann, als Adam sich schämte, ihn frug, ob er von dem verbotenen Baume gegessen habe. Adam kannte also kein andres Attribut Gottes, als daß er der Schöpfer aller Dinge war. Auch dem Kain hat sich Gott seiner Fassungskraft entsprechend offenbart, nämlich als ob ihm die menschlichen Dinge unbekannt seien; dieser brauchte auch, um seine Sünde zu bereuen, keine reinere Gotteserkenntnis. Dem Laban offenbarte sich Gott als der Gott Abrahams, denn jener glaubte, jedes Volk habe seinen besonderen Gott. S. 1. Buch Mose, Kap. 31, V. 29. Auch Abraham wußte nicht, daß Gott allgegenwärtig ist und alles voraussieht; als er nämlich sein Urteil gegen die Sodomiter vernommen, bat er Gott, es nicht eher zu vollstrecken, als bis er wüßte, daß alle jene Strafe verdient hätten; er sagte nämlich (s. 1. Buch Mose, Kap. 18, V. 24): אֲנִי יֵשׁ הַקְּשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר „es möchten vielleicht fünfzig Gerechte in der Stadt sein“. Und Gott selbst offenbarte sich ihm nicht anders; er sprach nämlich im Vorstellungsvermögen

[Ed. pr. 28—24. Vloten A 400, B 878. Bruder §§ 81—84.]

des Abraham so: אֶרְדָּה-נָא וְאֶרְאֶה הַכָּעֲקֵתָהּ הַבָּאָה „Ich will nun hinabfahren und sehen, ob sie alles getan haben, nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob es nicht also sei, daß ich (es) wisse“. Auch das göttliche Zeugnis über Abraham (s. darüber 1. Buch Mose, Kap. 18, V. 19) spricht von nichts weiter als von seinem Gehorsam und daß er die Seinigen zum Rechten und Guten ermahnt, nicht aber, daß er von Gott eine höhere Vorstellung gehabt habe. Moses begriff ebenfalls nicht 10 genügend, daß Gott allwissend ist und daß alle menschlichen Handlungen nach seinem Ratschluß gelenkt werden. Denn obwohl Gott ihm gesagt hatte (s. 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 18), die Israeliten würden ihm gehorchen, so zog er dennoch die Sache in Zweifel und entgegnete (s. 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 1): וְהֵן לֹא-יִשְׁמְעוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְקִלִּי „Wie aber, wenn sie mir nicht glauben und mir nicht gehorchen?“ Darum hat sich ihm auch Gott offenbart, als ob er auf das menschliche Handeln keinen Einfluß ausübe und 20 die zukünftigen Handlungen der Menschen nicht kenne. Er gab ihm nämlich zwei Zeichen und sagte (2. Buch Mose, Kap. 4, V. 8): „wenn es geschehen sollte, daß sie dir nicht glauben auf das erste Zeichen, so glauben sie dir doch auf das letzte; wenn sie dir aber auch auf das letzte nicht glauben, (dann) nimm etwas Wasser aus dem Strom usw.“ Und fürwahr, wer ohne Vorurteil die Ansichten des Moses erwägen will, der wird offenbar finden, daß seine Ansicht von Gott dahin 30 ging, er sei ein Wesen, das immer ist, war und sein wird, und darum nannte er ihn mit dem Namen יְהוָה, Jehovah, der im Hebräischen diese drei Zeiten des Seins ausdrückt. Von seiner Natur aber hat er weiter nichts gelehrt, als daß er barmherzig, gnädig usw. und sehr eifervoll ist, wie aus vielen Stellen des Pentateuchs hervorgeht. Ferner glaubte und lehrte er, daß dieses Wesen sich von allen andern dadurch unterscheidet, daß kein Bild eines sichtbaren Dinges es ausdrücken, noch daß es gesehen werden könne, nicht so-

[Ed. pr. 24. Vloten A 401, B 378—379. Bruder §§ 34—36.]

wohl weil der Gegenstand es nicht zuläßt, als wegen der menschlichen Schwachheit, und daß es außerdem hinsichtlich seiner Macht ganz und gar einzig sei. Er gibt allerdings zu, daß es Wesen gebe, die (ohne Zweifel auf Gottes Anordnung und Befehl) Gottes Stelle vertreten, d. h. Wesen, denen Gott die Autorität, das Recht und die Macht verliehen hat, die Völker zu leiten, für sie zu sorgen und sie zu behüten. Von dem Wesen aber, das sie zu verehren pflegten, lehrte 10 er, es sei der höchste und oberste Gott oder (um den hebräischen Ausdruck zu gebrauchen) der Gott der Götter. Darum sagt er im Liede des 2. Buches Mose (Kap. 15, V. 11): מִרְקַמְכָּה בְּאֵלִים יְהוָה „*Wer ist dir gleich unter den Göttern, Jehovah?*“ und Jetro (Kap. 18, V. 11): עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל הָאֱלֹהִים „*Nun weiß ich, daß Jehovah größer ist denn alle Götter*“, d. h. ich muß nunmehr dem Moses zugeben, daß Jehovah größer ist denn alle Götter und von besonderer Macht. Man kann jedoch im Zweifel sein, 20 ob Moses jene Wesen, die Gottes Stelle vertraten, für Gottes Geschöpfe hielt, da er unsers Wissens nichts über ihre Erschaffung und ihren Ursprung gesagt hat. Moses lehrte weiter, daß dieses Wesen diese sichtbare Welt aus dem Chaos (s. 1. Buch Mose, Kap. 1, V. 2) zur Ordnung gebracht und der Natur allen Samen eingepflanzt habe und daß er das höchste Recht und die höchste Macht zu allem besitze; diesem höchsten Recht und dieser Macht zufolge habe dieses Wesen das hebräische Volk für sich allein aus- 30 erwählt (s. 5. Buch Mose, Kap. 10, V. 14 und 15), wie auch ein bestimmtes Land der Erde (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 19 und Kap. 32, V. 8 und 9), die übrigen Völker und Länder aber habe es der Sorge der übrigen von ihm bestellten Götter überlassen, und darum heißt dieses Wesen der Gott Israels und der Gott Jerusalems (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 32, V. 19), die übrigen Götter aber werden die Götter der übrigen Völker genannt. Darum glaubten auch die Juden, jenes Land, das Gott sich auserwählt hatte, erfordere auch einen

[Ed. pr. 24—25. Vloten A 401—402, B 879—880. Bruder §§ 36—39.]

besondern Gottesdienst, ganz verschieden vom Gottesdienst anderer Länder, ja es könne den Dienst anderer Götter, der andern Ländern eigen sei, überhaupt nicht dulden. Glaubte man doch, daß jene Völker, die der König von Assyrien in das Land der Juden führte, deshalb von den Löwen zerrissen wurden, weil sie den Gottesdienst des Landes nicht kannten (s. 2. Buch der Könige, Kap. 17, V. 25, 26 ff.). Darum sagt auch Jakob nach der Ansicht des Ibn Esra zu seinen Söhnen, als er sich aufmachte, ein Vaterland zu suchen, 10 sie sollten sich auf einen neuen Gottesdienst vorbereiten und die fremden Götter, d. h. den Dienst der Götter jenes Landes, in dem sie damals waren, von sich tun (s. 1. Buch Mose, Kap. 35, V. 2 und 3). Auch David, als er zu Saul sagte, wegen seiner Verfolgungen sei er gezwungen, fern von seinem Vaterlande zu leben, erklärte, er werde aus dem Erbe Gottes vertrieben und zum Dienst fremder Götter gesandt (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 26, V. 19). Endlich glaubte Moses, dieses Wesen oder Gott habe seine 20 Wohnung im Himmel (s. 5. Buch Mose, Kap. 33, V. 27), eine Meinung, die unter den Heiden sehr verbreitet war.

Wenn wir nun die Offenbarungen des Moses prüfen, so werden wir sie mit dieser Auffassung im Einklang finden. Denn da er glaubte, mit der Natur Gottes ließen sich die genannten Zustände wie Barmherzigkeit, Gnade usw. vereinbaren, so hat sich ihm Gott dieser seiner Auffassung gemäß und unter diesen Attributen offenbart (s. 2. Buch Mose, Kap. 34, V. 6 und 7, wo erzählt wird, wie Gott dem Moses erschien, 30 und V. 4 und 5 der Zehn Gebote). Ferner wird Kap. 33, V. 18 erzählt, Moses habe sich von Gott erbeten, daß er ihn sehen dürfe; weil sich aber Moses, wie gesagt, kein Bild von Gott in seinem Hirn geformt hatte und weil sich Gott (wie ich bereits gezeigt habe) den Propheten nur nach der Beschaffenheit ihres Vorstellungsvermögens offenbart, so ist ihm Gott nicht im Bilde erschienen. Dies kam, wie ich meine, daher, daß es dem Vorstellungsvermögen des Moses widerstrebte, denn andre Propheten be- 40

[Ed. pr. 25—26. Vloten A 402, B 380. Bruder §§ 39—42.]

- zeugen, daß sie Gott gesehen, so Jesajas, Hesekiel, Daniel usw. Darum hat Gott dem Moses geantwortet: לֹא תִרְאֶה אֶת-פָּנָי „Mein Angesicht kannst du nicht sehen“, und weil Moses glaubte, Gott sei sichtbar, d. h. von seiten der Natur Gottes enthalte die Sichtbarkeit keinen Widerspruch, sonst hätte er ja nicht um etwas derartiges gebeten, so fügt Gott noch hinzu: כִּי לֹא-יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחָי „Denn kein Mensch wird mich sehen und leben“. Gott gibt also einen Grund an, der mit der Ansicht des Moses im Einklang stand; er sagt nicht, daß die Sichtbarkeit von seiten der Natur Gottes einen Widerspruch enthalte, wie es in Wirklichkeit der Fall ist, sondern daß es nicht geschehen könne wegen der menschlichen Schwachheit. Sodann als Gott dem Moses offenbarte, daß die Israeliten durch ihre Anbetung des Kalbes den übrigen Völkern gleich geworden seien, sagt er Kap. 33, V. 2 und 3, er werde einen Engel senden, d. h. ein Wesen, das an Stelle des obersten Wesens für die Israeliten sorgen solle, er aber wolle nicht unter ihnen sein. Auf diese Weise hatte Moses kein Recht mehr anzunehmen, daß die Israeliten Gott lieber wären als die übrigen Völker, die Gott ebenfalls der Obhut von andren Wesen oder Engeln überwiesen hatte, wie aus V. 16 desselben Kapitels hervorgeht. Endlich offenbarte sich Gott als vom Himmel auf den Berg herabsteigend, weil man glaubte, daß Gott im Himmel wohne, und Moses stieg ebenfalls auf den Berg, um mit Gott zu reden, was durchaus nicht nötig gewesen wäre, wenn er sich Gott ebenso leicht an jeder andern Stelle hätte vorstellen können.

Die Israeliten wußten von Gott so gut wie nichts, obgleich er ihnen offenbart war. Das bewiesen sie mehr als genug, als sie wenige Tage darauf seinen Dienst und seine Verehrung auf ein Kalb übertrugen und in diesem die Götter sahen, die sie aus Ägypten geführt hatten. Es wäre in der Tat kaum zu glauben, daß Menschen, an den Aberglauben der Ägypter gewöhnt, roh und durch die elendeste Knechtschaft

[Ed. pr. 26. Vloten A 403, B 360—381. Bruder §§ 42—46.]

verkommen, eine richtige Erkenntnis von Gott besitzen haben sollten, oder daß Moses ihnen etwas andres gelehrt hätte, als was den Lebenswandel angeht, allerdings nicht als Philosoph, damit sie dann aus freiem Willen gut lebten, sondern als Gesetzgeber, um sie durch die Herrschaft des Gesetzes dazu zu zwingen. Die Art und Weise eines guten Lebens oder das wahre Leben sowie die Verehrung und Liebe Gottes war ihnen mehr eine Knechtschaft als wahre Freiheit und als Gnade und Gabe Gottes. Er befahl ihnen, Gott zu lieben und sein Gesetz zu befolgen, um sich für die früheren Wohltaten (die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft usw.) dankbar zu bezeigen, und ferner schreckte er sie durch Drohungen, wenn sie jene Vorschriften übertreten sollten; dagegen versprach er ihnen vieles Gute, wenn sie sie hielten. Er belehrte sie also gerade so, wie Eltern ihre noch unvernünftigen Kinder zu belehren pflegen. Darum ist es sicher, daß ihnen die Vortrefflichkeit der Tugend und die wahre Glückseligkeit unbekannt waren. 10 20

Jonas glaubte, er könnte aus dem Gesichtskreis Gottes fliehen, was auch zu beweisen scheint, daß er geglaubt hat, Gott habe die Obhut der andern Länder außerhalb Judäas andern von ihm eingesetzten Mächten übergeben.

Es gibt niemanden im Alten Testament, der vernunftgemäßer von Gott gesprochen hätte als Salomo, der in der natürlichen Erleuchtung alle seine Zeitgenossen übertraf. Darum hielt er sich auch für über dem Gesetze stehend (denn das Gesetz ist nur für diejenigen gegeben, die der Vernunft und der Belehrung durch den natürlichen Verstand entbehren) und achtete alle Gesetze, die den König betreffen und die hauptsächlich aus dreien bestanden (s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 16 und 17), gering, ja er verletzte sie sogar geradezu (worin er sicherlich fehlte und etwas tat, was eines Philosophen nicht würdig war, indem er sich den Lüsten hingab). Er nun hat gelehrt, daß alle Glücksgüter für die Sterblichen wert- 40

[Ed. pr. 27. Vloten A 403—404, B 381—382. Bruder §§ 46—48.]

los seien (s. Prediger Salomo) und daß die Menschen kein größeres Gut hätten als den Verstand und daß es keine größere Strafe für sie gebe als die Torheit (s. Sprüche Salomonis, Kap. 16, V. 22).

Doch kehren wir zu den Propheten zurück, deren auseinandergehende Meinungen wir ebenfalls aufzuzeigen unternommen haben.

Die Rabbinen, die uns die Bücher der Propheten (soweit sie noch vorhanden sind) hinterlassen haben (wie im Traktat Sabbath Kap. 1, Bl. 13, S. 2 berichtet wird), fanden die Ansichten des Hesekiel dermaßen mit den Ansichten des Moses im Widerspruch, daß sie beinahe Bedenken trugen, sein Buch unter die kanonischen Schriften aufzunehmen, und sie hätten es ganz verborgen gehalten, wenn nicht ein gewisser Hananja es auf sich genommen hätte, es zu erklären, was er auch mit viel Fleiß und Mühe (wie dort berichtet wird) getan haben soll; auf welche Weise, ist nicht ganz sicher, ob er einen vielleicht verloren gegangenen Kommentar geschrieben oder ob er gar die Worte und Reden des Hesekiel selbst (was allerdings eine Keckheit gewesen wäre) geändert und nach seinem Sinne umgestaltet hat. Wie dem auch sei, Kap. 18 wenigstens stimmt offenbar nicht mit 2. Buch Mose, Kap. 34, V. 7, ebensowenig zu Jeremias, Kap. 32, V. 18 usw.

Samuel glaubte, daß Gott einen einmal gefaßten Beschluß niemals widerrufe (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 15, V. 29); denn er sagte zu Saul, der seine Sünde bereute und zu Gott beten und um Vergebung flehen wollte, daß Gott seinen Beschluß gegen ihn niemals ändern werde. Dem Jeremias aber wurde das Gegenteil offenbart (s. Kap. 18, V. 8 und 10), daß Gott seinen Entschluß wohl widerrufe, ob er nun Schlimmes oder Gutes für ein Volk beschlossen habe, je nachdem ob sich die Menschen nach seiner Entscheidung zum Guten oder zum Schlimmen wenden. Joel dagegen lehrt, Gott widerrufe nur das Schlimme (s. bei ihm Kap. 2, V. 13). Endlich geht aus 1. Buch Mose, Kap. 4, V. 7 ganz klar hervor, daß der Mensch die

[Ed. pr. 27—28. Vloten A 404—405, B 382. Bruder §§ 48—51.]

Versuchungen der Sünde bändigen und gut handeln kann. Dies wird auch von Kain gesagt, der sie jedoch, wie aus der Schrift selbst und aus Josephus hervorgeht, niemals gebändigt hat. Das Gleiche ergibt sich ganz offensichtlich aus dem eben angeführten Kapitel des Jeremias, denn dieser sagt, Gott widerrufe den Entschluß, den er zum Heil oder zum Unheil über die Menschen gefällt, je nachdem wie sie ihre Sitten und ihre Lebensweise ändern wollen. Paulus dagegen lehrt mit vollkommener Offenheit, daß die Menschen keine Gewalt gegenüber den Versuchungen des Fleisches haben, es sei denn durch die besondere Berufung und die Gnade Gottes (s. Brief an die Römer Kap. 9, V. 10 ff.), und wenn er Kap. 3, V. 5 und Kap. 6, V. 19 Gott Gerechtigkeit zuerkennt, so verbessert er sich selbst, daß er nur nach Menschenweise und um der Schwachheit des Fleisches willen so spreche.

Hieraus ergibt sich zur Genüge, was ich mir zu zeigen vorgenommen hatte, daß nämlich Gott seine Offenbarungen der Fassungskraft und den Anschauungen der Propheten angepaßt hat und daß die Propheten von Dingen, die sich bloß auf die Spekulation, aber nicht auf die Liebe und die Lebensführung beziehen, nichts zu wissen brauchten und auch tatsächlich nichts gewußt haben und von entgegengesetzten Anschauungen beherrscht waren. Kein Gedanke also, daß man bei ihnen Erkenntnis der natürlichen und geistigen Dinge suchen darf. Ich schließe also, daß wir den Propheten nur das zu glauben verpflichtet sind, was den Zweck und den Inhalt der Offenbarung ausmacht; in allem übrigen steht es uns frei, zu glauben, was einem jeden beliebt. Die Offenbarung Kains z. B. lehrt uns nur, daß Gott den Kain zu einem wahrhaften Leben ermahnt hat; denn dies allein ist die Absicht und der Inhalt der Offenbarung, aber nicht eine Belehrung über die Willensfreiheit oder über philosophische Gegenstände. Wenn daher auch jene Ermahnung die Willensfreiheit dem Wortlaut und der Begründung nach ganz offenbar in sich

[Ed. pr. 28—29. Vloten A 405, B 382—383. Bruder §§ 51—53.]

- schließt, so dürfen wir trotzdem entgegengesetzter Meinung sein, denn jene Worte und Gründe sind bloß der Fassungskraft des Kain angepaßt. Gerade so will auch die Offenbarung des Micha nur das lehren, was Gott dem Micha über den wahren Ausgang im Kampfe des Ahab gegen Aram offenbarte, weshalb wir auch nur das zu glauben gehalten sind. Was außerdem noch in jener Offenbarung steht, nämlich über den wahren und den falschen Geist
- 10 Gottes, über die himmlischen Heerscharen, die zu beiden Seiten Gottes stehen, und was die übrigen Nebenumstände dieser Offenbarung sind, so gehen sie uns nichts an, und jeder mag von ihnen halten, was ihm mit seiner Vernunft am ehesten im Einklang scheint. Das Gleiche gilt von den Gründen, durch die Gott dem Hiob seine Allmacht bewies, vorausgesetzt daß sie wirklich dem Hiob offenbart wurden und daß der Verfasser eine wirkliche Begebenheit erzählen wollte und nicht, wie manche glauben,
- 20 bloß seine Gedanken illustrieren: sie sind nach der Fassungskraft des Hiob gewählt und bloß, um ihn zu überzeugen, aber nicht weil sie allgemeingültig und für alle beweiskräftig sind. Ganz dasselbe hat man von den Gründen Christi zu halten, mit denen er die Pharisäer ihrer Unwissenheit und Halsstarrigkeit überführte und seine Jünger zum wahrhaften Leben ermahnte: er hat seine Gründe den Anschauungen und Voraussetzungen eines jeden angepaßt. Wenn er z. B. zu den Pharisäern sagte (s. Matthäus
- 30 Kap. 12, V. 26): „*So denn der Satan den Satan austreibt, so muß er mit ihm selbst uneins sein; wie mag denn sein Reich bestehen?*“ so wollte er die Pharisäer nur von ihren eignen Voraussetzungen aus überzeugen, aber er wollte nicht lehren, daß es Dämonen oder eine Dämonenwelt gebe. Ebenso wenn er zu seinen Jüngern sagte (Matthäus Kap. 18, V. 10): „*Sehet zu, daß ihr nicht einen von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch: ihre Engel im Himmel usw.*“, so wollte er nichts andres lehren, als daß sie nicht
- 40 hochmütig sein und niemanden verachten sollten, aber

[Ed. pr. 29. Vloten A 405—406, B 383—384. Bruder §§ 53—56.]

nichts von dem, was die Begründung enthält, denn diese gebrauchte er nur, um die Jünger besser zu überzeugen. Genau dasselbe gilt auch von den Gründen und Zeichen der Apostel, doch ist es nicht nötig, ausführlicher davon zu reden. Denn wenn ich alle die Schriftstellen anführen sollte, die nur mit einem bestimmten Menschen und mit seiner Fassungskraft rechnen, und die sich nur mit großem Schaden für die Philosophie als göttliche Lehre behaupten lassen, so müßte ich die Kürze, deren ich mich befeißige, 10 ganz aufgeben. Es mag daher genügen, einiges Wenige und Allgemeine berührt zu haben; das übrige möge der Leser genauer bei sich erwägen.

Obwohl eigentlich nur das, was ich hier von den Propheten und der Prophetie gesagt habe, in erster Linie meinem vorgesetzten Ziele dient, nämlich der Trennung der Philosophie von der Theologie, so möchte ich doch, weil ich nun einmal diese Frage im allgemeinen berührt habe, auch noch untersuchen, ob die Prophetengabe den Hebräern ausschließ- 20 lich eigen war, oder ob im Gegenteil alle Nationen an ihr teil hatten, sodann auch, was von der Berufung der Hebräer zu halten ist. Hierüber sehe man das folgende Kapitel.

Drittes Kapitel.

Von der Berufung der Hebräer und ob die Prophetengabe ihnen allein eigen gewesen.

Das wahre Glück und die wahre Glückseligkeit eines jeden besteht allein darin, daß er des Guten teilhaftig ist, nicht aber in dem Ruhme, daß er allein mit Ausschluß aller übrigen am Guten teil hat. Wer sich deshalb glücklicher wähnt, weil es ihm allein gut geht und den andern nicht ebenso, oder weil er
10 glücklicher ist als die andern und mehr vom Schicksal begünstigt, der weiß nicht, was wahres Glück, wahre Glückseligkeit ist, und die Freude, die er davon hat, ist nur kindisch oder sie entspringt bloß aus Neid oder aus böser Gesinnung. Besteht z. B. das wahre Glück und die wahre Glückseligkeit des Menschen allein in der Weisheit und der Erkenntnis des Wahren, so kann es doch seine Weisheit, d. h. sein wahres Glück in keiner Weise vermehren, daß er weiser ist als die übrigen oder daß die übrigen die wahre
20 Erkenntnis nicht besitzen. Wer sich also darüber freut, der freut sich über das Übel eines andern, ist somit neidisch und schlecht und kennt weder die wahre Weisheit noch den Frieden eines wahrhaftigen Lebens. Wenn daher die Schrift, um die Hebräer zum Gehorsam des Gesetzes zu ermahnen, sagt, Gott habe sie vor den andern Völkern sich auserwählt (s. 5. Buch Mose, Kap. 10, V. 15), er sei ihnen nahe, den andern aber nicht (5. Buch Mose, Kap. 4, V. 4 und 7), er habe

[Ed. pr. 30. Vloten A 407, B 384—385. Bruder §§ 1—3.]

bloß ihnen gerechte Gesetze vorgeschrieben (dass. Kap., V. 8), endlich, er habe sich nur ihnen kundgetan, nicht den andern (s. dass. Kap., V. 32) usw., so redet sie bloß nach ihrer Fassungskraft, weil die Hebräer, wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe und wie auch Moses bezeugt (s. 5. Buch Mose, Kap. 9, V. 6 und 7), die wahre Glückseligkeit nicht gekannt haben. Sicherlich wären sie nicht minder glücklich gewesen, wenn Gott alle in der gleichen Weise zum Heile berufen hätte, Gott wäre ihnen nicht minder geneigt 10
gewesen, wenn er auch den übrigen gerade so nahe gewesen wäre, die Gesetze wären nicht weniger gerecht, sie selbst nicht weniger weise gewesen, auch wenn diese Gesetze allen Menschen vorgeschrieben worden wären, die Wunder hätten Gottes Macht nicht weniger dargetan, wenn sie auch um der andern Völker willen geschehen wären, und schließlich wären die Hebräer nicht weniger verpflichtet gewesen, Gott zu verehren, wenn Gott all diese Gaben in gleicher Weise allen mitgeteilt hätte. Wenn aber Gott zu Sa- 20
lomo sagt (s. 1. Buch der Könige, Kap. 3, V. 12), es werde keiner nach ihm so weise sein wie er, so ist das wohl nur eine Redensart, um seine hervorragende Weisheit zum Ausdruck zu bringen. Wie dem auch sei, so darf man auf keinen Fall annehmen, Gott habe dem Salomo zu seinem größeren Glück versprochen, er werde fortan niemanden mit solcher Weisheit begaben; dies hätte ja dem Verstand des Salomo nichts hinzugefügt, und der kluge König hätte Gott für seine Gabe nicht minder dankbar sein müssen, 30
auch wenn Gott gesagt hätte, er werde die gleiche Weisheit allen zuteil werden lassen.

Wenn ich auch behaupte, daß Moses in den eben angeführten Stellen des Pentateuchs der Fassungskraft der Hebräer entsprechend sich ausgedrückt habe, so will ich damit nicht bestreiten, daß Gott ihnen allein jene Gesetze des Pentateuchs vorgeschrieben, daß er so oft mit ihnen geredet hat und endlich, daß die Hebräer so viel Wunderbares schauen durften wie kein andres Volk. Ich meine nur, daß Moses 40

auf solche Art und vor allem mit diesen Gründen die Hebräer mahnen wollte, um sie nach ihrer kindischen Fassungskraft mehr an die Verehrung Gottes zu fesseln. Ferner habe ich zeigen wollen, daß die Hebräer die andern Völker nicht an Wissen noch an Frömmigkeit, sondern in einer ganz andern Beziehung übertroffen haben, oder (um mit der Schrift nach ihrer Fassungskraft zu reden) daß die Hebräer trotz häufiger Ermahnungen nicht zum wahrhaften Leben und zu erhabenen Spekulationen, sondern zu etwas ganz anderm von Gott vor den übrigen auserwählt waren. Was dieses nun war, will ich hier der Ordnung nach dartun.

10
20
30
40

Bevor ich jedoch beginne, will ich kurz erklären, was ich unter der Leitung Gottes, unter dem äußeren und inneren Beistand Gottes, unter der Auserwählung Gottes und schließlich, was ich unter dem Schicksal im folgenden verstehe. Unter der Leitung Gottes verstehe ich jene feste und unbewegliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der Naturdinge. Schon oben habe ich es ausgesprochen und an andrer Stelle habe ich es bewiesen, daß die allgemeinen Gesetze der Natur, nach denen alles geschieht und bestimmt wird, nichts andres sind als Gottes ewige Ratschlüsse, die stets ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen. Ob wir nun sagen, alles geschieht nach Naturgesetzen oder alles wird nach Gottes Ratschluß und Leitung geordnet, das ist ein und dasselbe. Ferner weil die Macht aller Naturdinge nichts andres ist als Gottes Macht selbst, durch welche allein alles geschieht und bestimmt wird, folglich was auch immer der Mensch, der ja ein Teil der Natur ist, um seiner selbst willen, zu seiner Selbsterhaltung tut, oder was die Natur ihm ohne sein Zutun leistet, das alles wird ihm allein von der göttlichen Macht geleistet, die theils durch die menschliche Natur, theils durch äußere Dinge wirkt. Darum haben wir das Recht, alles, was die menschliche Natur bloß aus eigener Macht leisten kann, um ihr Sein zu erhalten, den inneren Beistand Gottes, und was außerdem durch

[Ed.pr. 31—32. Vloten A 408—409, B 385—386. Bruder §§ 6—9.]

die Macht der äußeren Ursachen zum Nutzen des Menschen geschieht, den äußeren Beistand Gottes zu nennen. Daraus läßt sich nun leicht entnehmen, was man unter Gottes Auserwählung zu verstehen hat. Da niemand etwas tut, es sei denn nach der vorbestimmten Ordnung der Natur, d. h. nach der ewigen Leitung und dem ewigen Ratschluß Gottes, so wählt sich folglich niemand eine Lebensweise noch führt er etwas aus, es sei denn aus besonderer Berufung Gottes, der ihn zu diesem Werke oder zu dieser Lebensweise vor andern auserwählt. Unter Schicksal schließlich verstehe ich nichts andres als die Leitung Gottes, soweit sie durch äußere und unvermutete Ursachen die menschlichen Dinge lenkt. 10

Nachdem ich dies vorausgeschickt, kehre ich zu meinem Vorhaben zurück, und wir wollen nun sehen, welches der Grund war, wegen dessen das hebräische Volk vor den übrigen von Gott auserwählt heißt. Um dies zu zeigen, verfare ich folgendermaßen.

All unser Begehren, soweit es berechtigt ist, läßt sich in der Hauptsache auf diese dreie zurückführen: die Dinge durch ihre ersten Ursachen verstehen, die Leidenschaften zähmen oder den Zustand der Tugend erlangen und endlich sicher und bei gesundem Körper leben. Die Mittel, die dem ersten und dem zweiten Zweck unmittelbar dienen und die als die nächsten und bewirkenden Ursachen angesehen werden können, sind in der menschlichen Natur selbst enthalten, so daß deren Erwerbung im wesentlichen bloß von unsrer Macht oder bloß von den Gesetzen der menschlichen Natur abhängt. Aus diesem Grunde ist überhaupt anzunehmen, daß diese Gaben keinem Volke eigen, sondern allezeit der ganzen Menschheit gemeinsam gewesen sind, wollen wir nicht in den Traum verfallen, die Natur habe einst verschiedene Menschenarten hervorgebracht. Die Mittel dagegen, die der Sicherheit des Lebens und der Erhaltung des Körpers dienen, liegen wesentlich in äußeren Dingen und heißen darum Glücksgüter, weil sie doch in der Hauptsache von der uns unbekanntem Leitung der äußeren Dinge 20 30 40

[Ed. pr. 32—33. Vloten A 409, B 386—387. Bruder §§ 9—13.]

- abhängen, so daß darin der Tor in der Regel gerade so glücklich und unglücklich ist wie der Kluge. Trotzdem kann zur Sicherheit des Lebens und zur Abwehr der Unbilden von seiten andrer Menschen und auch von Tieren die menschliche Leitung und Wachsamkeit viel beitragen. Das sicherste Mittel, das Vernunft und Erfahrung hierfür lehren, ist, eine Gesellschaft mit bestimmten Gesetzen zu gründen, einen bestimmten Landstrich in Besitz zu nehmen und aller
- 10 Kräfte sozusagen auf einen Körper, den der Gesellschaft nämlich, zu übertragen. Zur Gründung und Erhaltung einer Gesellschaft ist aber nicht wenig Geist und Wachsamkeit erforderlich, und darum wird diejenige Gesellschaft sicherer sein, längeren Bestand haben und weniger vom Schicksal abhängig sein, deren Gründung und Leitung hauptsächlich in den Händen kluger und wachsamer Menschen liegt; diejenige dagegen, die aus Menschen von ungebildetem Geiste besteht, hängt in der Hauptsache vom Schicksal ab und
- 20 hat weniger lange Bestand. Besteht sie trotzdem lange, so verdankt sie es fremder Leitung, nicht der eigenen. Überwindet sie sogar noch große Gefahren und nehmen ihre Angelegenheiten einen günstigen Verlauf, dann muß sie notwendig Gottes Leitung bewundern und anbeten (sofern nämlich Gott durch verborgene äußere Ursachen und nicht sofern er durch die Natur und den Geist der Menschen wirkt); denn ihr widerfährt etwas völlig Unerwartetes und Unvermutetes, das in der Tat auch für ein Wunder gelten kann.
- 30 Die Völker unterscheiden sich also voneinander nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und der Gesetze, unter denen sie leben und regiert werden. So ist auch das hebräische Volk nicht in der Art seines Verstandes und seiner Seelenruhe von Gott vor den andern auserwählt gewesen, sondern in der Art seiner Gesellschaft und seines Schicksals, wie es sein Reich erlangte und so viele Jahre hindurch erhielt. Das geht auch aus der Schrift selbst so klar wie möglich hervor. Wer sie auch nur oberflächlich durchgeht,
- 40 sieht klar, daß die Hebräer darin allein vor den andern

[Ed. pr. 33. Vloten A 409—410, B 887. Bruder §§ 18—17.]

Völkern ausgezeichnet gewesen sind, daß sie alles, was zur Sicherheit des Lebens gehört, glücklich zuwege gebracht und daß sie große Gefahren überwunden haben und zwar hauptsächlich bloß durch den äußeren Beistand Gottes, während sie in allen übrigen Beziehungen den andern gleich waren und Gott den andern in gleicher Weise geneigt gewesen ist. Denn was den Verstand angeht, so ist sicher (wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe), daß sie von Gott und Natur nur sehr gewöhnliche Vorstellungen hatten; 10
 darum sind sie von Gott nicht hinsichtlich des Verstandes vor den übrigen auserwählt worden. Aber ebensowenig waren sie es hinsichtlich der Tugend und des wahrhaften Lebens, denn darin standen sie den übrigen Völkern gleich, und nur sehr wenige waren auserwählt. Ihre Auserwählung und Berufung bestand also bloß in dem zeitlichen Glück und den günstigen Verhältnissen ihres Reiches, und ich kann nicht finden, daß Gott den Patriarchen¹⁾ oder ihren Nachfolgern etwas andres als dieses verheißen 20
 hätte. Vielmehr wird im Gesetz für den Gehorsam nichts andres verheißen als das beständige Glück des Reiches und die übrigen Annehmlichkeiten dieses Lebens und auf der andern Seite für die Halsstarrigkeit und den Bruch des Bundes der Untergang des Reiches und die schwersten Leiden. Denn der Zweck der gesamten Gesellschaft und des Reiches ist ja gerade (wie aus dem eben Gesagten hervorgeht und wie ich im folgenden ausführlicher zeigen werde) die Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens. Ein Reich aber kann 30
 nur durch die Gesetze, denen jeder gehorcht, bestehen. Wollten alle Glieder einer Gesellschaft sich von den Gesetzen lossagen, so würden sie eben damit

¹⁾ Anmerkung. Im 1. Buche Mose, Kap. 15 wird berichtet, daß Gott dem Abraham gesagt habe, er sei sein Beschützer und werde ihm eine reichliche Belohnung geben, worauf Abraham erwiderte, er habe für sich nichts zu erwarten, was für ihn von irgendwelchem Belang sei, denn er war bei schon vorgerücktem Alter noch kinderlos.

die Gesellschaft auflösen und das Reich zerstören. Der hebräischen Gesellschaft konnte also nichts andres für ihre beharrliche Gesetzestreue verheißen werden als Sicherheit¹⁾ und Bequemlichkeit des Lebens, und auf der andern Seite konnte ihnen für ihre Widerspenstigkeit keine gewissere Strafe vorhergesagt werden als der Untergang des Reiches und solche Übel, wie sie gemeinhin daraus folgen, aber auch, wie sie aus dem Untergang gerade ihres Reiches für sie insbesondere erwachsen mußten, worüber jedoch hier nicht eingehender gesprochen zu werden braucht. Nur das noch füge ich hinzu, daß die Gesetze des Alten Testaments bloß den Juden offenbart und vorgeschrieben worden sind, denn da Gott sie zur Gründung einer besondern Gesellschaft und eines besondern Reiches auserwählt hat, mußten sie notwendig auch besondere Gesetze haben. Ob aber Gott auch andern Völkern besondere Gesetze vorgeschrieben und sich deren Gesetzgebern prophetisch offenbart hat, ich meine unter den Attributen, mit denen sie Gott sich vorzustellen pflegten, dessen bin ich nicht ganz gewiß. Das wenigstens geht aus der Schrift hervor, daß auch andre Völker durch Gottes äußere Leitung ein Reich und besondere Gesetze besessen haben. Zum Beweise will ich nur zwei Schriftstellen anführen. 1. Buch Mose, Kap. 14, V. 18, 19 und 20 wird erzählt, daß Melchisedek König von Jerusalem und Priester des höchsten Gottes gewesen ist, und daß er den Abraham nach dem Rechte des Priesters (s. 4. Buch Mose, Kap. 6, V. 23) segnete und schließlich, daß Abraham, der Liebling Gottes, diesem Priester Gottes den zehnten Teil der ganzen Beute gab. Das beweist genugsam, daß Gott, bevor er das israelitische Volk gründete, schon Könige und Priester in Jerusalem eingesetzt hat und ihnen Gebräuche und Gesetze vorgeschrieben; ob freilich auf prophetischem Wege, das steht, wie

¹⁾ Anmerkung. Daß zum ewigen Leben die Beobachtung der Gebote des Alten Testaments nicht ausreicht, geht aus Marcus, Kap. 10, V. 21 hervor.

gesagt, nicht fest; aber davon bin ich überzeugt, daß Abraham, während er dort lebte, sich gewissenhaft an diese Gesetze gehalten hat. Abraham hatte nämlich keinerlei Gebräuche von Gott besonders vorgeschrieben erhalten, und doch heißt es 1. Buch Mose, Kap. 26, V. 5, Abraham habe den Dienst, die Vorschriften, Einrichtungen und Gesetze Gottes beobachtet, was zweifellos vom Gottesdienst, den Vorschriften, Einrichtungen und Gesetzen des Königs Melchisedek zu verstehen ist. Maleachi tadelt Kap. 1, 10
 V. 10 und 11 die Juden mit folgenden Worten:
 כִּי גַם-בְּכֶם וַיִּבְגֵּר דְלַתֵּיכֶם וְלֹא-תִאָּרְרוּ מִזִּבְחֵי הָאֵלִים אֲיִן-לִי
 חֲפִצִּין בְּכֶם וְגו': כִּי מִמְזִרְחֵי שְׁמַיִשׁ וְגַם-מִבְּוֹאוֹ גְּדוּל שְׁמַי
 בְּגוֹיִם וּבְכָל-מְקוֹם בְּרוּקָסָר מִדָּגֵשׁ לְשָׁמַי וּבְמִקְחָה סְהוּרָה
 כִּי-גְדוּל שְׁמַי בְּגוֹיִם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת „Will nicht lieber
 einer unter euch die Türen (nämlich des Tempels) gar
 zuschließen, damit ihr nicht vergeblich feuern möget
 auf meinem Altar? Ich habe kein Gefallen an euch
 usw. Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Nieder-
 gang ist mein Name herrlich unter den Heiden, und
 an allen Orten wird meinem Namen geräuchert und
 reines Speisopfer geopfert; denn mein Name ist herr-
 lich unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth“.
 Diese Worte, welche sich, will man ihnen nicht Gewalt
 antun, nur auf die damalige Zeit beziehen, beweisen zur
 Genüge, daß die Juden damals von Gott nicht mehr
 geliebt wurden als andre Völker, ja, daß sich Gott den
 andern Völkern mehr durch Wunder kund gethan, als zu
 jener Zeit den Juden, die gerade damals ohne Wunder
 ihr Reich zum Teil wiedererlangt hatten, sogar daß jene
 Völker Gebräuche und Ceremonien hatten, durch die sie
 Gott wohlgefällig waren. Ich lasse dies aber fallen, denn
 für meinen Zweck genügt mir der Nachweis, daß die Aus-
 erwählung der Juden sich auf nichts anderes bezogen hat
 als auf das zeitliche leibliche Glück und die Freiheit
 oder auf ihr Reich und die Mittel und Wege, durch die
 sie es erlangt haben, und folglich auch auf die Gesetze,
 die zur Begründung dieses besondern Reiches

[Ed. pr. 35. Vloten A 412, B 389. Bruder §§ 24—26.]

Spinoza, Theologisch-politischer Traktat.

5

- von Nöten waren, und schließlich auf die Art, in der sie ihnen offenbart worden sind, während in den andern Dingen und gerade in denen, die das wahre Glück des Menschen begründen, die Juden allen übrigen Völkern gleich waren. Da es also in der Schrift (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 7) heißt, keinem Volke seien seine Götter so nahe gewesen, wie Gott den Juden, so ist das nur mit Bezug auf ihr Reich und auf jene Zeit zu verstehen, in der
- 10 so viel Wunder unter ihnen geschahen. Denn in bezug auf den Verstand und die Tugend, d. h. in bezug auf die Glückseligkeit ist Gott allen Völkern in gleicher Weise geneigt, wie schon gesagt und aus der Vernunft selbst bewiesen wurde, wie es aber auch aus der Schrift selbst zur Genüge hervorgeht. So sagt der Psalmist Psalm 145, V. 18: קָרוֹב יְהוָה לְכָל-קוֹרְאָיו לְכָל-אֲשֶׁר יִקְרָאוּהוּ בְּאֵמֶת „Gott ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn mit Ernst anrufen“. Ebenso im selben Psalm, V. 9: סוֹבֵר-יְהוָה לְכָל יְרֻחָמָיו „Gott ist allen gütig und seine Barmherzig-
- 20 keit (ist) mit allem, was er gemacht hat“. In Psalm 33, V. 15 heißt es ganz klar, Gott habe allen den gleichen Verstand gegeben, nämlich folgendermaßen: הִיטֵר יְהוָה לְבָם „Er bildet ihnen die Herzen allzumal“. Das Herz galt nämlich den Hebräern als Sitz der Seele und des Verstandes, wie es wohl allgemein genügend bekannt ist. Ferner geht aus Hiob, Kap. 28, V. 28 hervor, daß Gott der ganzen Menschheit dieses Gesetz vorgeschrieben hat, Gott zu ehren, von bösen
- 30 Taten abzustehen oder gut zu handeln; deshalb war Hiob, obwohl er Heide war, Gott am wohlgefälligsten von allen, weil er alle an Frömmigkeit und Religiosität übertraf. Dann geht aus Jonas, Kap. 4, V. 2 aufs klarste hervor, daß Gott nicht nur den Juden, sondern allen Völkern geneigt, barmherzig, langmütig und von großer Güte ist und ein Unheil widerruft; denn Jonas sagt: „Darum auch wollt ich zuvor nach Tarsis fliehen, weil ich weiß (nämlich aus den Worten des Moses im 2. Buch Mose, Kap. 31.

V. 6), daß du, Gott, gnädig, barmherzig usw. bist“ und darum den Heiden von Ninive vergeben werdest. Wir können somit den Schluß ziehen (da Gott ja allen gleich geneigt ist und die Hebräer nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und ihres Reiches von Gott auserwählt waren), daß der einzelne Jude für sich betrachtet, unabhängig von Gesellschaft und Reich, keine Gabe Gottes vor den andern voraus hat und daß kein Unterschied besteht zwischen ihm und einem Heiden. Da also wirklich Gott allen Menschen gleich 10 gnädig, barmherzig usw. ist und da das Amt der Propheten nicht darin bestand, dem Lande eigene Gesetze, als vielmehr die wahre Tugend zu lehren und die Menschen zu ihr zu ermahnen, so kann kein Zweifel darüber obwalten, daß alle Völker Propheten besessen haben, und daß die Prophetengabe nicht den Juden ausschließlich eigen war. In der Tat bezeugt dies auch die weltliche wie die heilige Geschichte, und wenn auch aus der heiligen Geschichte des Alten Testaments nicht hervorgeht, daß andre Völker so 20 viel Propheten hatten wie die Hebräer, ja nicht einmal, daß ein heidnischer Prophet den Völkern ausdrücklich gesandt wurde, so ist das von keiner Bedeutung, denn die Hebräer waren bloß auf die Aufzeichnung ihrer eigenen Geschichte, aber nicht auch auf die der andern Völker bedacht. Es genügt daher, wenn wir im Alten Testamente finden, daß Heiden und Unbeschnittene wie Noah, Hanoch, Abimelech, Bileam usw. prophezeit haben, und daß ferner die hebräischen Propheten nicht bloß zu ihrem eigenen, 30 sondern noch zu vielen andern Völkern von Gott gesandt worden sind. Hesekiel hat allen damals bekannten Völkern geweissagt, Obadja sogar, soviel wir wissen, bloß den Idumäern, und Jonas war in erster Linie der Seher der Niniviten. Jesajas beklagt und verkündet nicht nur die Leiden der Juden und besingt nicht bloß ihre Wiederherstellung, sondern auch Leiden und Wiederherstellung der anderen Völker, denn er sagt Kap. 16, V. 9
 על־פֶּן אֲבָקָה בְּבָכִי יֵעָר „Darum will ich Tränen weinen“ 40

[Ed. pr. 36—37. Vloten A 413—414, B 390. Bruder §§ 29—33.]

- um Jaeser“, und Kap. 19 verkündet er die Leiden der Ägypter und später ihre Wiederherstellung (s. dasselbe Kap. V. 19, 20, 21 und 25): Gott werde ihnen einen Erlöser senden, der sie befreien werde, und Gott werde sich ihnen kundtun, und endlich würden die Ägypter Gott mit Opfern und Gaben verehren, und zum Schluß nennt er dieses Volk „*Gesegnetes Ägypten, Volk Gottes*“ — all das ist sehr beachtenswert. Jeremias endlich heißt nicht bloß Prophet des hebräischen Volkes, sondern Prophet der Völker schlechthin (s. Kap. 1, V. 5). Auch er beweint die Leiden der Völker, indem er sie weissagt, und weissagt ihre Wiederherstellung, denn Kap. 48, V. 31 sagt er von den Moabitern: *על־כֵּן על־מוֹאב אָלִיל* „*Darum muß ich über Moab heulen und über das ganze Moab schreien usw.*“ und V. 36: *על־כֵּן לְבִי לְמוֹאב כְּחַלְלִים יִהְיֶה* „*Darum dröhnt mein Herz über Moab wie die Pauke*“, und schließlich weissagt er ihre Wiederherstellung gerade so wie auch die Wiederherstellung der Ägypter, der Ammoniter und der Elamiter. Es kann deshalb kein Zweifel darüber bestehen, daß auch die andern Völker ihre Propheten gehabt haben, gerade wie die Juden, die ihnen und den Juden prophezeiten. Zwar erwähnt die Schrift nur den einen Bileam, dem die Zukunft der Juden und der andern Völker offenbart worden ist, doch ist nicht anzunehmen, daß Bileam nur bei dieser einen Gelegenheit prophezeit habe; aus der Geschichte selbst geht ja mit völliger Klarheit hervor, daß er lange vorher schon durch Prophetie und andre göttliche Gaben berühmt war. Balak, der ihn zu sich entbieten läßt, sagt doch (4. Buch Mose, Kap. 22, V. 6): *כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר־תְּבַרַךְ בְּבוֹרָךְ וְאֲשֶׁר תְּאָזֵר יוֹאֵר* „*Denn ich weiß, daß, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchest, der ist verflucht*“. Bileam besaß demnach dieselbe Fähigkeit, die Gott dem Abraham verliehen hat (s. 1. Buch Mose, Kap. 12, V. 3). Bileam hat denn auch, an Prophezeiungen gewöhnt, den Gesandten geantwortet, sie sollten bei ihm bleiben,

[Ed. pr. 87—88. Vloten A 414, B 391. Bruder §§ 33—36.]

bis ihm Gottes Wille offenbart würde. Wenn er prophezeite, d. h. wenn er den wahren Sinn Gottes verkündete, pflegte er zu sagen: נאם שומע אמרי אל „Das Wort dessen, der höret die Worte Gottes und der kennet die Weisheit (oder den Sinn und das Vorherwissen) des Höchsten, der die Erscheinung des Allmächtigen sieht, niederfallend, doch aufgetanen Auges“. Nachdem er endlich die Hebräer auf Gottes Geheiß gesegnet hatte und zwar, wie er es gewohnt war, 10 begann er den andern Völkern zu prophezeien und ihre Zukunft zu weissagen. All das bezeugt zur Genüge, daß er immer Prophet gewesen ist oder daß er doch häufiger prophezeit hat und daß er (was hierbei zu beachten ist) das besaß, was in erster Linie den Propheten die Gewißheit über ihre Prophetie gab, eine allein dem Rechten und Guten zugewandte Seele. Denn nicht wen er wollte, segnete er, noch verfluchte er, wen er wollte, wie Balak meinte, sondern bloß diejenigen, die Gott segnen oder verfluchen wollte; so 20 antwortet er denn dem Balak: „Wenn mir gleich Balak so viel Gold und Silber gäbe, daß es sein Haus anfüllen könnte, so werde ich doch Gottes Gebot nicht überschreiten können, Böses oder Gutes zu tun nach meinem Gutdünken; was Gott redet, das werde ich auch reden.“ Wenn ihm Gott aber zürnte, als er unterwegs war, so widerfuhr das auch dem Moses, als er auf Gottes Geheiß in Ägypten reiste (s. 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 24); wenn er Geld für seine Prophezeiung annahm, so tat dies auch Samuel (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 9, V. 7 und 8), und wenn er irgendwie sündigte (s. hierüber 2. Brief Petri, Kap. 2, V. 15 und 16 und Brief Judae, V. 11), so „ist kein Mensch so gerecht, der immer Gutes tue und niemals sündige“ (s. Prediger Salomonis, Kap. 7, V. 20). Seine Worte müssen wirklich viel bei Gott gegolten haben, und seine Gewalt zu verfluchen ist sicher sehr groß gewesen, denn oft wird es in der Schrift zum Zeugnis für Gottes Barmherzigkeit gegen die Israeliten angeführt, daß 30

[Ed. pr. 88. Vloten A 415, B 391—392. Bruder §§ 36—38.]

- Gott nicht auf Bileam hören wollen und seinen Fluch in Segen gewandelt habe (s. 5. Buch Mose, Kap. 23, V. 6, Josua, Kap. 24, V. 10, Nehemia, Kap. 13, V. 2). Er war also zweifellos Gott sehr wohlgefällig, denn der Gottlosen Wort und Fluch hat keinen Einfluß auf Gott. Er war also ein wahrer Prophet, und wenn ihn Josua (Kap. 18, V. 22) קֹסֵם „Wahrsager“ oder „Augur“ nennt, so ist sicherlich diese Bezeichnung im guten Sinne zu nehmen, und diejenigen, welche die
- 10 Heiden gewöhnlich Auguren und Wahrsager nannten, sind wahre Propheten gewesen; diejenigen allerdings, welche die Schrift oft anklagt und verdammt, waren falsche Wahrsager und haben die Heiden gerade so betrogen wie die falschen Propheten die Juden, wie es auch aus andern Schriftstellen hinlänglich klar hervorgeht. Wir ziehen daher den Schluß, daß die Prophetengabe nicht den Juden allein eigen gewesen ist, sondern allen Völkern gemein. Die Pharisäer behaupten freilich im Gegenteil mit aller Entschieden-
- 20 heit, diese göttliche Gabe sei nur ihrem Volke eigen gewesen, die übrigen Völker aber hätten durch irgend eine teuflische Fähigkeit (zu welchen Einbildungen käme nicht der Aberglaube) die Zukunft vorausgesagt. Die Hauptstelle, die sie aus dem Alten Testament beibringen, um mit seiner Autorität ihre Meinung zu stützen, ist 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 16, wo Moses zu Gott sagt: וַיִּבְרָךְ יְהוָה יְהוֹרֵעַ אֶפְסָא כִּרְצֹנְאֵתִי הֵן בְּזִינְיָה אָנִי וְעַמִּי הַלֵּוֹא בְּלִבְחָדָה עִמָּנִי וְנִפְלִינוּ אָנִי וְעַמִּי
- 30 *„Denn wodurch soll erkannt werden, daß ich und dein Volk Gnade gefunden haben vor deinen Augen? Sicher nur, wenn du mit uns gehst; und ich und dein Volk wir werden uns absondern von jedem Volke, das auf dem Erdboden ist“.* Aus dieser Stelle wollen sie entnehmen, daß Moses Gott gebeten habe, er solle den Juden gegenwärtig sein und ihnen sich prophetisch offenbaren, und weiter, er solle keinem andern Volke diese Gnade zuteil werden lassen. Lächerlich fürwahr, wenn Moses die Gegenwart Gottes den Heiden mißgönnt und gewagt

hätte, so etwas von Gott zu erbitten. Die Sache verhält sich vielmehr so: Moses, der den halsstarrigen Sinn und Geist seines Volkes kannte, war sich klar darüber, daß er nur mit den größten Wundern und mit dem besonderen äußeren Beistand Gottes sein Unternehmen vollbringen könne, ja daß sie ohne einen solchen Beistand unfehlbar zugrunde gehen würden; daher bat er Gott um seinen besonderen äußeren Beistand, um die Gewißheit zu haben, daß Gott sie erhalten wolle. So sagt er auch Kap. 34, V. 9: „*Habe ich 10 Gnade vor deinen Augen gefunden, Herr, so bitte ich, der Herr gehe mit uns; denn dieses Volk ist halsstarrig usw.*“ Die Halsstarrigkeit des Volkes also bildet den Grund, warum er Gott um seinen besonderen äußeren Beistand bittet. Noch klarer zeigt die Antwort Gottes, daß Moses um nichts weiter gebeten hat als um diesen besonderen äußeren Beistand Gottes; er antwortet nämlich sogleich (V. 10 dess. Kap.): „*Siehe, ich will einen Bund machen; vor all 20 deinem Volke will ich Wunder tun, dergleichen nicht getan sind in allen Landen und unter allen Völkern usw.*“ Moses spricht also an dieser Stelle bloß von der Auserwählung der Hebräer, wie ich sie erklärt habe; etwas andres hat er von Gott nicht erbeten. Dagegen finde ich im Briefe Pauli an die Römer eine andre Textstelle, die mir mehr Eindruck macht. Es ist Kap. 3, V. 1 und 2, wo Paulus das Gegenteil von meiner Ansicht zu lehren scheint; er sagt nämlich: „*Was haben denn nun die Juden Vorteils, oder was nuzet die Beschneidung? Viel, in alle Wege. 30 Zum ersten, ihnen ist vertrauet, was Gott geredet hat.*“ Fassen wir jedoch die Lehre Pauli ins Auge, die er in erster Linie darlegen will, so finden wir keinen Widerspruch zu unsrer Lehre; wir werden im Gegenteil finden, daß er ganz dasselbe lehrt wie wir an dieser Stelle; er sagt nämlich V. 29 dess. Kapitels, Gott sei der Gott der Juden und der Heiden, und Kap. 2, V. 25 und 26: „*Wenn der Beschnittene vom Gesetz abweicht, so wird die Beschneidung zur Vorhaut werden. Wenn aber die Vorhaut das Gebot des Ge- 40*

[Ed. pr. 39—40. Vloten A 416—417, B 393. Bruder §§ 41—43.]

- setzes beobachtet, dessen Vorhaut wird für eine Beschneidung gerechnet“. Ferner sagt er Kap. 3, V. 9, alle, Juden wie Heiden, haben in gleicher Weise unter der Sünde gestanden; Sünde aber gebe es nicht ohne Gebot und Gesetz. Daraus geht ganz offensichtlich hervor, daß das Gesetz allen überhaupt offenbart worden ist (wie ich schon oben nach Hiob, Kap. 28, V. 28 bewiesen) und daß alle unter ihm gelebt haben, das Gesetz meine ich, das sich allein auf die wahre
- 10 Tugend bezieht, nicht aber jenes, das nach den Verhältnissen und der Beschaffenheit eines jeden Reiches sich richtet und dem Charakter jedes einzelnen Volkes sich anpaßt. Endlich folgert Paulus daraus: weil Gott der Gott aller Völker ist, d. h. weil er allen in gleicher Weise geneigt ist, und weil in gleicher Weise alle unter dem Gesetz und der Sünde waren, so hat Gott allen Völkern seinen Christus gesandt, damit er alle in gleicher Weise von der Knechtschaft des Gesetzes befreie, auf daß sie hinfort nicht mehr auf
- 20 das Geheiß des Gesetzes, sondern nach festem Entschluß des Willens gut handelten. Paulus lehrt also genau das, was ich behaupte. Wenn er also sagt, *den Juden sei vertrauet, was Gott geredet*, so ist dies entweder dahin zu verstehen, daß ihnen allein die Gesetze schriftlich, den übrigen Völkern aber bloß durch Offenbarung und Verständnis anvertraut worden sind, oder man muß annehmen, Paulus antworte (im Bestreben, die etwaigen Einwände der Juden zu entkräften) nach der Fassungskraft und gemäß den damals herrschenden Anschauungen der Juden; denn um
- 30 das, was er teils gesehen, teils gehört hatte, zu lehren, war er Grieche mit den Griechen und Jude mit den Juden.
- Nun bleibt nur noch auf die Gründe einiger Leute zu antworten, mit denen sie sich einreden wollen, die Auserwählung der Hebräer habe nicht zeitlich und allein in Hinsicht auf ihr Reich gegolten, sondern sie sei eine ewige gewesen. Wir sehen ja, sagen sie, daß die Juden nach dem Verlust ihres Reiches, so viele Jahre schon allenthalben zerstreut und von allen
- 40 Völkern abgesondert, doch noch vorhanden sind, was

bei keinem anderen Volke der Fall ist; ferner, daß die heiligen Schriften anscheinend an vielen Stellen lehren, Gott habe sich die Juden in Ewigkeit auserwählt, und wenn sie auch ihr Reich verloren hätten, so blieben sie doch die Auserwählten Gottes. Die Stellen, die eine solche ewige Auserwählung nach ihrer Meinung aufs klarste lehren, sind vorzugsweise die folgenden: 1. Jeremias, Kap. 31, V. 36, wo der Prophet bezeugt, daß Israels Same in Ewigkeit das Volk Gottes bleiben werde, indem er sie mit der festen 10 Ordnung des Himmels und der Natur vergleicht. 2. Hesekiel, Kap. 20, V. 32 ff., wo der Prophet zu meinen scheint, Gott werde die Juden, obwohl sie geflissentlich von seinem Dienste sich lossagen wollten, dennoch aus allen Gegenden, wohin sie zerstreut worden, wieder sammeln und sie in die Wüste der Völker führen, so wie er ihre Vorfahren in die Wüste Ägyptens geführt, und endlich werde er sie von dort, nachdem er alle Aufrührerischen und Abtrünnigen von ihnen getrennt, zum Berge seiner Heiligkeit ge- 20 leiten, wo das ganze Haus Israels ihm dienen werde. Noch andre Stellen werden gewöhnlich angeführt, besonders von den Pharisäern, aber ich denke allen zu genügen, wenn ich auf diese zweie antworte. Das wird mir nicht schwer fallen, wenn ich aus der Schrift selbst beweise, daß Gott die Hebräer nicht in Ewigkeit auserwählt hat, sondern nur unter eben der Bedingung, unter der er vorher die Kanaaniter auserwählte, die auch, wie oben gesagt, Priester hatten, die Gott gewissenhaft verehrten und die er dennoch 80 wegen ihres Wohllebens, ihrer Nachlässigkeit und ihrer Abgötterei verwarf. Moses ermahnt nämlich 3. Buch Mose, Kap. 18, V. 27 und 28 die Israeliten, sich nicht mit Blutschande zu beflecken wie die Kanaaniter, damit das Land sie nicht ausspeie, wie es die Völker ausgespien, die jene Gegenden bewohnten. Und 5. Buch Mose, Kap. 8, V. 19 und 20 droht er ihnen ausdrücklich den völligen Untergang, indem er sagt: הַעֲדוֹתַי בְּכֶם הָיוּ כִּי אָבֵר תְּאֲבִירֶיךָ: כְּעוֹלָם „So bezeuge ich 4)

[Ed. pr. 41. Vloten A 418, B 394—395. Bruder §§ 47—50.]

heute über euch, daß ihr ganz und gar unkommen werdet; ebenso wie die Heiden, die Gott unkommen läßt vor eurem Angesichte, so werdet ihr unkommen. Und derart Stellen finden sich noch andre im Gesetze, die ausdrücklich besagen, daß Gott das hebräische Volk nicht überhaupt und in Ewigkeit auserwählt hat. Wenn ihm also die Propheten einen neuen und ewigen Bund der Gotteserkenntnis und Gottesliebe und der Gnade Gottes verkünden, so überzeugt man sich leicht, daß dieser nur den Frommen verheißen ist; denn in demselben, eben citierten Kapitel des Hesekiel heißt es ausdrücklich, Gott werde von ihnen trennen die Aufrührerischen und Abtrünnigen, und Zephanja, Kap. 3, V. 12 und 13, Gott werde die Hochmütigen aus ihrer Mitte nehmen und die Armen übrig lassen. Weil diese Auserwählung die wahre Tugend betrifft, so darf man nicht meinen, sie sei bloß den frommen Juden verheißen worden und nicht auch den anderen Frommen; man muß vielmehr annehmen, daß die wahren Propheten der Heiden, die es, wie schon gezeigt, bei allen Völkern gegeben hat, dieselbe Auserwählung auch den Gläubigen ihres Volkes verheißen und sie damit getröstet haben. Darum ist dieser ewige Bund der Gotteserkenntnis und Gottesliebe allgemein, wie schon aus Zephanja, Kap. 3, V. 10 und 11 ganz offenbar hervorgeht, und es kann somit in diesem Punkte kein Unterschied zwischen Juden und Heiden zugegeben werden. Den Juden war also keine Auserwählung besonders eigen außer jener einzigen, die ich oben nachgewiesen habe. Wenn die Propheten, indem sie von der Auserwählung sprechen, die sich bloß auf die wahre Tugend bezieht, vieles von Opfern und andern Ceremonien, sowie vom Wiederaufbau des Tempels und der Stadt einmischen, so wollten sie eben, wie es der Art und der Natur der Prophetie entspricht, geistige Dinge unter solchen Bildern erklären und zugleich den Juden, deren Propheten sie waren, die für die Zeit des Cyrus zu erwartende Wiederherstellung des Reiches und des Tempels anzeigen. Heutigen Tages haben daher die Juden gar nichts mehr, was sie sich vor allen

[Ed. pr. 41—42. Vloten A 418—419, B 395. Bruder §§ 50—53.]

Nationen zuschreiben könnten. Daß sie sich aber so viele Jahre hindurch in der Zerstreung und ohne eigenes Reich erhalten haben, ist durchaus kein Wunder, nachdem sie sich einmal in einer Weise von allen Völkern abgesondert, die ihnen den Haß aller zugezogen hat, eine Absonderung nicht nur in äußern Gebräuchen, die den Gebräuchen der andern Völker entgegengesetzt sind, sondern auch im Zeichen der Beschneidung, das sie gewissenhaft beobachteten. Daß aber der Haß der Völker es ist, der sie in 10
erster Linie erhält, das hat schon die Erfahrung gezeigt. Als einst der König von Spanien die Juden zwang, die Landesreligion anzunehmen oder in die Verbannung zu gehen, da nahmen sehr viele Juden die Religion der Päpstlichen an. Da aber denen, welche diese Religion angenommen hatten, alle Rechte der gebornen Spanier eingeräumt und sie aller Ehrenstellen für würdig erachtet wurden, vermischten sie sich gleich so mit den Spaniern, daß binnen kurzem 20
keine Spur und kein Andenken mehr von ihnen vorhanden war. Das Gegenteil war bei denen der Fall, die der König von Portugal die Religion seines Reiches anzunehmen zwang. Obwohl sie zu dieser Religion bekehrt waren, lebten sie doch von allen abgesondert, weil eben der König sie aller Ehrenstellen für unwürdig erklärte. Das Zeichen der Beschneidung halte ich dabei für so bedeutungsvoll, daß ich überzeugt bin, dies allein werde das Volk für immer erhalten. Ja, wenn die Grundsätze ihrer Religion ihren Sinn nicht verweichlichen, so möchte ich ohne wei- 30
teres glauben, daß sie einmal bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder aufrichten und daß Gott sie von neuem auserwählt. Ein augenfälliges Beispiel hierfür bieten uns die Chinesen, die auch ein gewisses Zeichen am Kopf aufs gewissenhafteste bewahren, durch das sie sich von allen andern absondern, und in dieser Absonderung haben sie sich so viel Jahrtausende erhalten, daß sie ihrem Alter nach alle übrigen Völker weit hinter sich lassen. 40

[Ed. pr. 42—43. Vloten A 419—420, B 395—396. Bruder §§ 53—56.]

Auch sie haben ihr Reich nicht immer behauptet, aber nachdem sie es verloren, haben sie es wiedererlangt, und ohne Zweifel werden sie es auch noch wiedererlangen, wenn der Sinn der Tataren durch das Wohlleben des Reichtums und durch Bequemlichkeit zu erschaffen beginnt.

Wollte schließlich jemand die Meinung verteidigen, daß die Juden aus diesem oder jenem Grund von Gott in Ewigkeit auserwählt seien, so will ich 10 ihm nicht widersprechen, wenn er nur festhält, daß diese Auserwählung, mag sie nun zeitlich oder ewig sein, soweit sie bloß den Juden eigen ist, sich nur auf ihr Reich und auf leibliche Annehmlichkeiten bezogen hat (denn nur hierin kann ein Volk sich vom andern unterscheiden), daß sich aber hinsichtlich des Verstandes und der wahren Tugend kein Volk vom andern unterscheidet und deshalb auch in dieser Hinsicht keines vor dem andern von Gott auserwählt ist.

Viertes Kapitel.

Vom göttlichen Gesetz.

Das Wort Gesetz an und für sich genommen bedeutet etwas, wonach jedes Individuum, sei es jedes überhaupt oder nur eine bestimmte Anzahl von derselben Gattung, auf eine und dieselbe gewisse und bestimmte Weise handelt. Diese Weise aber hängt entweder von der Notwendigkeit der Natur oder vom Belieben der Menschen ab. Ein Gesetz, das von der Notwendigkeit der Natur abhängt, ist dasjenige, das aus der Natur der Sache selbst oder aus ihrer Definition mit Notwendigkeit folgt. Ein Gesetz dagegen, das vom Belieben der Menschen abhängt und das im eigentlicheren Sinne Recht genannt wird, ist dasjenige, das die Menschen zur größeren Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens oder aus anderen Gründen sich und anderen vorschreiben. Es ist z. B. ein allgemeines, aus der Notwendigkeit der Natur folgendes Gesetz aller Körper, daß sie, wenn sie auf andre kleinere stoßen, so viel von ihrer eignen Bewegung verlieren, wie sie den anderen mitteilen. Ebenso ist es ein aus der menschlichen Natur mit Notwendigkeit folgendes Gesetz, daß der Mensch, wenn er sich einer Sache erinnert, sich sogleich auch einer anderen ähnlichen Sache erinnert oder einer, die er zugleich mit jener wahrgenommen hatte. Dagegen hängt es vom menschlichen Belieben ab, daß die Menschen von dem Rechte, das sie von Natur besitzen, etwas aufgeben oder aufgeben müssen und an eine bestimmte Lebensweise sich binden. Wenn ich auch unbedingt zugebe, daß alles nach den all-

[Ed. pr. 43—44. Vloten A. 420, B 1. Bruder §§ 1—3.]

- gemeinen Naturgesetzen zum Existieren und Wirken bestimmt wird, so sage ich doch, daß diese Gesetze vom Belieben der Menschen abhängig sind: 1. weil der Mensch, sofern er ein Teil der Natur ist, auch einen Teil von der Macht der Natur bildet. Was also aus der Notwendigkeit der menschlichen Natur folgt, d. h. aus der Natur selbst, soweit wir sie als durch die menschliche Natur bestimmt fassen, das folgt, obschon mit Notwendigkeit, dennoch aus der
- 10 Macht des Menschen. Daher darf man mit vollem Rechte sagen, daß die Aufstellung solcher Gesetze vom Belieben der Menschen abhängig ist, weil sie in erster Linie von der Macht des menschlichen Geistes abhängt, in dem Sinne, daß der menschliche Geist, soweit er die Dinge unter dem Gesichtspunkt von Wahr und Falsch erkennt, zwar ohne diese Gesetze völlig klar begriffen werden kann, aber nicht ohne jenes notwendige Gesetz, wie ich es eben definiert habe.
2. habe ich auch deswegen gesagt, diese Gesetze
- 20 seien vom Belieben der Menschen abhängig, weil wir die Dinge durch ihre nächsten Ursachen definieren und erklären müssen und weil jene allgemeine Betrachtung vom Schicksal und von der Verkettung der Ursachen uns durchaus nicht helfen kann, unsre Gedanken über die Einzeldinge zu bilden und zu ordnen. Dazu kommt noch, daß wir die Ordnung und Verkettung der Dinge selbst, d. h. wie die Dinge in Wirklichkeit geordnet und verkettet sind, gar nicht kennen, und es deshalb fürs praktische Leben besser,
- 30 ja notwendig ist, die Dinge bloß als möglich zu betrachten. So viel vom Gesetz an und für sich.

Nun wird aber das Wort Gesetz im übertragenen Sinn anscheinend auf natürliche Dinge angewendet, und gewöhnlich wird unter Gesetz nichts anderes verstanden als ein Gebot, das die Menschen erfüllen oder mißachten können, weil es nämlich die menschliche Macht in gewisse Grenzen einschränkt, über die sie an sich hinausginge, und weil es nichts gebieten kann, was die Kräfte übersteigt. Daher kann,

40 wie es scheint, das Gesetz im besonderen noch so

definiert werden: es ist die Lebensweise, die der Mensch sich oder anderen um eines bestimmten Zweckes willen vorschreibt. Weil nun aber der wahre Zweck der Gesetze gewöhnlich nur wenigen klar ist, und die Menschen in den meisten Fällen fast unfähig sind, ihn zu begreifen, und nichts weniger als vernunftgemäß leben, so haben die Gesetzgeber in der Absicht, alle in gleichem Maße zu verpflichten, weislich einen andern Zweck aufgestellt, sehr verschieden von dem, der aus der Natur der Gesetze mit Notwendigkeit folgt. Sie versprachen nämlich denen, die für die Gesetze einträten, solche Dinge, wie sie das Volk am meisten liebt; denen, die sie verletzten, hingegen drohten sie an, was das Volk am meisten fürchtet. Auf diese Weise suchten sie das Volk, wie ein Pferd durch den Zügel, soweit als möglich im Zaume zu halten. So kam es, daß zumeist als Gesetz die Lebensweise gilt, die den Menschen durch den Befehl andrer Menschen vorgeschrieben wird, und daß man in der Folge von denen, die dem Gesetze gehorchen, sagt, sie lebten unter dem Gesetz, und daß sie ihm zu dienen scheinen. Und in der Tat, wer jedem das Seine gibt, weil er den Galgen fürchtet, der handelt nach fremdem Befehl und unter dem Zwange eines drohenden Übels und kann nicht gerecht genannt werden. Wer dagegen jedem das Seine gibt, weil er den wahren Grund der Gesetze und ihre Notwendigkeit kennt, der handelt festen Sinnes und nach eignem, nicht aber nach fremdem Beschluß, und er verdient es daher, gerecht zu heißen. Dies hat, wie ich glaube, auch Paulus lehren wollen, wenn er sagte, die unter dem Gesetze lebten, könnten durch das Gesetz nicht gerechtfertigt werden. Gerechtigkeit ist ja nach der allgemein üblichen Definition der feste und beständige Wille, jedem sein Recht zu geben. Daher sagt Salomo in den Sprüchen, Kap. 21, V. 15: den Gerechten sei es eine Freude, wenn Gericht geübt wird, die Ungerechten aber fürchten sich.

Da also das Gesetz nichts anderes ist als die 40

[Ed. pr. 45. Vloten A 421—422. B 2. Bruder §§ 5—9.]

Lebensweise, welche die Menschen aus irgend einem Zweck sich oder andern vorschreiben, so zerfällt anscheinend das Gesetz in ein menschliches und ein göttliches. Unter dem menschlichen Gesetz verstehe ich die Lebensweise, die bloß der Sicherung des Lebens und des Staates dient; unter dem göttlichen Gesetz aber dasjenige, das allein auf das höchste Gut, nämlich die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes sich bezieht. Der Grund, warum ich dieses
 10 Gesetz göttlich nenne, liegt in der Natur des höchsten Gutes, die ich hier mit wenigen Worten und so klar wie möglich darlegen will.

Da der bessere Teil unser selbst der Verstand ist, müssen wir sicherlich, wenn wir in Wahrheit unsren Nutzen suchen wollen, vor allem danach trachten, ihn nach Möglichkeit zu vervollkommen; denn in seiner Vollkommenheit muß unser höchstes Gut bestehen. Da ferner all unsre Erkenntnis und die Gewißheit, die in Wahrheit allen Zweifel behebt, von
 20 der Erkenntnis Gottes allein abhängig ist, weil ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, und auch weil man an allem zweifeln kann, solange man von Gott keine klare und deutliche Idee hat, so hängt folglich unser höchstes Gut und unsre Vollkommenheit allein von der Erkenntnis Gottes ab usw. Da ferner ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann, so schließt sicherlich jedes Ding in der Natur den Begriff Gottes in sich und drückt ihn aus je nach seinem Wesen und seiner Vollkommenheit. Je mehr
 80 wir daher die natürlichen Dinge erkennen, desto größer und vollkommener wird auch unsre Erkenntnis Gottes; oder (weil ja die Erkenntnis der Wirkung durch die Ursache nichts anderes ist als die Erkenntnis einer Eigenschaft der Ursache) je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, desto vollkommener erkennen wir das Wesen Gottes (das die Ursache aller Dinge ist). Und so hängt also unsre ganze Erkenntnis, d. h. unser höchstes Gut, nicht so sehr von der Erkenntnis Gottes ab, es besteht vielmehr ganz
 40 und gar in ihr. Dies ergibt sich auch daraus, daß

[Ed. pr. 45—46. Vloten A 422—423, B 3. Bruder §§ 9—12.]

der Mensch um so vollkommener ist je nach der Natur und der Vollkommenheit des Dinges, das er vor den übrigen liebt, und umgekehrt. Darum muß derjenige der vollkommenste sein und an der höchsten Glückseligkeit am meisten teilhaben, der die geistige Erkenntnis Gottes, des allervollkommensten Wesens, über alles liebt und sich am meisten ihrer erfreut. Unser höchstes Gut und unsre Glückseligkeit läuft also auf die Erkenntnis und die Liebe Gottes hinaus. Darum können die Mittel, die dieser Zweck aller menschlichen Handlungen, ich meine Gott selbst, sofern seine Idee in uns ist, erfordert, Gottes Befehle heißen, weil sie sozusagen von Gott, sofern er in unserm Geiste existiert, uns vorgeschrieben werden, und daher heißt die Lebensweise, die diesem Zwecke entspricht, mit vollem Recht das göttliche Gesetz. Welches aber diese Mittel sind und welches die Lebensweise, die ein solcher Zweck erfordert, und wie sich daraus die Grundlagen des besten Staates und die Art und Weise des Lebens der Menschen untereinander herleiten, das gehört zur gesamten Ethik. Hier will ich bloß in der Behandlung des göttlichen Gesetzes im allgemeinen fortfahren.

Da also die Liebe Gottes das höchste Glück des Menschen ist, die Glückseligkeit und der letzte Zweck und das Endziel aller menschlichen Handlungen, darum befolgt nur der das göttliche Gesetz, der Gott zu lieben trachtet, nicht aus Furcht vor Strafe noch aus Liebe zu andern Dingen wie Vergnügungen, Ruhm usw., sondern allein deshalb, weil er Gott kennt oder weil er weiß, daß die Erkenntnis und Liebe Gottes das höchste Gut ist. Der Hauptinhalt des göttlichen Gesetzes und sein höchstes Gebot ist demnach, Gott zu lieben als das höchste Gut, also, wie eben gesagt, nicht aus Furcht vor einer Strafe und Buße noch aus Liebe zu einem andern Dinge, dessen wir uns erfreuen möchten. Denn das sagt uns die Idee Gottes selber, daß Gott unser höchstes Gut ist oder daß die Erkenntnis und die Liebe Gottes den letzten Zweck bilden, auf den alle unsre Handlungen gerichtet sein

[Ed. pr. 46—47. Vloten A 428, B 3—4. Bruder §§ 12—15.]

müssen. Der sinnliche Mensch jedoch kann das nicht verstehen, und ihm erscheint es eitel, weil er eine allzu dürftige Erkenntnis Gottes hat und weil er ja auch in diesem höchsten Gut gar nichts findet, das er mit Händen greifen oder essen könnte, oder das seine Sinnlichkeit, der er die meisten seiner Freuden verdankt, zu affizieren vermöchte, da dieses Gut ja allein in der Spekulation und im bloßen Geiste besteht. Wer aber weiß, daß es nichts Vorzüglicheres gibt
 10 als Erkenntnis und einen gesunden Geist, der wird es zweifellos für das Zuverlässigste halten. Ich habe also erklärt, worin der Hauptsache nach das göttliche Gesetz besteht und auch was menschliche Gesetze sind; es sind nämlich alle, die einen andern Zweck im Auge haben, vorausgesetzt, daß sie nicht auf Offenbarung begründet sind. Denn auch unter diesem Gesichtspunkt werden die Dinge auf Gott bezogen (wie oben gezeigt), und in diesem Sinne kann auch das
 20 mosaische Gesetz Gesetz Gottes oder göttliches Gesetz heißen, obschon es nicht allgemein gültig, sondern in der Hauptsache dem Charakter und insbesondere der Erhaltung eines einzelnen Volkes angepaßt war, denn wir glauben doch, daß es auf prophetische Erleuchtung sich gründet.

Wenn wir nunmehr die Natur des natürlichen göttlichen Gesetzes, wie wir sie eben auseinandergesetzt haben, ins Auge fassen, werden wir finden: 1. es ist allgemein gültig, d. h. allen Menschen gemeinsam, denn wir haben es ja aus der allgemeinen
 80 Menschennatur abgeleitet. 2. es erfordert nicht den Glauben an Geschichten, von welcher Art sie auch seien; denn da dieses natürliche göttliche Gesetz aus der alleinigen Betrachtung der Menschennatur zu verstehen ist, so können wir es sicher gerade so gut in Adam begreifen wie in irgend einem andren, gerade so gut in einem Menschen, der unter Menschen lebt, wie in einem Menschen, der ein Einsiedlerleben führt. Auch kann der Glaube an Geschichten, so gewiß er auch sein mag, uns dennoch nicht die Erkenntnis Gottes
 40 und folglich auch nicht die Liebe Gottes geben. Denn

[Ed. pr. 47. Vloten A 424, B 4. Bruder §§ 16–19.]

die Liebe Gottes geht aus seiner Erkenntnis hervor, seine Erkenntnis aber ist aus an sich gewissen und bekannten allgemeinen Begriffen zu schöpfen; gar nicht zu denken, daß der Glaube an Geschichten ein notwendiges Erfordernis sein sollte, um zu unserm höchsten Gut zu gelangen. Wenn aber auch der Glaube an Geschichten uns nicht die Erkenntnis und die Liebe Gottes zu geben vermag, so will ich doch nicht bestreiten, daß das Lesen dieser Geschichten im Hinblick auf das bürgerliche Leben von großem Nutzen 10 ist. Denn je besser wir die Sitten und Verhältnisse der Menschen beobachten und kennen, die wir am besten aus ihren Handlungen kennen lernen können, um so vorsichtiger können wir unter ihnen leben und um so besser unsre Handlungen und unser Leben, soweit die Vernunft es rät, ihrem Charakter anpassen. 3. finden wir: das natürliche göttliche Gesetz erfordert keine Ceremonien, d. h. Handlungen, die an sich indifferent sind und nur auf Grund einer bestimmten Satzung gut heißen, oder die ein zum Heil 20 notwendiges Gut versinnbildlichen, oder, wenn man lieber will, Handlungen, die die menschliche Fassungskraft übersteigen. Denn die natürliche Erleuchtung fordert nichts, was außerhalb ihres Bereiches läge, sondern nur das, was mit völliger Klarheit uns als ein Gut oder als ein Mittel zu unsrer Glückseligkeit sich offenbart. Was aber nur auf Grund eines Befehles und einer Satzung gut ist, oder deshalb gut, weil es die Darstellung irgend eines Gutes bildet, das kann unsern Verstand nicht vervollkommen. Es 30 ist nichts als ein bloßer Schatten und kann nicht zu den Handlungen gerechnet werden, die gleichsam Sproß oder Frucht des Verstandes und des gesunden Geistes sind. Ich brauche hier nicht weiter darauf einzugehen. 4. endlich finden wir: der höchste Lohn des Gesetzes ist das Gesetz selbst, nämlich Gott zu erkennen und ihn aus wahrer Freiheit und mit reinem und beständigem Sinne zu lieben; seine Strafe aber ist der Mangel dieses Gutes, die Knechtschaft der Sinnlichkeit und ein unbeständiger und schwankender Sinn. 40

[Ed. pr. 47—48. Vloten A 424—425, B 5. Bruder §§ 19—21.]

Nach diesen Bemerkungen habe ich nun zu untersuchen: 1. ob wir durch die natürliche Erleuchtung Gott als einen Gesetzgeber oder Herrscher begreifen können, der den Menschen Gesetze vorschreibt; 2. was die Heilige Schrift von der natürlichen Erleuchtung und von jenem natürlichen Gesetze lehrt; 3. zu welchem Zweck seiner Zeit die Ceremonien eingeführt worden sind; 4. endlich welche Bedeutung die Kenntnis der heiligen Geschichten und der Glaube an sie hat. Die beiden ersten Fragen will ich noch in diesem, die beiden letzten im folgenden Kapitel behandeln.

Die Antwort auf die erste Frage ergibt sich leicht aus der Natur des göttlichen Willens, der vom göttlichen Verstand nur in Hinsicht auf unsre Vernunft verschieden ist, d. h. Gottes Wille und Gottes Verstand sind in Wahrheit in sich eines und dasselbe, verschieden sind sie nur in der Beziehung auf unsre Gedanken, die wir uns vom Verstande Gottes bilden. Wenn wir z. B. von der Natur des Dreiecks nur das
20 ins Auge fassen, daß es von Ewigkeit her in der göttlichen Natur als ewige Wahrheit enthalten ist, dann sagen wir, Gott habe die Idee des Dreiecks oder er erkenne die Natur des Dreiecks. Wenn wir dann aber unser Augenmerk darauf lenken, daß die Natur des Dreiecks in dieser Weise in der göttlichen Natur enthalten ist bloß aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur und nicht aus der Notwendigkeit des Wesens und der Natur des Dreiecks, ja daß
80 die Notwendigkeit des Wesens und der Eigenschaften des Dreiecks, sofern sie ebenfalls als ewige Wahrheiten begriffen werden, bloß von der Notwendigkeit der göttlichen Natur und des göttlichen Verstandes abhängen und nicht von der Natur des Dreiecks, dann werden wir das, was wir eben Gottes Verstand genannt haben, den Willen oder den Ratschluß Gottes heißen. Darum ist es in Beziehung auf Gott ein und dasselbe, ob wir sagen, Gott habe von Ewigkeit her entschieden und gewollt, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten seien, oder ob wir sagen, Gott habe
40 das erkannt. Daraus folgt, daß alles, was Gott be-

[Ed. pr. 48—49. Vloten A 425—426, B 5—6. Bruder §§ 22—25.]

jaht oder verneint, immer ewige Notwendigkeit oder Wahrheit in sich schließt.

Wenn also beispielsweise Gott zu Adam gesagt hat, er wolle nicht, daß jener vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen esse, so läge ein Widerspruch darin, daß Adam doch von jenem Baume hätte essen können; es wäre unmöglich gewesen, daß Adam davon aß, denn jener göttliche Befehl hätte eine ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen müssen. Wenn die Schrift aber doch erzählt, Gott habe es dem Adam verboten und nichtsdestoweniger habe Adam davon gegessen, so muß man notgedrungen annehmen, Gott habe dem Adam nur das Übel offenbart, das ihn notwendig betreffen werde, wenn er von jenem Baume esse, aber nicht, daß jenes Übel mit Notwendigkeit eintreten müsse. So kam es auch, daß Adam in jener Offenbarung keine notwendige und ewige Wahrheit sah, sondern nur ein Gesetz, d. h. eine Verordnung, die Lohn oder Strafe im Gefolge hat, aber nicht aus der Notwendigkeit und der Natur der vollbrachten Handlung, sondern allein nach dem Gutdünken und dem unbedingten Befehl eines Herrschers. Jene Offenbarung war also bloß in bezug auf Adam und wegen seiner mangelhaften Erkenntnis ein Gesetz, und Gott war für ihn gewissermaßen Gesetzgeber oder Herrscher. Aus dem gleichen Grunde, nämlich ebenfalls wegen mangelhafter Erkenntnis, waren die Zehn Gebote bloß in bezug auf die Hebräer Gesetz. Weil sie eben die Existenz Gottes und die ewige Wahrheit nicht kannten, mußten sie das, was ihnen in den Zehn Geboten offenbart wurde, nämlich daß Gott existiere, und daß er allein anzubeten sei, als ein Gesetz auffassen. Hätte Gott ohne die Anwendung körperlicher Mittel ganz unmittelbar zu ihnen gesprochen, so hätten sie es nicht als Gesetz, sondern als ewige Wahrheit aufgefaßt. Was ich aber von den Israeliten und von Adam gesagt habe, das gilt auch von allen Propheten, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben; auch sie haben die Ratschlüsse Gottes nicht adäquat als ewige Wahrheiten aufgefaßt.

[Ed. pr. 49. Vloten A 426, B 6. Bruder §§ 25—29.]

Das gilt z. B. von Moses selbst: er hat aus der Offenbarung oder aus den ihm offenbarten Grundlagen die Art und Weise erkannt, wie das Volk Israel am besten in einem bestimmten Landstrich zu vereinigen sei, und wie sich eine ganze Gesellschaft bilden oder ein Reich errichten lasse, und weiter auch die Art und Weise, wie jenes Volk am besten im Gehorsam zu erhalten sei: er hat aber nicht begriffen und auch nicht offenbart bekommen, daß jene Art die beste sei, und ebensowenig, 10 daß sich durch den allgemeinen Gehorsam des Volkes in jenem Landstrich das angestrebte Endziel erreichen lassen müsse. Darum hat er das alles nicht als ewige Wahrheiten, sondern als Vorschriften und Verordnungen aufgefaßt und als Gesetze Gottes vorgeschrieben. So kam es, daß er sich Gott als Führer, Gesetzgeber, König, als barmherzig, gerecht usw. vorstellte, während das doch alles Attribute bloß der menschlichen Natur sind, die von der göttlichen Natur völlig ferngehalten werden müssen. Dies gilt indes, wie 20 ich bemerken möchte, nur von den Propheten, aber nicht von Christus. Christus hat, wie wir annehmen müssen, die Dinge wahr und adäquat begriffen, obgleich auch er Gesetze im Namen Gottes geschrieben zu haben scheint. Denn Christus war nicht so sehr ein Prophet als vielmehr der Mund Gottes. Gott hat nämlich durch den Geist Christi (wie ich im 1. Kap. gezeigt) so wie einst durch die Engel, nämlich durch eine geschaffene Stimme, durch Erscheinungen usw. der Menschheit Offenbarungen zu teil werden lassen. 30 Darum wäre es ebenso unvernünftig anzunehmen, Gott habe seine Offenbarungen den Anschauungen Christi angepaßt, wie daß er früher seine Offenbarungen den Anschauungen der Engel, d. h. also der geschaffenen Stimme und der Erscheinungen angepaßt habe, um sie den Propheten mitzuteilen, die sinnloseste Annahme, die man sich denken kann, zumal da Christus nicht bloß zu den Juden, sondern zur Belehrung der ganzen Menschheit gesandt war, und es darum nicht genügt hätte, wenn sein Geist bloß den Anschauungen 40 der Juden angepaßt gewesen wäre, während er doch

[Ed. pr. 50. Vloten A 426—427, B 7. Bruder §§ 29—31.]

den Anschauungen und Überzeugungen, die der Menschheit gemeinsam sind, d. h. den allgemeinen und wahren Begriffen angepaßt sein mußte. Eben daraus, daß Gott sich Christus unmittelbar offenbart hat und nicht durch Worte und Bilder wie den Propheten, können wir gerade erkennen, daß Christus die offenbarten Dinge in Wahrheit begriffen oder erkannt hat. Denn dann wird eine Sache erkannt, wenn sie rein durch den Geist, ohne Worte und Bilder begriffen wird. Christus hat also die offenbarten Dinge 10 wahr und adäquat begriffen; wenn er sie daher wirklich einmal als Gesetze vorschrieb, so tat er es wegen der Unwissenheit und Halsstarrigkeit des Volkes. Er handelte also darin gerade wie Gott, indem er sich dem Geist des Volkes anpaßte und deshalb, wenn er auch mit etwas größerer Klarheit als die andern Propheten sprach, dennoch dunkel und häufiger durch Gleichnisse seine Offenbarungen lehrte, zumal wenn er zu Leuten sprach, denen es noch nicht gegeben war, das Himmelreich zu erkennen (s. Matthäus, 20 Kap. 13, V. 10 ff.). Solchen jedoch, denen es gegeben war, die Geheimnisse des Himmels zu verstehen, hat er ohne Zweifel die Dinge als ewige Wahrheiten gelehrt, aber nicht als Gesetze vorgeschrieben; auf diese Weise befreite er sie von der Knechtschaft des Gesetzes, und nichtsdestoweniger bestätigte und befestigte er dadurch das Gesetz noch mehr und schrieb es tief in ihre Herzen ein. Darauf scheint auch Paulus an gewissen Stellen hinzuweisen, nämlich im Brief an die Römer, Kap. 7, V. 6 und Kap. 3, V. 28. 30 Aber auch er will nicht offen darüber reden, sondern wie er selbst Kap. 3, V. 5 und Kap. 6, V. 19 desselben Briefes sagt, spricht er nur nach menschlicher Weise. Das sagt er ausdrücklich, wenn er Gott gerecht nennt und ihm, ohne Zweifel ebenfalls um der Schwachheit des Fleisches willen, Barmherzigkeit, Gnade, Zorn usw. andichtet und seine Worte dem Charakter des Volkes oder (wie er selbst sagt im ersten Korintherbrief, Kap. 3, V. 1 und 2) der fleischlichen Menschen anpaßt. Denn im Brief an 40

[Ed. pr. 50—51. Vloten A 427—428, B7—8. Bruder §§ 31—35.]

die Römer, Kap. 9, V. 18 lehrt er unbedingt, daß der Zorn Gottes und seine Barmherzigkeit nicht von den Werken der Menschen abhängen, sondern allein von der Berufung Gottes, d. h. von seinem Willen; ferner, daß niemand gerecht werde durch Gesetzwerte, sondern allein durch den Glauben (s. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 28), worunter er gewiß nichts andres versteht als die völlige Zustimmung des Geistes; und endlich lehrt er, daß niemand selig werden könne, es sei denn, er habe den Geist Christi in sich (s. Brief an die Römer, Kap. 8, V. 9), durch den er nämlich die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten erfaßt. Wir schließen also, daß Gott nur nach der Fassungskraft des Volkes und nach seinem mangelhaften Denkvermögen als Gesetzgeber oder Herrscher geschildert und gerecht, barmherzig usw. genannt wird, daß er aber in Wahrheit bloß aus der Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit handelt und alles leitet und daß endlich seine Ratschlüsse und Willensakte ewige Wahrheiten sind und immer die Notwendigkeit in sich schließen. Dies ist es, was ich an erster Stelle zu erklären und zu zeigen mir vorgenommen hatte.

Wir gehen nun zum zweiten über und wollen die Heilige Schrift durchgehen und sehen, was sie von der natürlichen Erleuchtung und von diesem göttlichen Gesetze lehrt. Das erste, was uns begegnet, ist eben die Geschichte des ersten Menschen, worin erzählt wird, Gott habe dem Adam verboten, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Das bedeutet anscheinend, Gott habe dem Adam befohlen, das Gute zu tun und danach zu streben um des Guten willen und nicht, sofern es dem Bösen entgegengesetzt ist, d. h. er solle nach dem Guten streben aus Liebe zum Guten, aber nicht aus Furcht vor einem Übel. Denn, wie schon gezeigt, wer das Gute tut aus wahrer Erkenntnis und Liebe des Guten, der handelt frei und beständigen Sinnes; wer aber aus Furcht vor einem Übel handelt, der handelt unter dem Zwange des Übels und knechtisch

[Ed. pr. 51—52. Vloten A 428, B 8. Bruder §§ 86—88.]

und lebt unter der Herrschaft eines andern. Dieses eine Gebot, das Gott dem Adam gab, umfaßt also das ganze natürliche göttliche Gesetz und steht in voller Übereinstimmung mit dem Geheiß der natürlichen Erleuchtung, und unschwer könnte man die ganze Geschichte oder Parabel vom ersten Menschen aus diesem Grundgedanken heraus erklären. Aber ich will es lieber dahingestellt sein lassen, weil ich nicht völlig darüber zur Gewißheit kommen kann, ob meine Erklärung dem Geist des Verfassers entspricht, vor 10
 allem aber, weil manche nicht zugeben, daß diese Geschichte eine Parabel ist, sondern sie mit Entschiedenheit für eine einfache Erzählung erklären.

Es wird deshalb besser sein, andre Schriftstellen beizubringen, und besonders solche, die von einem Manne herrühren, der kraft seiner natürlichen Erleuchtung, in der er alle Weisen seiner Zeit übertroffen hat, redet und dessen Sprüche das Volk gerade so heilig gehalten hat wie die der Propheten; ich meine Salomo, dem in der heiligen Schrift nicht 20
 sowohl Prophetie und Frömmigkeit als Klugheit und Weisheit nachgerühmt wird. Er nennt in seinen Sprüchen den menschlichen Verstand die Quelle des wahren Lebens und erblickt das Unglück einzig in der Torheit. So sagt er nämlich Kap. 16, V. 22: *„Die Quelle des Lebens (ist) der Verstand seinem Herrn¹⁾, aber die Strafe der Toren ist Torheit“*. Hierbei ist zu bemerken, daß unter Leben schlechthin im Hebräischen das wahre Leben zu verstehen ist, wie aus 5. Buch Mose, 80
 Kap. 30, V. 19 hervorgeht. Er erblickt also die Frucht des Verstandes allein im wahren Leben, die Strafe allein im Entbehren dieses wahren Lebens, was völlig übereinstimmt mit dem, was ich oben an vierter Stelle über das natürliche göttliche Gesetz bemerkt

¹⁾ Ein Hebraismus: wer etwas besitzt oder in seiner Natur hat, heißt dessen Herr. So heißt der Vogel im Hebräischen „*Herr der Flügel*“, weil er Flügel besitzt, „*Herr des Verstandes*“ der Verständige, weil er Verstand besitzt.

- habe. Daß aber diese Quelle des Lebens oder daß der bloße Verstand, wie schon gezeigt, den Weisen Gesetze vorschreibt, wird ganz offen von eben diesem Weisen gelehrt. Er sagt nämlich Kap. 13, V. 14: *„Das Gesetz des Weisen (ist) die Quelle des Lebens“*¹⁾, d. h., wie aus der eben angeführten Textstelle hervorgeht, der Verstand. Weiter lehrt er Kap. 3, V. 13 ausdrücklich, der Verstand mache den Menschen glücklich und glückselig und
- 10 gebe ihm die wahre Seelenruhe. Es sagt nämlich: *אֲשֶׁר־יֵאָדָם מִצָּא חֲכָמָה וּבֶן אָדָם יִפְיֶק תְּבוּנָה וְגו': אֲרָךְ יָמִים יִהְיֶינָה בְּשִׂמְאוֹלָהּ עֶשֶׂר וְכָבוֹד: יִרְדְּקָהּ דְרָכֶיהָ לְעַם וְכָל־יִתְיַבּוּתָהּ יִשְׁלֹם* „Wohl dem Menschen, der Weisheit findet, und dem Sohne des Menschen, der Verstand bekommt“. Der Grund ist, wie er V. 16 und 17 fortfährt, weil *„sie unmittelbar Länge der Tage und mittelbar Reichtum und Ehre verleiht: ihre Wege (die nämlich die Weisheit zeigt) sind liebliche Wege, und all ihre Steige sind Friede“*.
- 20 Nach der Meinung Salomos leben also nur die Weisen friedlichen und standhaften Sinnes, nicht wie die Gottlosen, deren Sinn zwischen entgegengesetzten Affekten schwankt und die daher (wie auch Jesajas Kap. 57, V. 20 sagt) weder Frieden noch Ruhe haben. Endlich ist für uns eine Stelle aus den Sprüchen Salomos im 2. Kap. im höchsten Grade bemerkenswert, weil sie unsre Ansicht so klar wie möglich bestätigt. Er beginnt nämlich V. 3 dess. Kap.: *כִּי אִם לְבִינָה תִקְרָא לְתְבוּנָה תָּמֹן קוֹלָהּ וְגו': אִזּוּ תִבִּין יִרְאֵת תְּהִיָה וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא: כִּי־יִהְיֶה יָתֹן חֲכָמָה מִפִּי דַעַת וְתְבוּנָה*
- 30 *„Ja, so du nach Klugheit rufest und um Einsicht schreiest usw., alsdann wirst du die Furcht des Herrn vernehmen und Gottes Wissen (oder vielmehr ‚Liebe‘, denn das Wort ידע jadah hat diese Bedeutungen) wirst du finden, denn (man beachte wohl!) Gott gibt Weisheit; aus seinem Munde (kommt) Wissen und Klugheit“*. Mit diesen Worten sagt er ganz klar:

¹⁾ Ein Hebraismus, der nichts andres bedeutet als Leben.

erstlich, daß die Weisheit allein oder der Verstand uns lehrt, Gott weise zu fürchten, d. h. ihn mit wahrhafter Hingebung zu verehren. Dann lehrt er uns weiter, daß Weisheit und Wissen aus Gottes Mund fließt und daß Gott sie verleiht. Dasselbe habe ich oben gezeigt, daß nämlich unser Verstand und unser Wissen allein von der Idee oder Erkenntnis Gottes abhängt, daraus hervorgeht und durch sie vervollkommnet wird. Sodann fährt er fort, V. 9 mit ausdrücklichen Worten zu lehren, daß dieses Wissen die wahre Ethik und 10 Politik enthalte, und daß beide daraus abzuleiten seien: „Dann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht und Redlichkeit (und) allen guten Weg“; und nicht zufrieden damit fährt er fort: פִּרְתוּבֹא חֻכְמָה בְּלִבְךָ וְדַע לִנְפֹשְׁךָ „Wo das Wissen dir zu Herzen gehet und die Weisheit deiner Seele lieblich ist, so wird dich Vorsicht¹⁾ bewahren und Klugheit wird dich behüten“. Das alles paßt völlig auf das natürliche Wissen; denn dieses lehrt die Ethik und 20 die wahre Tugend, sobald man die Kenntnis der Dinge gewonnen und den Vorzug des Wissens erfahren hat. Darum hängt auch im Sinne Salomos das Glück und die Ruhe dessen, der den natürlichen Verstand ausbildet, nicht von der Herrschaft des Schicksals (also von dem äußeren Beistand Gottes), sondern in der Hauptsache von seiner inneren Tüchtigkeit (oder vom inneren Beistand Gottes) ab, weil er sich nämlich hauptsächlich durch Wachsamkeit, Tätigkeit und richtige Überlegung erhält. Schließlich darf auch hier eine 30 Stelle bei Paulus nicht übergangen werden, die sich im Brief an die Römer, Kap. 1, V. 20 findet. Dort sagt er (wie Tremellius nach dem syrischen Text übersetzt): „Das verborgene Wesen Gottes wird von der Schöpfung der Welt her aus seinen Geschöpfen durch den Verstand ersehen und seine Kraft und Göttlichkeit,

¹⁾ מְזִמָּה (*mezima*) bedeutet eigentlich Nachdenken, Überlegung und Wachsamkeit.

die da ist in Ewigkeit, also daß ihnen keine Ausflucht bleibt“. Damit sagt er klar genug, daß jeder durch natürliche Erleuchtung die Kraft Gottes und seine ewige Göttlichkeit klar erkennen und daraus wissen und ableiten kann, was er zu suchen und zu meiden hat. Darum schließt er auch, daß keinem eine Ausflucht bleibt und keiner sich durch Unwissenheit entschuldigen kann, was sicherlich der Fall wäre, wenn er von der übernatürlichen Erleuchtung

10 spräche und vom leiblichen Leiden Christi, seiner Auferstehung usw. So fährt er denn auch bald danach V. 24 fort: „Darum hat sie auch Gott dahingegeben den unreinen Gelüsten ihres Herzens usw.“, bis zum Schlusse des Kapitels, indem er die Laster der Unwissenheit beschreibt und sie gleichsam als Strafe der Unwissenheit aufzählt, ganz in Übereinstimmung mit dem eben angeführten Spruch Salomos, Kap. 16, V. 22: רַמְסֵר אֲוִלִּים אֶקָּח „Die Strafe der Toren ist Torheit“. Es ist daher kein Wunder, wenn Paulus die

20 Übeltäter für unentschuldigbar erklärt. Denn wie einer säet, so erntet er; aus Bösem folgt notwendig Böses, wenn es nicht weislich gut gemacht wird, und aus Gutem Gutes, wenn es von beständigem Sinne begleitet ist.

Die Schrift empfiehlt also unbedingt die natürliche Erleuchtung und das natürliche göttliche Gesetz. Damit ist das, was ich in diesem Kapitel mir vorgenommen hatte, erledigt.

Fünftes Kapitel.

Von dem Grunde, weshalb die Ceremonien eingesetzt worden, und vom Glauben an die Geschichten, aus welchem Grunde und für wen er nötig ist.

Im vorigen Kapitel habe ich gezeigt, daß das göttliche Gesetz, das die Menschen wahrhaft glücklich macht und das wahre Leben lehrt, allen Menschen gemein ist; ja ich habe es so aus der menschlichen Natur hergeleitet, daß es danach aussieht, als sei es dem menschlichen Geiste eingeboren und sozusagen eingeschrieben. Da nun aber die Ceremonien, wenigstens soweit sie sich im Alten Testament finden, bloß für die Hebräer eingesetzt waren und ihrem Reiche so angepaßt, daß sie in ihrem größten Teile nur von der ganzen Gesellschaft, aber nicht vom einzelnen erfüllt werden konnten, so ist es gewiß, daß sie zum göttlichen Gesetze nicht gehören und also auch zur Glückseligkeit und Tugend nichts beitragen. Vielmehr bezogen sie sich bloß auf die Auserwählung der Hebräer, d. h. nach dem, was ich im 3. Kap. gezeigt habe, bloß auf ihr leibliches, zeitliches Glück und auf die Sicherheit des Reiches und konnten deshalb auch nur so lange, wie das Reich bestand, von Wert sein. Wenn sie nun im Alten Testament auf ein Gesetz Gottes zurückgeführt wurden, so geschah es nur deshalb, weil sie durch Offenbarung oder auf Grund von offenbarten Lehren eingesetzt worden sind. Weil aber auch die sicherste Begründung bei den gewöhnlichen Theologen nicht viel gilt, will ich das

[Ed. pr. 55. Vloten A 431—432, B 11—12. Bruder §§ 1—3.]

eben Gezeigte noch durch die Autorität der Schrift bestätigen und dann zu noch größerer Deutlichkeit darlegen, warum und in welcher Weise die Ceremonien zur Befestigung und Erhaltung des jüdischen Reiches dienten.

- Jesajas lehrt nichts so deutlich, als daß das göttliche Gesetz an und für sich genommen eben jenes allgemeine Gesetz ist, das in der wahren Lebensweise besteht, nicht aber die Ceremonien. Denn
- 10 Kap. 1, V. 10 ruft der Prophet sein Volk auf, das göttliche Gesetz von ihm zu hören. Zunächst schließt er davon jederlei Opfer und alle Feste aus, und dann lehrt er das Gesetz selbst (s. V. 16 und 17) und faßt es in diese wenigen Worte zusammen: Reinigung des Gemüts, Übung und Gewohnheit der Tugend oder des guten Handelns und zuletzt Hülfeleistung für die Armen. Ein ebenso einleuchtendes Zeugnis bietet die Stelle Psalm 40, V. 7 und 9, wo der Psalmist so zu Gott spricht:
- 20 זָבַח רִבְנוּתָהּ לֹא-הִפְצַת אָזְנִים כְּרִיתָ לִי עֹלָה
 30 הִקְטַתָּ לֹא שְׂאֵלָתִי: לַעֲשׂוֹת רְבוּקָה אֶל־הִי הִפְצַתִּי וְתוֹרַתְךָ בְּתוֹךְ יָעִי „Opfer und Gabe hast du nicht gewollt; die Ohren hast du mir durchbohrt¹⁾. du willst weder Brandopfer noch Sühnopfer. Deinen Willen, mein Gott, tue ich gern, denn dein Gesetz habe ich in meinem Innern“. Er nennt also nur das Gesetz ein Gesetz Gottes, das seinem Innern oder seinem Geiste eingeschrieben ist, und schließt die Ceremonien davon aus; denn sie sind bloß zufolge einer Satzung und nicht von Natur aus gut und darum auch nicht dem Geiste eingeschrieben. Außer diesen gibt es in der
- 30 Schrift noch andere Stellen, die das gleiche bezeugen, aber die Anführung dieser beiden genügt.

Daß aber die Ceremonien nichts zur Glückseligkeit beitragen, sondern sich bloß auf die zeitliche Wohlfahrt eines Staates beziehen, geht ebenfalls aus der Schrift selbst hervor, die für die Ceremonien bloß leibliches Wohlergehen und leibliche Freuden

¹⁾ Eine Redensart, um das Begreifen auszudrücken.

in Aussicht stellt, die Glückseligkeit aber nur für das allgemeine göttliche Gesetz. In den sogenannten fünf Büchern Mose wird, wie schon oben bemerkt, nichts anderes verheißen als diese zeitliche Wohlfahrt, nämlich Ehren, Ruhm, Siege, Reichtum, Freuden und Gesundheit. Allerdings enthalten jene fünf Bücher außer den Ceremonien auch viele Sittenlehren, aber auch diese nicht als Sittenlehren, die für alle Menschen gültig sind, sondern bloß als Gebote, die hauptsächlich der Fassungskraft und dem Charakter bloß 10 des hebräischen Volkes angepaßt sind, und die darum auch nur den Nutzen seines Reiches bezwecken. So lehrt z. B. Moses den Juden nicht als Lehrer oder Prophet, sie sollten nicht töten und nicht stehlen, sondern als Gesetzgeber und Fürst; denn er begründet seine Lehre nicht durch die Vernunft, sondern fügt seinen Befehlen eine Strafe bei, und Strafen können und müssen ja nach dem Charakter der einzelnen Völker verschieden sein, wie die Erfahrung zur Genüge gelehrt hat. So hat er auch bei dem Verbot des Ehebruchs bloß den Nutzen des Staates und des Reiches 20 im Auge. Hätte er es als Sittengesetz lehren wollen, das nicht nur den Nutzen des Staates, sondern auch die Ruhe des Gemüts und die wahre Glückseligkeit des einzelnen bezweckte, dann hätte er nicht bloß die äußere Handlung, sondern auch den zustimmenden Sinn verdammt, wie es Christus getan hat, der bloß allgemeine Sittengesetze lehrte (s. Matthäus, Kap. 5, V. 28) und der deshalb einen geistigen Lohn und nicht wie Moses einen leiblichen verhielt. 30 Denn Christus ist, wie gesagt, nicht gesandt worden, um den Staat zu erhalten und Gesetze zu geben, sondern bloß um das allgemeine Gesetz zu lehren. Hieraus läßt sich leicht einsehen, daß Christus das mosaische Gesetz durchaus nicht aufgehoben hat, da er überhaupt keine neuen Gesetze im Staate hat einführen wollen. Vielmehr war er vor allem darauf bedacht, die Sittengesetze zu lehren und sie von den Staatsgesetzen zu unterscheiden, und zwar in erster Linie wegen der Unwissenheit der Pharisäer, 40

[Ed. pr. 56—57. Vloten A 433, B 12—13. Bruder §§ 6—9.]

welche glaubten, nur der lebe glücklich, der die Staatsrechte oder das mosaische Gesetz aufrecht halte, während es sich doch, wie gesagt, nur auf den Staat bezog und nur dazu diente, einen Zwang auf die Hebräer auszuüben, nicht sie zu belehren.

Ich will aber nun zu meiner Aufgabe zurückkehren und andre Schriftstellen anführen, die für die Ceremonien bloß leibliche Vorteile und allein für das göttliche Gesetz die Glückseligkeit in Aussicht stellen.

- 10 Unter den Propheten hat es Jesajas am klarsten gelehrt. Nachdem er im 58. Kapitel die Heuchelei verdammt hat, empfiehlt er die Freiheit und die Liebe gegen sich und gegen den Nächsten; dafür verheißt er: *אז יבקע בשחר אורה וְאֶרְכָתָה מִתְהֵרָה תִצְמָח וְהִלָּךְ* „*Alsdann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Besserung wird schnell wachsen, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit Gottes wird dich zu sich nehmen*¹⁾ usw.“
- 20 Hierauf empfiehlt er auch den Sabbat, für dessen gewissenhafte Beobachtung er folgendes verheißt: *אז תתענג על-יהוה והרפתתה על-בְּרִיּוֹתַי אֶרֶץ וְהִאֲכַלְתִּיהָ נְחֹלֶת יַעֲקֹב אָבִיךָ* „*Alsdann wirst du Lust haben mit Gott*²⁾, und ich will dich auf den Höhen der Erde reiten lassen³⁾ und will dich speisen mit dem Erbe deines Vaters Jakob, denn Jehovahs Mund sagt es“. Wir sehen also, daß der Prophet für Freiheit und Liebe einen gesunden Geist in gesundem Körper und die Herrlichkeit Gottes nach dem Tode verheißt;
- 30 für die Ceremonien aber nur die Sicherheit des Reiches und leibliches Glück und Wohlergehen. In Psalm 15 und 24 wird der Ceremonien überhaupt nicht ge-

¹⁾ Ein Hebraismus, der die Zeit des Todes bedeutet; „zu seinem Volk versammelt werden“ bedeutet sterben.

²⁾ Das bedeutet: anständig ergötzen, wie man auch im Niederländischen sagt: met Godt en met cere.

³⁾ Das bedeutet Herrschaft, gleichsam ein Pferd am Zügel halten.

dacht, sondern bloß der Sittenlehren, denn in ihnen handelt es sich eben nur um die Glückseligkeit, und nur diese wird, wenn auch freilich gleichnisweise, aufgeführt. Denn sicherlich ist dort unter Berg Gottes, seinen Zelten und dem Wohnen in ihnen nur die Glückseligkeit und Seelenruhe zu verstehen, aber nicht der Berg Jerusalems und die Stiftshütte Mosis; denn diese Orte wurden ja von niemandem bewohnt, sondern nur von Leuten aus dem Stamme Levi verwaltet. Ferner stellen auch alle im vorigen Kapitel angeführten Sprüche Salomos bloß für die Pflege des Verstandes und der Weisheit die wahre Glückseligkeit in Aussicht, weil ja nur durch die Weisheit die Furcht Gottes zu verstehen und das Wissen von Gott zu finden ist. 10

Daß aber die Hebräer nach der Zerstörung ihres Reiches nicht verpflichtet sind, die Ceremonien zu beobachten, ergibt sich aus Jeremias, der, indem er die Zerstörung der Stadt nahe bevorstehen sieht und sie voraussagt, dabei bemerkt: *Gott liebe nur diejenigen, die wissen und erkennen, daß er Barmherzigkeit, Gericht und Gerechtigkeit in der Welt übt; darum wären fortan nur die, welche das wissen, des Lobes würdig zu erachten* (s. Kap. 9, V. 23); als ob er damit sagen wolle, Gott fordere nach der Zerstörung der Stadt nichts Besonderes von den Juden, er verlange fortan nur noch das natürliche Gesetz von ihnen, an das alle Sterblichen gebunden sind. Außerdem bestätigt dies auch das Neue Testament vollständig; denn in ihm werden, wie gesagt, nur Sittengesetze gelehrt, und für sie wird das Himmelreich verheißen; dagegen haben die Apostel die Ceremonien aufgehoben, als man das Evangelium auch den anderen Völkern zu predigen begann, die an das Recht eines anderen Staates gebunden waren. Die Pharisäer hingegen haben auch nach dem Verlust des Reiches die Ceremonien oder wenigstens den größten Teil davon beibehalten, doch taten sie es mehr wegen des Gegensatzes gegenüber den Christen, als um Gott zu gefallen. Denn als sie nach der ersten Zerstörung der Stadt nach Babylon in die Gefangenschaft geführt 40

[Ed. pr. 57—58. Vloten A 434—435, B 14. Bruder §§ 11—15.]

wurden, haben sie sofort die Ceremonien aufgegeben, weil sie damals, soviel ich weiß, noch nicht in Sekten geteilt waren; ja sie haben sich überhaupt vom mosaischen Gesetz losgesagt und das Recht des Vaterlands als gänzlich überflüssig der Vergessenheit anheim gegeben und angefangen, sich mit den übrigen Völkern zu vermischen, wie wir aus Esra und Nehemia zur Genüge wissen. Es ist daher kein Zweifel, daß die Juden nach der Auflösung ihres Reiches an das mosaische

10 Gesetz gerade so wenig gebunden waren als vor dem Beginn ihrer Gesellschaft und ihres Staates. Solange sie noch vor ihrem Auszug aus Ägypten unter anderen Völkern lebten, hatten sie keine besonderen Gesetze und waren nur an das natürliche Recht und zweifellos auch an das Recht des Staates, in dem sie lebten, gebunden, soweit dieses Recht nicht mit dem natürlichen göttlichen Gesetz im Widerspruch stand. Wenn dennoch die Erzväter Gott Opfer dargebracht haben, so taten sie es meines Erachtens, um ihr Gemüt, das von der

20 Kindheit auf an Opfer gewöhnt war, noch mehr zur Verehrung anzuregen; denn von der Zeit des Enos an waren alle Menschen an Opfer durchaus gewöhnt und ließen sich durch diese am meisten zur Verehrung anregen. Also nicht nach dem Gebot irgend eines göttlichen Rechtes oder durch die allgemeinen Grundlagen des göttlichen Gesetzes belehrt haben die Erzväter Gott Opfer dargebracht, sondern bloß nach der in jener Zeit herrschenden Gewohnheit. Wenn sie es aber doch auf den Befehl eines anderen getan

80 haben, so konnte dieser Befehl nur in dem Rechte des Staates bestehen, in welchem sie lebten, ein Befehl, an den sie eben (wie ich schon an dieser Stelle und auch im 3. Kapitel bei der Erwähnung des Melchisedek bemerkt habe) gebunden waren.

Damit glaube ich meine Ansicht durch die Autorität der Schrift bestätigt zu haben. Es bleibt mir noch übrig, zu zeigen, auf welche Weise und in welcher Hinsicht die Ceremonien dazu dienten, das hebräische Reich zu erhalten und zu festigen. Ich will es so kurz

40 wie möglich aus den allgemeinen Grundlagen zeigen.

[Ed. pr. 58—59. Vloten A 435—436, B 14—15. Bruder §§ 15—17.]

Die Gesellschaft ist überaus nützlich und höchst notwendig, nicht nur um vor den Feinden in Sicherheit zu leben, sondern auch um bei vielen Dingen eine Ersparnis zu erzielen. Denn wollten die Menschen sich nicht gegenseitig Hülfe leisten, so würde es ihnen an Geschick und Zeit fehlen, sich nach Möglichkeit zu erhalten und zu ernähren. Denn nicht jeder ist in gleicher Weise zu allem befähigt, und der einzelne wäre nicht im Stande, sich das zu beschaffen, was er am notwendigsten braucht. Kraft 10
und Zeit, meine ich, würden dem einzelnen fehlen, wenn er allein ackern, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und noch viele andere zum Leben notwendige Arbeiten verrichten müßte, ganz zu schweigen von den Künsten und Wissenschaften, die zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst notwendig sind. Wir sehen ja, daß alle, die ohne Staatsverband barbarisch leben, ein elendes, fast tierisches Leben führen, und daß sie sich trotzdem das wenige, was sie haben, so elend 20
und plump es auch ist, nur durch gegenseitige Hülfe von irgend welcher Art verschaffen.

Wenn nun die Menschen von Natur so beschaffen wären, daß sie nur das begehrten, worauf die wahre Vernunft sie verweist, dann brauchte sicherlich die Gesellschaft keine Gesetze, sondern es würde vollauf genügen, den Menschen die wahren Sittengesetze zu lehren, damit sie von sich aus mit vollem und freiem Entschluß das täten, was wahrhaft nützlich ist. Die menschliche Natur ist aber ganz anders beschaffen. 80
Ihren Nutzen suchen zwar alle, aber keineswegs nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, sondern meist von der Begierde und den Gemütsaffekten beherrscht (die die Rücksicht auf die Zukunft und andere Rücksichten nicht kennen), streben sie nach den Dingen und halten sie für nützlich. Daher kommt es, daß keine Gesellschaft bestehen kann ohne Regierung und Gewalt und folglich auch nicht ohne Gesetze, welche die Begierden der Menschen und ihren zügellosen Ungestüm mäßigen und zurückhalten. Trotzdem läßt sich 40

[Ed. pr. 59. Vloten A 486, B 15—16. Bruder §§ 18—22.]

die menschliche Natur nicht ohne weiteres zwingen, und wie der Tragiker Seneca sagt: „*Gewaltherrschaft hat niemand lang behauptet, gemäßigt ist die Herrschaft nur von Dauer*“. Denn solange die Menschen nur aus Furcht handeln, tun sie etwas, dem ihr Wille am meisten widerstrebt, und denken nicht an die Nützlichkeit und Notwendigkeit dessen, was sie tun sollen, sondern sind nur darauf bedacht, nicht auf Leib und Leben angeklagt zu werden. Ja sie können nicht umhin, sich über das Unglück oder den Schaden des Herrschers zu freuen, auch wenn es mit großem Schaden für sie selbst verbunden ist; sie müssen ihm alles Übel wünschen und, wo sie können, auch zufügen. Auch können die Menschen nichts so wenig ertragen, als ihresgleichen zu dienen und sich von ihnen regieren zu lassen. Schließlich ist nichts so schwer, als den Menschen die ihnen einmal zugestandene Freiheit wieder zu nehmen.

Hieraus folgt erstens, daß entweder die ganze Gesellschaft womöglich gemeinschaftlich die Regierung in der Hand behalten muß, so daß alle sich selbst und keiner seines Gleichen dienen muß, oder wenn wenige oder nur einer die Regierung inne hat, daß dieser dann etwas vor der gewöhnlichen Menschenatur voraus haben oder wenigstens das Volk nach Kräften davon überzeugen muß. Weiter folgt daraus, daß die Gesetze bei jeder Regierung so eingerichtet werden müssen, daß die Menschen nicht so sehr durch die Furcht als durch die Hoffnung auf ein Gut, das ihnen begehrenswert ist, in Schranken gehalten werden; denn auf diese Weise erfüllt jeder eifrig seine Pflicht. Weil endlich der Gehorsam darin besteht, daß man bloß auf die Autorität des Befehlenden hin seine Gebote ausführt, so folgt daraus, daß in einer Gesellschaft, deren Regierung in den Händen aller liegt und bei der die Gesetze auf Grund allgemeiner Zustimmung erlassen werden, von Gehorsam nicht die Rede sein kann und daß das Volk gleich frei bleibt, ob in einer solchen Gesellschaft die Gesetze vermindert oder vermehrt werden, weil es nicht

[Ed. pr. 60. Vloten A 486—487, B 16. Bruder §§ 22—25.]

auf fremde Autorität hin, sondern mit seiner eigenen Zustimmung handelt. Das Gegentheil ist der Fall, wo ein einzelner die Regierung unumschränkt inne hat; denn dann werden alle Regierungsbefehle bloß auf die Autorität des einen hin vollzogen. Dabei wird es schwer fallen, wenn das Volk nicht von vorne herein zu blindem Gehorsam erzogen ist, ihm nötigen Falls neue Gesetze zu geben oder ihm die einmal zugestandene Freiheit wieder zu nehmen.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen beschränken wir uns wieder auf den hebräischen Staat. Als die Hebräer aus Ägypten zogen, waren sie an das Recht keines anderen Volkes mehr gebunden, und es stand ihnen also frei, neue Gesetze nach Belieben zu erlassen oder sich ein neues Recht zu schaffen und ein Reich, wo sie wollten, und Länder, welche sie wollten, in Besitz zu nehmen. Sie waren jedoch zu nichts weniger fähig, als sich ein weises Recht zu schaffen und die Regierung gemeinschaftlich zu leiten. Denn fast alle waren von ungebildetem Geiste und durch die elende Knechtschaft verkommen. Die Regierung mußte daher in den Händen eines einzelnen bleiben, der den übrigen Befehle gab und sie mit Gewalt zwang, der ihnen schließlich Gesetze vorschrieb und der später diese Gesetze auslegte. Diese Regierung aber konnte Moses leicht innehaben, weil er an göttlicher Kraft die anderen übertraf und das Volk davon überzeugte und es durch viele Zeugnisse bewies (s. 2. Buch Mose, Kap. 14, letzter Vers und Kap. 19, V. 9). Er hat also durch die göttliche Kraft, von der er erfüllt war, ein Recht begründet und dem Volke vorgeschrieben; dabei hatte er aber sehr darauf acht, daß das Volk nicht aus Furcht, sondern von selbst seine Pflicht tun sollte. Zwei Umstände haben ihn hauptsächlich dazu gezwungen: der widerpenstige Sinn des Volkes (das sich durch Gewalt allein nicht zwingen ließ) und der bevorstehende Krieg. Sollte dieser einen glücklichen Verlauf nehmen, so war es nötig, die Soldaten eher zu ermahnen, als sie durch Strafen und Drohungen zu schrecken; denn

[Ed. pr. 60–61. Vloten A 437–438, B 16–17. Bruder §§ 25–28.]

auf diese Weise war jeder mehr darauf bedacht, sich durch Tüchtigkeit und Heldenmut auszuzeichnen, als nur eben der Strafe zu entgehen.

Aus diesem Grunde also führte Moses durch göttliche Kraft und auf göttlichen Befehl die Religion im Staate ein, damit das Volk weniger aus Furcht als aus Verehrung seine Pflicht erfülle. Dann verpflichtete er sie durch Wohltaten und verhiess ihnen von Gottes wegen vieles für die Zukunft. Auch gab
 10 er keine besonders strengen Gesetze, wie mir jeder gern zugeben wird, der sich mit ihnen beschäftigt hat, besonders wenn er die Umstände ins Auge faßt, die zur Verurteilung eines Angeklagten erforderlich waren. Damit endlich das Volk, das unter eigenem Rechte nicht stehen konnte, dem Regierenden blinden Gehorsam leiste, überließ er keine Handlung dem Belieben der Menschen, die ja an Knechtschaft gewöhnt waren. Was das Volk auch tat, immer war es verpflichtet, an das Gesetz zu denken und Gebote
 20 zu erfüllen, die allein von dem Gutdünken des Regierenden abhängig waren. Nicht nach eigenem Belieben, sondern nur nach dem festen und bestimmten Befehl des Gesetzes durften sie ackern, säen und ernten, ebenso durften sie nichts essen, nichts anziehen, nicht Haar und Bart scheren, sich nicht ergötzen, überhaupt nichts tun als nach den Befehlen und Geboten, die im Gesetze vorgeschrieben waren. Und nicht allein das, sie mußten auch an den Türpfosten, an den Händen und zwischen den Augen gewisse Zeichen haben, die sie beständig an den Gehorsam
 30 gemahnen sollten.

Dies also war der Zweck der Ceremonien: die Menschen sollten nichts nach eigenem Gutdünken, sondern alles auf fremden Befehl tun und beständig in ihrem Tun und Denken bekennen, daß sie ganz und gar nicht unter eigenem, sondern nur unter fremdem Rechte stünden. Aus dem allen geht sonnenklar hervor, daß die Ceremonien nichts zur Glückseligkeit beitragen, daß die Ceremonien des Alten Testaments, ja
 40 daß das ganze mosaische Gesetz nur das hebräische

[Ed. pr. 61—62. Vloten A 488, B 17. Bruder §§ 28—31.]

Reich und folglich auch nur leibliche Vorteile im Auge hatten.

Was nun die christlichen Ceremonien angeht, die Taufe, das Abendmahl, die Feste und die äußerlichen Gebete und was sonst etwa noch in der ganzen Christenheit im Gebrauch ist und immer war, so sind sie, falls sie überhaupt von Christus oder von den Aposteln eingesetzt wurden (worüber ich noch nicht völlig sicher bin), nur als äußerliche Zeichen der allgemeinen Kirche eingesetzt worden, aber nicht als 10 Dinge, die zur Glückseligkeit etwas beitragen oder irgend welche Heiligkeit in sich bergen. Sind auch diese Ceremonien nicht mit Rücksicht auf die Regierung eingesetzt worden, so doch mit Rücksicht auf die ganze Gesellschaft. Darum ist derjenige, der allein lebt, durchaus nicht an sie gebunden, ja wer in einem Reiche lebt, in dem die christliche Religion verboten ist, der muß sich dieser Ceremonien enthalten und wird doch glücklich leben können. Ein Beispiel dafür bietet das japanische 20 Reich. Dort ist die christliche Religion verboten, und die dort wohnenden Niederländer müssen sich nach Anordnung der Ostindischen Compagnie jedes äußeren Gottesdienstes enthalten. Das brauche ich wohl nicht noch durch eine andere Autorität zu bestätigen, und obwohl es mir ein Leichtes wäre, es auch aus den Grundlagen des Neuen Testaments abzuleiten und überdies wohl mit klaren Zeugnissen zu belegen, so will ich es doch lieber unterlassen, weil es mich zu anderem drängt. Ich gehe also zu dem 80 über, was ich mir an zweiter Stelle in diesem Kapitel vorgenommen habe, nämlich für wen und in welcher Beziehung der Glaube an die Geschichten in den heiligen Schriften notwendig ist. Um es mit Hülfe der natürlichen Erleuchtung festzustellen, scheint mir dies der geeignete Weg.

Will jemand die Menschen zu einer Meinung bekehren oder von einer solchen abbringen, die nicht an sich bekannt ist, so muß er, um Glauben zu finden, seine Sache aus bereits Zugegebenem ableiten 40

und die Leute durch die Erfahrung oder durch die Vernunft überzeugen, d. h. entweder durch sinnlich wahrnehmbare Tatsachen oder durch Verstandesaxiome, die an sich bekannt sind. Ist aber die Erfahrung nicht derart, daß sie klar und deutlich erkannt wird, so kann sie zwar den Menschen überzeugen, aber sie wird doch auf den Verstand nicht den Eindruck machen und nicht so alle Nebel zerstreuen, wie eine Lehre, die bloß aus Verstandesaxiomen, d. h. bloß aus dem Vermögen des Verstandes und seiner Ordnung im Begreifen abgeleitet ist, zumal wenn es sich um etwas Geistiges handelt, das gar nicht unter die Sinne fällt. Die Ableitung aus bloßen Verstandesbegriffen erfordert aber in der Regel eine mannigfache Verkettung von Begriffen, zudem noch die äußerste Vorsicht und Umsicht und die äußerste Zurückhaltung, alles Eigenschaften, die sich nur selten bei den Menschen finden. Darum wollen sich die Menschen lieber von der Erfahrung belehren lassen, als alle ihre Begriffe aus wenigen Axiomen ableiten und miteinander verknüpfen. Will also jemand einem ganzen Volke, um nicht zu sagen der ganzen Menschheit, eine Lehre übermitteln, damit jeder sie in jeder Beziehung verstehe, so muß er seinen Gegenstand ganz allein aus der Erfahrung bekräftigen und seine Gründe und die Definitionen seiner Lehren der Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes, das doch den größten Teil der Menschheit bildet, in der Hauptsache anpassen; er darf sie aber nicht verknüpfen und auch keine Definitionen geben, die der besseren Verknüpfung der Gründe dienen; sonst wird er nur für Gelehrte schreiben, d. h. er wird nur von verhältnismäßig sehr wenigen verstanden werden.

Da nun die gesamte Schrift zunächst für ein ganzes Volk und weiterhin für die Menschheit überhaupt offenbart worden ist, mußte ihr Inhalt im wesentlichen der Fassungskraft des Volkes angepaßt und bloß aus der Erfahrung bestätigt werden. Ich will die Sache klarer auseinandersetzen.

Die rein spekulativen Lehren der Schrift sind in der Hauptsache folgende: es gibt einen Gott oder ein Wesen, das alles geschaffen hat und mit der höchsten Weisheit leitet und erhält und für die Menschen Sorge trägt, versteht sich für solche, die fromm und rechtschaffen leben, während er die übrigen mit vielen Strafen heimsucht und von den Guten absondert. Dies begründet die Schrift bloß durch die Erfahrung, nämlich durch die Geschichten, die sie erzählt; sie gibt keine Definitionen von diesen Dingen, 10 sondern paßt alle Worte und Gründe der Fassungskraft des Volkes an. Die Erfahrung kann zwar keine klare Erkenntnis dieser Dinge vermitteln, und sie vermag nicht zu lehren, was Gott ist und in welcher Weise er alles erhält und leitet und für die Menschen sorgt. Sie kann aber die Menschen soweit belehren und erleuchten, als erforderlich ist, ihrem Sinne Gehorsam und Demut einzuprägen. Daraus geht, wie ich glaube, mit völliger Klarheit hervor, für wen 20 und in welchem Sinne der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geschichten notwendig ist. Ganz augenscheinlich folgt aus dem eben Gezeigten, daß ihre Kenntnis und der Glaube an sie nur für das gewöhnliche Volk höchst notwendig ist, weil sein Geist nicht im Stande ist, die Dinge klar und deutlich zu erfassen. Weiterhin folgt daraus: wer sie leugnet, weil er nicht glaubt, daß Gott existiert und für Dinge und Menschen sorgt, der ist gottlos; wer sie aber nicht kennt und trotzdem durch natürliche Erleuchtung das Dasein Gottes und die weiteren 30 erwähnten Lehren kennt und den wahren Lebenswandel hat, der ist völlig glücklich, ja er ist glückseliger als das gewöhnliche Volk, weil er außer den wahren Anschauungen noch den klaren und deutlichen Begriff hat. Endlich folgt daraus: wer die Geschichten der Schrift nicht kennt und auch durch natürliche Erleuchtung nichts weiß, der ist zwar nicht gerade gottlos oder verstockt, aber doch auch kein rechter Mensch, ja fast ein Tier und besitzt keine Gabe Gottes.

Noch eines muß ich aber hier bemerken. Wenn 40

[Ed. pr. 68—64. Vloten A 440—441. B 19. Bruder §§ 38—41.]

ich sage, die Kenntnis der Geschichten sei für das gewöhnliche Volk höchst notwendig, so verstehe ich darunter nicht die Kenntnis sämtlicher Geschichten schlechthin, die sich in der heiligen Schrift finden, sondern nur der wesentlichen, die allein und ohne die übrigen die gedachte Lehre recht augenfällig darlegen und die Gemüter der Menschen zu bewegen am meisten fähig sind. Denn wären alle Geschichten der Schrift notwendig, um jene Lehre zu beweisen, und könnte ein Schluß nur der gesamten Betrachtung schlechthin aller in ihr enthaltenen Geschichten entnommen werden, dann möchte wahrhaftig der Beweis und das Erschließen jener Lehre die Fassungskraft und das Vermögen der Menschen überhaupt und nicht nur des Volkes übersteigen. Denn wer könnte eine so große Zahl von Geschichten zugleich ins Auge fassen mit all ihren Nebenumständen und den einzelnen Lehren, die aus der Fülle so verschiedener Geschichten zu entnehmen sind. Ich wenigstens bin nicht überzeugt davon, daß jene Männer, die uns die Schrift in der Gestalt, in der wir sie besitzen, hinterlassen haben, einen solchen Riesengeist besaßen, daß sie im Stande gewesen wären, den Gang eines solchen Beweises zu verfolgen. Noch viel weniger aber vermag ich zu glauben, daß man die Lehre der Schrift nur verstehen könne, wenn man vom Streit des Isaak, vom Rat des Ahitophel an Absalon, vom Bürgerkrieg zwischen Juda und Israel und von anderen derartigen Berichten gehört hat, oder daß den ersten Juden, die zu Mosis Zeiten lebten, die Lehre nicht gerade so leicht aus der Geschichte zu beweisen war wie den Zeitgenossen Esras. Doch hierüber später ausführlicher.

Das gewöhnliche Volk braucht also nur die Geschichten zu kennen, die am meisten seinen Sinn zu Gehorsam und Demut zu bewegen vermögen. Das Volk selbst aber ist nicht hinreichend befähigt, sich ein Urteil über sie zu bilden, wie es denn mehr an den Erzählungen und an dem sonderbaren und unerwarteten Ausgang der Dinge, als gerade an der Lehre

[Ed. pr. 64—65. Vloten A 441, B 20. Bruder §§ 41—44.]

der Geschichten sein Gefallen hat. Darum genügt es nicht, wenn das Volk die Geschichten liest; es braucht dazu noch Geistliche oder Diener der Kirche, die es bei der Schwachheit seines Geistes belehren.

Um jedoch von meinem Vorhaben nicht abzu-
 irren, sondern das zu zeigen, was ich mir in erster
 Linie vorgenommen habe, schließe ich nun, daß der
 Glaube an irgendwelche Geschichten zum göttlichen
 Gesetz nicht gehört und auch die Menschen an sich
 nicht glücklich macht, ja überhaupt nur hinsichtlich 10
 der Lehre von Nutzen ist, in welcher Hinsicht allein
 die einen Geschichten den Vorzug vor den anderen
 verdienen können. Der Vorzug, den also die Er-
 zählungen im Alten und Neuen Testament vor den
 übrigen weltlichen Erzählungen und unter ihnen die
 einen von den anderen verdienen, besteht demnach
 nur in den heilsamen Anschauungen, die sie vermitteln.
 Wenn darum einer die Geschichten der Heiligen
 Schrift liest und sie in allen Stücken glaubt, aber
 dabei nicht auf die Lehre acht hat, die sie ver- 20
 künden sollen, und sein Leben nicht bessert, der hätte
 gerade so gut den Koran oder die Schauspiele der
 Dichter oder einfache Chroniken mit der im Volke
 üblichen Aufmerksamkeit lesen können. Umgekehrt
 wer sie gar nicht kennt und trotzdem heilsame An-
 schauungen und den wahren Lebenswandel hat, der
 ist unbedingt glücklich und hat in Wahrheit Christi
 Geist in sich. Die Juden sind freilich ganz der ent-
 gegengesetzten Meinung. Sie behaupten, die wahren
 Anschauungen und der wahre Lebenswandel helfen 30
 nichts zur Glückseligkeit, solange die Menschen sie
 bloß der natürlichen Erleuchtung verdanken und nicht
 den Lehren, die dem Moses prophetisch offenbart
 worden sind. Das nämlich wagt Maimonides, Kap. 8
 der Könige, Gesetz 11 offen zu behaupten mit den
 folgenden Worten: כל המקבל שבב מצות ונוהר לשוהן
 הרי זה מחסירי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא:
 והוא שיקבל אותן ויגשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש
 ברוך הוא בתורה והוריקנו על ידי משה רבינו שבני נח
 מקורם נצטוו בהן אבל אם ישאן מפני הכרה הדעת 40

[Ed. pr. 65. Vloten A 441—442, B 20—21. Bruder §§ 44—47.]

אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם: „Jeder, der die sieben Gebote annimmt¹⁾ und gewissenhaft beobachtet, gehört zu den Frommen der Völker und ist ein Erbe der zukünftigen Welt, und zwar sofern er sie annimmt und beobachtet, weil Gott sie im Gesetze vorgeschrieben und uns durch Moses offenbart hat, daß sie schon vorher den Söhnen des Noah vorgeschrieben waren. Wer sie aber nur von der Vernunft geleitet beobachtet, ist kein Ein-

10 heimischer und gehört nicht zu den Frommen noch zu den Weisen der Völker“. Dies sind die Worte des Maimonides, denen R. Joseph, Sohn des Schem Tob, in seinem *Kebod Elohim* oder *Herrlichkeit Gottes* benannten Buche hinzufügt: obwohl Aristoteles (der nach seiner Meinung die beste Ethik geschrieben hat und den er mehr als alle anderen schätzt) nichts von allem, was zur wahren Ethik gehört und was er selbst in seiner Ethik bringt, außer acht gelassen hat, sondern alles gewissenhaft beobachtet, so

20 konnte ihm das doch zu seinem Heile nichts nützen, weil er seine Lehre nicht der prophetischen Offenbarung Gottes, sondern bloß der Vorschrift der Vernunft verdankte. Daß aber all das bloße Hirngespinnste sind, die weder auf Vernunftgründe noch auf die Autorität der Schrift sich stützen können, wird wohl jedem, der es aufmerksam liest, klar werden. Darum genügt zu seiner Widerlegung, es angeführt zu haben. Ebenso wenig habe ich die Absicht, die Meinung derer zu widerlegen, die behaupten, die natürliche Erleuchtung könne nichts Richtiges über dasjenige lehren,

30 was die ewige Seligkeit betrifft. Sie selbst, die sich ja keine richtige Vernunft zuerkennen, können dies durch keinen Vernunftgrund beweisen; und wenn sie etwas über der Vernunft zu besitzen sich rühmen, so ist das ein reines Hirngespinnst und noch weit unter der

¹⁾ Die Juden glauben nämlich, Gott habe dem Noah sieben Gebote gegeben und an sie seien alle Völker gebunden, nur den Hebräern habe er noch viele andere gegeben, um sie glücklicher zu machen als die übrigen.

Vernunft, wie ja ihr gewöhnlicher Lebenswandel schon genugsam erkennen läßt. Doch ist es nicht nötig, noch offener davon zu reden.

Nur das will ich noch hinzufügen, daß wir einen jeden aus seinen Werken erkennen können. Wer reich ist an solchen Früchten wie Liebe, Freude, Friedfertigkeit, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut und Keuschheit, wider solche ist das Gesetz nicht (wie Paulus im Brief an die Galater, Kap. 5, V. 22 sagt); der ist, mag er nun bloß durch die Vernunft 10 oder bloß durch die Schrift belehrt sein, in Wahrheit von Gott belehrt und allerwege glücklich. Hiermit ist alles, was ich über das göttliche Gesetz sagen wollte, erledigt.

Sechstes Kapitel.

Von den Wundern.

Wie man ein Wissen, das die menschliche Fassungskraft übersteigt, göttlich nennt, so pflegt man auch ein Werk, dessen Ursache unbekannt ist, göttlich oder Gottes Werk zu nennen. Denn das gewöhnliche Volk meint, Gottes Macht und Vorsehung offenbare sich am klarsten, wenn ihm in der Natur etwas Ungewohntes begegnet, das im Widerspruch zu
10 der Anschauung von der Natur steht, die es sich aus täglicher Gewohnheit gebildet hat, besonders wenn das Ereignis ihm einen Nutzen oder Vorteil bedeutet. Darum glaubt das Volk, das Dasein Gottes könne durch nichts so klar bewiesen werden, als wenn die Natur anscheinend ihre Ordnung nicht einhält, und deshalb, meint es, leugnen alle, welche die Dinge und die Wunder durch natürliche Ursachen erklären oder zu verstehen suchen, Gott oder wenigstens Gottes Vorsehung. Man nimmt nämlich an, Gott sei
20 nicht tätig, solange die Natur in gewohnter Ordnung tätig ist, und umgekehrt, die Macht der Natur und die natürlichen Ursachen seien außer Wirksamkeit, solange Gott tätig ist. Man stellt also zwei der Zahl nach unterschiedene Mächte vor, die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge, welche letztere von Gott allerdings in gewisser Weise bestimmt oder (wie man heutzutage meistens will) von Gott geschaffen ist. Was sie aber unter den beiden, und was sie unter Gott und Natur verstehen, wissen sie selbst
30 nicht, es sei denn, daß sie sich die Macht Gottes wie die Herrschaft einer königlichen Majestät, die

[Ed. pr. 67. Vloten A 443—444, B 22—23. Bruder §§ 1—3.]

Macht der Natur aber als Kraft und Antrieb vorstellen. Daher nennt das Volk die außergewöhnlichen Werke der Natur Wunder oder Werke Gottes und will teils aus Verehrung, teils aus Lust am Widerspruch denen gegenüber, die die Naturwissenschaften pflegen, nichts von den natürlichen Ursachen der Dinge wissen und begehrt nur solche Dinge zu hören, die es am wenigsten kennt und deshalb am meisten bewundern kann. Die Menge kann ja Gott nicht anders verehren und alles auf seine Herrschaft und seinen Willen zurückführen, als wenn sie die natürlichen Ursachen wegdenkt und die Dinge außerhalb der natürlichen Ordnung sich vorstellt, und um Gottes Macht recht zu bewundern, muß sie die Macht der Natur sich gleichsam von Gott unterworfen denken. Dies scheint sich von den ersten Juden herzuschreiben, welche ihre Wunder erzählten, um die Heiden ihrer Zeit, die sichtbare Götter anbeteten, die Sonne, den Mond, die Erde, das Wasser, die Luft usw., zu überzeugen und ihnen zu beweisen, daß jene Götter schwach und unbeständig oder veränderlich seien und unter der Herrschaft des unsichtbaren Gottes, wobei sie ihnen obendrein noch zu beweisen suchten, daß die ganze Natur durch die Herrschaft des von ihnen angebeteten Gottes zu ihrem Vorteil geleitet werde. Das gefiel den Menschen so gut, daß sie bis auf den heutigen Tag nicht müde wurden, Wunder zu erdichten, damit man sie für die Bevorzugten Gottes und für den Endzweck halte, für den Gott alles geschaffen hat und ständig leitet. Welche Anmaßung erlaubt sich nicht die Torheit des Volkes, weil es weder von Gott noch von der Natur einen richtigen Begriff hat, weil es Gottes Beschlüsse mit den Beschlüssen der Menschen verwechselt und weil es sich endlich die Natur derart begrenzt vorstellt, daß es den Menschen für ihren Mittelpunkt hält.

Die Anschauungen und Vorurteile der Menge über die Natur und die Wunder habe ich hier mit hinreichender Ausführlichkeit auseinandergesetzt. Um aber meinen Gegenstand der Ordnung nach darzu-

[Ed. pr. 67—68. Vloten A 444—445, B 23. Bruder §§ 8—6.]

- legen, will ich zeigen: 1. daß nichts gegen die Natur geschieht, daß diese vielmehr eine ewige, feste und unveränderliche Ordnung innehält, und zugleich, was man unter Wunder zu verstehen hat; 2. daß wir aus den Wundern weder das Wesen noch die Existenz und folglich auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen können, daß vielmehr all das weit besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung der Natur begriffen werden kann; 3. will ich aus einigen Bei-
- 10 spielen der Schrift zeigen, daß die Schrift selbst unter den Ratschlüssen oder Willensakten Gottes und folglich auch unter seiner Vorsehung nichts anderes versteht, als eben die Ordnung der Natur, wie sie aus ihren ewigen Gesetzen mit Notwendigkeit folgt; 4. endlich will ich handeln von der Auslegung der Wunder in der Schrift und von anderem, was in erster Linie über die Wundererzählungen zu bemerken ist. Das ist es in der Hauptsache, was in den Kreis dieses Kapitels gehört und was meines Erachtens
- 20 außerdem für den Zweck des ganzen Werkes von nicht geringer Bedeutung ist.

- Der erste Satz läßt sich leicht aus dem beweisen, was ich im 4. Kapitel vom göttlichen Gesetz gezeigt habe, daß nämlich alles, was Gott will oder bestimmt, ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließt. Daraus, daß es keinen Unterschied zwischen Gottes Verstand und Gottes Willen gibt, habe ich bewiesen, daß es ganz dasselbe ist, ob wir sagen, Gott wolle etwas oder Gott erkenne es. Mit derselben
- 80 Notwendigkeit, mit der aus der göttlichen Natur und Vollkommenheit folgt, daß Gott ein Ding, so wie es ist, erkennt, aus derselben Notwendigkeit folgt auch, daß Gott es, so wie es ist, will. Da aber alles nur nach dem göttlichen Ratschluß allein mit Notwendigkeit wahr ist, so folgt daraus mit völliger Klarheit, daß die allgemeinen Naturgesetze nur Gottes Ratschlüsse sind, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Wenn daher in der Natur etwas geschehen würde, das mit ihren all-
- 40 gemeinen Gesetzen im Widerspruch stünde, so würde

[Ed. pr. 68. Vloten A 445, B 23—24. Bruder §§ 6—9.]

es auch dem Ratschluß, dem Verstand und der Natur Gottes notwendig widersprechen; oder wenn jemand behaupten wollte, Gott tue etwas entgegen den Naturgesetzen, so müßte er zugleich auch behaupten, Gott tue etwas seiner eigenen Natur entgegen, was höchst widersinnig ist. Das könnte auch leicht daraus bewiesen werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht und Fähigkeit selber ist, die göttliche Macht aber das eigenste Wesen Gottes; doch will ich hier lieber nicht darauf eingehen. 10

Es geschieht also in der Natur¹⁾ nichts, was mit ihren allgemeinen Gesetzen im Widerspruch stünde, aber ebenso wenig etwas, das mit ihnen nicht übereinstimmt oder nicht aus ihnen folgt. Denn alles, was geschieht, geschieht nach dem Willen und dem ewigen Ratschluß Gottes, d. h., wie gesagt, alles, was geschieht, geschieht nach Gesetzen und Regeln, die ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen. Die Natur also beobachtet die Gesetze und Regeln, welche ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich schließen, 20 gleichwohl immer, auch wenn sie uns nicht alle bekannt sind, beobachtet somit auch eine feste und unveränderliche Ordnung. Nie wird die gesunde Vernunft auf den Gedanken kommen, der Natur eine begrenzte Macht und Fähigkeit zuzuschreiben und zu behaupten, ihre Gesetze seien nur für bestimmte Fälle, aber nicht für alle passend. Denn wenn die Fähigkeit und Macht der Natur die Fähigkeit und Macht Gottes selber ist, die Gesetze und Regeln der Natur aber die Ratschlüsse Gottes selbst, dann müssen wir ohne weiteres an- 30 nehmen, daß die Macht der Natur unbeschränkt ist und ihre Gesetze so umfassend sind, daß sie auf alles, was der göttliche Verstand begreift, sich erstrecken. Denn was anderes müßte man sonst annehmen, als daß Gott die Natur so ohnmächtig geschaffen habe und ihr so unwirksame Gesetze und Regeln gegeben,

¹⁾ Ich verstehe hier unter Natur nicht allein die Materie und ihre Affektionen, sondern außer der Materie noch unzähliges andere.

daß er ihr oft von neuem zu Hülfe kommen muß, wenn er sie erhalten und die Dinge seinem Wunsch gemäß geschehen lassen will? Eine solche Annahme ist aber, glaube ich, von der Vernunft sehr weit entfernt.

- Daraus nun, daß in der Natur nichts geschieht, was nicht aus ihren Gesetzen folgt, und daß ihre Gesetze sich auf alles erstrecken, was auch der göttliche Verstand selbst begreift, und daß endlich die
- 10 Natur eine feste und unwandelbare Ordnung innehält, daraus folgt mit völliger Klarheit, daß das Wort Wunder nur mit Beziehung auf die menschliche Anschauungsweise verstanden werden kann und nichts anderes bedeutet als ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht nach dem Beispiel eines anderen gewohnten Dinges erklären können, oder das wenigstens der nicht erklären kann, der von einem Wunder schreibt oder spricht. Ich könnte zwar sagen, ein Wunder sei etwas, dessen Ursache aus den Grundgesetzen der
- 20 natürlichen Dinge, soweit sie durch natürliche Erleuchtung bekannt sind, nicht erklärt werden könne. Weil aber die Wunder nach der Fassungskraft des Volkes geschehen sind, das von den Grundgesetzen der natürlichen Dinge überhaupt nichts weiß, so haben zweifellos die Alten alles das für ein Wunder gehalten, was sie nicht so erklären konnten, wie eben das Volk gewöhnlich die natürlichen Dinge erklärt, nämlich mit Hülfe des Gedächtnisses, indem es sich einer ähnlichen Sache erinnert, die es sich ohne Ver-
- 30 wunderung vorzustellen pflegt. Das Volk meint nämlich, eine Sache dann völlig zu verstehen, wenn es sich nicht mehr über sie verwundert. Die Alten und fast alle bis auf den heutigen Tag hatten keine andere Norm für das Wunder als eben diese, und darum wird ohne Zweifel in den heiligen Schriften vieles als Wunder erzählt, dessen Ursachen sich aus den bekannten Grundgesetzen der natürlichen Dinge ohne Mühe erklären lassen. Ich habe schon oben im 2. Kapitel darauf hingewiesen, wie ich vom Stillstehen der
- 40 Sonne zu Josuas Zeiten und von ihrem Zurückweichen

[Ed. pr. 69—70. Vloten A 446—447, B 25. Bruder §§ 12—15.]

zu Ahas' Zeiten sprach; doch will ich bald ausführlicher darauf eingehen und zwar bei der Erklärung der Wunder, die ich in diesem Kapitel in Aussicht gestellt habe.

Es ist nun an der Zeit, zum zweiten Punkt überzugehen und zu zeigen, daß wir weder Gottes Wesen noch seine Existenz noch seine Vorsehung aus den Wundern zu verstehen vermögen, daß sie im Gegenteil viel besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung der Natur einzusehen sind. Um dies zu 10 beweisen, verfare ich so. Da die Existenz Gottes nicht an sich bekannt ist¹⁾, muß sie notwendig aus Begriffen erschlossen werden, deren Wahrheit so fest und unerschütterlich ist, daß es keine Macht geben und keine gedacht werden kann, die diese Begriffe zu ändern im Stande wäre. Uns wenigstens müssen sie von dem Augenblick an, in dem wir die Existenz Gottes aus ihnen schließen, in dieser Weise erscheinen, wenn wir anders unseren Schluß nicht der Gefahr eines Zweifels aussetzen wollen. Denn wenn sich denken 20 ließe, daß eben diese Begriffe von irgend welcher

¹⁾ Anmerkung. An der Existenz Gottes und damit auch an allem übrigen zweifeln wir so lange, als wir von Gott selbst keine klare und deutliche, sondern nur eine verworrene Idee haben. Denn wie derjenige, der die Natur des Dreiecks nicht richtig erkannt hat, auch nicht weiß, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, so sieht auch der, welcher die göttliche Natur verworren auf faßt, nicht ein, daß zur Natur Gottes das Existieren gehört. Damit aber die Natur Gottes klar und deutlich von uns begriffen werde, ist es notwendig, daß wir einige sehr einfache Begriffe, die man Gemeinbegriffe nennt, ins Auge fassen und mit ihnen jene Begriffe, die sich auf die göttliche Natur beziehen, verkettten. Dann erst wird uns einleuchtend, daß Gott notwendig existiert und allgegenwärtig ist, und dann wird zugleich klar, daß alles, was wir begreifen, die Natur Gottes in sich schließt und durch sie begriffen wird, und endlich, das alles dasjenige wahr ist, was wir adäquat begreifen. Hierüber aber sehe man die Einleitung des Buches „Principien der Philosophie nach geometrischer Methode dargestellt“.

[Ed. pr. 70. Vloten A 447, B 25. Bruder §§ 15—17.]

8*

Macht geändert werden könnten, dann müßten wir an ihrer Wahrheit zweifeln und in der Folge auch an dem, was wir aus ihnen erschlossen haben, und wir könnten über nichts je zur Gewißheit kommen. Sodann wissen wir, daß nichts mit der Natur in Übereinstimmung oder im Widerstreit steht, was, wie ich zeigte, nicht auch mit ihren Grundgesetzen in Übereinstimmung oder im Widerstreit ist. Wenn es also denkbar wäre, daß in der Natur von irgend welcher Macht etwas geschehen könnte, das mit der Natur im Widerstreit wäre, so würde das jenen ersten Begriffen widerstreiten. Wir müßten es also entweder als widersinnig zurückweisen oder, wie eben gezeigt, an den ersten Begriffen und folglich auch an Gott und an allem Wissen überhaupt zweifeln. Weit entfernt also, daß die Wunder, sofern man darunter der Naturordnung widerstreibende Werke versteht, uns das Dasein Gottes bewiesen, könnten sie im Gegenteil uns daran zweifeln machen, da wir ohne sie völlig darüber gewiß sein dürfen, sobald wir nur wissen, daß alles der bestimmten und unveränderlichen Ordnung der Natur folgt.

Aber gesetzt auch, ein Wunder sei etwas, das durch natürliche Ursachen nicht zu erklären ist, so kann man das in doppeltem Sinn verstehen, entweder daß es zwar natürliche Ursachen besitzt, die aber vom menschlichen Verstand nicht zu ergründen sind, oder daß es nur Gott oder Gottes Willen als Ursache anerkennt. Da jedoch alles, was durch natürliche Ursachen geschieht, ebenfalls allein durch Gottes Macht und Willen geschieht, so muß es schließlich doch wieder darauf hinauslaufen, daß ein Wunder, mag es nun natürliche Ursachen haben oder nicht, ein Werk ist, das nicht ursächlich zu erklären ist, d. h. ein Werk, das die menschliche Fassungskraft übersteigt. Aus einem Werk aber und gar nun aus einem, das unsere Fassungskraft übersteigt, können wir keine Erkenntnis gewinnen. Denn was wir klar und deutlich erkennen, das muß entweder durch sich selbst oder durch ein anderes klar und deutlich Er-

[Ed. pr. 70—71. Vloten A 447—448, B 26. Bruder §§ 17—21.]

kanntes sich uns offenbaren. Darum können wir aus einem Wunder oder aus einem Werk, das unsere Fassungskraft übersteigt, weder Gottes Wesen noch seine Existenz noch überhaupt etwas von Gott und der Natur erkennen. Im Gegenteil, weil wir wissen, daß alles von Gott bestimmt und eingerichtet ist und die Wirkungen der Natur aus Gottes Wesen folgen, die Naturgesetze aber Gottes ewige Ratschlüsse und Willensakte sind, so müssen wir unbedingt schließen, daß wir Gott und Gottes Willen um so besser verstehen, je besser wir die natürlichen Dinge verstehen, und je klarer wir erkennen, wie sie von ihrer ersten Ursache abhängen und wie sie nach ewigen Naturgesetzen wirken. Darum können im Hinblick auf unseren Verstand mit viel mehr Recht diejenigen Werke, die wir klar und deutlich erkennen, Gottes Werke heißen und auf den Willen Gottes zurückgeführt werden als diejenigen, von denen wir gar nichts wissen, wenn sie auch das Vorstellungsvermögen sehr in Anspruch nehmen und die Menschen zur Bewunderung hinreißen. Denn nur jene Werke der Natur, die wir klar und deutlich erkennen, gewähren uns eine reinere Gotteserkenntnis und zeigen uns den Willen und die Ratschlüsse Gottes so klar wie möglich. Ein völliger Unsinn ist es also, zum Willen Gottes seine Zuflucht zu nehmen, wenn man etwas nicht versteht, — in der Tat eine lächerliche Art, seine Unwissenheit zu bekennen.

Ferner wenn wir auch aus den Wundern etwas schließen könnten, so könnten wir doch keineswegs die Existenz Gottes daraus schließen. Denn da das Wunder ein begrenztes Werk ist und überhaupt nur eine bestimmte und begrenzte Macht ausdrückt, können wir doch sicherlich aus einer solchen Wirkung nicht auf die Existenz einer Ursache schließen, deren Macht unendlich ist, sondern höchstens auf eine Ursache, deren Macht größer ist als die Wirkung. Ich sage höchstens, denn es könnte ja auch aus vielen zusammenwirkenden Ursachen ein Werk hervorgehen, dessen Kraft und Macht zwar kleiner ist als die Macht aller Ursachen zu-

sammen, aber weit größer als die Macht jeder einzelnen Ursache. Weil aber die Naturgesetze, wie schon gezeigt, sich ins Unendliche ausdehnen und gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit von uns begriffen werden und weil die Natur ihnen gemäß nach bestimmter und unveränderlicher Ordnung verfährt, so zeigen sie uns damit gewissermaßen die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes an.

Wir schließen also, daß wir durch Wunder Gott,
 10 seine Existenz und Vorsehung nicht kennen lernen können, sondern daß wir dies alles viel besser aus der festen und unwandelbaren Ordnung der Natur folgern. Ich gebrauche bei diesem Schlusse das Wort Wunder, insofern darunter nur ein Werk verstanden wird, das die menschliche Fassungskraft übersteigt oder zu übersteigen scheint. Denn sofern man annehmen wollte, daß es die Ordnung der Natur zerstöre oder durchbreche oder ihren Gesetzen widerstreite, so könnte es, wie eben gezeigt, nicht nur keine Gottes-
 20 erkenntnis gewähren, es würde vielmehr die Gotteserkenntnis, die wir auf natürlichem Wege erlangt haben, uns nehmen und uns an Gott und an allem zweifeln machen.

Ich erkenne dabei auch keinen Widerspruch zwischen einem widernatürlichen und einem übernatürlichen Werke an, d. h. einem Werke, das nach der Meinung einiger zwar nicht der Natur widerstreitet, aber doch auch nicht von ihr hervorgebracht oder bewirkt werden kann. Denn da ein Wunder nicht
 30 außerhalb der Natur, sondern in der Natur selbst sich vollzieht, auch wenn man es für übernatürlich erklärt, so muß es die Ordnung der Natur durchbrechen, von der wir wissen, daß sie sonst nach Gottes Ratschluß fest und unveränderlich ist. Geschähe also in der Natur etwas, das aus ihren Gesetzen nicht folgte, so müßte es der Ordnung, die Gott in der Natur durch die allgemeinen Naturgesetze für alle Ewigkeit festgelegt hat, widerstreiten; es wäre also entgegen der Natur und ihren Gesetzen,
 40 und der Glaube daran würde uns also an allem zweifeln

machen und dem Atheismus in die Arme führen. Damit glaube ich meine zweite Behauptung mit hinlänglich starken Gründen bewiesen zu haben, und ich kann daraus von neuem den Schluß ziehen, daß sowohl ein widernatürliches als auch ein übernatürliches Wunder der reine Unsinn ist, und daß deshalb unter Wunder in der Heiligen Schrift nichts anderes verstanden werden kann als ein Werk der Natur, das, wie gesagt, die menschliche Fassungskraft übersteigt oder zu übersteigen scheint.

10

Bevor ich nun zum dritten Punkt weiterschreite, will ich erst noch meine Ansicht, daß Gott nicht aus Wundern zu erkennen ist, durch die Autorität der Schrift bestätigen. Allerdings lehrt sie es nirgends offen, aber es kann doch leicht aus ihr erschlossen werden, namentlich daraus, daß Moses (5. Buch Mose, Kap. 13) gebietet, einen trügerischen Propheten, auch wenn er Wunder tue, zum Tode zu verurteilen. Er sagt nämlich: **יָבֵא הָאוֹת וְהַמוֹפֵת אֲשֶׁר-יְדַבֵּר אֱלֹהִים: לֹא תִשְׁמַע אֶל-יְדִבְרֵי הַנְּבִיאִים הַהֵוא וְגוֹי בִּי מִנְּפֹה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** 20
„Und (wenn auch) das Zeichen und Wunder kommt, davon er dir gesagt hat usw., so sollst du (dennoch) nicht gehorchen den Worten solches Propheten usw., denn der Herr euer Gott versucht euch usw. Jener Prophet (also) werde zum Tode verurteilt usw.“ Daraus geht klar hervor, daß Wunder auch von falschen Propheten verrichtet werden können, und daß die Menschen, wenn sie nicht in der wahren Erkenntnis und Liebe Gottes recht fest sind, gerade so leicht auf Grund 80
der Wunder falsche Götter wie den wahren Gott annehmen können. Er fügt nämlich hinzu: **בִּי מִנְּפֹה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲחֻזְתֶּם וְגוֹי** „Denn Jehovah euer Gott versucht euch, daß er erfahre, ob ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele lieb habt“. Ferner haben die Israeliten sich aus so vielen Wundern doch keinen richtigen Begriff von Gott bilden können, wie die Erfahrung selbst es bewiesen hat. Denn als sie sich einredeten, Moses sei von ihnen gegangen, da verlangten

[Ed. pr. 78. Vloten A 449—450, B 28. Bruder 29—32.]

sie von Aaron sichtbare Gottheiten, und ein Kalb — o Schande! — war die Idee von Gott, die sie sich schließlich aus so vielen Wundern gebildet hatten. Asaph, der so viele Wunder vernommen, zweifelte doch an der Vorsehung Gottes und wäre beinahe vom rechten Wege abgewichen, wenn er nicht schließlich doch die wahre Glückseligkeit erkannt hätte (s. Psalm 73). Auch Salomo, zu dessen Zeit das Glück der Juden in seiner höchsten Blüte stand, vermutet, daß alles durch Zufall geschehe. S. Prediger, Kap. 3, V. 19, 20, 21 und Kap. 9, V. 2, 3 ff. Schließlich waren beinahe alle Propheten sehr darüber im Unklaren, wie die Ordnung der Natur und die Geschehnisse der Menschen mit dem Begriff, den sie sich von der Vorsehung Gottes gebildet, in Einklang zu bringen wären. Die Philosophen dagegen, die nicht aus Wundern, sondern aus klaren Begriffen die Dinge zu erkennen suchen, sind sich immer sehr klar darüber gewesen, wenigstens soweit sie das wahre Glück allein in der Tugend und der Ruhe des Gemüths erblicken und nicht wollen, daß die Natur ihnen, sondern umgekehrt, daß sie der Natur gehorchen; denn sie wissen ja mit Bestimmtheit, daß Gott die Natur so leitet, wie es ihre allgemeinen Gesetze, aber nicht wie es die besonderen Gesetze der menschlichen Natur erfordern, und daß Gott somit nicht bloß auf die Menschheit, sondern auf die ganze Natur Rücksicht nimmt.

Aus der Schrift selbst geht also hervor, daß die Wunder keine wahre Gotteserkenntnis gewähren und auch die Vorsehung Gottes nicht klar zum Ausdruck bringen. Wenn man aber in der Schrift häufig findet, Gott habe Wunderzeichen gewirkt, um sich den Menschen kund zu tun, wie 2. Buch Mose, Kap. 10, V. 2, Gott habe die Ägypter getäuscht und Zeichen seiner selbst gegeben, damit die Israeliten erkennen sollten, daß er Gott sei, so folgt daraus noch nicht, daß die Wunder das in Wirklichkeit lehren, sondern nur, daß die Anschauungen der Juden derart waren, daß sie leicht durch diese Wunder zu überzeugen waren. Bereits oben im 2. Kapitel habe ich klar gezeigt, daß

[Ed. pr. 73—74. Vloten A 450—451, B 28—29. Bruder §§ 82—86.]

die Gründe, die in den Prophezeiungen gebraucht oder aus der Offenbarung gebildet werden, nicht aus allgemeinen und gemeingültigen Begriffen entnommen sind, sondern aus Voraussetzungen, die zwar widersinnig, aber allgemein zugestanden waren, und aus den Anschauungen derer, denen die Offenbarungen zu teil wurden oder die der heilige Geist überzeugen wollte. Ich habe das mit vielen Beispielen belegt, auch mit dem Zeugnis des Paulus, der Grieche war mit den Griechen und Jude mit den Juden. Jene Wunder aber konnten zwar die Ägypter und Juden auf Grund von zugestandenen Voraussetzungen überzeugen, sie konnten aber keine wahre Idee und Erkenntnis Gottes gewähren, sondern sie nur zu dem Zugeständnis bringen, daß es eine Gottheit gebe, die mächtiger sei als alle ihnen bekannten Wesen, und die zudem für die Hebräer, denen damals alles wider Erwarten glücklich von statten ging, mehr als für alle anderen Sorge, nicht aber, daß Gott für alle Menschen in gleicher Weise Sorge, denn das kann allein die Philosophie lehren. Die Juden und alle, die nur aus dem verschiedenen Stand der menschlichen Dinge und aus dem ungleichen Schicksal der Menschen die Vorsehung Gottes kannten, waren überzeugt, daß die Juden Gott lieber gewesen als die übrigen Menschen, obgleich sie den übrigen, wie ich schon im 3. Kapitel gezeigt habe, an wahrer menschlicher Vollkommenheit durchaus nicht überlegen waren.

Ich gehe nun zum dritten Punkt weiter und will aus der Schrift zeigen, daß Gottes Ratschlüsse und Gebote und folglich auch Gottes Vorsehung in Wahrheit nichts anderes sind als die Ordnung der Natur. Ich meine damit: wenn die Schrift sagt, dies oder jenes sei von Gott oder mit Gottes Willen geschehen, so versteht sie darunter in Wahrheit nichts anderes, als daß es entsprechend den Gesetzen und der Ordnung der Natur geschehen sei, aber nicht, wie das Volk meint, daß die Natur so lange zu wirken aufgehört habe oder daß ihre Ordnung zeitweise unterbrochen gewesen. Indessen lehrt die Schrift solches, was sich

[Ed. pr. 74—75. Vloten A 451, B 29. Bruder, §§ 36—39.]

nicht auf ihre Lehre bezieht, nicht unmittelbar, denn es ist nicht ihre Aufgabe (wie ich beim göttlichen Gesetz gezeigt habe), die Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu erklären noch rein spekulative Dinge zu lehren. Darum muß ich das, was ich hier im Auge habe, aus einigen Geschichten der Schrift, die zufällig weitläufiger und mit mehr Neben Umständen erzählt werden, durch Folgerungen entnehmen, Ich will also einige solche anführen.

- 10 Im 1. Buch Samuelis, Kap. 9, V. 15 und 16 wird erzählt, daß Gott dem Samuel offenbarte, er werde den Saul zu ihm schicken. Gott schickte ihn aber nicht so zu Samuel, wie gewöhnlich die Menschen den einen zum anderen schicken; vielmehr war diese Sendung Gottes nichts anderes als die Ordnung der Natur selbst. Saul suchte nämlich (wie im vorhergehenden Kapitel berichtet wird) die verlorenen Eselinnen, und schon dachte er ohne sie nach Hause zurückzukehren, da ging er doch auf den Rat seines
- 20 Dieners zum Propheten Samuel, um von ihm zu erfahren, wo er sie finden könne. Aus der ganzen Erzählung geht nirgends hervor, daß Saul ein anderes Gebot Gottes hatte, zu Samuel zu gehen, als eben die Ordnung der Natur. In Psalm 105, V. 24 heißt es: Gott habe den Sinn der Ägypter gewandelt, daß sie die Israeliten haßten. Auch diese Umwandlung war vollkommen natürlich, wie aus dem 2. Buch Mose, Kap. 1 hervorgeht, wo der durchaus nicht geringfügige Grund angegeben wird, der die Ägypter bewog,
- 30 die Israeliten in die Sklaverei zu zwingen. 1. Buch Mose, Kap. 9, V. 13 sagt Gott zu Noah, er werde seinen Regenbogen in die Wolken setzen. Auch diese Handlung Gottes ist natürlich nichts anderes als die Brechung und Zurückwerfung, welche die Sonnenstrahlen in den Wassertropfen erleiden. Psalm 147, V. 18 heißt die natürliche Bewegung und Wärme des Windes, durch die Reif und Schnee schmelzen, das Wort Gottes, und V. 15 heißen Wind und Kälte Gottes Wort und Spruch. Wind und Feuer heißen
- 40 Psalm 104, V. 4 Boten und Diener Gottes, und derart

[Ed. pr. 75. Vloten A 452, B 80. Bruder §§ 40—43.]

findet sich noch vieles in der Schrift, das ganz klar beweist, daß Gottes Ratschluß, Geheiß, Spruch und Wort nichts anderes ist als das Wirken und die Ordnung der Natur selbst. Darum kann kein Zweifel sein, daß alles, was in der Schrift erzählt wird, sich auf natürlichem Wege zugetragen hat und nur deshalb auf Gott zurückgeführt wird, weil die Schrift, wie ich gezeigt habe, nicht die Aufgabe hat, die Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu lehren, sondern nur solche Dinge zu erzählen, wie sie dem 10 Vorstellungsvermögen tiefen Eindruck machen, und zwar in einer Methode und in einem Stile, wie er am ehesten dazu dient, Bewunderung zu erwecken und damit dem Gemüt des Volkes Verehrung einzuflößen.

Wenn sich nun manches in den heiligen Schriften findet, von dem wir die Ursachen nicht anzugeben wissen, und das außerhalb der Naturordnung, ja ihr entgegen geschehen zu sein scheint, so darf uns das nicht stutzig machen; wir müssen vielmehr ohne weiteres annehmen, daß das, was wirklich geschehen ist, auf natürlichem Wege geschah. Das findet seine Bestätigung darin, daß die Wunder von manchen Neben- 20 umständen begleitet waren, wenn von diesen auch nicht immer berichtet wird, namentlich wenn die Darstellung in dichterischem Stil gehalten ist. Die Neben- umstände der Wunder, meine ich, zeigen klar, daß diese selbst natürliche Ursachen erfordern. So war es nötig, daß Moses Asche über sich in die Luft streute, damit die Ägypter von der Krätze befallen würden (s. 2. Buch 30 Mose, Kap. 9, V. 10). Die Heuschrecken haben ebenfalls auf einen natürlichen Befehl Gottes, nämlich infolge eines Tag und Nacht wehenden Ostwindes das Land der Ägypter aufgesucht und es infolge eines sehr heftigen Westwindes wieder verlassen (s. 2. Buch Mose, Kap. 10, V. 14 und 19). Durch den gleichen Befehl Gottes öffnete auch das Meer den Juden einen Weg (s. 2. Buch Mose, Kap. 14, V. 21), nämlich durch den Südostwind, der die ganze Nacht hindurch sehr heftig wehte. Als ferner Elisa den Knaben, der 40

[Ed. pr. 76. Vloten A 452—458, B 80—81. Bruder §§ 43—46.]

für tot gehalten wurde, wieder erweckte, mußte er sich mehrere Male auf den Knaben legen, bis dieser wieder warm wurde und endlich die Augen aufschlug (s. 2. Buch der Könige, Kap. 4, V. 34 und 35). So werden auch im Evangelium Johannis, Kap. 9 einige Nebenumstände berichtet, deren sich Christus bediente, um den Blinden zu heilen, und so findet sich noch vieles andere in der Schrift, das zur Gⁿüge beweist, daß die Wunder nicht den unbedingten
 10 Befehl Gottes, wie man sagt, sondern einen ganz anderen Befehl erfordern. Darum muß man annehmen, auch wenn die Nebenumstände der Wunder und ihre natürlichen Ursachen nicht immer und nicht vollständig angegeben werden, daß dennoch die Wunder nicht ohne solche sich zugetragen haben. Das geht auch aus 2. Buch Mose, Kap. 14, V. 27 hervor, wo nur berichtet wird, das Meer sei auf den bloßen Wink des Moses wiederum angeschwollen, ohne daß des Windes Erwähnung geschieht. Im Liede aber (Kap. 15,
 20 V. 10) heißt es, es sei dadurch geschehen, daß Gott mit seinem Wind (d. h. mit einem sehr heftigen Wind) geblasen habe. In der Erzählung ist also dieser Nebenumstand übergangen, und das Wunder erscheint dadurch um so größer.

Vielleicht wird man mir aber einwenden, daß wir in der Schrift doch vieles finden, was sich offenbar durch natürliche Ursachen nicht erklären läßt, wie etwa, daß die Sünden der Menschen oder ihre Gebete die Ursache von Regengüssen oder von der
 80 Fruchtbarkeit der Erde sein können oder daß der Glaube Blinde zu heilen vermag und anderes derart, das in der Bibel berichtet wird. Darauf glaube ich schon geantwortet zu haben, denn ich habe ja gezeigt, daß die Schrift die Dinge nicht nach ihren nächsten Ursachen lehrt, sondern sie nur in solcher Anordnung und mit solchen Redewendungen erzählt, wie sie die Menschen und namentlich das gewöhnliche Volk am ehesten zur Verehrung führen. Aus diesem Grunde redet die Schrift von Gott und von
 40 den Dingen sehr uneigentlich, weil sie eben nicht

[Ed. pr. 76—77. Vloten A 453, B 31. Bruder §§ 47—49.]

die Vernunft überzeugen, sondern auf die Phantasie und das Vorstellungsvermögen der Menschen einwirken und sie einnehmen will. Wollte die Schrift die Zerstörung eines Reiches so erzählen, wie es politische Geschichtschreiber zu tun pflegen, so würde das auf das Volk gar keinen Eindruck machen; den größten dagegen, wenn sie alles dichterisch ausmalt und auf Gott zurückführt, wie sie es zu tun pflegt. Wenn die Schrift also berichtet, die Erde sei wegen der Sünden der Menschen unfruchtbar oder Blinde würden 10 um ihres Glaubens willen geheilt, so dürfen wir dem nicht mehr Gewicht beilegen, als wenn sie berichtet, Gott zürne wegen der Sünden der Menschen, er sei traurig, er bereue verheißene oder erwiesene Wohltat oder er erinnere sich beim Anblick eines Zeichens einer gegebenen Verheißung und noch vieles andere, was entweder dichterisch ausgedrückt oder nach den Anschauungen und Vorurteilen des Schreibers wiedergegeben ist.

Wir können also daraus unbedingt den Schluß 20 ziehen, daß alle wirklichen Geschehnisse, von denen die Schrift berichtet, sich wie überhaupt alles notwendig nach den Naturgesetzen zugetragen haben. Findet sich irgend etwas, von dem man unumstößlich beweisen kann, daß es den Naturgesetzen widerstreitet oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt, so muß man ohne weiteres annehmen, daß es von Frevlerhänden in die Heiligen Schriften eingefügt worden ist. Denn was gegen die Natur ist, ist auch gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft ist, ist wider- 30 sinnig und darum auch zu verwerfen.

Es bleibt noch einiges wenige über die Auslegung der Wunder zu bemerken oder vielmehr zu wiederholen (denn das Hauptsächlichste ist bereits gesagt worden) und mit dem einen oder anderen Beispiel zu erläutern, wie ich es hier als Viertes in Aussicht gestellt habe. Ich will es deshalb tun, damit niemand durch falsche Auslegung eines Wunders voreilig meint, er habe in der Schrift etwas gefunden, was mit der natürlichen Erleuchtung im Widerspruch stünde. 40

[Ed. pr. 77. Vloten A 454, B 31—32. Bruder §§ 49—52.]

Es ist sehr selten, daß die Menschen etwas so einfach erzählen, wie es geschehen ist, ohne dem Berichte etwas von ihrem eigenen Urteil beizumischen. Sie werden sogar, wenn sie etwas Neues sehen oder hören, falls sie nicht sehr auf der Hut sind, von ihren vorgefaßten Meinungen, meist so stark beherrscht, daß sie etwas ganz anderes auffassen, als das, was sie wirklich sehen oder von dem sie hören, namentlich wenn das Geschehene die Fassungskraft des Erzählenden oder Hörenden übersteigt, und am meisten dann, wenn es für ihn selbst von Bedeutung ist, daß die Sache sich in einer bestimmten Weise zutrage. Daher kommt es, daß die Leute in ihren Chroniken und Geschichtsbüchern mehr ihre eigenen Anschauungen als die Geschehnisse selbst berichten, und daß ein und derselbe Fall von zwei Menschen mit verschiedenen Anschauungen so verschieden berichtet wird, daß man meint, von zwei verschiedenen Fällen sprechen zu hören; darum kann man ja auch leicht aus der bloßen Geschichtsdarstellung die Anschauungen der Chronisten und Geschichtschreiber ermitteln. Zur Bestätigung könnte ich viele Beispiele anführen, sowohl von Philosophen, die Naturgeschichte geschrieben haben, als auch von Chronisten. Ich halte es aber für überflüssig und will bloß einen Fall aus der Heiligen Schrift anführen; über die anderen möge sich der Leser selbst ein Urteil bilden.

Zu Josuas Zeiten glaubten die Hebräer (wie ich schon oben erwähnt habe), wie es ja das Volk noch tut, die Sonne bewege sich in ihrem sogenannten Tagesumlauf, die Erde aber stehe still. Dieser vorgefaßten Meinung paßten sie das Wunder an, das sich bei ihrem Kampf gegen jene fünf Könige ereignete. Sie erzählten nämlich nicht einfach, jener Tag sei ungewöhnlich lang gewesen, sondern Sonne und Mond seien still gestanden oder hätten in ihrem Laufe innegehalten. Das konnte ihnen damals von nicht geringem Nutzen sein, um die Heiden, die die Sonne anbeteten, davon zu überzeugen, und es ihnen durch die Erfahrung selbst zu beweisen, daß die Sonne

[Ed. pr. 78. Vloten A 454—455, B 32—33. Bruder §§ 53—55.]

unter der Macht einer anderen Gottheit stünde, auf deren Wink sie ihre natürliche Ordnung ändern müsse. Also teils aus religiösen Motiven, teils nach ihren vorgefaßten Meinungen haben sie die Sache ganz anders, als sie sich in Wirklichkeit zutragen konnte, aufgefaßt und dargestellt.

Um also die Wunder in der Schrift zu erklären und aus ihrer Darstellung den wirklichen Verlauf zu ermitteln, muß man die Anschauungen derer kennen, die sie zuerst berichtet, und derer, die sie uns schriftlich hinterlassen haben, und diese Anschauungen müssen von ihren etwaigen sinnlichen Wahrnehmungen unterschieden werden; sonst würden wir ihre Anschauungen und Urteile mit dem Wunder selbst, wie es sich wirklich ereignet hat, vermengen. Doch nicht nur dazu ist es von Bedeutung, ihre Anschauungen zu kennen, sondern auch um nicht Dinge, die sich wirklich ereignet haben, mit eingebildeten Dingen zu verwechseln, die bloß prophetische Vorstellungen waren. Denn in der Schrift wird vieles als Tatsache berichtet und für eine Tatsache gehalten, was doch nur Vorstellung und Einbildung war; so, daß Gott (das höchste Wesen) vom Himmel herabgestiegen sei (s. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 18 und 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 19), und daß der Berg Sinai darum geraucht habe, weil Gott von Feuer umgeben auf ihn niedergestiegen war; ferner daß Elias auf feurigem Wagen mit feurigen Pferden zum Himmel aufgefahren sei. All das waren sicherlich nur Vorstellungen, angepaßt den Anschauungen derer, die sie uns so, wie sie sich ihnen darstellten, als wirkliche Begebenheiten überliefert haben. Denn wer nur ein wenig mehr versteht als das gewöhnliche Volk, der weiß, daß Gott keine rechte und linke Hand hat, daß er sich nicht bewegt noch ruht, daß er nicht an einer Stelle, sondern schlechthin unendlich ist, und daß in ihm alle Vollkommenheit enthalten ist. Dies, sage ich, weiß jeder, der die Dinge nach den Begriffen des reinen Verstandes beurteilt, und nicht nach den Affektionen, die das Vorstellungsvermögen durch die äußeren Sinne erfährt, wie ge-

[Ed. pr. 78—79. Vloten A 455—456, B 33. Bruder §§ 55—58.]

wöhnlich das Volk, das sich darum Gott als körperlich und wie einen königlichen Machthaber vorstellt, dessen Thron man sich auf dem Himmelsgewölbe denkt, über den Sternen, deren Entfernung von der Erde man für nicht sehr weit hält. Diesen und ähnlichen Anschauungen sind, wie gesagt, sehr viele Fälle in der Schrift angepaßt, die der Philosoph deshalb nicht als wirkliche Tatsachen hinzunehmen braucht.

- Um zu verstehen, wie die Wunder sich wirklich begeben haben, ist es schließlich auch von Bedeutung, die Ausdrücke und Redewendungen des Hebräischen zu kennen. Wer darauf nicht genügend acht hat, wird der Schrift viele Wunder andichten, an die die Schriftsteller niemals gedacht haben, und er wird daher nicht nur über die Dinge und Wunder, so wie sie sich wirklich zugetragen haben, sondern auch über den Sinn der Verfasser der heiligen Bücher vollkommen im Unklaren bleiben. Sacharja sagt z. B. Kap. 14, V. 7, indem er von einem zukünftigen Kriege
- 20 redet: *יְהִי יוֹם-אֶחָד הוּא וְיִרְדַּע לַיהוָה לֹא-יִוֹם וְלֹא-לַיְלָה* „*Es wird ein Tag sein, nur Gott bekannt, (denn es wird sein) weder Tag noch Nacht und um den Abend wird es licht sein*“. Mit diesen Worten scheint er ein großes Wunder anzukündigen und doch will er mit ihnen nichts anderes sagen, als daß der Kampf den ganzen Tag schwankend sein wird und sein Ausgang bloß Gott bekannt, und daß sie gegen Abend den Sieg erlangen werden. Denn mit derartigen Ausdrücken haben gewöhnlich die
- 30 Propheten Sieg und Niederlage der Völker vorausgesagt und beschrieben. Ähnliches finden wir bei Jesajas, der Kap. 13 die Zerstörung Babylons folgendermaßen schildert: *כִּי-כֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּבְכִסְיֵיהֶם לֹא יִהְיוּ אֹרֶם חֹשֶׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ בְּצִמְחוֹ וְיָרָח לֹא-יָנִיעַ אֹרֹךְ* „*Denn die Sterne des Himmels und seine Gestirne werden nicht leuchten mit ihrem Lichte, die Sonne wird finster sein in ihrem Aufgange und der Mond wird den Glanz seines Lichtes nicht ausstrahlen*“. Dies hält doch wohl sicherlich niemand für ein wirk-

[Ed. pr. 79. Vloten A 456, B 38—84. Bruder §§ 58—61.]

liches Ereignis, das sich bei der Zerstörung jenes Reiches begeben hat, ebensowenig wie das, was der Prophet bald darauf hinzufügt: **לִלְכֹן שָׁמַיִם אֲרָגִיו** „Darum will ich den Himmel erzittern machen, und die Erde wird sich bewegen von ihrer Stätte“. So sagt auch Jesajas, Kap. 48, im vorletzten Vers, um den Juden anzuzeigen, daß sie in Sicherheit aus Babylon nach Jerusalem zurückkehren und unterwegs keinen Durst leiden würden: **וְלֹא צָמְאוּ בַּחֲרָבוֹת הוֹלְכֵיכֶם מִיַּם מִצְוֹר הָיִל לָמוֹ וַיִּבְקַע צִוְרֵי מַיִם** 10 „Und sie hatten keinen Durst, da er sie leitete durch die Wüste; er ließ ihnen Wasser aus den Felsen fließen, er brach den Fels und Wasser floß heraus“. Mit diesen Worten, meine ich, will er nur ausdrücken, daß die Juden in der Wüste Quellen finden werden, wie es ja vorkommt, an denen sie ihren Durst stillen werden. Denn als sie mit Einwilligung des Cyrus Jerusalem aufsuchten, sind ihnen, wie wir wissen, derartige Wunder nicht begegnet. 20

Derart findet sich in den Heiligen Schriften sehr vieles, was nur eine bei den Juden übliche Ausdrucksweise war; doch ist es nicht nötig, das alles im einzelnen aufzuführen. Nur das möchte ich ganz allgemein bemerken, daß die Hebräer sich dieser Ausdrücke bedienten, nicht nur um ihre Rede auszuschnücken, sondern auch in erster Linie, um in ihrer Rede ihre Verehrung gegen Gott zum Ausdruck zu bringen. Aus diesem Grunde findet sich in den Heiligen Schriften „Gott segnen“ für „fluchen“ (s. 1. Buch der Könige, Kap. 21, V. 10 und Hiob, Kap. 2, V. 9); aus demselben Grunde wurde eben alles auf Gott zurückgeführt. Darum scheint die Schrift von lauter Wundern zu berichten, wo sie von den natürlichsten Dingen spricht, wofür ich schon oben einige Beispiele angeführt habe. Wenn die Schrift also sagt, Gott habe das Herz des Pharaos verhärtet, so darf man annehmen, daß sie damit nur sagen will, Pharaos sei widerspenstig gewesen; und wenn sie sagt, Gott öffne die Fenster des 30

[Ed. pr. 89. Vloten A 456—457, B 34—35. Bruder §§ 61—63.]

Himmels, so meint sie damit nur, daß es sehr stark geregnet habe und dergleichen mehr.

Wenn man dies recht im Auge behält und dabei bedenkt, daß vieles sehr kurz, ohne alle Nebenumstände und beinahe verstümmelt berichtet wird, so wird man in der Schrift fast nichts finden, von dem sich beweisen läßt, daß es der natürlichen Erleuchtung widerspricht; im Gegenteil wird vieles anscheinend sehr Dunkle bei einigem Nachdenken verstanden und leicht
10 erklärt werden können.

Damit glaube ich das, was ich beabsichtigte, hinlänglich klar dargelegt zu haben. Bevor ich aber dieses Kapitel schließe, bleibt mir noch übrig, auf eines hier einzugehen, darauf nämlich, daß ich bei den Wundern einer ganz anderen Methode gefolgt bin als bei der Prophetie. Über die Prophetie habe ich nichts behauptet, als was ich aus den in den Heiligen Schriften offenbarten Grundlagen habe ableiten können. Hier dagegen habe ich das Wesentliche
20 bloß aus den Principien entnommen, die uns durch natürliche Erleuchtung bekannt sind. Ich habe es mit Bedacht getan. Die Prophetie übersteigt die menschliche Fassungskraft und ist eine rein theologische Frage; ich konnte deshalb von ihr nichts behaupten und auch nicht wissen, worin sie eigentlich besteht, als allein aus den offenbarten Grundlagen. Ich war daher genötigt, eine Geschichte der Prophetie aufzustellen und nach ihr einige Sätze zu bilden, die mich so weit als möglich über die Natur der Pro-
30 phetie und über ihre Eigenschaften belehren sollten. Hier dagegen, bei den Wundern, ist das, was wir suchen (ob man nämlich zugeben kann, daß etwas in der Natur geschehe, was ihren Gesetzen widerspricht oder sich nicht aus ihnen herleiten läßt), etwas rein Philosophisches. Darum war ein ähnliches Vorgehen nicht erforderlich, vielmehr hielt ich es für geratener, diese Frage so viel als möglich von den Grundlagen aus zu lösen, die durch die natürliche Erleuchtung zu erkennen sind. Ich sage: ich hielt es
40 für geratener, denn ich hätte die Frage auch bloß

[Ed. pr. 80—81. Vloten A 457—458, B 85. Bruder §§ 63—66.]

von den Sätzen und den Grundlagen der Schrift aus lösen können, wie ich hier in der Kürze zeigen will, damit es jedem klar wird.

Von der Natur im allgemeinen versichert die Schrift an einigen Stellen, daß sie eine feste und unwandelbare Ordnung innehalte; so Psalm 148, V. 6 und Jeremias, Kap. 21, V. 35 und 36. Außerdem lehrt der Philosoph in seinem Prediger, Kap. 1, V. 10 vollkommen klar, daß nichts Neues in der Natur geschieht, und V. 11 und 12 setzt er zur Erläuterung hinzu: wenn auch manchmal etwas scheinbar Neues sich ereigne, so sei es doch nichts Neues, sondern es sei schon in den früheren Jahrhunderten, die nicht mehr im Gedächtnis lebten, einmal dagewesen; denn, wie er selbst sagt, die Alten leben nicht im Gedächtnis derer von heute, und die von heute werden nicht im Gedächtnis der kommenden Geschlechter bleiben. Ferner sagt er Kap. 3, V. 11, Gott habe alles richtig geordnet zu seiner Zeit, und V. 14 sagt er, er wisse wohl, daß was Gott macht, in Ewigkeit bleiben werde, und daß ihm nichts hinzugefügt und nichts davon weggenommen werden könne. All das lehrt vollkommen klar, daß die Natur eine feste und unwandelbare Ordnung innehält, und daß Gott in allen Jahrhunderten, bekannten und unbekannt, derselbe gewesen ist, und daß die Naturgesetze so vollkommen und fruchtbar sind, daß ihnen weder etwas hinzugefügt noch etwas von ihnen weggenommen werden kann, und endlich, daß die Wunder nur wegen der Unwissenheit der Menschen als etwas Neues erscheinen. Dies wird also in der Schrift ausdrücklich gelehrt, nirgends aber, daß in der Natur etwas geschehen könnte, was mit ihren Gesetzen im Widerspruch stünde oder sich aus ihnen nicht ableiten ließe. Darum darf man es auch der Schrift nicht andichten. Dazu kommt noch, daß die Wunder Ursachen und Nebenumstände erfordern (wie ich schon gezeigt habe) und nicht aus irgend einer königlichen Herrschaft, ich weiß nicht welcher, folgen, die das Volk Gott andichtet, sondern bloß aus der Herrschaft und dem Ratschluß Gottes,

d. h. (wie ich aus der Schrift selbst bewiesen habe) aus den Gesetzen der Natur und aus ihrer Ordnung; endlich, daß die Wunder auch von Betrügern verrichtet werden können, wie man sich aus 5. Buch Mose, Kap. 13 und Matthäus, Kap. 24, V. 24 überzeugen kann. Daraus ergibt sich weiter ganz offensichtlich, daß die Wunder natürliche Dinge waren und darum auch so erklärt werden müssen, daß sie weder als etwas Neues (um mit Salomo zu sprechen) noch als etwas der Natur
 10 Widerstreitendes erscheinen, sondern womöglich als etwas, das mit den natürlichen Dingen völlig zusammengeht. Um das einem jeden zu erleichtern, habe ich einige Regeln aufgestellt, die bloß der Schrift entnommen sind.

Wenn ich aber sage, daß die Schrift dieses lehre, so meine ich damit nicht, daß es Lehren seien, die zum Heile notwendig sind, sondern nur, daß die Propheten es so wie ich verstanden haben. Darum steht es jedem frei, darüber zu denken, wie er es für
 20 das beste hält, um sich der Verehrung Gottes und der Religion mit ganzem Herzen hinzugeben. Das meint auch Josephus, denn am Schlusse des 2. Buches der *Antiquitäten* schreibt er: „Niemand aber nehme Anstoß an dem Worte Wunder, wenn die arglosen Leute in der alten Zeit glaubten, der Weg der Rettung sei durch das Meer gegangen, ob er nun durch den Willen Gottes oder von selbst freigelegt wurde. Auch denen, die mit Alexander, dem König von Macedonien, waren, hat sich einmal vor alten Zeiten das pamphy-
 30 lische Meer geteilt, und weil kein anderer Weg vorhanden war, so gewährte es ihnen den Durchzug, da Gott durch Alexander die persische Herrschaft zerstören wollte. Dies bezeugen alle, welche die Taten Alexanders beschrieben haben. Darüber möge also jeder denken, wie es ihm gut dünkt.“ Dies sind die Worte des Josephus und seine Meinung über den Wunderglauben.

Siebentes Kapitel.

Von der Auslegung der Schrift.

Es ist zwar in aller Mund, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes ist, das den Menschen die wahre Glückseligkeit oder den Weg des Heiles lehrt. Tatsächlich aber denkt man ganz anders. Denn das gewöhnliche Volk scheint um nichts weniger besorgt zu sein, als nach den Lehren der Heiligen Schrift zu leben. Vielmehr sehen wir, daß sie fast alle ihre Hirngespinnste für das Wort Gottes ausgeben und an nichts anderes denken, als unter dem Vorwand der Religion die übrigen zu zwingen, ihre Meinung zu teilen. Wir sehen, sage ich, daß die Theologen meistens darauf bedacht sind, ihre Erfindungen und Einfälle aus den Heiligen Schriften herauszupressen und sie auf die göttliche Autorität zu stützen. Es gibt nichts, bei dem sie so skrupellos und leichtfertig zu Werke gingen als bei der Auslegung der Schrift oder der Gedanken des Heiligen Geistes, und wenn sie eine Sorge dabei haben, so ist es nicht die Furcht, dem Heiligen Geist einen Irrtum anzudichten und vom Wege des Heiles abzuirren, sondern bloß die Besorgnis, die anderen möchten ihnen einen Irrtum nachweisen, wodurch ihre Autorität zu Fall käme und sie der Verachtung der anderen preisgegeben würden. Wenn die Menschen das, was sie mit Worten von der Bibel bezeugen, aufrichtig meinten, dann müßten sie auch eine ganz andere Lebensweise haben; dann würde nicht so oft ein Zwist ihre Geister in Aufruhr bringen, sie würden sich nicht mit solchem Hasse befenden, und

[Ed. pr. 88. Vloten A 459—460, B 37. Bruder §§ 1—3.]

es würde sie nicht dieser blinde und unbesonnene Eifer beherrschen, die Schrift auszulegen und Neues in der Religion zu ersinnen; sie würden im Gegenteil gar nicht wagen, etwas als Lehre der Schrift anzunehmen, was sich nicht so klar als möglich in ihr findet. Endlich auch würden sich jene Schändlichen, die sich nicht gescheut haben, die Schrift an vielen Stellen zu fälschen, vor einem solchen Verbrechen gehütet und ihre Frevlerhände davon gelassen haben. Aber Ehrgeiz und Ruchlosigkeit haben es so weit gebracht, daß nicht mehr der Gehorsam gegen die Lehren des Heiligen Geistes, sondern das Vertreten menschlicher Hirngespinnste als Religion gilt, so daß die Religion nicht mehr in der Liebe, sondern in der Saat der Zwietracht und im Verbreiten des wütendsten Hasses besteht, den man mit dem falschen Namen göttlichen Eifers und glühender Hingabe verdeckt. Zu solchen Übeln kam der Aberglaube, der die Menschen lehrt, Vernunft und Natur zu verachten und bloß das zu bewundern und zu verehren, was diesen beiden widerstreitet. Kein Wunder, daß die Menschen, um die Schrift noch mehr zu bewundern und zu verehren, sie so auszulegen suchen, daß sie mit der Vernunft und der Natur im größtmöglichen Widerspruch zu stehen scheint, und daß man darum die tiefsten Geheimnisse in den Heiligen Schriften verborgen wähnt und sich abmüht, sie, d. h. den Unsinn zu ergründen, und das andere, das Nützliche vernachlässigt. Was sie so in ihrem Wahnsinn erfinden, das schreiben sie alles dem Heiligen Geiste zu und suchen es mit aller Macht und aller Leidenschaftlichkeit zu verteidigen. Denn es ist nun einmal so mit den Menschen bestellt, daß sie alles, was sie nach dem reinen Verstande annehmen, auch bloß durch Verstand und Vernunft verteidigen; was sie dagegen aus Gemütsaffekten glauben, das verteidigen sie auch mit diesen.

Um uns aber diesem Wirrwarr zu entwinden und den Geist von theologischen Vorurteilen zu befreien, und um nicht leichtfertig menschliche Erfindungen

[Ed. pr. 83—84. Vloten A 460, B 87—88. Bruder §§ 8—6.]

als göttliche Lehren hinzunehmen, müssen wir von der wahren Methode der Schrifterklärung handeln und sie auseinandersetzen. Denn wenn man diese nicht kennt, so kann man auch keine Gewißheit darüber haben, was die Schrift und was der Heilige Geist lehren will.

Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern vollkommen mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache 10 darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Principien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten. Auf diese Weise wird jeder (wenn er eben keine anderen Principien und Daten zur Erklärung der Schrift und zur Darlegung ihres Inhalts zuläßt als nur solche, die 20 aus der Schrift selbst und aus ihrer Geschichte entnommen sind) ohne die Gefahr eines Irrtums immer fortschreiten und das, was unsere Fassungskraft übersteigt, gerade so sicher besprechen können als das, was wir durch natürliche Erleuchtung erkennen.

Damit aber klar wird, daß dieser Weg nicht nur gewiß, sondern auch der einzige ist, und daß er mit der Methode der Naturerklärung übereinstimmt, ist zu bemerken, daß die Schrift häufig Dinge berührt, die aus den Principien der natürlichen Erleuchtung 30 nicht herzuleiten sind. Denn Geschichten und Offenbarungen bilden den größten Teil der Schrift. Die Geschichten aber enthalten hauptsächlich Wunder, d. h. (wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe) Erzählungen von außergewöhnlichen Naturereignissen, den Anschauungen und Urteilen der Geschichtschreiber angepaßt, die sie beschrieben haben. Aber auch die Offenbarungen sind den Anschauungen der Propheten angepaßt, wie ich im 2. Kap. gezeigt habe, und sie übersteigen in der Tat die menschliche Fassungskraft. 40

[Ed. pr. 84—85. Vloten A 461, B 38. Bruder §§ 6—10.]

Darum muß die Erkenntnis von allen diesen Dingen, d. h. fast von allem, was in der Schrift enthalten ist, aus der Schrift selbst geschöpft werden, gerade so wie die Erkenntnis der Natur allein aus der Natur.

Was die Sittenlehren angeht, die gleichfalls in der Bibel enthalten sind, so können sie zwar aus Gemeinbegriffen bewiesen werden; daß die Schrift sie aber lehrt, kann nicht aus ihnen bewiesen, sondern eben nur aus der Schrift selbst entnommen
 10 werden. Ja wenn wir ohne Vorurteil die Göttlichkeit der Schrift bezeugen wollen, so können wir es nur aus ihr allein entnehmen, daß sie die wahre Sittenlehre enthält; denn nur daraus läßt sich ihre Göttlichkeit beweisen. Ich habe ja oben gezeigt, daß die Gewißheit der Prophezeiungen in der Hauptsache darauf beruhte, daß die Propheten einen dem Guten und Rechten zugewandten Sinn besaßen. Auch wir müssen dessen gewiß sein, um ihnen Glauben schenken zu können. Daß aber die Göttlichkeit Gottes nicht
 20 durch Wunder überzeugend gemacht werden kann, habe ich schon bewiesen, ganz abgesehen davon, daß ja auch falsche Propheten Wunder vollbringen konnten. Darum muß die Göttlichkeit der Schrift bloß darauf begründet werden, daß sie die wahre Tugend lehrt. Das aber kann nur aus der Schrift selbst bewiesen werden. Wäre es nicht möglich, dann wäre es ein großes Vorurteil, sie anzunehmen und ihre Göttlichkeit zu be-
 kennen. Unsere ganze Erkenntnis der Schrift muß also aus ihr allein geschöpft werden. Endlich gibt
 30 die Schrift von den Dingen, von denen sie redet, keine Definitionen, so wenig wie die Natur. So wie man daher aus den verschiedenen Vorgängen in der Natur die Definitionen der Naturdinge erschließen muß, ebenso müssen sie auch hier aus den verschiedenen Berichten entnommen werden, die sich in der Schrift über die einzelnen Dinge finden.

Die Hauptregel der Schriftinterpretation besteht also darin, daß man der Schrift keine Lehre zuschreiben soll, die nicht mit völliger Deutlichkeit aus
 40 ihrer Geschichte sich ergibt. Wie aber ihre Ge-

[Ed. pr. 85. Vloten A 461—462, B 89. Bruder §§ 10—14.]

schichte beschaffen sein und was sie enthalten muß, davon soll jetzt die Rede sein.

1. muß sie die Natur und die Eigentümlichkeiten der Sprache, in welcher die Bücher der Schrift geschrieben sind und deren sich ihre Verfasser zu bedienen pflegten, zu ihrem Gegenstande haben. Auf diese Weise werden wir im Stande sein, den verschiedenen Sinn, den eine jede Rede nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch haben kann, ausfindig zu machen. Weil nun alle Schriftsteller des Alten wie des 10 Neuen Testaments Hebräer waren, so ist natürlich eine Geschichte der hebräischen Sprache vor allem nötig, nicht nur zum Verständnis der Bücher des Alten Testaments, die in dieser Sprache geschrieben sind, sondern auch der des Neuen Testaments, die zwar in anderen Sprachen verbreitet sind, aber doch hebräischen Charakter tragen.

2. muß die Geschichte die Aussprüche eines jeden Buches zusammenstellen und sie nach Hauptgesichtspunkten ordnen, damit man alles, was sich 20 über einen und denselben Gegenstand findet, gleich zur Hand hat. Dann muß sie alle Aussprüche anmerken, die zweideutig oder dunkel sind oder die sich zu widersprechen scheinen. Dunkel oder klar nenne ich Aussprüche, je nachdem ihr Sinn aus dem Zusammenhang schwer oder leicht mit der Vernunft zu verstehen ist; denn bloß um den Sinn der Rede, nicht um ihre Wahrheit handelt es sich. Ja man muß sich vor allem hüten, solange der Sinn der Schrift in Frage ist, daß man sich nicht durch die eigenen Erwägungen, 80 soweit sie auf den Principien natürlicher Erkenntnis beruhen (ganz zu schweigen von den Vorurteilen), dazu verleiten läßt, den wahren Sinn einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhalts zu verwechseln. Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch zu ermitteln, oder aus solchen Erwägungen, die nur die Schrift als Grundlage kennen.

Damit das klarer verständlich wird, will ich es durch ein Beispiel erläutern. Die Aussprüche *Mose, Gott sei ein Feuer* oder *Gott sei eifervoll*, sind völlig 40

[Ed. pr. 86. Vloten A 462—468, B 39—40. Bruder §§ 14—18.]

- klar, sobald wir nur die Wortbedeutung im Auge haben, und darum rechne ich sie zu den klaren, mögen sie auch hinsichtlich der Wahrheit und der Vernunft sehr dunkel sein. Ja mag selbst ihr buchstäblicher Sinn der natürlichen Erleuchtung widerstreiten, so wird man doch an diesem buchstäblichen Sinn festhalten müssen, vorausgesetzt, daß er nicht mit den aus der Heiligen Schrift entnommenen Principien und Grundlagen im Widerspruch steht. Um-
- 10 gekehrt müssen auch solche Aussprüche, deren buchstäbliche Auslegung sich mit den der Schrift entnommenen Principien im Widerstreit findet, anders (nämlich bildlich) ausgelegt werden, selbst wenn sie mit der Vernunft völlig übereinstimmen. Um also zu erfahren, ob Moses wirklich geglaubt hat, Gott sei ein Feuer, oder nicht, darf man durchaus keinen Schluß daraus ziehen, ob eine solche Anschauung mit der Vernunft in Übereinstimmung oder im Widerstreit steht, sondern bloß aus anderen Aussprüchen
- 20 von Moses selbst. Da nämlich Moses auch an sehr vielen Stellen ganz klar lehrt, Gott habe keinerlei Ähnlichkeit mit den sichtbaren Dingen im Himmel, auf der Erde oder im Wasser, so darf man schließen, daß entweder dieser Ausspruch oder alle jene bildlich zu erklären sind. Da man nun aber vom buchstäblichen Sinn so wenig wie möglich abgehen darf, so muß man zuvörderst untersuchen, ob dieser allein-stehende Ausspruch „*Gott ist ein Feuer*“ nicht auch noch einen anderen Sinn neben dem buchstäblichen
- 30 zuläßt, d. h. ob das Wort *Feuer* nicht noch etwas anderes als das natürliche Feuer bedeutet. Ergäbe sich aus dem Sprachgebrauch keine andere Bedeutung, so dürfte dieser Ausspruch auch durchaus nicht anders ausgelegt werden, selbst wenn er mit der Vernunft noch so sehr im Widerstreit wäre, und umgekehrt müßten alle übrigen zwar mit der Vernunft ein-stimmigen doch mit diesem Ausspruch in Einklang gebracht werden. Sollte der Sprachgebrauch das nicht
- 40 zulassen, so wären eben diese Aussprüche unvereinbar, und wir müßten uns des Urteils über sie ent-

halten. Da aber das Wort *Feuer* auch für Zorn und Eifer gebraucht wird (s. Hiob, Kap. 31, V. 12), so lassen sich danach die Aussprüche des Moses sehr wohl vereinigen, und wir haben das Recht zu schließen, daß die beiden Aussprüche „*Gott ist ein Feuer*“ und „*Gott ist eifervoll*“ ein und dasselbe besagen. Da weiterhin Moses ganz klar lehrt, Gott sei eifervoll, aber an keiner Stelle, Gott sei frei von Leidenschaften oder Gemütsbewegungen, so dürfen wir daraus offenbar schließen, daß Moses das selbst geglaubt hat oder wenigstens hat lehren wollen, so sehr dieser Ausspruch auch nach unserer Ansicht der Vernunft widerstreitet. Denn wie ich bereits gezeigt, haben wir kein Recht, den Sinn der Schrift nach den Eingebungen unserer Vernunft und nach unseren vorgefaßten Anschauungen zu verdrehen. Das ganze Verständnis der Bibel ist nur aus ihr allein zu schöpfen. 10

3. endlich muß diese Geschichte über die Schicksale sämtlicher prophetischen Bücher Auskunft geben, soweit wir noch davon wissen können, also über das Leben, die Sitten und die Bestrebungen des Verfassers der einzelnen Bücher, wer er gewesen ist, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit, für wen und schließlich in welcher Sprache er schrieb; dann über das Geschick jedes einzelnen Buches, nämlich wie man es zuerst erhalten hat und in wessen Hände es gekommen ist, ferner wieviel Lesarten es davon gibt und auf wessen Rat es unter die Heiligen Schriften aufgenommen wurde, und schließlich, auf welche Weise all die Bücher, die wir heute die heiligen 30 nennen, zu einem Ganzen vereinigt worden sind. Das alles, meine ich, muß die Geschichte der Schrift enthalten. Denn um zu wissen, welche Aussprüche als Gesetze aufgestellt werden und welche als Lehren der Moral, dazu ist es nötig, das Leben, die Sitten und die Bestrebungen des Verfassers zu kennen, abgesehen davon, daß man die Worte eines Mannes um so leichter deuten kann, je besser man seinen Geist und seine Sinnesart kennt. Um ferner nicht die ewigen Lehren mit solchen, die nur für eine be- 40

[Ed. pr. 87—88. Vloten A 463—464, B 40—41. Bruder §§ 21—24]

stimmt Zeit oder bloß für wenige von Nutzen sein konnten, zu verwechseln, muß man gleichfalls wissen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit und für welches Volk oder welches Jahrhundert alle die Lehren geschrieben worden sind. Endlich muß man auch noch die übrigen angegebenen Umstände kennen, um außer der Autorschaft eines jeden Buches noch zu wissen, ob es von unreinen Händen hat beschmutzt werden können oder nicht, ob sich Irrtümer eingeschlichen haben, und ob sie von genügend erfahrenen und vertrauenswürdigen Männern verbessert worden sind. All das zu wissen ist sehr notwendig, damit wir nicht blindlings hinnehmen, was uns dargeboten wird, sondern nur was durchaus gewiß und unbezweifelbar ist.

Erst wenn wir diese Geschichte der Schrift besitzen und uns fest vorsetzen, nur das als zweifellose Lehre der Propheten anzunehmen, was aus dieser Geschichte selbst folgt oder mit voller Klarheit aus ihr entnommen werden kann, erst dann wird es an der Zeit sein, daß wir uns anschicken, den Sinn der Propheten und des Heiligen Geistes zu erforschen. Auch dazu ist eine Methode und eine Ordnung erforderlich ähnlich derjenigen, die wir bei der Erklärung der Natur aus ihrer Geschichte in Anwendung bringen. Bei der Untersuchung der Naturdinge suchen wir vor allem die allgemeinsten und der ganzen Natur gemeinsamen Dinge zu erforschen, nämlich Bewegung und Ruhe, sowie deren Gesetze und Regeln, welche die Natur immer beobachtet und nach denen sie beständig handelt, und von diesen schreiten wir Stufe für Stufe zu anderen minder allgemeinen fort. Gerade so muß auch aus der Geschichte der Schrift zuerst erforscht werden, was das Allgemeinste, was Basis und Grundlage der ganzen Schrift ist und endlich, was in ihr als ewige und allen Sterblichen höchst heilsame Lehre von den Propheten empfohlen wird. Dazu gehört beispielsweise, daß es einen allmächtigen Gott gibt, der allein anzubeten ist, der für alle sorgt und diejenigen vor allen liebt, die ihn anbeten und ihren Nächsten lieben wie sich selbst usw. Dies und

[Ed. pr. 88. Vloten A 464—465, B 41—42. Bruder §§ 24 27.]

ähnliches, meine ich, lehrt die Schrift überall so klar und so ausdrücklich, daß noch niemand in dieser Beziehung über ihren Sinn hat im Zweifel sein können. Was aber Gott ist, und auf welche Weise er alles sieht und für alles sorgt, dieses und ähnliches lehrt die Schrift nicht ausdrücklich und als ewige Wahrheit; vielmehr waren die Propheten darüber, wie ich oben gezeigt habe, keineswegs einer Meinung. Darum läßt sich in derartigen Fragen nichts als Lehre des Heiligen Geistes aufstellen, auch wenn man sie nach der natürlichen Erleuchtung sehr wohl entscheiden kann. 10

Hat man diese allgemeine Lehre der Schrift richtig erkannt, so muß man zu den anderen minder allgemeinen Dingen fortschreiten, die aber den gewöhnlichen Lebenswandel betreffen und aus dieser allgemeinen Lehre wie Bäche hervorgehen. Dazu gehören alle besonderen äußerlichen Handlungen der wahren Tugend, die nur bei gegebener Gelegenheit geübt werden können. Was dabei sich Dunkles und Zweideutiges in der Schrift findet, ist nach der allgemeinen Lehre der Schrift zu erklären und zu bestimmen. Sollten sich Widersprüche ergeben, so ist darauf zu achten, bei welcher Veranlassung, zu welcher Zeit oder für wen die Stelle geschrieben wurde. Wenn z. B. Christus sagt: „*Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden,*“ so wissen wir aus dieser Stelle noch nicht, welche Leidtragenden er meint. Da er nun aber später lehrt, wir sollten um kein Ding Sorge tragen außer um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, was er als höchstes Gut empfiehlt (s. Matthäus, Kap. 6, V. 33), so folgt daraus, daß er unter Leidtragenden nur die versteht, die darum Leid tragen, daß das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit von den Menschen vernachlässigt wird; denn nur diejenigen können Leid darum tragen, die nichts lieben als das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und die alles andere, was das Geschick verleiht, gänzlich mißachten. Ebenso ist es auch, wenn er sagt: „*So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar usf.*“ 20 30 40

[Ed. pr. 88—89. Vloten A 465—466, B 42. Bruder §§ 27—31.]

Hätte Christus das als Gesetzgeber den Richtern befohlen, so hätte er mit dieser Vorschrift das mosaische Gesetz umgestoßen, wogegen er sich aber ganz offen erklärt (s. Matthäus, Kap. 5, V. 17). Wir müssen deshalb darauf achten, wer es gesagt hat, und zu wem und zu welcher Zeit es gesagt wurde. Gesagt hat es Christus, der nicht als Gesetzgeber Gesetze verordnete, sondern als Lehrer Lehren gab; denn (wie ich oben gezeigt habe) er hat nicht so sehr 10 die äußerlichen Handlungen als den Sinn verbessern wollen. Er hat ferner dieses Wort zu unterdrückten Menschen gesagt, die in einem verdorbenen Staate lebten, in dem die Gerechtigkeit ganz und gar vernachlässigt wurde und dessen Untergang er nahe bevor sah. Nun hat ganz dasselbe, was hier Christus beim bevorstehenden Untergang der Stadt lehrt, wie wir sehen, auch Jeremias bei der ersten Zerstörung der Stadt, also in ähnlicher Zeitlage, gelehrt (s. Klage- 20 lieder, Kap. 3, Buchst. Tet und Jod). Da die Propheten dies also nur in Zeiten der Unterdrückung gelehrt haben, es aber niemals als Gesetz angeordnet wurde, da vielmehr Moses (der nicht in Zeiten der Unterdrückung schrieb, sondern wohlgermerkt darauf bedacht war, einen guten Staat zu begründen), obschon auch er Rache und Haß gegen den Nächsten verdamnte, dennoch geboten hat, Auge um Auge zu sühnen, so ergibt sich aus diesen Grundlagen der Schrift mit aller Klarheit, daß die Lehre von Christus und Jeremias, daß man Unrecht ertragen und den 80 Gottlosen in allen Dingen nachgeben solle, nur an Orten statt hat, wo die Gerechtigkeit vernachlässigt wird, und in Zeiten der Unterdrückung, aber nicht in einem guten Staate. In einem guten Staate, in dem die Gerechtigkeit hochgehalten wird, ist jeder, wenn er sich gerecht erweisen will, verpflichtet, ein ihm widerfahrenes Unrecht vor den Richter zu bringen (s. 3. Buch Mose, Kap. 5, V. 1), nicht um der Rache willen (s. 3. Buch Mose, Kap. 19, V. 17 und 18), sondern in der Absicht, die Gerechtigkeit und die 40 Gesetze des Vaterlandes zu schützen, und den Schlech-

[Ed. pr. 89—90. Vloten A 466, B 42—43. Bruder §§ 31—33.]

ten in ihrer Schlechtigkeit keinen Vorschub zu leisten. Das stimmt auch alles mit der natürlichen Vernunft vollkommen überein. Derartige Beispiele könnte ich noch viele anführen, doch genügen diese wohl, um meine Meinung und die Nützlichkeit dieser Methode zu zeigen, und darauf kommt es mir eben allein an.

Bisher habe ich jedoch nur gezeigt, wie solche Schriftstellen klarzulegen sind, die sich auf die Lebensführung beziehen und über die man darum leichter zur Klarheit kommen kann. Denn in diesen Dingen hat es tatsächlich niemals einen Gegensatz zwischen den biblischen Schriftstellern gegeben. Die anderen in der Schrift vorkommenden Stellen aber, die bloß die Spekulation betreffen, lassen sich nicht so leicht ergründen. Der Weg zu ihnen ist enger. Denn da die Propheten (wie ich schon zeigte) in spekulativen Dingen verschiedene Ansichten hatten, und da die Darstellung den Vorurteilen jedes Zeitalters stark angepaßt ist, so können wir keineswegs den Sinn des einen Propheten aus klareren Stellen bei einem anderen erschließen und dadurch erklären, wenn es nicht ganz augenscheinlich ist, daß sie beide ein und dieselbe Ansicht hatten. Daher will ich nun kurz auseinandersetzen, wie man in derartigen Fällen den Sinn der Propheten aus der Geschichte der Schrift ermitteln kann.

Auch hier muß man vom Allgemeinen den Ausgang nehmen und vor allem aus den klarsten Aussprüchen der Schrift ermitteln, was Prophetie oder Offenbarung ist, und worin sie in der Hauptsache besteht, sodann was ein Wunder ist und so fort zu den gewöhnlichsten Dingen. Von da geht man weiter herab zu den Anschauungen des einzelnen Propheten und von diesen endlich weiter zum Sinn der einzelnen Offenbarung oder Prophezeiung, der Geschichte oder des Wunders. Mit welcher Vorsicht man verfahren muß, um nicht den Sinn der Propheten und Geschichtschreiber mit dem Sinn des Heiligen Geistes und mit der Wahrheit des Inhalts zu verwechseln, habe ich oben an der gehörigen Stelle mit vielen Beispielen gezeigt.

[Ed. pr. 90—91. Vloten A 466—467, B 43—44. Bruder §§ 84—87.]

und ich habe darum nicht nötig, ausführlicher darauf einzugehen. Nur das eine habe ich noch über den Sinn der Offenbarungen zu bemerken, daß man mit Hilfe dieser Methode nur ermitteln kann, was die Propheten wirklich gesehen und gehört haben, aber nicht, was sie mit ihren Rätselbildern zum Ausdruck oder zur Vorstellung bringen wollten. Darüber können wir nur aufs Geradewohl Vermutungen anstellen, aber nichts mit Gewißheit aus den Grundlagen der Schrift entnehmen.

10 Ich habe also die Art und Weise der Schriftauslegung dargelegt und zugleich den Beweis erbracht, daß dies der einzig sichere Weg ist, ihren wahren Sinn zu ermitteln. Ich gebe freilich zu, daß diejenigen eine noch größere Gewißheit besitzen, wenn es überhaupt solche gibt, die im Besitze einer von den Propheten selbst herrührenden sicheren Tradition oder wahren Auslegung sind, wie es die Pharisäer behaupten, oder die einen Papst haben, der in der

20 Auslegung der Heiligen Schrift nicht irren kann, wie sich die Römisch-Katholischen rühmen. Da man jedoch weder über diese Tradition noch über die Autorität des Papstes Gewißheit erlangen kann, so läßt sich darauf auch nicht Sicheres gründen; diese Autorität haben ja schon die ältesten Christen, jene Tradition die ältesten jüdischen Sekten geleugnet. Zieht man ferner die Reihe der Jahre in Betracht (um von anderem zu schweigen), durch welche diese Tradition, wie es die Pharisäer von ihren Rabbinen über-

80 liefert haben, bis auf Moses zurückgeführt wird, so wird man sie darum schon falsch finden, wie ich an anderer Stelle beweise. Darum muß uns eine derartige Tradition sehr verdächtig erscheinen. Allerdings müssen wir auch bei unserer Methode eine gewisse Tradition bei den Juden als unverfälscht voraussetzen, nämlich die Bedeutung der Wörter im Hebräischen, wie wir sie von ihnen überkommen haben. An dieser Überlieferung dürfen wir durchaus nicht zweifeln, an jener aber wohl. Denn es konnte ja

40 nie jemandem von Nutzen sein, die Bedeutung eines

[Ed. pr. 91. Vloten A 467—468, B 44. Bruder §§ 87—41.]

Wortes zu verändern, wohl aber nicht selten den Sinn einer Rede. Es wäre ja auch sehr schwer auszuführen; denn wer es versuchen wollte, die Bedeutung eines Wortes zu ändern, der müßte zugleich auch alle Autoren, die in dieser Sprache geschrieben haben und bei denen sich das Wort in seiner überkommenen Bedeutung findet, entsprechend dem Geist oder dem Sinn eines jeden von ihnen erklären oder sie mit äußerster Vorsicht verfälschen. Sodann aber wird die Sprache nicht nur von den Gelehrten, sondern auch vom 10 Volke erhalten, der Sinn der Reden und die Bücher aber nur von den Gelehrten. Darum ist es leicht denkbar, daß die Gelehrten den Sinn der Rede in einem Buche, das so selten ist, daß sie es in ihrer Gewalt haben, verändern oder fälschen können, aber nicht die Bedeutung der Worte. Hierzu kommt noch, daß jemand, der die Bedeutung eines Wortes, an die er gewöhnt ist, verändern wollte, es nur sehr schwer fertig brächte, auch späterhin beim Sprechen und Schreiben diese Veränderung immer beizubehalten. Aus diesen und anderen 20 Gründen dürfen wir also überzeugt sein, daß es nie jemandem in den Sinn kommen konnte, eine Sprache zu verfälschen, wohl aber oft den Sinn eines Schriftstellers, entweder durch eine Änderung seiner Worte oder durch eine verkehrte Auslegung.

Wenn nun unsere Methode (die darin besteht, das Verständnis der Schrift aus ihr allein zu entnehmen) die einzig wahre ist, so muß man überall, wo sie uns das volle Verständnis der Schrift nicht eröffnen kann, die Hoffnung auf ein solches überhaupt aufgeben. Um welche Schwierigkeiten es sich dabei handelt und was die Methode vermissen läßt für ein volles und sicheres Verständnis der Heiligen Bücher, das will ich an dieser Stelle auseinandersetzen. 30

Vor allem entsteht bei dieser Methode eine große Schwierigkeit daraus, daß sie eine vollständige Kenntnis des Hebräischen erfordert. Woher sollen wir die aber nehmen? Die alten hebräischen Sprachkundigen haben der Nachwelt nichts über die Grundlagen und die Lehre dieser Sprache hinterlassen; wenigstens be- 40

[Ed. pr. 91—92. Vloten A 468, B 44—45. Bruder §§ 41—45.]

sitzen wir nicht das Geringste von ihnen, kein Wörterbuch, keine Grammatik, keine Syntax. Das hebräische Volk aber hat all seinen Schmuck und all seine Zierde verloren (kein Wunder freilich nach so viel erlittenen Niederlagen und Verfolgungen); nur einige wenige Fragmente seiner Sprache aus wenigen Büchern hat es noch behalten. Fast alle Namen von Früchten, Vögeln, Fischen sind mit vielem anderen durch die Ungunst der Zeiten verloren gegangen. Ferner ist
 10 die Bedeutung vieler in der Bibel vorkommenden Namen und Wörter entweder gänzlich unbekannt oder strittig. Alles dies, besonders aber eine Phraseologie des Hebräischen vermissen wir, denn fast alle dem hebräischen Volke eigenen Ausdrücke und Redeweisen hat die zerstörende Zeit aus dem Gedächtnis der Menschen getilgt. Darum werden wir nicht immer, wie wir möchten, den Sinn der Rede ermitteln können, wie er nach dem Sprachgebrauch möglich ist, und wir werden vielen Stellen begegnen, die zwar in wohlbekannten
 20 Wörtern gehalten sind und deren Sinn uns doch ganz dunkel und völlig unverständlich bleibt.

Zu diesem Übelstand, daß wir keine vollkommene Geschichte der hebräischen Sprache haben können, gesellt sich noch die Beschaffenheit und Natur dieser Sprache selbst. Daraus ergeben sich so viel Doppelsinnigkeiten, daß es unmöglich ist, eine Methode ausfindig zu machen¹⁾, mit deren Hülfe sich der wahre Sinn aller Schriftstellen mit Sicherheit ermitteln ließe. Denn neben den Ursachen der Doppelsinnigkeiten, die
 30 allen Sprachen gemein sind, gibt es in dieser Sprache noch andere, aus denen sehr viel Doppelsinn entsteht. Ich erachte es der Mühe wert, an dieser Stelle darauf hinzuweisen.

Erstens entsteht in der Bibel viel Doppelsinn und Dunkelheit daraus, daß die Buchstaben eines und desselben Organs miteinander vertauscht werden. Die

¹⁾ Anmerkung. Für uns wenigstens, denen diese Sprache nicht geläufig ist und die keine Phraseologie von ihr besitzen.

Hebräer teilen nämlich die sämtlichen Buchstaben des Alphabets in fünf Klassen ein, nach den fünf zur Aussprache dienenden Werkzeugen des Mundes, nämlich Lippen, Zunge, Zähne, Gaumen und Kehle. Z. B. heißen א פ ק נ (aleph, ghet, hgain, he) die Gutturalen (Kehlbuchstaben), und sie werden ohne jeden Unterschied — wenigstens kenne ich keinen — einer für den anderen gebraucht. So wird נ (el), das „zu“ bedeutet, oft für פ (hgal) gebraucht, das „über“ bedeutet, und umgekehrt. So kommt es, daß oft alle 10 Teile einer Rede entweder doppelsinnig erscheinen oder als Worte ohne Bedeutung.

Zweitens entsteht ein Doppelsinn in der Rede aus der mannigfaltigen Bedeutung der Konjunktionen und Adverbien. Z. B. dient ו (vau) durcheinander bald zur Verbindung, bald zur Unterscheidung; es bedeutet „und“, „aber“, „weil“, „jedoch“, „alsdann“. ׀ (ki) hat sieben oder acht Bedeutungen, nämlich: „weil“, „obgleich“, „wenn“, „da“, „wie“, „denn“, „Verbrennung“ usw. Und so fast alle Partikeln. 20

Drittens ist es eine Quelle vieler Doppelsinnigkeiten, daß die Verba im Indikativ kein Präsens, im Präteritum kein Imperfekt, Plusquamperfekt, Futurum perfectum haben, ebenso wenig wie andere Zeitformen, die in anderen Sprachen durchaus gebräuchlich sind; im Imperativ und Infinitiv haben sie außer dem Präsens gar keine und im Konjunktiv überhaupt keine. Allerdings können diese fehlenden Tempus- und Modusformen leicht nach gewissen Regeln aus den Grundgesetzen der Sprache abgeleitet, ja sogar mit vollkommener Feinheit ersetzt werden. Die ältesten Schriftsteller jedoch haben das ganz und gar außer acht gelassen und unterschiedlos Futurum für Präsens und Präteritum und umgekehrt Präteritum für Futurum gebraucht, außerdem den Indikativ für den Imperativ und Konjunktiv; wodurch dann natürlich die Reden doppelsinnig wurden. 80

Außer diesen drei Gründen für die Doppelsinnigkeiten des Hebräischen sind noch zwei weitere hervorzuheben, die beide von noch viel größerer Bedeutung 40

[Ed. pr. 93. Vloten A 469—470, B 46. Bruder §§ 48—51.]

sind. Die erste besteht darin, daß es im Hebräischen keine Vokale gibt; die zweite darin, daß die Sätze nicht durch Interpunktionszeichen geschieden und hervorgehoben oder angedeutet zu werden pflegten. Zwar werden gewöhnlich beide, Vokale und Interpunktionszeichen, durch Punkte und Accente ergänzt, aber darauf kann man sich nicht verlassen, weil sie erst in viel späterer Zeit von Leuten erfunden und eingeführt worden sind, denen wir keinerlei Autorität zugestehen können. Die Alten haben ohne Punkte (d. h. ohne Vokale und Accente) geschrieben (wie wir aus zahlreichen Zeugnissen wissen); die Späteren haben beides hinzugefügt, so wie sie die Bibel auszulegen für gut fanden. Darum sind die Accente und Punkte, die wir haben, bloß moderne Auslegungen und verdienen nicht mehr Glauben und Autorität, als die anderen Erklärungen solcher Autoren. Wem das unbekannt ist, der weiß auch nicht, wie man den Verfasser des Hebräerbriefs entschuldigen soll, der Kap. 11, V. 21 die Stelle 1. Buch Mose, Kap. 47, V. 31 ganz anders ausgelegt hat, als sie im punktierten hebräischen Text lautet. Als ob der Apostel den Sinn der Schrift von den Punktisten hätte lernen müssen! Mir wenigstens scheinen die Punktisten viel mehr im Unrecht zu sein. Damit jeder es sehen kann und zugleich auch sich überzeugt, daß diese Verschiedenheit bloß vom Fehlen der Vokale herkommt, will ich die beiden Auslegungen hier anführen. Die Punktisten haben mit ihren Punkten die Stelle so ausgelegt: „und Israel beugte sich über ihn“ oder (mit Verwandlung des ט (hgain) in א (aleph), also in einen Buchstaben des gleichen Organs) „gegen den Kopf des Bettes“; der Verfasser des Hebräerbriefs dagegen: „und Israel beugte sich über den Kopf des Stabes“, indem er nämlich מַטָּה (matte) liest statt מִיטָה (mitta), ein Unterschied, der bloß von den Vokalen herrührt. Da es sich aber bei jener Erzählung bloß um das Alter des Jakob handelt und nicht wie im folgenden Kapitel um seine Krankheit, so ist es wahrscheinlicher, daß der Geschichtschreiber meinte, Jakob hätte sich über den

[Ed. pr. 94. Vloten A 470—471, B 46—47. Bruder §§ 51—54.]

Kopf des Stabes gebeugt (den ja die Greise im vorgerückten Alter als Stütze gebrauchen) als über den Kopf des Bettes, zumal es auf diese Weise nicht nötig ist, eine Vertauschung der Buchstaben anzunehmen. Mit diesem Beispiel habe ich nicht nur die Stelle im Hebräerbrief mit dem Text des 1. Buches Mose in Einklang bringen, sondern in erster Linie auch zeigen wollen, wie wenig zuverlässig die modernen Punkte und Accente sind. Wer also die Schrift ohne Vorurteil auslegen will, der darf sich nicht auf diese Punkte und Accente verlassen, sondern muß ganz unabhängig prüfen. 10

Bei dieser Beschaffenheit und Natur der hebräischen Sprache (um wieder zu unserer Aufgabe zurückzukehren) muß, wie sich jeder leicht denken kann, so viel Doppelsinn entstehen, daß es gar keine Methode geben kann, mit deren Hülfe sich alles entscheiden ließe. Wir dürfen nicht hoffen, durch gegenseitige Vergleichung der Reden (der einzige Weg, wie ich gezeigt habe, um den wahren Sinn aus den vielen nach dem Sprachgebrauch möglichen zu ermitteln) dies unbedingt erreichen zu können. Denn eine derartige Vergleichung der Reden kann nur zufällig einmal eine Rede erläutern, da doch kein Prophet beim Schreiben die Absicht hatte, ausgesprochenermaßen die Worte eines anderen oder seine eigenen zu erklären; vor allem aber kann man den Sinn eines Propheten, Apostels usw. aus dem Sinn eines anderen nicht erschließen, es sei denn in Dingen, welche die Lebensführung angehen, wie ich schon klar gezeigt habe, aber nicht, wenn es sich um spekulative Dinge handelt oder bei dem Bericht über Wunder und Geschichten. 20 30

Ich könnte diese Behauptung, daß in der Heiligen Schrift viele unerklärbare Stellen vorkommen, durch Beispiele beweisen; doch will ich es jetzt lieber übergehen und mich zu anderem wenden, was noch hervorzuheben ist, daß es nämlich noch mehr Schwierigkeiten und Mängel bei dieser wahren Methode der Schriftauslegung gibt. 40

[Ed. pr. 93—94. Vloten A 471, B 47—48. Bruder §§ 54—57.]

Eine weitere Schwierigkeit bei dieser Methode entsteht daraus, daß sie eine Geschichte der Schicksale aller biblischen Bücher erfordert, von der wir aber zum größten Teil gar nichts wissen. Denn von vielen Büchern sind uns die Verfasser oder (wenn man lieber will) diejenigen, die sie niedergeschrieben haben, entweder völlig unbekannt oder zweifelhaft, wie ich im folgenden ausführlich zeigen werde. Ferner wissen wir weder, bei welcher Gelegenheit noch zu welcher

10 Zeit diese Bücher, deren Schreiber uns unbekannt sind, niedergeschrieben wurden. Außerdem wissen wir nicht, in wessen Hände alle diese Bücher fielen, noch in wessen Exemplaren sich die verschiedenen Lesarten finden, noch endlich, ob es noch anderswo andere Lesarten gab. Wie bedeutungsvoll es aber ist, dies alles zu wissen, darauf habe ich an der gehörigen Stelle in Kürze hingewiesen, doch habe ich dort absichtlich einiges übergangen, was nun hier in Betracht zu ziehen ist.

Lesen wir ein Buch, das ungläubliche oder un-

20 begreifliche Dinge enthält oder in sehr dunklen Ausdrücken abgefaßt ist, und von dem wir den Verfasser nicht kennen und auch nicht wissen, zu welcher Zeit und bei welcher Gelegenheit es geschrieben wurde, so werden wir vergebens versuchen, über seinen Sinn Gewißheit zu erhalten. Denn da uns alles unbekannt ist, können wir auch durchaus nicht wissen, welche Absicht der Verfasser hatte oder welche Absicht er haben konnte. Sind uns hingegen die Dinge bekannt, so können wir unsere Gedanken so bestimmt fassen,

30 daß wir von keinem Vorurteil beherrscht werden, und daß wir weder dem Verfasser noch dem, für welchen er schrieb, mehr oder weniger beilegen, als recht ist, noch an irgend etwas anderes denken, als was der Verfasser im Sinn hatte, oder was Zeit und Gelegenheit erforderte.

Das wird wohl jeder einsehen. Oft kommt es ja vor, daß wir ganz ähnliche Geschichten in verschiedenen Büchern lesen und doch ganz verschieden über sie urteilen entsprechend den verschiedenen Vor-

40 stellungen, die wir von ihren Verfassern haben. So

weiß ich, daß ich einmal in einem Buche von einem Manne gelesen habe, welcher der rasende Roland hieß und auf einem geflügelten Ungeheuer durch die Luft zu reiten pflegte, über alle Länder, wie er wollte, hinwegflog, ganz allein eine ungeheure Zahl von Menschen und Riesen tötete, und andere Phantasiegebilde derart, die vom Standpunkt des Verstandes betrachtet völlig unbegreiflich sind. Eine ganz ähnliche Geschichte hatte ich bei Ovid von Perseus gelesen und noch eine andere in den Büchern der Richter und der Könige von Simson (der allein und ohne Waffen Tausende von Menschen niedermetzelte) und von Elias, der durch die Luft flog und endlich mit feurigen Pferden auf feurigem Wagen gen Himmel fuhr. Diese Geschichten, meine ich, sind untereinander ganz ähnlich, und doch ist unser Urteil über sie völlig verschieden: der erste wollte nur ein Märchen schreiben, der zweite politische, der dritte heilige Geschichte. Das nehmen wir nur an wegen der Ansichten, die wir von den Verfassern der Geschichten haben. Es ist also klar, daß wir zuerst Kenntnis von den Verfassern haben müssen, die dunkle oder unbegreifliche Dinge geschrieben haben, wenn wir ihre Schriften auslegen wollen.

Aus ebendenselben Gründen müssen wir wissen, um in dunklen Geschichten von verschiedenen Lesarten die richtigen zu ermitteln, in wessen Exemplar sich die verschiedenen Lesarten finden, und ob sich nicht noch andere mehr bei Männern von größerer Autorität gefunden haben.

Endlich liegt noch eine weitere Schwierigkeit für die Erklärung mancher Bücher der Schrift nach unserer Methode darin, daß wir sie nicht in der Sprache besitzen, in der sie ursprünglich verfaßt waren. Das Evangelium nach Matthäus und zweifellos auch der Hebräerbrief waren nach der allgemeinen Ansicht hebräisch abgefaßt, sind aber nicht im Original erhalten. Beim Buch Hiob ist es zweifelhaft, in welcher Sprache es verfaßt war. Ibn Esra behauptet in seinem Kommentar, es sei aus einer anderen Sprache ins He-

bräusche übertragen, und das sei die Ursache seiner Dunkelheit. Über die apokryphischen Bücher sage ich nichts, weil sie an Autorität den anderen ganz ungleich sind.

Dies sind also die Schwierigkeiten bei der Methode, die Schrift so weit als möglich ganz aus ihrer eigenen Geschichte zu erklären, die ich hatte aufzählen wollen. Ich halte diese Schwierigkeiten für so groß, daß ich kein Bedenken trage, zu behaupten: 10 bei den meisten Stellen kennen wir den Sinn der Schrift entweder gar nicht oder vermuten nur aufs Geradewohl, ohne Gewißheit. Dahingegen muß nochmals betont werden, daß alle diese Schwierigkeiten nur insoweit dem Verständnis der Propheten im Wege sind, als es sich um unbegreifliche und bloß vorstellbare Dinge handelt, aber nicht um solche, die wir mit dem Verstand erfassen und von denen wir uns leicht einen klaren Begriff bilden können.¹⁾ Denn Dinge, die ihrer Natur nach leicht zu begreifen sind, 20 können nie so dunkel ausgedrückt werden, daß man sie nicht doch leicht verstehen könnte, gemäß dem Sprichwort: *dem Verständigen genügt ein Wort.* Euklid, der nur sehr einfache und leicht verständliche Dinge geschrieben hat, läßt sich in jeder

¹⁾ Anmerkung. Unter begreiflichen Dingen verstehe ich nicht nur solche, die regelrecht zu beweisen sind, sondern auch solche, die wir gewöhnlich mit moralischer Gewißheit annehmen und ohne Verwunderung hören, auch wenn sie überhaupt nicht zu beweisen sind. Die Lehrsätze des Euklid werden von jedem begriffen, ehe sie noch bewiesen werden. So nenne ich auch die Geschichten von gegenwärtigen wie von vergangenen Dingen, soweit sie über den Glauben der Menschen nicht hinausgehen, ebenso wie Rechte, Satzungen und Sitten begreiflich und klar, auch wenn sie sich nicht mathematisch beweisen lassen. Übrigens nenne ich Rätselbilder und Geschichten, die über jede Möglichkeit des Glaubens hinauszugehen scheinen, unbegreiflich; und doch gibt es darunter manches, das sich nach unserer Methode ermitteln läßt, so daß man den Sinn des Verfassers begreift.

Sprache von jedem leicht erklären. Denn um seinen Sinn zu erfassen und über seine wahre Meinung Gewißheit zu erhalten, ist nicht die vollkommene Kenntnis der Sprache nötig, in der er schrieb, es genügt eine sehr allgemeine, ja schülerhafte Kenntnis derselben; man braucht dabei auch nicht das Leben, die Bestrebungen und den Charakter des Autors zu kennen, noch zu wissen, in welcher Sprache, für wen und wann er schrieb, nicht die Schicksale des Buches und seine verschiedenen Lesarten, auch nicht wie und auf wessen 10
Veranlassung es angenommen wurde. Und was hier von Euklid gesagt wurde, gilt von allen, die über Dinge geschrieben haben, welche ihrer Natur nach leicht verständlich sind. Darum dürfen wir auch schließen, daß wir den Sinn der Schrift in bezug auf die Sittenlehre aus ihrer Geschichte, soweit wir eine solche haben können, leicht zu entnehmen und über ihre wahre Meinung Gewißheit zu erlangen im Stande sind. Denn die Lehren der wahren Frömmigkeit werden mit den gebräuchlichsten Worten ausgedrückt, weil sie ganz 20
allgemein gültig und ebenso einfach und verständlich sind, und weil das wahre Heil und die wahre Glückseligkeit in der wahren Seelenruhe besteht und nur das uns die wahre Seelenruhe verleiht, was wir vollkommen klar erkennen. Daraus folgt ganz offenbar, daß wir über den Sinn der Schrift in bezug auf die Dinge, die zum Heile führen und zur Glückseligkeit notwendig sind, Gewißheit erlangen können. Darum ist kein Grund vorhanden, uns um das übrige so sehr 30
zu sorgen, da wir es ja doch mit Vernunft und Verstand zumeist nicht erfassen können und es mehr den Wert der Seltsamkeit als der Nützlichkeit besitzt.

Hiermit glaube ich die wahre Methode der Schrift-erklärung dargelegt und meine Ansicht darüber hinlänglich auseinandergesetzt zu haben. Zudem bin ich sicher, daß schon jeder bemerkt haben wird, daß diese Methode keine andere Erleuchtung erfordert als eben die natürliche Erleuchtung selbst. Die Natur und der Vorzug dieser Erleuchtung besteht hauptsächlich darin, daß sie Dunkles aus Bekanntem und als 40

[Ed. pr. 97—98. Vloten A 473—474. B 49—50. Bruder §§ 67—70.]

bekannt Gegebenem durch richtige Folgerungen ab-
 leitet und erschließt, und gerade das fordert auch
 unsere Methode. Wenn ich auch zugeben muß, daß sie
 nicht ausreicht, um über alles in der Bibel sicheren
 Aufschluß zu geben, so rührt das doch nicht von
 ihrer Mangelhaftigkeit her, sondern lediglich daher,
 daß der Weg, den sie als den wahren und rechten
 zeigt, noch nie gepflegt noch jemals betreten und
 darum im Laufe der Zeit sehr beschwerlich und bei-
 10 nahe unwegsam geworden ist, wie wohl schon die
 von mir angeführten Schwierigkeiten aufs klarste
 zeigen.

Es bleibt mir nunmehr noch übrig, auch die gegne-
 rischen Ansichten zu untersuchen. Zuerst will ich
 die Ansicht derjenigen zum Gegenstand der Unter-
 suchung machen, die behaupten, die natürliche Er-
 leuchtung besitze nicht die Fähigkeit, die Schrift aus-
 zulegen, dazu sei vielmehr übernatürliche Erleuch-
 tung erforderlich. Was aber das für eine Erleuchtung
 20 außer der natürlichen noch ist, überlasse ich ihnen,
 zu erklären. Ich kann mir wenigstens nichts anderes
 denken, als daß sie, nur mit dunkleren Ausdrücken,
 ebenfalls haben sagen wollen, daß sie über den wahren
 Sinn der Schrift zumeist im Zweifel seien. Wenn man
 nämlich ihre Erklärungen näher besieht, wird man
 finden, daß sie gar nichts Übernatürliches enthalten,
 ja daß sie nichts weiter sind als bloße Vermutungen.
 Man vergleiche sie doch nur einmal, wenn man will,
 mit den Erklärungen derer, die unumwunden zugestehen,
 30 daß sie keine andere Erleuchtung haben als die natür-
 liche, und man wird sie vollständig ähnlich finden,
 nämlich rein menschlich, lang überdacht und mit Mühe
 gefunden. Wenn sie aber sagen, die natürliche Er-
 leuchtung sei dazu nicht ausreichend, so ist das sicher-
 lich falsch, einmal weil nach dem eben Gezeigten die
 Schwierigkeit der Schriftauslegung nicht von der
 mangelhaften Fähigkeit der natürlichen Erleuchtung
 herrührt, sondern nur von der Lässigkeit (um nicht zu
 sagen Böswilligkeit) der Menschen, die es versäumt
 40 haben, eine Geschichte der Schrift abzufassen zu einer

[Ed. pr. 98. Vloten A 474—475, B 50—51. Bruder §§ 70—73.]

Zeit, in der es noch möglich war; sodann aber, weil diese übernatürliche Erleuchtung, wie alle, soviel ich weiß, behaupten, ein göttliches Geschenk sein soll, das nur den Gläubigen verliehen ist. Nun haben aber die Propheten und Apostel in der Regel nicht nur den Gläubigen, sondern meistens den Ungläubigen und Gottlosen gepredigt, und diese waren also auch im Stande, den Sinn der Propheten und Apostel zu verstehen, sonst sähe es gerade so aus, als hätten die Propheten und Apostel nur vor Knaben und kleinen Kindern gepredigt und nicht vor vernunftbegabten Männern. Auch Moses hätte seine Gesetze vergebens vorgeschrieben, wenn nur Gläubige sie hätten verstehen können, die keines Gesetzes bedürfen. Wer daher auf eine übernatürliche Erleuchtung wartet, um den Sinn der Propheten und Apostel zu verstehen, dem fehlt es offenbar an der natürlichen Erleuchtung, und ich bin weit entfernt zu glauben, daß diese Leute eine übernatürliche göttliche Gabe besitzen.

Ganz anders ist die Ansicht des Maimonides. Er meint nämlich, jede Schriftstelle lasse verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Deutungen zu, und erst dann könnten wir über ihre wahre Deutung im Sicherem sein, wenn wir wüßten, daß die Stelle nach unserer Auslegung nichts enthalte, was mit der Vernunft nicht übereinstimme oder ihr widerstreite. Denn fände sich, daß die Stelle in ihrer buchstäblichen Bedeutung der Vernunft widerspräche, so müßte sie anders ausgelegt werden, auch wenn sie noch so klar schiene. Das verlangt er mit klaren Worten im Buche *More Nebuchim*, Teil 2, Kap. 25; er sagt nämlich: *דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחדש כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם ולא שגרי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בניין חדוש העולם אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שגשינו בהרחקת הגשמות ואולי היה זה יותר קל הרבה והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם כמו שפירשנו הפסוקים „*Wisse, daß ich mich*“*

[Ed. pr. 98—99. Vloten A 476, B 51. Bruder §§ 73—76.]

nicht scheuc zu sagen, die Welt sei von Ewigkeit an gewesen wegen der Textstellen über die Erschaffung der Welt, die sich in der Schrift finden. Denn der Textstellen, welche lehren, die Welt sei geschaffen, sind nicht mehr als derer, welche lehren, Gott sei körperlich, noch sind uns die Zugänge zur Erklärung der Stellen, welche die Schöpfung der Welt zu ihrem Gegenstande haben, verschlossen oder versperrt, sondern wir hätten sie erklären können, so wie wir es getan, 10 als wir die Körperlichkeit von Gott ferne hielten. Vielleicht wäre das noch viel leichter gegangen, und wir hätten es viel bequemer gehabt, sie zu erklären und die Ewigkeit der Welt zu behaupten, als da wir die Schrift erklärten, um vom hochgelobten Gott die Körperlichkeit fernzuhalten. Wenn ich es aber trotzdem nicht tue und auch nicht glaube (daß die Welt ewig ist), so habe ich dafür zwei Gründe: Erstens, weil die Unkörperlichkeit Gottes klar bewiesen ist, und weil darum alle jene Stellen, deren buch- 20 stäblicher Sinn dem Beweise widerstreitet, eine Erklärung nötig haben, denn in diesem Falle ist es gewiß, daß sie eine Erklärung (eine andere als die buchstäbliche) haben müssen. Für die Ewigkeit der Welt hingegen läßt sich kein Beweis erbringen, und so ist es auch nicht nötig, der Schrift Gewalt anzutun und sie zu erklären um einer einleuchtenden Meinung willen, zu deren Gegenteil wir uns immer bekehren können, sobald irgend ein Grund für sie spricht. Der zweite Grund liegt darin, daß der Glaube an Gottes 30 Unkörperlichkeit den Grundgesetzen nicht widerstreitet usw., der Glaube an die Ewigkeit der Welt aber in dem Sinne, wie ihn Aristoteles faßte, zerstört das Gesetz von Grund auf usw.“ Das sind die Worte des Maimonides, aus denen offenbar hervorgeht, was ich eben gesagt habe. Denn wenn er durch die Vernunft von der Ewigkeit der Welt überzeugt gewesen wäre, so hätte er kein Bedenken getragen, die Schrift zu drehen und zu deuten, bis sie endlich dem Scheine nach dasselbe lehren würde; ja er wäre sofort gewiß 40 gewesen, daß die Schrift die Ewigkeit der Welt habe

[Ed. pr. 99—100. Vloten A 476, B 52. Bruder §§ 76—77.]

lehren wollen, auch wenn sie überall offenbar das Gegenteil erklärt. Er konnte also über den wahren Sinn der Schrift, mochte der auch noch so klar sein, keine Gewißheit erlangen, solange ihm noch die Wahrheit der Sache zweifelhaft war oder solange sie ihm noch nicht feststand. Denn solange uns noch die Wahrheit einer Sache nicht feststeht, können wir auch nicht wissen, ob die Sache mit der Vernunft übereinstimmt oder ob sie ihr widerstreitet, und folglich können wir auch nicht wissen, ob ihr buchstäblicher Sinn wahr ist oder falsch. Hätte diese Ansicht Recht, so würde ich ohne weiteres zugeben, daß wir außer der natürlichen Erleuchtung noch eine andere nötig haben, um die Schrift auszulegen. Denn nahezu alles, was wir in der Schrift finden, ist (wie schon gezeigt) nicht aus Principien abzuleiten, die der natürlichen Erleuchtung bekannt sind; darum könnten wir uns von ihrer Wahrheit auch nicht kraft der natürlichen Erleuchtung überzeugen und folglich auch nicht vom wahren Sinn und Geist der Schrift, vielmehr hätten wir dazu unbedingt eine andere Erleuchtung nötig. Wenn diese Ansicht Recht hätte, so wäre weiter die Folge, daß das Volk, das ja in der Regel von Beweisen nichts versteht oder nichts von ihnen wissen will, sich hinsichtlich der Schrift nur auf die Autorität und das Zeugnis der Philosophen verlassen könnte und folglich annehmen müßte, die Philosophen könnten sich in der Auslegung der Schrift nicht irren. Das wäre freilich eine ganz neue Kirchenautorität und eine ganz neue Art von Priestern oder Päpsten, die beim Volke wohl mehr Spott als Verehrung finden würden. Nun erfordert unsere Methode allerdings auch die Kenntnis des Hebräischen, mit dessen Studium sich das Volk nicht befassen kann; gleichwohl kann man einen ähnlichen Einwand gegen uns nicht erheben. Denn das Volk der Juden und Heiden, für das einst die Propheten und Apostel gepredigt und geschrieben haben, verstand die Sprache der Propheten und Apostel. Es konnte darum auch den Sinn des Propheten begreifen, aber noch keines-

10

20

30

40

[Ed. pr. 100. Vloten A 476—477, B 52—58. Bruder §§ 77—80.]

wegs die Gründe dessen, was sie lehrten und die sie nach der Ansicht des Maimonides gleichfalls hätten wissen müssen, um den Sinn der Propheten erfassen zu können. Aus der Art unserer Methode folgt daher nicht, daß das Volk sich mit dem Zeugnis der Ausleger begnügen müsse, denn ich berufe mich ja auf ein Volk, das die Sprache der Propheten und Apostel verstand; Maimonides aber wird uns kein Volk zeigen können, das die Ursachen der Dinge verstünde und daraus den Sinn jener Männer begriffe. Was aber das Volk von heute angeht, so habe ich schon gezeigt, daß sich alles, was zum Heile notwendig ist, auch wenn die Gründe davon unbekannt bleiben, leicht in jeder Sprache begreifen läßt, weil es sich um ziemlich gewöhnliche und gebräuchliche Dinge handelt. Mit diesem Verständnis ist das Volk zufrieden, aber nicht mit dem Zeugnis der Ausleger, und was das übrige betrifft, so geht es ihm damit ganz ebenso wie den Gelehrten.

20 Doch ich will zur Ansicht des Maimonides mich zurückwenden und sie genauer untersuchen. Er setzt zunächst voraus, daß die Propheten in allen Dingen untereinander übereinstimmen und große Philosophen und Theologen waren, denn er läßt sie aus der Wahrheit einer Sache ihre Schlüsse ziehen. Daß dies falsch ist, habe ich im 2. Kapitel gezeigt. Sodann setzt er voraus, daß der Sinn der Schrift nicht aus ihr selbst sich ergeben könne, denn die Wahrheit der Dinge ergibt sich nicht aus der Schrift selbst, die ja natür-
 30 lich nichts beweisen und die Dinge, von denen sie redet, nicht nach ihren Definitionen und ersten Ursachen lehren will. Darum kann sich nach der Ansicht des Maimonides der wahre Sinn der Schrift weder aus ihr selbst ergeben, noch aus ihr entnommen werden. Daß dies gleichfalls falsch ist, geht aus diesem Kapitel hervor, denn ich habe mit Gründen und Beispielen dargetan, daß der Sinn der Schrift aus der Schrift selbst sich ergibt und bloß aus ihr zu entnehmen ist, auch wenn sie von Dingen redet,
 40 die der natürlichen Erleuchtung bekannt sind. Schließ-

lich setzt er voraus, daß es uns erlaubt sei, die Worte der Schrift nach unseren vorgefaßten Meinungen zu deuten und zu drehen und den buchstäblichen Sinn, auch wenn er noch so klar und unzweideutig zum Ausdruck kommt, zu verleugnen und ihn in einen beliebigen anderen zu verkehren. Daß eine solche Freiheit, abgesehen davon, daß sie allem, was ich in diesem Kapitel und in den anderen bewiesen habe, widerstreitet, zu weitgehend und allzu kühn ist, muß jedermann einsehen. Aber selbst wenn man diese weitgehende Freiheit ihm zugestehen will, was richtet er denn schließlich damit aus? Wahrhaftig nichts. Denn da das, was den Hauptinhalt der Bibel bildet, unbeweisbar ist, so werden wir es auch auf diesem Wege nicht ergründen, noch es nach dieser Norm erklären oder auslegen können. Befolgt man dagegen unsere Methode, so kann man sehr vieles dieser Art erklären und es mit Sicherheit besprechen, wie ich schon durch Gründe und durch das Beispiel selbst gezeigt habe. Was aber seiner Natur nach begreiflich ist, davon kann der Sinn, wie ich ebenfalls schon dargetan, leicht aus dem bloßen Zusammenhang ermittelt werden. Darum ist die Methode des Maimonides vollkommen nutzlos. Dazu kommt noch, daß sie sowohl dem Volke beim einfachen Lesen als auch allen, die eine andere Methode befolgen, die Gewißheit, die sie über den Sinn der Schrift haben können, ganz und gar nimmt. Aus diesem Grunde verwerfe ich die Ansicht des Maimonides als schädlich, nutzlos und widersinnig.

Was ferner die Tradition der Pharisäer betrifft, so habe ich schon oben gesagt, daß sie in sich nicht begründet ist. Die Autorität der römischen Päpste aber hätte ein lichtvolleres Zeugnis nötig und eben aus diesem Grunde verwerfe ich sie. Denn könnten sie sich dafür mit gleicher Gewißheit auf die Schrift berufen, wie seinerzeit der Hohepriester bei den Juden, so würde ich auch dem keine Bedeutung beilegen, daß sich unter den römischen Päpsten Ketzer und Gottlose gefunden haben. Denn auch unter den

[Ed. pr. 101—102. Vloten A 478, B 53—54. Bruder §§ 85—88.]

Hohepriestern der Hebräer haben sich Ketzler und Gottlose befunden, die auf krummen Wegen zum Hohepriesteramt gelangt sind, und doch lag nach dem Geheiß der Schrift die oberste Macht der Gesetzesauslegung in ihren Händen. S. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 11 und 12 und Kap. 33, V. 10 und Maleachi, Kap. 2, V. 8. Da aber die römischen Päpste uns kein derartiges Zeugnis aufweisen, so bleibt ihre Autorität sehr verdächtig. Damit aber niemand, durch das Beispiel des Hohepriesters bei den Hebräern verführt, annehme, die katholische Religion brauche gleichfalls einen Hohepriester, so ist darauf hinzuweisen, daß die Gesetze des Moses, weil sie das öffentliche Recht des Landes bildeten, zu ihrer Aufrechterhaltung auch notwendig irgend eine öffentliche Autorität brauchten. Denn wenn jeder einzelne die Freiheit hätte, das öffentliche Recht nach seinem Gutdünken auszulegen, dann könnte kein Staat bestehen, sondern er müßte sich eben dadurch auf der Stelle auflösen und das öffentliche Recht wäre nur individuelles Recht. Ganz anders liegt die Sache bei der Religion. Denn da sie nicht so sehr in äußeren Handlungen als in der Einfachheit und Wahrhaftigkeit des Gemüths besteht, so fällt sie nicht unter ein Recht oder eine öffentliche Autorität. Denn Einfachheit und Wahrhaftigkeit des Gemüths wird den Menschen nicht durch die Herrschaft der Gesetze noch durch eine öffentliche Autorität eingeflößt, wie denn schlechterdings niemand durch Gewalt oder durch Gesetze gezwungen werden kann, selig zu werden; dazu ist vielmehr eine fromme und brüderliche Ermahnung, gute Erziehung und vor allem ein eigenes, freies Urteil erforderlich. Da also das Recht vollkommener Meinungsfreiheit auch in der Religion einen jeden zusteht, und da es undenkbar ist, daß jemand sich dieses Rechtes begeben könnte, so wird auch das unumschränkte Recht und die höchste Autorität, über die Religion frei zu urteilen und folglich sie sich zu erklären und auszulegen, ebenfalls einem jeden zustehen. Denn gerade darum kommt die höchste Autorität in der Auslegung der Gesetze und das un-

[Ed. pr. 102—103. Vloten A 479, B 54—55. Bruder §§ 88—92.]

umschränkte Urteil in öffentlichen Angelegenheiten der Obrigkeit zu, weil es sich dabei um das öffentliche Recht handelt. Aus dem gleichen Grunde muß also jeder die höchste Autorität besitzen, die Religion zu erklären und über sie zu urteilen, weil sie unter das Recht des einzelnen fällt. Weit entfernt also, daß man von der Autorität des Hohepriesters bei den Hebräern, die Landesgesetze auszulegen, einen Schluß ziehen dürfte auf die Autorität des römischen Papstes, die Religion auszulegen, so läßt sich im Gegenteil gerade daraus leicht schließen, daß jeder einzelne diese Autorität im weitesten Umfang besitzt. 10

Auch hieran kann ich zeigen, daß meine Methode der Schriftauslegung die beste ist. Denn da die höchste Autorität der Schriftauslegung jedem einzelnen zusteht, so kann es auch für die Auslegung keine andere Norm geben als die allen gemeinsame natürliche Erleuchtung, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität. Die Methode darf auch nicht so schwierig sein, daß nur die scharfsinnigsten Philosophen sie handhaben können, sondern sie muß sich nach der natürlichen, allgemeinen Denkfähigkeit der Menschen richten, wie ich es von der meinen dargetan habe. Denn wir haben gesehen, daß die Schwierigkeiten, die sie immerhin hat, von der Nachlässigkeit der Menschen herrühren, aber nicht von der Natur der Methode. 20

Achtes Kapitel.

In ihm wird gezeigt, daß die fünf Bücher Mose sowie die Bücher Josua, der Richter, Ruth, Samuelis und der Könige nicht von diesen selbst geschrieben sind. Sodann wird untersucht, ob sie sämtlich von mehreren Verfassern herrühren oder bloß von einem und von welchem.

10 Im vorigen Kapitel habe ich von den Grundlagen und Principien des Verständnisses der Schrift gehandelt und dargetan, daß sie bloß in der einfachen Geschichte der Schrift bestehen. Obwohl eine solche vor allem nötig ist, haben sie doch, wie ich zeigte, die Alten außer Acht gelassen, oder wenn sie sie wirklich geschrieben oder überliefert haben, so ist sie durch der Zeiten Ungunst in Verlust geraten, und damit sind auch die Grundlagen und Principien dieses Verständnisses verloren gegangen. Der Verlust wäre noch zu verschmerzen, wenn sich die Späteren
20 innerhalb der richtigen Grenzen gehalten und das wenige, das sie übernahmen oder vorfanden, ihren Nachkommen getreulich überliefert, aber nichts Neues in ihrem eigenen Kopfe ausgeheckt hätten. So kam es aber, daß die Geschichte der Schrift nicht bloß unvollständig blieb, sondern auch von Fehlern entstellt wurde, mit anderen Worten daß die Grundlagen zum Verständnis der Schrift nicht nur ungenügend sind, um darauf eine ganze Geschichte der Schrift zu bauen, sondern daß sie noch dazu fehlerhaft sind.

[Ed. pr. 108—104. Vloten A 480, B 55—56. Bruder §§ 1—2.]

Zu meinem Vorhaben gehört es nun, diese Grundlagen zum Verständnis der Schrift zu verbessern, um nicht nur mit einigen wenigen, sondern um mit den Vorurteilen der Theologie im allgemeinen aufzuräumen. Ich fürchte aber, daß mein Versuch schon zu spät kommt. Denn so weit ist es schon gekommen, daß die Menschen hierin von keiner Verbesserung wissen wollen, sondern was sie einmal unter dem Schein der Religion angenommen haben, das verteidigen sie hartnäckig, und nur bei verhältnismäßig sehr wenigen 10 wird noch der Vernunft ein Plätzchen eingeräumt. So weit haben diese Vorurteile bereits den Geist der Menschen eingenommen. Trotzdem will ich mir Mühe geben und nicht nachlassen, die Sache zu versuchen, weil doch kein Grund ist, völlig an ihr zu zweifeln.

Um der Ordnung nach zu verfahren, will ich mit den Vorurteilen über die wahren Verfasser der Heiligen Schriften beginnen und zwar zuerst mit dem Verfasser des Pentateuch. Fast alle haben geglaubt, es sei Moses, ja die Pharisäer haben es mit einer solchen Hartnäckigkeit behauptet, daß sie jeden für einen Ketzer hielten, der anderer Meinung schien. Ibn Esra, ein Mann von freierem Geiste und von nicht geringer Gelehrsamkeit, unter allen, die ich gelesen habe, der erste, der dieses Vorurteil erkannte, hat es aus jenem Grunde nicht gewagt, seine Meinung offen zu bekennen, sondern hat nur mit dunklen Worten auf die Sache hingedeutet. Ich trage kein Bedenken, seine Worte hier aufzuhellen und die Sache selbst 30 unverhüllt darzulegen. Die Worte des Ibn Esra, die sich in seinem Kommentar zum 5. Buch Mose finden, lauten so: בעבר הירדן וגו' ואם תבין סוד השנים עשר גם הכה ויכתוב משה והכנני אז בארץ בהר יהוה יראה גם הכה „Jenseits des Jordan usw.“, „wenn du das Geheimnis der Zwölf verstehst“ und auch „Moses schrieb das Gesetz“ und „der Kanaaniter war damals im Lande“, „auf dem Berge Gottes wird es offenbart werden“, ferner auch „siehe, sein Bett war ein eisernes Bett“, dann wirst du die Wahrheit erkennen“. 40

[Ed. pr. 104. Vloten A 480—481, B 56. Bruder §§ 3—5.]

- Mit diesen wenigen Worten deutet er darauf hin und zeigt, daß es Moses selbst nicht war, der den Pentateuch geschrieben hat, sondern irgend ein anderer, der lange nach ihm gelebt hat, und endlich, daß das Buch, welches Moses wirklich geschrieben hat, ein anderes gewesen ist. Um das zu zeigen, weist er 1. auf die Vorrede des 5. Buches Mose hin, die Moses, der den Jordan nicht überschritten hat, nicht geschrieben haben kann. 2. weist er darauf hin, daß
- 10 das ganze Buch des Moses sehr weitläufig auf den Umfang eines einzigen Altares aufgeschrieben worden ist (s. 5. Buch Mose, Kap. 27 und Buch Josua, Kap. 8, V. 37 ff.), der nach dem Bericht der Rabbinen bloß aus zwölf Steinen bestand; hieraus folgt, daß das Buch des Moses von weit geringerem Umfang war als der Pentateuch. Dies hat, wie ich glaube, unser Autor durch „*das Geheimnis der Zwölf*“ andeuten wollen, wenn er nicht etwa darunter jene zwölf Verwünschungen verstanden hat, die sich im angeführten
- 20 Kapitel des 5. Buches Mose finden und von denen er vielleicht glaubte, sie hätten nicht im Buch des Gesetzes gestanden, und zwar deshalb, weil Moses, abgesehen von der schriftlichen Niederlegung des Gesetzes, noch den Leviten befahl, jene Verwünschungen vorzutragen, um das Volk durch Eidschwur zur Beobachtung der geschriebenen Gesetze anzuhalten. Vielleicht wollte er auch auf das letzte Kapitel des 5. Buches Mose mit dem Tod des Moses hindeuten, das aus zwölf Versen besteht. Doch ist es nicht
- 30 nötig, dieses und was andere darüber vermuten, hier genauer zu prüfen. Sodann weist er 3. darauf hin, daß es im 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9 heißt: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת-הַתּוֹרָה „und Moses schrieb das Gesetz“. Diese Worte können auf keinen Fall von Moses herrühren, sondern nur von einem anderen Schriftsteller, der von den Taten und Schriften des Moses berichtet. Er weist 4. auf die Stelle 1. Buch Mose, Kap. 12, V. 6 hin, wo der Geschichtschreiber erzählt, Abraham habe das Land der Kanaaniter durchwandert, indem er
- 40 hinzufügt: „damals war der Kanaaniter noch in jenem

Lande“. Dadurch unterscheidet er offenbar die Zeit, in der er schreibt, von jener. Es muß also geschrieben sein nach dem Tode des Moses, als die Kanaaniter schon vertrieben waren und jene Gegenden nicht mehr innehatten. Dies deutet auch Ibn Esra in seinem Kommentar zu jener Stelle mit folgenden Worten an: והכנעני אז בארץ יתכן שארץ כנען תפשה ביד אחר ואם איננו „und der Kanaaniter war damals in jenem Lande: es scheint, daß Kanaan (der Enkel Noahs) das Kanaaniterland von einem 10 anderen, der es vorher in Besitz hatte, überkam; ist das aber nicht der Fall, so liegt hierin ein Geheimnis, und wer es erkennt, der schweige“. Das bedeutet: wenn Kanaan diese Gegenden erobert hat, so wird der Sinn sein: „der Kanaaniter war schon damals in jenem Lande“, im Gegensatz also zu der früheren Zeit, in der es von einem anderen Volke bewohnt wurde. Wenn jedoch Kanaan als der erste jene Gegenden bewohnte (wie aus dem 1. Buch Mose, Kap. 10 hervorgeht), so will der Text die Gegenwart, nämlich die 20 Zeit des Erzählers, ausschließen, und diese kann also auch nicht die Zeit des Moses sein, zu dessen Zeit ja noch die Kanaaniter jene Gegenden in Besitz hatten. Das ist jenes Geheimnis, das er zu verschweigen empfiehlt. 5. weist er darauf hin, daß 1. Buch Mose, Kap. 22, V. 14 der Berg Moria Berg Gottes genannt wird¹⁾, welchen Namen er doch erst bekam, als er für den Bau des Tempels bestimmt wurde. Zur Zeit des Moses aber war die Wahl des Berges noch nicht erfolgt, denn Moses gibt noch keinen von Gott er- 30 wählten Ort an, sondern weissagt im Gegenteil, einstmals werde Gott einen Ort erwählen, dem werde der Name Gottes gegeben werden. 6. weist er endlich darauf hin, daß im 3. Kap. des 5. Buchs Mose bei der Erzählung von Og, dem König von Basan, folgende

¹⁾ Anmerkung. Nämlich vom Geschichtschreiber, nicht von Abraham; denn er sagt: der Ort, der heutigen Tages heißt „Auf dem Berge Gottes wird die Offenbarung geschehen“, wurde von Abraham genannt „Gott wird vorsehen“.

Stelle eingeschoben ist: „*Allein Og, der König von Basan, war noch übrig von den anderen Riesen.*¹⁾ *Siehe sein Bett war ein eisernes Bett; dieses ist sicherlich (das Bett), das vorhanden ist zu Rabbat der Kinder Ammon, neun Ellen lang usw.*“ Diese Einschöbung zeigt ganz klar, daß der Verfasser dieser Bücher lange nach Moses gelebt hat, denn diese Art zu reden ist nur dem eignen, der von längst vergangenen Dingen erzählt und der auf ihre Reste hinweist, um seine

10 Erzählung zu beglaubigen. Zweifellos ist dieses Bett erst zur Zeit Davids wieder aufgefunden worden, der ja diese Stadt in seine Gewalt brachte, wie im 2. Buche Samuelis, Kap. 12, V. 30 berichtet wird. Aber nicht bloß an dieser Stelle, sondern auch etwas weiter unten hat dieser Geschichtschreiber den Worten des Moses etwas hinzugefügt: „*Jair, der Sohn des Manasse, nahm den ganzen Gerichtsbezirk von Argob bis an die Grenze der Gesuriter und Maachatiten, und er nannte jene Gegenden samt Basan mit seinem Namen Dörfer Jairs*

20 *bis auf diesen Tag.*“ Das, sage ich, ist eine Hinzufügung des Geschichtschreibers, um die Worte des Moses zu erklären, die er eben angeführt hatte: „*Und das übrige Gilead und ganz Basan, das Königreich des Og, gab ich dem halben Stamm Manasse, den ganzen Gerichtsbezirk von Argob unterhalb von ganz Basan, das da heißet der Riesen Land.*“ Die Hebräer zur Zeit des Geschichtschreibers wußten ohne Zweifel, welches die Dörfer des Jair vom Stamme Juda waren, aber sie kannten sie nicht unter dem Namen des

80 Gerichtsbezirks von Argob und des Landes der Riesen, und darum mußte er erklären, welche Orte vor alters so hießen, und zugleich darüber Auskunft geben, warum sie in der damaligen Zeit mit dem Namen des Jair bezeichnet wurden, der doch vom Stamme Juda und nicht vom Stamm Manasse war (s. 1. Buch

¹⁾ Das hebräische Wort אֲרִיִּים bedeutet die Verdammten, scheint aber auch ein Eigenname gewesen zu sein, nach 1. Buch der Chronik, Kap. 20. Darum glaube ich, daß es hier einen Familiennamen bedeutet.

der Chronik, Kap. 2, V. 22 und 23). Damit habe ich die Ansicht Ibn Esras erklärt und zugleich auch die Stellen im Pentateuch, die er zu ihrer Bekräftigung anführt. Er hat aber weder auf alle Stellen noch auf die hauptsächlichsten hingewiesen; es bleiben noch mehr Stellen und von größerer Bedeutung in diesen Büchern übrig.

1. Der Verfasser dieser Bücher spricht nicht nur von Moses in der dritten Person, sondern er bezeugt auch vieles über ihn. So heisst es: „*Gott sprach mit Moses*“. „*Gott sprach mit Moses von Angesicht zu Angesicht*.“ „*Moses war der demütigste von allen Menschen*“ (4. Buch Mose, Kap. 12, V. 3). „*Moses ward zornig über die Hauptleute des Heeres*“ (4. Buch Mose, Kap. 31, V. 14). „*Moses, der Mann Gottes*“ (5. Buch Mose, Kap. 33, V. 1). „*Moses, der Knecht Gottes, ist gestorben. Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Moses usw.*“ Dagegen im 5. Buch Mose, wo das Gesetz aufgezeichnet ist, das Moses dem Volke erklärt und niedergeschrieben hatte, redet Moses und erzählt seine Taten in der ersten Person: „*Gott redete mit mir*“ (5. Buch Mose, Kap. 2, V. 1, 17 usw.); „*ich bat Gott usw.*“ Erst später, am Schlusse des Buches, nachdem er die Worte des Moses berichtet, fährt der Geschichtschreiber wieder in der dritten Person zu erzählen fort, wie Moses dieses Gesetz (welches er erklärt hatte) dem Volke schriftlich übergab und es aufs neue vermehrte und wie er endlich sein Leben beschloß. Alles dies, seine Ausdrucksweise, seine Art zu bezeugen und der ganze Zusammenhang der Geschichte lassen es unzweifelhaft erscheinen, daß diese Bücher von einem anderen und nicht von Moses selbst verfaßt sind.

2. ist darauf hinzuweisen, daß in dieser Geschichte nicht nur berichtet wird, wie Moses starb und begraben ward und wie die Hebräer dreißig Tage Trauer um ihn trugen; vielmehr wird auch noch ein Vergleich angestellt zwischen ihm und allen Propheten, die nach ihm lebten, und es heißt, er habe sie alle übertroffen: „*Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Moses, den Gott erkannt hätte*“

[Ed. pr. 106—107. Vloten A 488—484, B 58—59. Bruder §§ 14—17.]

von *Angesicht zu Angesicht*.“ Ein solches Zeugnis konnte sich Moses doch nicht selbst ausstellen, und ebensowenig konnte es ein anderer, der ihm unmittelbar folgte, sondern nur einer, der viele Jahrhunderte nach ihm gelebt hat, zumal da der Geschichtschreiber von einer vergangenen Zeit spricht: „*Es stand hinfort kein Prophet auf usw.*“, und von seinem Grab: „*niemand hat es erfahren bis auf diesen Tag*“.

3. ist darauf hinzuweisen, daß einige Ortschaften nicht mit den Namen benannt werden, die sie zu Mose Lebzeiten hatten, sondern mit anderen, mit denen sie lange danach bezeichnet wurden. So hat Abraham die Feinde „*verfolgt bis nach Dan*“ (s. 1. Buch Mose, Kap. 14, V. 14). Diesen Namen aber hat die Stadt erst lange nach dem Tode Josuas erhalten. S. Buch der Richter, Kap. 18, V. 29.

4. wird die Geschichte zuweilen auch über die Lebenszeit des Moses hinaus weitergeführt. So wird im 2. Buche Mose, Kap. 16, V. 31 berichtet, die Kinder Israel hätten vierzig Jahre lang Manna gegessen, bis sie in ein bewohntes Land kamen, bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen; also bis zu der Zeit, von der im Buche Josua, Kap. 5, V. 12 berichtet wird. Im 1. Buch Mose, Kap. 36, V. 31 heißt es: „*Dies sind die Könige, die in Edom geherrscht haben, ehe ein König herrschte über die Kinder Israel.*“ Zweifellos führt hier der Geschichtschreiber die Könige auf, welche die Edomiter hatten, bevor David sie unterwarf und Statthalter in Idumäa einsetzte (s. 2. Buch Samuelis, Kap. 8, V. 14).¹⁾

¹⁾ Anmerkung. Von dieser Zeit an bis zur Regierung des Joram, unter der sie von ihm abfielen (2. Buch der Könige, Kap. 8, V. 20), hatte Idumäa keine Könige, sondern von den Juden eingesetzte Vorsteher vertraten die Stelle des Königs, s. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 48, und deshalb wird der Vorsteher von Idumäa (2. Buch der Könige, Kap. 8, V. 9) *König* genannt. Ob aber der letzte von den idumäischen Königen seine Regierung schon angetreten hatte, bevor Saul zum König gewählt wurde, oder ob die

Aus alledem geht sonnenklar hervor, daß der Pentateuch nicht von Moses geschrieben ist, sondern von einem anderen, der viele Jahrhunderte nach Moses gelebt hat.

Wir wollen aber nun wohl auch jene Bücher ins Auge fassen, die Moses selbst geschrieben hat und die im Pentateuch angeführt werden. Gerade sie liefern den Beweis, daß sie nicht mit dem Pentateuch identisch sind. Zunächst geht aus 2. Buch Mose, Kap. 17, V. 14 hervor, daß Moses auf Gottes Geheiß den Krieg gegen Amalek beschrieben hat, doch geht aus diesem Kapitel nicht hervor, in welchem Buche er es getan. Dagegen wird 4. Buch Mose, Kap. 21, V. 12 ein Buch angeführt, welches das „*Buch der Kriege Gottes*“ heißt und in dem ohne Zweifel über den Krieg gegen Amalek und außerdem auch über alle Lagerstätten berichtet wurde (die, wie der Verfasser des Pentateuchs 4. Buch Mose, Kap. 33, V. 2 bezeugt, ebenfalls von Moses aufgezeichnet worden sind). Wir erfahren außerdem aus dem 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 4 und 7 von einem anderen Buche, das סֵפֶר הַבְּרִית „*Buch des Bundes*“ genannt war und das er den Israeliten vorlas, als sie zuerst den Bund mit Gott geschlossen hatten. Doch konnte dieses Buch oder dieser Brief nur sehr wenig enthalten, nämlich die Gesetze oder Gebote Gottes, die von Kap. 20, V. 22 des 2. Buches Mose bis Kap. 24 desselben Buches angeführt werden, wie niemand in Abrede stellen wird, der mit gesundem Urteil und ohne Voreingenommenheit das genannte Kapitel liest. Dort wird nämlich

Schrift in diesem Kapitel des 1. Buches Mose bloß die Könige hat angeben wollen, die unbesiegt gestorben sind, kann zweifelhaft sein. Diejenigen übrigens reden vollkommen Unsinn, die den Moses, der auf göttliches Geheiß den hebräischen Staat ganz abweichend von einem monarchischen Staate eingerichtet hat, in die Liste der hebräischen Könige aufnehmen wollen.

1) סֵפֶר *sepher* bedeutet im Hebräischen öfters Brief oder Urkunde.

[Ed. pr. 106. Vloten A 485, B 60. Bruder §§ 20—22.]

- berichtet, Moses habe, sobald er die Meinung des Volkes über den mit Gott zu schließenden Bund erkannt, sogleich die Reden und Gesetze Gottes niedergeschrieben und am Morgen nach einigen vorausgegangenen Ceremonien der ganzen Gemeinde die Bedingungen des Bundes vorgelesen; nachdem sie verlesen und zweifellos auch vom ganzen Volke verstanden waren, verpflichtete sich das Volk einstimmig zu ihnen. Aus der Kürze der Zeit, in der es niedergeschrieben
- 10 wurde, und ebenso auch daraus, daß es den Abschluß eines Bundes betraf, geht hervor, daß dieses Buch nur das wenige eben Erwähnte enthalten haben kann. Endlich wissen wir, daß Moses im vierzigsten Jahre nach dem Auszug aus Ägypten alle Gesetze, die er gegeben hatte, erklärte (s. 5. Buch Mose, Kap. 1, V. 5) und das Volk von neuem auf sie verpflichtete (s. 5. Buch Mose, Kap. 29, V. 14), und endlich, daß er ein Buch schrieb, welches diese erklärten Gesetze und diesen neuen Bund enthielt (s. 5. Buch Mose,
- 20 Kap. 31, V. 9). Dieses hieß „*das Buch des Gesetzes Gottes*“, und Josua hat es später erweitert durch den Bericht über den Bund, auf den sich das Volk zu seiner Zeit von neuem verpflichtete und den es zum dritten Male mit Gott schloß (s. Buch Josua, Kap. 24, V. 25 und 26). Da wir nun kein Buch besitzen, das diesen Bund des Moses und zugleich den Bund des Josua enthält, so muß man notwendig zugeben, daß dieses Buch verloren gegangen ist, oder man muß den Unsinn des chaldäischen Para-
- 30 phrasten Jonathan teilen und die Worte der Schrift willkürlich verdrehen. Jonathan hat sich nämlich von dieser Schwierigkeit verleiten lassen, lieber die Schrift zu fälschen, als seine Unwissenheit einzugestehen. Die Worte im Buche Josua (s. Kap. 24, V. 26) וְיָצַב יְהוֹשֻׁעַ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים „*Und Josua schrieb diese Worte in das Buch der Gesetze Gottes*“ überträgt er so ins Chaldäische: וכתב הישוע זה סתגמיה האילן והצנעיון בספר אוריחא זיהודה „*und Josua schrieb diese Worte und bewahrte sie zusammen mit dem Buch des Gesetzes Gottes*“. Was soll
- 40

[Ed. pr. 108—109. Vloten A 485—486, B 60—61. Bruder §§28—26.]

man mit Leuten machen, die nur das sehen, was sie sehen wollen? Was ist das anderes, als die Schrift selbst verleugnen und eine neue aus seinem eigenen Hirn aushecken? Ich schließe also, daß dieses Buch des Gesetzes Gottes, das Moses schrieb, nicht der Pentateuch gewesen ist, sondern ein ganz anderes, und daß der Verfasser des Pentateuchs dieses Buch seinem Werke an der richtigen Stelle eingefügt hat. Dies geht ganz offenbar aus dem Gesagten und besonders auch aus dem folgenden hervor. In der angeführten Stelle des 5. Buches Mose, wo berichtet wird, Moses habe das Buch des Gesetzes geschrieben, fügt der Geschichtschreiber hinzu, Moses habe es den Priestern übergeben und ihnen dabei befohlen, es zu bestimmter Zeit dem ganzen Volke vorzulesen. Das beweist, daß dieses Buch von weit geringerem Umfang war als der Pentateuch, da es doch in einer einzigen Versammlung so verlesen werden konnte, daß es allen verständlich war. Dabei darf nicht außer acht bleiben, daß Moses von allen Büchern, die er geschrieben hat, nur dieses Buch des zweiten Bundes und das Lied (das er später ebenfalls schrieb, damit das Volk es auswendig lerne) sorgfältig aufzubewahren und zu hüten befahl. Er hatte nämlich auf den ersten Bund nur die damals Anwesenden verpflichtet, auf den zweiten aber auch alle ihre Nachkommen (s. 5. Buch Mose, Kap. 29, V. 14 und 15), und darum befahl er, das Buch dieses zweiten Bundes sorgfältig für die kommenden Jahrhunderte aufzubewahren und außerdem auch, wie gesagt, das Lied, das sich vorzüglich auf die kommenden Jahrhunderte bezieht.

Da es also nicht sicher ist, daß Moses außer diesen noch andere Bücher geschrieben hat, und da er selbst außer dem Buch des Gesetzes und dem Liede nichts weiter der Nachwelt sorgfältig aufzubewahren gebot, und da sich endlich mehrere Stellen im Pentateuch finden, die von Moses nicht geschrieben sein können, so folgt, daß die Annahme, Moses sei der Verfasser des Pentateuchs, der Grundlage entbehrt, ja völlig der Vernunft widerspricht.

[Ed. pr. 109—110. Vloten A 486, B 61. Bruder §§ 27—30.]

Nun wird vielleicht jemand fragen, ob nicht Moses etwa außerdem noch die Gesetze niedergeschrieben habe, sobald sie ihm offenbart wurden, ob er also nicht in dem Zeitraum von vierzig Jahren noch andere Gesetze, die er gegeben hatte, aufschrieb, abgesehen von den wenigen, die, wie gesagt, im Buch des ersten Gesetzes enthalten waren. Darauf erwidere ich: allerdings ist zuzugeben, daß die Annahme mit der Vernunft im Einklang scheint, Moses habe zur selben
 10 Zeit und am selben Ort, da die Mitteilung der Gesetze erfolgte, diese auch niedergeschrieben, aber ich bestreite, daß wir dies darum schon anzunehmen das Recht haben. Oben habe ich gezeigt, daß wir in solchen Dingen nur dann etwas behaupten dürfen, wenn die Schrift selbst es bezeugt oder wenn es allein aus ihren Grundlagen durch richtige Folgerung sich herleiten läßt, aber nicht eben dann, wenn es mit der Vernunft im Einklang scheint. Zudem zwingt uns nicht einmal die Vernunft, das anzunehmen. Denn viel-
 20 leicht haben die Ältesten die Gebote des Moses dem Volke schriftlich mitgeteilt, und später hat sie ein Geschichtschreiber gesammelt und der Lebensgeschichte des Moses an der richtigen Stelle eingefügt. Soviel über die fünf Bücher Mose. Nun ist es Zeit, auch die übrigen zu untersuchen.

Vom Buche Josua kann man aus ähnlichen Gründen zeigen, daß es nicht von Josua selbst geschrieben ist. Ein anderer muß es gewesen sein, der von Josua bezeugt, daß sein Ruf über die ganze
 30 Erde verbreitet war (s. Kap. 6, V. 27), daß er nichts von dem unterließ, was Moses befohlen hatte (s. Kap. 8, letzter Vers und Kap. 11, V. 15), daß er alt wurde und alle zur Versammlung berief und daß er endlich seine Seele aufgab. Dann wird noch einiges erzählt, was sich erst nach seinem Tode zutrug. So heißt es, daß nach seinem Tode die Israeliten noch Gott verehrt hätten, solange die Ältesten, die Josua noch gekannt, am Leben waren. Ferner Kap. 16, V. 10: „*Und sie (Ephraim und Manasse) vertrieben die Kanaaniter nicht, die zu Gaser*
 40 *wohnten, sondern (fügt er hinzu) die Kanaaniter wohn-*

[Ed. pr. 110. Vloten A 487, B 61—62. Bruder §§ 81—35.]

ten unter Ephraim bis auf diesen Tag und wurden zinsbar.“ Das ist das gleiche, was auch im Buche der Richter, Kap. 1 erzählt wird, und auch die Redensart „bis auf diesen Tag“ zeigt, daß der Schriftsteller etwas längst Vergangenes berichtet. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Stelle Kap. 15, letzter Vers über die Söhne Juda und mit der Geschichte des Kaleb, von V. 14 dess. Kap. an. Auch jener Fall von den dritthalb Stämmen, die sich einen Altar jenseits des Jordan bauten, welcher Kap. 22, V. 10 ff. erzählt 10 wird, scheint sich nach dem Tode Josuas ereignet zu haben, da Josua in der ganzen Geschichte überhaupt nicht erwähnt wird; bloß das Volk berät, ob Krieg zu führen sei, schickt Gesandte, erwartet ihre Antwort und gibt zuletzt seine Billigung. Endlich geht aus Kap. 10, V. 14 offenbar hervor, daß dieses Buch viele Jahrhunderte nach Josua geschrieben ist; denn es wird bezeugt: „Und es war kein Tag diesem gleich weder zuvor noch danach, an dem Gott (so) einem Manne gehorcht hätte usw.“ Wenn Josua also wirklich jemals ein Buch 20 geschrieben hat, so war es sicher jenes, das Kap. 10, V. 13 in eben dieser Geschichte angeführt wird.

Vom Buch der Richter wird wohl niemand von gesundem Verstand sich einreden können, daß es von den Richtern selbst geschrieben sei. Das Schlußwort der ganzen Geschichte in Kap. 21 zeigt klar, daß ein Geschichtschreiber das Ganze verfaßt hat. Ferner erinnert der Verfasser öfters daran, daß zu jener Zeit kein König in Israel war; er schrieb also ohne Zweifel zu einer Zeit, in der schon Könige das 80 Reich innehatten.

Bei den Büchern Samuelis brauchen wir ebenfalls nicht lange zu verweilen, denn die Geschichte wird weit über seine Lebenszeit hinaus fortgeführt. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß dieses Buch ebenfalls viele Jahrhunderte nach Samuel geschrieben worden ist. Denn im 1. Buch, Kap. 9, V. 9 erinnert der Geschichtschreiber beiläufig: „Vor Zeiten in Israel, wenn man ging, Gott zu fragen, sprach man: kommt, laßt uns gehen zum Seher; denn die man 40

jetzt Propheten heißt, die hieß man vor Zeiten Seher."

Die Bücher der Könige endlich sind, wie sich aus ihnen selbst ergibt, ein Auszug aus den Büchern der Geschichte Salomos (s. 1. Buch der Könige, Kap. 11, V. 41), der Chronik der Könige von Juda (s. ebend. Kap. 14, V. 19 und 29) und der Chronik der Könige von Israel.

10 Ich schließe also, daß alle diese Bücher, die ich bisher betrachtet habe, später verfaßt sind und die in ihnen enthaltenen Ereignisse als längst ver-
gangen darstellen.

Wenn man Zusammenhang und Inhalt all dieser Bücher ins Auge faßt, so bemerkt man leicht, daß sie alle von einem und demselben Geschichtschreiber verfaßt sind, der die alte Geschichte der Juden von ihrem ersten Ursprung an bis zur ersten Zerstörung der Stadt schreiben wollte. Schon aus der Art, wie diese Bücher untereinander im Zusammenhang stehen,
20 kann man leicht erkennen, daß sie bloß den Bericht eines einzigen Geschichtschreibers enthalten. Sobald er mit dem Bericht über das Leben des Moses fertig ist, geht er mit diesen Worten zur Geschichte des Josua über: „*Und es geschah, nachdem Moses, der Knecht Gottes, gestorben war, daß Gott zu Josua sagte usw.*“ Und nachdem diese Geschichte mit dem Tode Josuas ihr Ende erreicht hat, beginnt er mit gleichem Übergang und gleicher Anknüpfung die Geschichte der Richter: „*Und es geschah, nachdem Josua gestorben*
80 *war, daß die Kinder Israel Gott fragten usw.*“ Und mit diesem Buche verknüpft er als einen Anhang das Buch Ruth durch folgende Worte: „*Und es geschah in den Tagen, da die Richter regierten, daß eine große Teuerung war in jenem Lande.*“ Auf dieselbe Weise verknüpft er damit das erste Buch Samuelia, nach dessen Schluß er mit seinem gewohnten Übergang zum zweiten Buche fortschreitet, und mit diesem verbindet er, da die Geschichte des David noch nicht zu Ende ist, das erste Buch der Könige, und in der
40 Darstellung der Geschichte Davids fortfahrend ver-

[Ed. pr. 111—112. Vloten A 488—489, B 63. Bruder §§ 41—44.]

knüpft er endlich durch dieselbe Überleitung damit das zweite Buch. Ferner weist der Zusammenhang und die Anordnung der Geschichten darauf hin, daß es dabei nur einen einzigen Geschichtschreiber gegeben hat, der sich ein bestimmtes Ziel vorsetzte. Er beginnt nämlich mit dem Bericht über den ersten Ursprung des hebräischen Volkes, erzählt dann der Reihe nach, bei welcher Gelegenheit und zu welcher Zeit Moses die Gesetze gegeben und den Hebräern vieles geweisagt hat; dann wie sie nach seinen Weissagungen 10 das verheißene Land eroberten (s. 5. Buch Mose, Kap. 7), wie sie aber in seinem Besitze den Gesetzen untreu wurden (5. Buch Mose, Kap. 31, V. 16) und wie ihnen viel Unheil darum widerfuhr (ebend. V. 17); ferner wie sie sich Könige wählen wollten (5. Buch Mose, Kap. 17, V. 14), denen es dann, je nachdem sie die Gesetze beobachteten, gut oder schlecht ging (5. Buch Mose, Kap. 28, V. 36 und letzter Vers), bis er endlich den Sturz des Reiches, wie ihn Moses vorausgesagt hatte, berichtet. Das übrige aber, das 20 zur Bestätigung des Gesetzes nichts beiträgt, übergeht er entweder ganz mit Stillschweigen, oder er verweist den Leser auf andere Geschichtschreiber. Alle diese Bücher laufen also auf dies hinaus, die Worte und Gebote des Moses zu lehren und sie durch den Verlauf der Dinge zu bestätigen.

Aus der Vereinigung der drei betrachteten Umstände, nämlich aus der Einfachheit des Inhalts aller dieser Bücher, aus ihrem Zusammenhang und aus ihrer Abfassung viele Jahrhunderte nach den Ereignissen schließe ich, wie gesagt, daß sie alle von einem und demselben Geschichtschreiber verfaßt sind. 80

Wer es gewesen ist, kann ich nicht mit gleicher Sicherheit nachweisen, doch vermute ich, daß es Esra selbst gewesen ist, und manche triftige Gründe vereinigen sich, um mich zu dieser Vermutung zu bringen. Der Geschichtschreiber, der, wie wir jetzt wissen, nur ein einziger war, führt die Geschichte bis zur Befreiung des Jojachin fort und fügt dann 40

[Ed. pr. 112. Vloten A 489, B 63--64. Bruder §§ 45—48.]

- hinzu, dieser habe an der Tafel des Königs gespeist sein ganzes Leben lang (d. h. entweder während des Lebens des Jojachin oder des Sohnes Nebukadnezars, denn der Sinn ist völlig zweideutig); er kann folglich nicht vor Esra gelebt haben. Die Schrift aber bezeugt von niemandem, der damals lebte, außer von Esra (s. Esra Kap. 7, V. 10), daß er seinen Eifer der Erforschung und Auslegung des göttlichen Gesetzes zugewandt habe, und daß er ein Schriftsteller war,
- 10 erfahren im Gesetze Mosis (dass. Kap., V. 6). Darum können wir nur an Esra als den Verfasser dieser Bücher denken. Aus jenem Zeugnis über Esra ersehen wir auch, daß er seinen Eifer nicht nur der Erforschung, sondern auch der Verbreitung des göttlichen Gesetzes gewidmet hat, und Nehemia, Kap. 8, V. 9 heißt es auch: *„Sie lasen das Buch des Gesetzes Gottes mit der Erklärung und wandten ihren Verstand darauf und verstanden die Schrift“*. Da aber im
- 20 5. Buch Mose nicht nur das Buch des Gesetzes Mosis oder wenigstens sein größter Teil enthalten ist, sondern überdies noch viele Zusätze zur näheren Erklärung sich darin finden, so schließe ich daraus, daß das 5. Buch Mose eben jenes Buch des Gesetzes Gottes ist, das Esra geschrieben, ausgelegt und erklärt hat und das sie damals lasen. Dafür, daß sich gerade im 5. Buche Mose viele beiläufige Zusätze zur näheren Erklärung finden, habe ich schon zwei Beispiele angeführt, als ich die Ansicht des Ibn Esra auseinandersetzte. Es finden sich aber noch
- 30 andere mehr von dieser Art. So z. B. in Kap. 2, V. 12: *„Auch wohnten vordem in Seir die Horiter, die Kinder Esaus aber vertrieben und vertilgten sie vor ihrem Angesichte und wohnten an ihrer Statt, gleich wie Israel tat in dem Lande seines Erbes, das ihm Gott gegeben hat“*. Damit erklärt er nämlich den 3. und 4. Vers dess. Kap., daß die Söhne Esaus den Berg Seir, der ihnen als Erbe zugefallen war, nicht unbewohnt fanden, sondern ihn erst erobern mußten und die Horiter, die ihn vordem bewohnt, gerade so
- 40 vertrieben und ausgerottet haben, wie die Israeliten

[Ed. pr. 112—118. Vloten A 489—490, B 64. Bruder §§ 48—52.]

nach dem Tode des Moses die Kanaaniter. So bilden auch Kap. 10, V. 6, 7, 8 und 9 beiläufige Zusätze zu den Worten des Moses. Niemand kann es verkennen, daß V. 8, der beginnt: „*Zu jener Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi aus*“, sich notwendig auf V. 5 beziehen muß, aber nicht auf den Tod des Aaron. Der Grund, aus dem Esra den Zusatz an dieser Stelle einfügte, bestand wohl nur darin, daß Moses bei der Erzählung von der Anbetung des Kalbes gesagt hatte (s. Kap. 9, V. 20), er habe Gott um Aarons willen angefleht. Er erklärt dann, Gott habe zu jener Zeit, von der Moses an dieser Stelle spricht, auch den Stamm Levi auserwählt, um den Grund der Erwählung und warum die Leviten nicht zum Anteil am Erbe berufen waren, zu zeigen. Danach nimmt er mit den Worten des Moses den Faden der Erzählung wieder auf. Dazu kommt noch die Einleitung des Buches und alle Stellen, an denen von Moses in der dritten Person die Rede ist. Außerdem hat er zweifellos noch viele andere Stellen, die wir heute nicht mehr unterscheiden können, hinzugefügt oder in andere Worte gekleidet, damit sie seinen Zeitgenossen leichter verständlich wären. Hätten wir das Buch des Gesetzes von Moses selbst, so würden wir ohne Zweifel sowohl in den Worten als auch in der Anordnung und Begründung der Gebote eine entschiedene Abweichung finden. Ich brauche bloß den Dekalog in diesem Buch mit dem Dekalog im 2. Buch Mose (wo eigens seine Geschichte erzählt wird) zu vergleichen, um in all diesen Stücken die Abweichung zu bemerken. Das vierte Gebot hat nicht nur anderen Wortlaut, sondern auch viel weitere Ausdehnung, seine Begründung aber ist von derjenigen im 2. Buch Mose himmelweit verschieden. Endlich ist auch die Anordnung, in der hier das zehnte Gebot erscheint, ganz anders als im 2. Buch Mose. Dies hat Esra, wie ich glaube, sowohl an dieser als auch an den anderen Stellen deshalb getan, weil er das Gesetz Gottes den Menschen seiner Zeit erklärt hat, und darum glaube ich auch, daß das

[Ed. pr. 113—114. Vloten A 490—491, B 65. Bruder §§ 53—56.]

5. Buch Mose das Buch des Gesetzes Gottes ist, das er ausgelegt und erklärt hat, und ich bin der Meinung, daß dieses Buch das erste von allen war, die er, wie ich annehme, geschrieben hat. Das vermute ich deshalb, weil es die Landesgesetze enthält, die das Volk am nötigsten hatte, und auch deshalb, weil dieses Buch mit dem vorhergehenden nicht wie die anderen alle durch eine Überleitung verknüpft ist, sondern frischweg beginnt: „*Das sind die Worte des Moses usw.*“
- 10 Nachdem er aber dies erledigt und dem Volke die Gesetze gelehrt hatte, wird er wohl seinen Eifer darauf gewandt haben, eine vollständige Geschichte des hebräischen Volks zu schreiben, von der Schöpfung der Welt an bis zur völligen Zerstörung der Stadt, und dieser Geschichte hat er dann das 5. Buch Mose am passenden Orte eingefügt. Vielleicht hat er deshalb die fünf ersten Bücher mit dem Namen des Moses bezeichnet, weil sie hauptsächlich dessen Leben enthalten und er den Namen vom
- 20 Hauptinhalt nehmen wollte. Aus dem gleichen Grunde nannte er das sechste nach Josua, das siebente nach den Richtern, das achte nach Ruth, das neunte und vielleicht auch das zehnte nach Samuel und endlich das elfte und zwölfte nach den Königen. Ob aber Esra die letzte Hand an dieses Werk gelegt und es nach Wunsch vollendet hat, hierüber im folgenden Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Weitere Untersuchungen über dieselben Bücher, ob nämlich Esra die letzte Hand an sie gelegt hat; ferner ob die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften finden, verschiedene Lesarten darstellen.

Wieviel die vorstehende Untersuchung über den wirklichen Verfasser dieser Bücher zu deren vollen Verständnis beiträgt, läßt sich schon leicht aus den 10 Stellen entnehmen, die ich zur Begründung meiner Ansicht über diesen Gegenstand angeführt habe und die ohne diese Untersuchung für jedermann vollkommen dunkel bleiben müßten. Aber auch abgesehen vom Verfasser bleibt bei diesen Büchern noch auf manches zu achten, was der im Volke herrschende Aberglaube festzustellen nicht erlaubt. Das Hauptsächlichste davon ist, daß Esra (den ich so lange für den Schreiber der genannten Bücher halten werde, bis man mir mit größerer Gewißheit einen anderen nachweist) an 20 die in diesen Büchern enthaltenen Erzählungen nicht die letzte Hand gelegt hat, ja daß er nichts anderes getan hat, als die Geschichten aus den verschiedenen Schriftstellern zusammenzustellen und manchmal sie nur einfach abzuschreiben und sie ohne vorherige Prüfung und Ordnung der Nachwelt zu hinterlassen. Welche Ursachen ihn daran gehindert haben mögen, sein Werk in allen Stücken zu vollenden (wenn nicht eben ein vorzeitiger Tod), darüber läßt sich nichts

[Ed. pr. 115. Vloten A 492, B 67. Bruder §§ 1—3.]

12*

vermuten. Obwohl uns die alten hebräischen Geschichtschreiber nicht erhalten sind, ist die Tatsache selbst doch völlig sicher nach den wenigen Fragmenten, die wir von ihnen haben. Denn die Geschichte des Hiskia im 2. Buch der Könige, Kap. 18, von V. 17 an ist von dem Berichte des Jesajas abgeschrieben, wie er sich in der Chronik der Könige von Juda findet. Denn wir lesen die ganze Geschichte im Buche des Jesajas, das in der Chronik der Könige von Juda enthalten war (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 32, vorletzter Vers), und zwar abgesehen von ganz wenigen¹⁾ in den gleichen Worten. Man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß es mehrere Lesarten von dem Berichte des Jesajas gab, wenn man nicht auch hier lieber von Geheimnissen träumen will. Ferner ist das letzte Kapitel dieses Buches im letzten Kapitel des Jeremias enthalten. Außerdem finden wir 2. Buch Samuelis, Kap. 7 im 1. Buch der Chronik, Kap. 17 wieder, doch läßt sich an verschiedenen Stellen eine so merkwürdige Veränderung der Worte²⁾ konstatieren, daß man unschwer er-

¹⁾ Anmerkung. Z. B. liest man im 2. Buch der Könige, Kap. 18, V. 20 in der 2. Person: אָמַרְתָּ „*du hast gesprochen, aber nur mit dem Munde usw.*“, bei Jesajas aber Kap. 36, V. 5: אָמַרְתִּי „*ich habe gesagt: gewiß sind es Worte, daß der Krieg Einsicht und Tapferkeit erfordere*“. Dann heißt es V. 22: וְכִי־חָאֲמְרוּן „*vielleicht möchtet ihr sagen*“ im Plural, was im Exemplar des Jesajas in der Einzahl steht. Außerdem finden sich im Text des Jesajas diese in V. 32 des angeführten Kapitels stehenden Worte אָרַץ וַיִּת וְיָרַח אֶת־הַיָּם וְיָרַח אֶת־הַיָּם nicht. In dieser Art findet man noch viele andere Verschiedenheiten der Lesarten, bei denen sich nicht bestimmen läßt, welche den Vorzug vor den anderen verdient.

²⁾ Anmerkung. Z. B. liest man im 2. Buch Samuelis, Kap. 7, V. 6: וְאֶת־הַיְּהוּדָה מִתְּהֵלָה בְּאֶהָל וּבְמִשְׁכָּן „*und beständig habe ich gewandelt mit dem Zelte und mit der Hütte*“, 1. Buch der Chronik aber, Kap. 17, V. 5: וְאֶת־הַיְּהוּדָה בְּאֶהָל „*und ich war von Zelt zu Zelt und von*

kennt, diese beiden Kapitel seien zwei verschiedenen Exemplaren der Geschichte Nathans entnommen. Endlich wird die Stammtafel der Könige von Idumäa, die sich 1. Buch Mose, Kap. 36, von V. 31 an findet, mit den gleichen Worten auch 1. Buch der Chronik, Kap. 1 aufgeführt, obschon der Verfasser dieses Buches sicher seinen Bericht anderen Geschichtschreibern entnommen hat und nicht jenen zwölf Büchern, die ich dem Esra zugeschrieben habe. Besäßen wir noch diese Geschichtschreiber selbst, so 10 wäre die Sache zweifellos unmittelbar entschieden. Da sie uns aber, wie gesagt, nicht erhalten sind, sind wir darauf angewiesen, die Geschichten selbst zu prüfen, und zwar ihre Anordnung und Verknüpfung, ihre mannigfache Wiederholung und endlich ihre Widersprüche in der Zeitrechnung, um uns so über alles andere ein Urteil bilden zu können.

Wir wollen also diese Geschichten oder wenigstens die hauptsächlichsten prüfen, und zwar zuerst die Geschichte von Juda und Tamar, die der Ge- 20 schichtschreiber 1. Buch Mose, Kap. 38 mit den Worten beginnt: „*Es begab sich aber um jene Zeit, da Juda hinabzog von seinen Brüdern.*“ Diese Zeit muß notwendig auf die andere Zeit bezogen werden, von der unmittelbar vorher die Rede war¹⁾; trotzdem kann

einer Hütte zur anderen“, also mit der Veränderung des מִתְּהַלֵּךְ zu מֵאֵהָל, des בְּאֵהָל zu אֶל-אֵהָל und des בְּמִשְׁכָּן to מִמִּשְׁכָּן. Dann heißt es an der angeführten Stelle in den Büchern Samuelis, V. 10 לְעִנּוֹתָיו „um es zu Boden zu werfen“, in der Chronik aber im angeführten Kapitel V. 9 לְבַלְתּוֹ „um es zu zermalmen“. Jeder, der diese Kapitel zugleich liest und nicht ganz blind und nicht völlig von Verstand ist, wird derartige Abweichungen noch mehr und von noch größerer Bedeutung finden.

¹⁾ Anmerkung. Daß hier der Text keine andere Zeit im Auge hat als die, in der Joseph verkauft worden ist, geht nicht nur aus dem Zusammenhang der Rede hervor, sondern läßt sich auch dem Lebensalter des Juda selbst entnehmen, der damals höchstens 22 Jahre alt war, wenn

[Ed. pr. 116. Vloten A 492—493, B 67. Bruder §§ 5—8.]

sie sich keineswegs auf die Zeit beziehen, um die es sich im 1. Buche Mose unmittelbar vorher handelt. Denn von dieser Zeit an, da nämlich Joseph nach Aegypten geführt wurde, bis zu jener, da der Erzvater Jakob mit seinem ganzen Hause dorthin aufbrach, können wir nicht mehr als 22 Jahre zählen. Denn als Joseph von seinen Brüdern verkauft wurde, war er 17 Jahre alt, und als ihn Pharao aus dem Gefängnis rufen ließ, dreißig; rechnet man die sieben
 10 Jahre der Fruchtbarkeit und zwei Hungerjahre hinzu, so macht es zusammen 22 Jahre. Nun wird aber kein Mensch zu verstehen im Stande sein, wie sich in diesem Zeitraum so viele Dinge haben zutragen können: nämlich daß Juda mit einem Weibe, das er damals nahm, drei Söhne zeugte, einen nach dem anderen, daß der älteste von ihnen, sobald er das Alter erreicht, die Tamar zum Weibe nahm, daß nach seinem Tode der zweite sie heiratete und ebenfalls starb und daß lange danach Juda selbst mit
 20 seiner eigenen Schwiegertochter Tamar, ohne es zu wissen, sich einließ und wiederum von ihr Zwillingssöhne bekam, von denen der eine ebenfalls noch in der angegebenen Zeit Vater wurde. All das ist unmöglich auf die Zeit zu beziehen, von der im 1. Buch Mose die Rede ist; man muß es notgedrungen auf eine andere Zeit beziehen, um die es sich in einem anderen Buche unmittelbar vorher handelte. Esra hat also auch diese Geschichte einfach abgeschrieben und sie ohne vorherige Prüfung den übrigen ein-
 80 gefügt.

seine voraufgehende Geschichte eine Berechnung aufzustellen erlaubt. Denn aus 1. Buch Mose, Kap. 29, letzter Vers geht hervor, daß Juda im 10. Jahre geboren ist, nachdem der Erzvater Jakob dem Laban zu dienen begonnen, Joseph aber im 14. Jahre. Da nun Joseph selbst, als er verkauft wurde, 17 Jahre zählte, war Juda damals 21 Jahre alt, nicht mehr. Wer darum glaubt, diese beständige Abwesenheit des Juda von Hause falle vor den Verkauf des Joseph, der sucht sich selbst zu täuschen und ist mehr um die Göttlichkeit der Schrift besorgt als dieser Göttlichkeit sicher.

[Ed. pr. 116. Vloten A 493, B 67—68. Bruder §§ 8—11.]

Aber nicht bloß dieses Kapitel, sondern die ganze Geschichte Josephs und Jakobs ist, wie man notgedrungen einräumen muß, aus verschiedenen Geschichtschreibern ausgezogen oder abgeschrieben, so wenig stimmt sie offenbar mit sich selbst überein. 1. Buch Mose, Kap. 47 wird erzählt, Jakob sei 130 Jahre alt gewesen, als er von Joseph geführt den Pharao begrüßte. Zieht man davon die 22 Jahre ab, die er wegen Josephs Fernesein in Trauer verbrachte, und außerdem die 17 Jahre, die Joseph zählte, als er verkauft wurde, und endlich die 7 Jahre, die er um Rahel diente, so wird man finden, daß er in sehr vorgerücktem Alter stand, nämlich im 84. Jahre, als er Lea zum Weibe nahm, während dagegen Dinah kaum 7 Jahre alt sein konnte¹⁾, als ihr Sichem Gewalt

¹⁾ Anmerkung. Denn daß manche glauben (Ibn Esra), Jakob sei 8 oder 10 Jahre zwischen Mesopotamien und Bethel umhergezogen, schmeckt nach Torheit, wie ich wohl sagen darf, ohne Ibn Esra zu nahe zu treten. Denn nicht nur aus Sehnsucht, seine hochbetagten Eltern wiederzusehen, die ihn zweifellos erfüllte, sondern auch in erster Linie, um das Gelübde einzulösen, das er bei der Flucht vor seinem Bruder getan hatte (s. 1. Buch Mose, Kap. 28, V. 10 und Kap. 31, V. 13, sowie Kap. 35, V. 1), eilte er, soviel er konnte; mahnte ihn doch Gott selbst, sein Gelübde einzulösen (1. Buch Mose, Kap. 31, V. 3 und 13), und verbieth ihm zur Rückkehr ins Vaterland seine Hülfe. Wenn dies aber mehr Vermutungen als Gründe zu sein scheinen, nun, so wollen wir einmal zugeben, Jakob habe 8 oder 10 Jahre oder, wenn man will, noch mehr für diese kurze Reise gebraucht, von einem schlimmeren Schicksal beherrscht als Odysseus. Das aber wird man nicht in Abrede stellen können, daß Benjamin im letzten Jahre dieser Wanderschaft geboren ist, d. h. nach ihrer Hypothese ungefähr 15 oder 16 Jahre nach der Geburt des Joseph. Denn Jakob trennte sich im 7. Jahre nach der Geburt des Joseph von Laban. Vom 17. Jahre des Joseph an bis zu dem Jahre, in dem der Erzvater selbst übers Land nach Agypten zog, werden nicht mehr als 22 Jahre gezählt, wie ich oben in diesem Kapitel gezeigt habe. Benjamin war also zu der Zeit, als er nach Agypten zog, höchstens 23 oder 24 Jahre alt. Sicher

[Ed. pr. 117. Vloten A 494, B 68. Bruder §§ 12—13.]

antat; Simeon und Levi aber waren kaum 12 und 11 Jahre alt, als sie jene ganze Stadt plünderten und all ihre Einwohner mit dem Schwerte niedermachten.

Ich habe nicht nötig, hier den ganzen Pentateuch durchzugehen. Wer einmal darauf acht hat, wie in diesen fünf Büchern alles, Gebote und Geschichten, durcheinander, ohne Ordnung und ohne Rücksicht auf die Zeit, wiedergegeben wird, und wie ein und dieselbe
 10 Geschichte öfters und zuweilen ganz verändert wiederkehrt, der wird unschwer erkennen, daß alles nur, wie es gerade kam, zusammengetragen und aufgehäuft ist, damit es später leichter zu prüfen und in Ordnung zu bringen wäre.

Nicht bloß die Geschichten in diesen fünf Büchern, sondern auch die übrigen Geschichten bis zur Zerstörung der Stadt, die sich in den anderen sieben Büchern finden, sind auf die gleiche Weise zusammengetragen. Wer sieht nicht, daß im Buch der Richter, Kap. 2, von
 20 V. 6 ab ein neuer Geschichtschreiber (der ebenfalls die Taten Josuas beschrieben hatte) zu Worte kommt und daß sein Bericht einfach abgeschrieben ist. Denn nachdem unser Geschichtschreiber im letzten Kapitel des Buches Josua erzählt hat, wie Josua starb und begraben ward, und nachdem er im ersten Kapitel dieses Buches zu erzählen versprochen hat, was nach seinem Tode sich ereignete, wie konnte er da, wenn er den Faden seiner Geschichte verfolgen wollte, an das Vorangehende anschließen, was er nun von

ist, daß er in dieser Jugendblüte schon Enkel hatte (s. 1. Buch Mose, Kap. 46, V. 21, womit zu vergleichen 4. Buch Mose, Kap. 26, V. 38, 39 und 40 und 1. Buch der Chronik, Kap. 8, V. 1 ff.). Denn Belah, der Erstgeborene des Benjamin, hatte zwei Söhne gezeugt, Ard und Naaman. Das ist wahrhaftig nicht weniger unvernünftig, als anzunehmen daß der Dinah mit 7 Jahren Gewalt angetan wurde und alles andere, was ich aus der Anordnung dieser Geschichte hergeleitet habe. Das zeigt, daß unwissende Menschen, wenn sie die einen Knoten lösen wollen, sich in andere verstricken und die Sache noch mehr verwirren und zerreißen.

[Ed. pr. 117. Vloten A 494, B 68. Bruder §§ 13—14.]

Josua selbst zu erzählen beginnt?¹⁾ Ebenso sind auch Kap. 17, 18 ff. im 1. Buch Samuelis einem anderen Geschichtschreiber entnommen, der eine andere Ursache annahm, aus der David häufig an den Hof des Saul zu kommen begann, ganz verschieden von derjenigen, die das 16. Kap. dess. Buches angibt: nach seiner Meinung ist David nicht auf den Rat der Knechte hin von Saul berufen worden und zu ihm gegangen (wie es Kap. 16 heißt), sondern weil er von seinem Vater zu seinen Brüdern ins Lager geschickt wurde und zufällig bei Gelegenheit seines Sieges über den Philister Goliath dem Saul bekannt wurde, der ihn an seinem Hofe behielt. Dasselbe vermute ich bei Kap. 26 dieses Buches, daß nämlich der Geschichtschreiber hier die Geschichte, die sich Kap. 24 findet, anscheinend nach der Auffassung eines anderen widergibt.

Doch wende ich mich hiervon ab und schreite weiter zur Untersuchung der Zeitrechnung. 1. Buch der Könige, Kap. 6 heißt es, Salomo habe den Tempel im Jahre 480 nach dem Auszug aus Ägypten gebaut. Aus den Geschichten selbst aber müssen wir auf eine viel größere Zahl von Jahren schließen. Denn

	Jahre	
Moses war der Anführer des Volks in der Wüste	40	
Auf Josua, der 110 Jahre alt wurde, entfallen nach der Meinung des Josephus und anderer nicht mehr als	26	
Kusan Rishgataim hielt das Volk in seiner Gewalt	8	30
Hotniel, der Sohn des Kenaz, war Richter ²⁾	40	

¹⁾ Anmerkung. Und zwar mit anderen Worten und in anderer Ordnung, als es sich im Buche Josua findet.

²⁾ Anmerkung. R. Levi ben Gerson und andere meinen, diese 40 Jahre, die nach der Schrift in Freiheit verbracht wurden, nähmen doch ihren Anfang mit dem Tode des Josua und faßten die 8 vorangehenden Jahre, in denen das Volk dem Kusan Rishgataim unterworfen war,

	Jahre
Heglon, der König von Moab, übte die Herrschaft über das Volk aus	18
Ehud und Samgar waren Richter	80
Jachin, der König von Kanaan, hielt wiederum das Volk in seiner Gewalt	20
Danach hatte das Volk Ruhe	40
Dann war es in der Gewalt von Midjan	7
Zur Zeit Gideons lebte es in Freiheit	40
10 Unter der Herrschaft des Abimelech aber	3
Tola, der Sohn des Pua, war Richter	23
Jair aber	22
Das Volk war wiederum in der Gewalt der Philister und Ammoniter	18

zugleich in sich; die folgenden 18 Jahre aber seien zu den 80 Jahren zu rechnen, in denen Ehud und Samgar Richter waren, und ebenso seien auch die übrigen Jahre der Knechtschaft immer unter denen mit begriffen, die nach dem Zeugnis der Schrift in der Freiheit verbracht wurden. Da aber die Schrift ausdrücklich aufzählt, wie viele Jahre die Hebräer in der Knechtschaft und wie viele sie in Freiheit gewesen sind, und da sie Kap. 2, V. 18 ausdrücklich berichtet, daß zu Lebzeiten der Richter das Glück den Hebräern immer günstig gewesen sei, so geht daraus ohne weiteres hervor, daß jener Rabbiner, sonst ein sehr gelehrter Mann, und alle, die ihm Folge leisten, bei ihrem Bemühen, solche Knoten aufzulösen, die Schrift eher verbessern als erklären. Das tun auch diejenigen, die behaupten, die Schrift habe bei jener allgemeinen Jahresberechnung nur die Zeiten des jüdischen Staates angeben wollen, die Zeiten der Anarchie aber und der Knechtschaft hätten als Zeiten des Unglücks und gewissermaßen als Pausen der Herrschaft nicht in die allgemeine Berechnung der Jahre mit aufgenommen werden können. Denn die Schrift pflegt zwar die Zeiten der Anarchie mit Stillschweigen zu übergehen, die Zeiten der Knechtschaft aber ebensogut anzugeben wie die der Freiheit und nicht, wie man wähnt, aus den Annalen zu entfernen. Daß aber Esra im 1. Buche der Könige überhaupt alle Jahre vom Auszug aus Aegypten an unter der allgemeinen Zahl der Jahre hat begreifen wollen, ist so offenbar, daß kein Kenner der Schrift jemals daran gezweifelt hat. Denn, um die Worte des Textes selbst aus

[Ed. pr. 118. Vloten A 495, B 69. Bruder § 17.]

	Jahre	
Jephta war Richter	6	
Absan von Bethlehem	7	
Elon, vom Stamme Sebulon	10	
Abdan von Pirhaton	8	
Das Volk war wiederum in der Gewalt der Philister	40	
Simson war Richter ¹⁾	20	
Eli aber	40	
Wiederum war das Volk in der Gewalt der Philister, bevor Samuel es befreite	20	10
David war König	40	
Salomo, bevor er den Tempel erbaute	4	
Alle diese Jahre ergeben zusammen	580	

dem Spiel zu lassen, läßt schon das Geschlechtsregister des David, das am Ende des Buches Ruth und 1. Buch der Chronik, Kap. 2 angegeben ist, kaum eine so große Summe von Jahren zu. Denn Naheson war im 2. Jahre nach dem Auszug aus Ägypten Stammeshaupt von Juda (s. 4. Buch Mose, Kap. 7, V. 11 und 12); also ist er in der Wüste gestorben und sein Sohn Salma ist mit Josua über den Jordan gegangen. Dieser Salmon aber war nach dem Geschlechtsregister des David der Ururgroßvater Davids. Wenn von dieser Summe von 480 Jahren 4 Jahre der Regierung Salomos und 70 Jahre des Lebens Davids sowie 40 in der Wüste verbrachte Jahre abgezogen werden, so wird man finden, daß David 866 Jahre nach dem Jordanübergang geboren war und daß notwendig sein Vater, Großvater, Urgroßvater und Ururgroßvater jeweils mit 90 Jahren Kinder gezeugt haben müssen. Folglich würde man kaum vom Auszug aus Ägypten bis zum 4. Regierungsjahre Salomos 480 Jahre finden, wenn die Schrift es nicht ausdrücklich gesagt hätte.

¹⁾ Anmerkung. Man kann zweifelhaft sein, ob diese 20 Jahre zu den Jahren der Freiheit zu zählen oder ob sie in den 40 unmittelbar vorhergehenden inbegriffen sind, während deren das Volk unter dem Joche der Philister stand. Was mich angeht, so gestehe ich, daß das letztere mir wahrscheinlicher dünkt und daß eher anzunehmen ist, die Hebräer hätten ihre Freiheit erst wiedererlangt, als die Hervorragendsten unter den Philistern zusammen mit Simson ihren Untergang fanden. Auch habe ich diese 20 Jahre des Simson nur deshalb zu denen gezählt, während deren

- Dazu kommen noch die Jahre jenes Jahrhunderts, in dem nach Josuas Tode der hebräische Staat blühte, bis er von Kusan Rishgataim unterworfen wurde. Die Zahl dieser Jahre ist wohl sehr groß gewesen, denn ich kann nicht glauben, daß gleich nach dem Tode Josuas alle, die seine Wundertaten gesehen hatten, mit einem Schlage gestorben seien und daß ihre Nachkommen sich Knall und Fall von den Gesetzen losgesagt hätten und von der höchsten
- 10 Tugend zur tiefsten Schlawheit und Nichtswürdigkeit herabgesunken seien, noch endlich, daß Kusan Rishgataim sie so im Augenblick gesagt getan unterwerfen konnte. Jedes einzelne davon erfordert fast ein Menschenalter, und deshalb ist nicht daran zu zweifeln, daß die Schrift im Buche der Richter, Kap. 2, V. 7, 9 und 10 die Geschichten von vielen Jahren zusammengefaßt hat, um sie mit Stillschweigen zu übergehen. Dazu kommen weiterhin noch die Jahre, in denen Samuel
- 20 Richter war und deren Zahl ebenfalls nicht in der Schrift angegeben wird. Ferner kommen noch die Jahre der Regierung Sauls dazu, die ich bei der obigen Berechnung außer acht gelassen habe, weil es aus seiner Geschichte nicht mit genügender Sicherheit hervorgeht, wie lange er regiert hat. Es heißt zwar 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 1, er habe zwei Jahre lang regiert, aber der Text ist an dieser Stelle verstümmelt, und aus der Geschichte selbst müssen wir auf eine größere Zahl schließen. Daß der Text
- 30 verstümmelt ist, kann niemand in Zweifel ziehen, der auch nur die Anfangsgründe der hebräischen Sprache kennt. Er beginnt nämlich: כָּן־שָׁקָה שָׁאוּל בְּמַלְכוֹ עַל־יִשְׂרָאֵל וְשָׁתִי שָׁנִים מְלָךְ „Saul war Jahr alt, als er zur Regierung kam, und regierte zwei Jahre über

das Joch der Philister bestand, weil Simson erst geboren wurde, als die Philister die Hebräer bereits unterjocht hatten, abgesehen davon, daß im Traktat Sabbath ein gewisses Buch von Jerusalem erwähnt ist, in dem gesagt wird, daß Simson das Volk 40 Jahre lang richtete. Aber es handelt sich nicht um diese Jahre allein.

[Ed. pr. 119. Vloten A 496, B 70. Bruder §§ 18—21.]

Israel“. Wer bemerkt da nicht, daß die Zahl der Lebensjahre des Saul beim Beginn seiner Regierung ausgelassen ist? Aber auch daran wird wohl niemand zweifeln, daß seine Geschichte auf eine größere Zahl schließen läßt. Denn Kap. 27, V. 7 dess. Buches heißt es, David habe sich bei den Philistern, zu denen er vor Saul geflohen war, ein Jahr und vier Monate aufgehalten. Nach dieser Berechnung bliebe also für die übrigen Ereignisse ein Zeitraum von acht Monaten, was wohl niemand glauben wird. Josephus hat wenigstens am Ende des sechsten Buches der *Altertümer* den Text so verbessert: „*Saul regierte also zu Lebzeiten des Samuel achtzehn Jahre, nach seinem Tode aber noch zwei Jahre.*“ Überhaupt steht die ganze Geschichte in Kap. 13 keinesfalls mit dem Vorangehenden in Übereinstimmung. Am Schlusse des 7. Kap. wird erzählt, die Philister seien so von den Hebräern besiegt worden, daß sie zu Lebzeiten des Samuel nicht mehr gewagt hätten, die Grenzen von Israel zu überschreiten; hier aber heißt es, die Hebräer seien (zu Lebzeiten Samuels) von den Philistern überfallen worden und dadurch in solches Elend und solche Armut geraten, daß sie nicht mehr die Waffen hatten, um sich zu verteidigen, und obendrein auch keine Mittel, um sich welche anzufertigen. Es würde mich sicher Schweiß genug kosten, wollte ich all diese Geschichten, die sich im ersten Buch Samuelis finden, so miteinander in Übereinstimmung zu bringen suchen, daß sie alle von einem Geschichtschreiber verfaßt und angeordnet schienen. Aber ich kehre zu meinem Vorhaben zurück. Die Jahre der Regierung Sauls sind also bei der obigen Rechnung hinzuzufügen. Endlich habe ich auch die Jahre nicht gezählt, in denen die Hebräer keine Regierung hatten, weil sich ihre Zahl aus der Schrift nicht ersehen läßt. Die Zeit also ist mir nicht bekannt, in der sich die Ereignisse zutrugen, die im Buch der Richter von Kap. 17 bis zum Schluß erzählt werden. Hieraus ergibt sich also mit vollkommener Klarheit, daß sich auf Grund der Geschichten

[Ed. pr. 119–120. Vloten A 496–497, B 70–71. Bruder §§ 21–26.]

selbst eine richtige Zeitrechnung nicht aufstellen läßt, ja, daß sie überhaupt nicht in der Zeitrechnung übereinstimmen, sondern große Abweichungen voraussetzen. Man wird also zugeben müssen, daß diese Geschichten aus verschiedenen Schriftstellern zusammengestellt sind, ohne vorher geordnet und geprüft zu sein. Ebenso sehr scheinen die Bücher der Chronik der Könige von Juda und die Bücher der Chronik der Könige von Israel in bezug auf die Zeitrechnung miteinander im Widerspruch. In der Chronik der Könige von Israel steht nämlich, daß Joram, der Sohn des Ahab, im zweiten Regierungsjahre des Joram, des Sohnes des Josaphat, zur Regierung kam (s. 2. Buch der Könige, Kap. 1, V. 17), dagegen in der Chronik der Könige von Juda, daß Joram, der Sohn Josephats, zur Regierung kam im fünften Regierungsjahre des Joram, des Sohnes des Ahab (s. Kap. 8, V. 16 dess. Buches). Wer zudem die Geschichten in den Büchern der Chronik mit den Geschichten in den Büchern der Könige vergleichen will, der wird noch manche derartige Widersprüche finden. Ich habe nicht nötig, sie hier durchzugehen und noch viel weniger all die Einfälle der Autoren, welche dienen sollten, diese Geschichten miteinander in Einklang zu bringen. Denn was die Rabbinen sagen, ist der bare Unsinn. Die Kommentatoren aber, die ich gelesen habe, träumen, erfinden und verfälschen schließlich geradezu die Sprache. Wenn es z. B. im 2. Buch der Chronik heißt, Ahasia war zweiundvierzig Jahre alt, als er zur Regierung kam, so erfinden einige, diese Jahre seien gerechnet von der Regierung des Omri an, aber nicht von der Geburt des Ahasia. Könnten sie uns beweisen, daß dies die Meinung des Verfassers der Bücher der Chronik gewesen sei, so würde ich keinen Anstand nehmen, zu sagen, daß er nicht hat sprechen können. In dieser Weise erfinden sie noch manches andere, so daß ich, wenn es wahr wäre, ohne weiteres sagen würde, die Hebräer hätten weder von ihrer Sprache noch von geordneter Erzählung eine Ahnung gehabt, und ich würde keine Regel noch eine Norm der Schrift-

[Ed. pr. 120. Vloten A 497, B 71. Bruder §§ 26—29.]

auslegung anerkennen; vielmehr dürfte jeder nach Belieben alles erfinden.

Sollte trotzdem jemand glauben, ich rede hier zu allgemein und ohne genügende Grundlage, so bitte ich ihn, sich einmal daran zu machen und uns eine bestimmte Ordnung in diesen Geschichten zu zeigen, wie sie Geschichtschreiber in der Chronologie sich ohne Schaden zum Vorbild nehmen könnten. Und wenn er die Geschichten auslegt und miteinander in Einklang zu bringen sucht, so möge er die Ausdrücke und Redewendungen, die Disposition und den Zusammenhang der Rede so genau beobachten und so erklären, daß man sie nach seiner Erklärung beim Schreiben zum Vorbild nehmen kann.¹⁾ Bringt er das fertig, so will ich ihm gleich die Hand reichen und ihn für einen großen Meister erklären. Denn ich muß gestehen, solange ich mir auch Mühe gegeben habe, mir ist nichts dergleichen geglückt. Ja, ich will hinzufügen, daß ich hier nichts schreibe, was ich nicht oft und lange bedacht hätte, und obgleich mir von Kindheit an die gewöhnlichen Ansichten über die Schrift eingeflößt worden sind, so habe ich am Ende doch nicht an ihnen festhalten können. Aber ich habe keinen Grund, den Leser noch länger dabei aufzuhalten und ihn zu einer verzweifelten Sache aufzufordern; ich mußte aber die Sache selbst darlegen, um meine Meinung in ein klareres Licht zu setzen. Ich gehe nun zu dem übrigen weiter, was ich über das Schicksal dieser Bücher zu bemerken mir vorgenommen habe.

Außer dem bereits Gezeigten ist noch zu bemerken, daß diese Bücher von der Nachwelt nicht mit solcher Sorgfalt gehütet worden sind, daß sich keine Fehler hätten einschleichen können. Die alten Abschreiber haben schon mehrere zweifelhafte Lesarten bemerkt und außerdem manche verstümmelten Stellen, wenn auch nicht alle. Ob aber die Fehler

¹⁾ Anmerkung. Andernfalls verbessert man die Worte der Schrift viel mehr, als daß man sie erklärt.

von solcher Art sind, daß sie den Leser lange aufhalten, will ich hier nicht erörtern. Ich glaube allerdings, daß sie von geringerer Bedeutung sind, wenigstens für solche, die die Schriften mit freierem Urteil lesen, und ich kann mit Bestimmtheit behaupten, daß ich bei den Morallehren keinen Fehler und keine Verschiedenheit der Lesarten gefunden habe, die die Lehren selbst dunkel oder zweifelhaft machen könnten. Die meisten aber wollen nicht zugeben, daß
 10 sich in den übrigen Partien ein Fehler könne eingeschlichen haben, sondern behaupten, Gott habe die ganze Bibel durch seine besondere Vorsehung vor Verderb bewahrt; die verschiedenen Lesarten aber sollen Zeichen der tiefsten Geheimnisse sein. Dasselbe behaupten sie auch von den Sternchen, die sich in der Mitte des Abschnitts 28 finden, ja selbst die Buchstabenzeichen sollen große Geheimnisse enthalten. Ob sie das aus Dummheit und Altweiberfrömmigkeit gesagt haben oder aus Anmaßung und
 20 Tücke, um ganz allein als Inhaber göttlicher Geheimnisse zu gelten, weiß ich nicht; nur das weiß ich freilich, daß ich von nichts, was nach einem Geheimnis aussah, bei ihnen etwas gelesen habe, sondern bloß kindische Gedanken. Auch einige kabbalistische Schwätzer habe ich gelesen und obendrein kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nicht genug wundern können.

Daß sich Fehler in die Schrift eingeschlichen haben, kann wohl niemand von gesundem Urteil in
 30 Zweifel ziehen, der jene Stelle von Saul liest (die ich bereits aus dem 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 11 angeführt habe) und auch 2. Buch Samuelis, Kap. 6, V. 2, wo es heißt: „*Und David machte sich auf und ging, und alles Volk, das bei ihm war, von Juda, daß sie von dort wegbrächten die Lade Gottes.*“ Hierbei muß jedem auffallen, daß der Ort, wohin sie gingen, um die Bundeslade zu holen, nämlich Kirjat Jearim¹⁾,

¹⁾ Anmerkung. Kirjat Jearim wird auch Baal Juda genannt, weshalb Kimchi und andere glauben, Baale Juda,

ausgelassen ist. Ebenso wenig läßt sich leugnen, daß 2. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 37 verwirrt und verstümmelt ist, wenn es heißt: „*Und Absalon floh und ging zu Ptolemäus, dem Sohne des Ammihud, dem König von Gesur, und er trug Leid über seinen Sohn alle Tage, und Absalon floh und ging nach Gesur und blieb daselbst drei Jahre.*“¹⁾ Derartige Stellen erinnere ich mich früher noch mehrere angemerkt zu haben, doch sind sie mir augenblicklich nicht gegenwärtig.

10

Ebenso wenig kann man daran zweifeln, daß die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften zerstreut finden, zweifelhafte Lesarten darstellen, sobald man einmal darauf geachtet hat, daß die Mehrzahl von ihnen von der großen Ähnlichkeit der hebräischen Buchstaben herrühren. Das כ (kaf) hat Ähnlichkeit mit dem ב (bet), das י (jod) mit dem ו (vau), das ד (dalet) mit dem ר (res) usw. Wo es z. B. im 2. Buch Samuelis, Kap. 5, vor-

was ich hier übersetzt habe „aus dem Volke Juda“, sei der Name der Stadt; aber sie sind im Irrtum, weil יְדֵי Plural ist. Wenn man ferner die Stelle bei Samuel mit der im 1. Buch der Chronik vergleicht, wird man sehen, daß David sich nicht aufmachte und aus Baal wegging, sondern daß er dort hinging. Hätte also der Verfasser des Buches Samuelis den Ort angeben wollen, von dem David die Bundeslade wegtrug, so hätte er sich, um Hebräisch zu reden, so ausdrücken müssen: „*Und David machte sich auf und zog aus usw. von Baale Juda fort, und trug von dort die Lade Gottes hinweg.*“

¹⁾ Anmerkung. Diejenigen, die sich mit der Erklärung dieser Textstelle befaßt haben, haben sie folgendermaßen verbessert: „*Und Absalon floh und zog sich zurück zu Ptolemäus, dem Sohne des Ammihud, König von Gesur, wo er drei Jahre blieb, und David beweihte seinen Sohn die ganze Zeit, da er in Gesur war.*“ Aber wenn man das auslegen nennt, und wenn es erlaubt ist, sich bei der Erklärung der Schrift diese Freiheit zu gestatten und derart ganze Sätze umzustellen, sei es indem man etwas hinzufügt oder hinwegnimmt, so gestehe ich, daß es erlaubt ist, die Schrift zu verfälschen und ihr wie einem Stück Wachs jede beliebige Form zu geben.

[Ed. pr. 122. Vloten A 499, B 78. Bruder §§ 86—37.]

Spinoza, Theologisch-politischer Traktat.

13

letzter Vers heißt: „in dem (Augenblick), da du hören wirst“, steht am Rande בְּשָׁמְךָ „wenn du hören wirst“: ebenso steht im Buch der Richter, Kap. 21, V. 22 bei: וְהָיָה פִּירְבוֹאוֹ אֲבוֹתָם אִו אֲחֵיהֶם לָרוֹב „Wenn aber ihre Väter oder ihre Brüder in Menge (d. h. häufig) zu uns kommen“ am Rande: לָרִיב „zu streiten“. Auf diese Weise sind weiterhin auch viele Randbemerkungen aus dem Gebrauch der sogenannten quieszierenden Buchstaben hervorgegangen, die vielfach
 10 nicht ausgesprochen werden, und von denen der eine unterschiedslos für den anderen gesetzt wird. So heißt es z. B. 3. Buch Mose, Kap. 25, V. 30: וְהָיָה וְהָיָה „und es soll bestätigt werden das Haus, welches in der Stadt ist, die keine Mauer hat“, am Rand steht aber לֹא חוֹמָה „die eine Mauer hat“ usw.

Obwohl dies an sich klar genug ist, will ich doch auf die Gründe einiger Pharisäer antworten, wodurch sie glauben machen wollen, die Verfasser
 20 der Heiligen Bücher hätten selbst die Randbemerkungen beigefügt oder angegeben, um auf irgend ein Geheimnis hinzuweisen. Den ersten Grund, der mir aber von geringer Bedeutung scheint, nehmen sie aus der üblichen Art der Vorlesung der Schrift. Wenn die Bemerkungen, sagen sie, nur wegen der Verschiedenheit der Lesarten hinzugefügt sind, über die die Späteren keine Entscheidung treffen konnten, wie konnte da der Gebrauch aufkommen, den Sinn der Randbemerkungen durchweg anzunehmen? Warum haben sie den
 80 Sinn, den sie annehmen wollten, am Rande vermerkt? Sie hätten doch ihre Bücher so schreiben sollen, wie sie sie gelesen haben wollten, aber nicht den Sinn und die Lesart, der sie den Vorzug gaben, am Rand anmerken. Der zweite Grund, der offenbar einigen Schein für sich hat, ist der Natur der Sache selbst entnommen. Die Fehler sind doch nicht mit Absicht in den Handschriften gemacht worden, sondern haben sich zufällig eingeschlichen, und was auf diese Weise entsteht, fällt sehr verschiedenartig aus. Nun

[Ed. pr. 122—123. Vloten A 499—500, B 73. Bruder §§ 37—40.]

ist in den fünf Büchern Mose mit einer einzigen Ausnahme das Wort נַקְרָה „Mädchen“ gegen die Regel der Grammatik unvollständig ohne den Buchstaben ה He geschrieben, am Rand jedoch steht es richtig nach der allgemeinen Regel der Grammatik. Kommt das wohl auch durch einen Fehler beim Abschreiben? Durch welchen Zufall mag es sich gefügt haben, daß die Feder jedesmal, so oft sie an dieses Wort kam, sich übereilte? Man hätte alsdann doch leicht und unbedenklich den Fehler nach den Regeln der Grammatik durch die Ergänzung berichtigen können. Da also diese Lesarten nicht zufällig entstanden sind und da sie auch nicht offenbare Fehler verbessern, so folgern sie, daß die eigentlichen Verfasser dabei von einer bestimmten Absicht geleitet wurden und damit irgend etwas andeuten wollten. Darauf fällt mir die Antwort nicht schwer. Bei dem Beweise, den sie aus einem bei ihnen geltenden Gebrauche herleiten, brauche ich mich gar nicht aufzuhalten. Wer weiß, auf welchem Aberglauben dieser Brauch beruht. Vielleicht kommt es daher, daß man beide Lesarten für gleich gut oder annehmbar hielt und, um keine zu vernachlässigen, die eine fürs Schreiben, die andere fürs Lesen bestimmte. Man scheute sich, in einer so wichtigen Sache ein entschiedenes Urteil abzugeben, und um nicht in der Ungewißheit die falsche Lesart für die richtige zu nehmen, wollte man keiner den Vorzug vor der anderen geben, was man doch unbedingt getan hätte, hätte man bloß die eine schreiben und lesen lassen; zumal da in den Heiligen Bänden die Randbemerkungen nicht geschrieben werden. Vielleicht kam es auch daher, daß man einige Stellen, obwohl sie richtig abgeschrieben waren, dennoch anders vorgelesen haben wollte, nämlich so, wie man es am Rande bemerkte, und darum führte man es überhaupt ein, die Bibel nach den Randbemerkungen vorzulesen. Den Grund aber, der die Schreiber bewogen hat, die Lesung einiger Stellen ausdrücklich am Rande anzumerken, will ich gleich angeben. Nicht alle Randbemerkungen sind nämlich zweifelhafte Les-

[Ed. pr. 128. Vloten A 500, B 74. Bruder §§ 40—44.]

- arten; vielmehr wurden auch Worte angemerkt, die außer Gebrauch waren, veraltete Worte und solche, welche mit Rücksicht auf die guten Sitten jener Zeit in öffentlicher Versammlung nicht vorgelesen werden konnten. Denn die alten Schriftsteller, ohne Arg wie sie waren, haben sich nicht mit höflichen Umschreibungen geholfen, sondern die Dinge bei ihrem wahren Namen genannt. Als aber Arglist und Üppigkeit zu herrschen begannen, da galt für anstößig, was die
- 10 Alten ohne Anstoß gesagt hatten. Es war zwar nicht nötig, aus diesem Grunde die Schrift selbst abzuändern, aber um der Schwachheit des Volkes zu Hülfe zu kommen, führte man den Brauch ein, die Bezeichnungen für Beischlaf und Entleerungen bei der öffentlichen Vorlesung anständiger zu gestalten, so wie sie nämlich am Rande angemerkt wurden. Worin auch der Grund dieses Gebrauchs mag bestanden haben, die Schrift nach den Randlesarten vorzulesen und auszulegen, darin bestand er sicherlich nicht, daß
- 20 man annahm, die wahre Auslegung habe nur ihnen zu folgen. Denn abgesehen davon, daß die Rabbinen im Talmud, wie ich bald zeigen werde, von den Masoreten abweichen und anderen Lesarten den Vorzug geben, finden sich am Rand auch manchmal Lesarten, die dem Sprachgebrauch weniger angemessen scheinen. Z. B. heißt es im 2. Buch Samuelis, Kap. 14, V. 22: אֲשֶׁר-נָשָׂה הַמֶּלֶךְ אֶחָד־דָּבָר יִבְרָךְ „denn der König hat getan nach der Meinung seines Knechtes“, eine Konstruktion, die ganz regelmäßig ist und mit der
- 80 in V. 15 dess. Kap. übereinstimmt, während die Randbemerkung (יִבְרָךְ „deines Knechtes“) mit der Person des Verbuns gar nicht übereinstimmt. Ebenso heißt es im letzten Vers Kap. 16 dess. Buches: וְאֵשׁ יִשְׂאֵל בְּדָבָר הָאֱלֹהִים „als wenn es befragt (d. h. als wenn befragt wird) das Wort Gottes“. Am Rande ist אִישׁ jemand hinzugefügt als Subjekt des Verbuns, was aber anscheinend nicht ganz richtig ist, denn im Hebräischen ist es üblich, die unpersönlichen Zeitwörter in der dritten Person Singularis zu gebrauchen,

[Ed. pr. 123—124. Vloten A 501, B 74—75. Bruder §§ 44—48.]

wie den Grammatikern wohl bekannt ist. Derartige Randbemerkungen finden sich noch häufig, die durchaus nicht den Vorzug vor der Lesart im Texte verdienen.

Was nun den zweiten Grund der Pharisäer betrifft, so ergibt sich die Antwort darauf leicht aus dem eben Gesagten, daß nämlich die Schreiber neben zweifelhaften Lesarten auch veraltete Worte angemerkt haben. Denn ohne Zweifel ist im Hebräischen, gerade so wie in den übrigen Sprachen, vieles mit der Zeit außer Gebrauch gekommen und veraltet. 10
Fanden dann die späteren Abschreiber solche Worte in der Bibel, so haben sie, wie gesagt, die damals übliche Form angemerkt, damit nach ihr vor dem Volke vorgelesen werde. Aus diesem Grunde findet man das Wort נַגַר (nahgar) überall mit einer Bemerkung versehen, weil es in alter Zeit beiderlei Geschlechts war, gerade so wie im Lateinischen *iuuenis*. So wurde auch bei den Alten die Hauptstadt der Hebräer gewöhnlich יְרוּשָׁלַם (Jerusalam) und nicht יְרוּשָׁלַיִם (Jeruschalaim) genannt. Das gleiche glaube ich vom Pro- 20
nomen הוּא *er* und *sie*, nämlich daß die Späteren ו (vau) in י (jod) verwandelt haben (eine Verwandlung, die im Hebräischen häufig ist), wenn sie das weibliche Geschlecht bezeichnen wollten; die Alten haben bei diesem Pronomen das Masculinum vom Femininum gewöhnlich nur durch den Vokal unterschieden. So wurden ferner auch einige unregelmäßige Verba bei den Älteren anders behandelt als bei den Späteren, und endlich haben die Alten die Zusatzbuchstaben הַאֲמַתָּה 30
mit einer ihrer Zeit eigenen Feinheit angewandt. Ich könnte alles dies durch viele Beispiele erläutern, aber ich möchte den Leser nicht bei einer so langweiligen Lektüre aufhalten. Fragt man mich, woher ich das weiß, so erwidere ich, daß ich jene Formen bei den ältesten Schriftstellern, nämlich in der Bibel oft gefunden habe, und daß die Späteren sie doch nicht haben nachahmen wollen; dies ist das einzige Mittel, wodurch man auch bei den anderen obschon toten Sprachen die veralteten Worte erkennen kann.

- Vielleicht wendet man nun ein, da ich doch den größten Teil dieser Anmerkungen für zweifelhafte Lesarten erkläre, warum sich da niemals für eine Stelle mehr als zwei Lesarten finden, warum nicht auch einmal drei oder mehr. Ferner, daß manche Stellen im Text mit der Grammatik in so offenbarem Widerspruch stehen, während das Richtige am Rande vermerkt ist, daß es kaum glaublich ist, die Schreiber hätten schwanken und über die wahre Lesart im Zweifel sein können. Auch darauf läßt sich leicht die Antwort finden. Was das erste betrifft, so sage ich, daß es allerdings mehr Lesarten gegeben hat, als wir in unseren Handschriften vermerkt finden. Im Talmud werden nämlich noch mehr vermerkt, die von den Masoreten übergangen worden sind, und sie weichen an vielen Stellen so offenbar von der Lesart der Masoreten ab, daß der abergläubische Korrektor der Bombergischen Bibel sich schließlich genötigt sah, in seiner Vorrede zu gestehen, daß er sie nicht zu vereinigen wisse. Er sagt: *לֹא יָדַעְתִּי לְתַקְּנָהּ לְפָנֵינוּ לְפִלּוּגֵי כָל הַמִּצּוּרִים* „und hier weiß ich nichts zu antworten, als was ich schon oben geantwortet habe“, nämlich „daß es eine Gewohnheit des Talmud ist, den Masoreten zu widersprechen“. Man hat also keinen genügenden Grund zu behaupten, daß es für eine Stelle niemals mehr als zwei Lesarten gegeben habe. Trotzdem gebe ich gerne zu, ja ich glaube sogar, daß sich für eine Stelle nie mehr als zwei Lesarten gefunden haben und zwar aus zwei Gründen. Erstens weil die Ursache, die, wie ich zeigte, an dieser Verschiedenheit der Lesarten schuld ist, nicht mehr als zweie zuläßt. Ich habe ja gezeigt, daß sie hauptsächlich von der Ähnlichkeit gewisser Buchstaben herrühren. Der Zweifel beschränkte sich also fast immer darauf, welcher von zwei Buchstaben zu schreiben war, ב (bet) oder כ (kaf), י (jod) oder ו (vau), ד (dalet) oder ר (res) usw., die sehr häufig vorkommen, wodurch es auch oft geschehen kann, daß beide einen annehmbaren Sinn ergeben. Dann handelt es sich darum, ob eine Silbe

lang oder kurz ist, wobei die Quantität durch die sogenannten quiescierenden Buchstaben bestimmt wird. Dazu kommt, daß nicht alle Randbemerkungen zweifelhafte Lesarten bedeuten, denn viele sind, wie gesagt, nur der Anständigkeit halber oder zur Erklärung von veralteten und außer Gebrauch gekommenen Worten beigesetzt. Der zweite Grund, warum ich überzeugt bin, daß sich für eine Stelle nicht mehr als zwei Lesarten finden, ist der, daß ich glaube, die Abschreiber haben nur sehr wenig Exemplare vorgefunden, vielleicht nicht mehr als zwei oder drei. Im Traktat der Schreiber סופרים Kap. 6 werden nur drei erwähnt, die angeblich zu Esras Zeiten gefunden wurden, weil sie behaupten, diese Randbemerkungen seien von Esra selbst beigesetzt. Wie dem auch sein mag, wenn sie nur dreie hatten, läßt es sich leicht denken, daß zwei immer an derselben Stelle übereingestimmt haben, ja man dürfte sich wundern, wenn sich in bloß drei Exemplaren von einer Stelle drei verschiedene Lesarten gefunden hätten. Wieso es aber kam, daß nach Esra ein solcher Mangel an Exemplaren war, darüber wird man sich nicht mehr wundern, wenn man bloß das 1. Kap. des 1. Buchs der Makkabäer oder das 5. Kap. des 12. Buchs der Altertümer des Josephus liest. Es erscheint geradezu wie ein Wunder, daß nach einer so schweren und so lang dauernden Verfolgung sich noch diese wenigen erhalten haben. Darüber wird, meine ich, niemand im Zweifel sein, der jene Geschichtserzählung nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat.

Wir haben nun also die Ursachen kennen gelernt, warum sich nirgends mehr als zwei zweifelhafte Lesarten finden. Darum hat man keine Berechtigung, daraus, daß überall nicht mehr als zwei Lesarten gegeben werden, den Schluß zu ziehen, die Bibel sei an den angemarkten Stellen mit Absicht falsch geschrieben, um Geheimnisse anzudeuten. Auch der zweite Einwand trifft mich wenig, der nämlich, daß es Stellen gibt, die so falsch geschrieben sind, daß man gar nicht darüber im Zweifel sein konnte, daß sie dem

Schreibgebrauch aller Zeiten widersprechen, und die darum unbedingt verbessert und nicht bloß am Rande hätten vermerkt werden müssen. Ich bin ja nicht zu wissen verpflichtet, welches religiöse Bedenken die Leute abgehalten hat, so zu tun. Vielleicht haben sie es in ihrer Herzenseinfalt deshalb unterlassen, weil sie der Nachwelt die Bibel so, wie sie dieselbe in den wenigen Originalen gefunden, überliefern wollten, und darum mochten sie die Verschiedenheiten der Originale ver-
 10 merken nicht zwar als zweifelhafte, sondern eben als verschiedene Lesarten. Ich habe sie nur deshalb zweifelhafte genannt, weil ich sie in der Tat zweifelhaft finde, derart daß ich durchaus nicht weiß, welchen Vorzug vor der anderen verdient.

Endlich haben die Abschreiber außer diesen zweifelhaften Lesarten noch manche verstümmelte Stellen angemerkt (indem sie mitten in den Abschnitten einen leeren Raum ließen). Die Masoreten geben deren Zahl an: sie zählen nämlich achtundzwanzig Stellen.
 20 bei denen mitten im Abschnitt ein freier Raum gelassen wird — ich weiß nicht, ob sie auch in dieser Zahl irgend ein Geheimnis verborgen glauben. Die Pharisäer beobachten gewissenhaft, daß dieser Raum von einer bestimmten Länge sei. Ein Beispiel dafür (um nur eines anzuführen) findet sich 1. Buch Mose, Kap. 4, V. 8, wo es heißt: „*Und es sprach Kain zu seinem Bruder Abel. . . , und es begab sich, da sie auf dem Felde waren, daß Kain usw.*“ Hier ist ein leerer Raum gelassen, wo wir zu erfahren er-
 80 warten, was eigentlich Kain zu seinem Bruder gesagt hat. Derart finden sich (außer den bereits bemerkten) achtundzwanzig von den Abschreibern ausgelassene Stellen. Viele davon würden ohne diesen leeren Raum nicht verstümmelt erscheinen. Doch genug davon.

Zehntes Kapitel.

Die übrigen Bücher des Alten Testaments werden in der gleichen Weise wie die ersten untersucht.

Ich gehe nun zu den übrigen Büchern des Alten Testaments weiter.

Über die zwei Bücher der Chronik habe ich nichts Gewisses und Wichtiges zu bemerken, als daß sie lange nach Esra und vielleicht sogar nach der Wiederherstellung des Tempels durch Judas Makka- 10
bäus¹⁾ verfaßt worden sind. Denn Buch 1, Kap. 10

¹⁾ Anmerkung. Dieser Verdacht, wenn man das einen Verdacht nennen kann, was gewiß ist, entsteht aus der Ableitung des Geschlechtsregisters des Königs Jechonja, das im 1. Buch der Chronik, Kap. 3 überliefert ist und das sich bis auf die Söhne des Eljoenai erstreckt, welche die dreizehnten von ihm aus waren. Es ist zu beachten, daß dieser Jechonja, als er in Ketten gelegt wurde, noch keine Kinder hatte; er scheint also erst in der Gefangenschaft Kinder gezeugt zu haben, sofern die Namen, die er ihnen gab, eine Vermutung zulassen. Enkel hingegen scheint er, sofern ihre Namen eine Vermutung zulassen, erst bekommen zu haben, als er aus der Gefangenschaft befreit war. Darum ist פדאָיא (Pedaja) (das bedeutet: *Gott hat befreit*), der in diesem Kapitel als Vater des Serubabel genannt wird, erst im 37. oder 38. Jahre der Gefangenschaft des Jechonja geboren, d. h. 33 Jahre bevor Cyrus den Juden die Freiheit gab, und demzufolge war Serubabel, den Cyrus an die Spitze der Juden stellte, wie es scheint, höchstens 13 oder 14 Jahre alt. Aber das habe ich lieber mit Stillschweigen übergehen wollen aus Ursachen, die der Druck der Zeiten zu erklären

erzählt der Geschichtschreiber, „*welche Familien zuerst (nämlich zur Zeit Esras) in Jerusalem gewohnt haben*“. Dann erwähnt er V. 17 die ‚*Türhüter*‘, von denen zwei auch bei Nehemia, Kap. 11, V. 19 vorkommen. Das beweist, daß die Bücher lange nach dem Wiederaufbau der Stadt verfaßt sind. Übrigens bin ich über ihren wirklichen Verfasser ebensowenig wie über ihre Autorität, ihren Nutzen und ihre Lehre ins Klare gekommen. Ja, ich kann mich nicht genug darüber
 10 wundern, daß sie unter die Heiligen Schriften aufgenommen worden sind von Männern, die das Buch der Weisheit, das Buch Tobias und die übrigen sogenannten Apokryphen vom Kanon der Heiligen Schriften ausgeschlossen haben. Meine Absicht ist es jedoch nicht, ihre Autorität zu zerstören, sondern nachdem sie einmal allgemein angenommen sind, lasse ich sie auch so, wie sie sind.

Auch die Psalmen sind zur Zeit des zweiten Tempels gesammelt und in fünf Bücher geteilt worden.
 20 Denn Psalm 88 ist nach dem Zeugnis des Juden Philo veröffentlicht worden, als noch König Jojachin zu Babylon im Kerker gefangen war, Psalm 89, als eben dieser König die Freiheit wiedererlangt hatte. Ich glaube nicht, daß Philo das jemals behauptet hätte, wenn es nicht entweder die herrschende Ansicht seiner Zeit gewesen wäre oder wenn er es nicht von glaubwürdigen Leuten überliefert bekommen hätte.

Die Sprüche Salomonis sind wohl zu derselben Zeit gesammelt worden oder wenigstens zur Zeit des

nicht erlaubt. Aber für Einsichtige ist es genügend, auf die Sache hinzuweisen. Wenn sie die ganze Nachkommenschaft des Jechonja, wie sie im 1. Buch der Chronik, Kap. 3, V. 17 bis zum Ende dieses Kapitels angegeben ist, mit einiger Aufmerksamkeit durchgehen und den hebräischen Text mit der sog. Septuaginta-Übersetzung vergleichen wollen, werden sie ohne Schwierigkeit sehen können, daß diese Bücher nach der zweiten durch Judas Makkabäus erfolgten Erneuerung der Stadt wiederhergestellt worden sind, zu einer Zeit, da die Nachkommen des Jechonja die Fürstenwürde verloren hatten, und nicht früher.

[Ed. pr. 127—128. Vloten A 505, B 78. Bruder §§ 1—4.]

Königs Josia und zwar, weil es Kap. 25, erster Vers heißt: „Das sind auch Sprüche Salomos, die überliefert haben die Männer des Hiskia, des Königs von Juda.“ Hier kann ich aber die Anmaßung der Rabbinen nicht mit Stillschweigen übergehen, die dieses Buch zugleich mit dem Prediger vom Kanon der Heiligen Schriften ausschließen wollten, um es mit den übrigen Büchern, die wir nicht mehr besitzen, zu verwahren. Sie hätten es auch ohne weiteres getan, wenn sie nicht einige Stellen gefunden hätten, in denen das mosaische Gesetz empfohlen wird. Es ist in der Tat zu bedauern, daß so heilige und treffliche Dinge von der Auswahl dieser Leute abhängig waren. Doch bin ich ihnen dafür dankbar, daß sie uns diese wenigstens haben mitteilen wollen, wenn ich mich auch des Zweifels nicht erwehren kann, ob sie sie auch unverfälscht überliefert haben; doch will ich das jetzt keiner strengen Prüfung unterwerfen. 10

Ich gehe nun weiter zu den Büchern der Propheten. Bei aufmerksamer Prüfung bemerke ich, daß die in ihnen enthaltenen Prophezeiungen aus anderen Büchern gesammelt, in diesen Büchern aber nicht in derselben Ordnung niedergeschrieben sind, in der sie von den Propheten ausgesprochen oder geschrieben waren, und daß auch nicht alle darin enthalten sind, sondern nur die, welche da und dort gefunden werden konnten. Darum sind diese Bücher nichts weiter als die Fragmente der Propheten. Denn Jesajas begann unter der Regierung des Usia zu prophezeien, wie der Abschreiber selbst im ersten Verse bezeugt. Er hat aber damals nicht bloß prophezeit, sondern dazu noch alle Taten dieses Königs beschrieben (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 26, V. 22), ein Buch, das uns nicht erhalten ist. Was wir darüber haben, ist, wie gezeigt, aus der Chronik der Könige von Juda und Israel abgeschrieben. Dazu kommt noch, daß nach der Behauptung der Rabbinen dieser Prophet auch unter der Regierung des Manasse, von dem er schließlich ermordet wurde, prophezeit 40

hat, und wenn das auch anscheinend eine Fabel ist, so haben sie doch offenbar geglaubt, daß nicht alle seine Prophezeiungen erhalten seien.

- Die Prophezeiungen des Jeremias, soweit sie geschichtlichen Inhalts sind, sind aus verschiedenen Jahrbüchern ausgezogen und zusammengestellt. Denn abgesehen davon, daß sie ohne Ordnung und ohne Rücksicht auf die Zeitfolge zusammengeworfen sind, wird in ihnen noch ein und dieselbe Geschichte auf verschiedene Weisen wiederholt. Denn Kap. 21 wird als Ursache der Gefangennahme des Jeremias angegeben, daß er dem Zedekia, als er ihn um Rat gefragt, die Zerstörung der Stadt vorhergesagt habe; dann wird diese Geschichte unterbrochen, und Kap. 22 dazu übergegangen, von einer Strafpredigt gegen Jojakim, den Vorgänger des Zedekia, zu berichten und daß der Prophet die Gefangenschaft des Königs vorhergesagt habe; und dann wird im 25. Kap. beschrieben, was vordem, nämlich im vierten Regierungsjahr des Jojakim dem Propheten offenbart wurde, dann die Offenbarungen aus dem ersten Jahre dieses Königs, und so wird fortgeföhren, ohne Beobachtung der Zeitordnung die Prophezeiungen zusammenzuwerfen, bis endlich Kap. 30 (als ob diese 15 Kapitel nur eine Einschöbung wöhren) zu dem zurückkehrt, was Kap. 21 zu erzählen begonnen. Denn die Überleitung, mit der dieses Kapitel beginnt, bezieht sich auf V. 8, 9 und 10 von Kap. 21. Und nun wird die letzte Gefangennahme des Jeremias ganz anders beschrieben und auch eine ganz andere Ursache für seine lange Gefangenschaft im Vorhof des Geföhngnisses angegeben als Kap. 37. Man sieht daraus ganz klar, daß alles aus verschiedenen Geschichtschreibern zusammengestellt ist und daß nur darin eine Entschuldigung liegen kann. Die übrigen Prophezeiungen aber, die in den anderen Kapiteln enthalten sind, wo Jeremias in der ersten Person redet, scheinen aus dem Buche abgeschrieben zu sein, das Baruch nach dem Diktate des Jeremias selbst geschrieben hat. Denn dieses enthielt (wie aus Kap. 36, V. 2 hervorgeht) bloß die Offenbarungen, die dem Pro-

[Ed. pr. 128—129. Vloten A 506, B 79. Bruder §§ 8—11.]

pheten von der Zeit des Josia bis zum vierten Regierungsjahre des Jojakim geworden waren, also bis zu dem Zeitpunkt, mit dem das Buch beginnt. Aus demselben Buche scheint ferner auch der Abschnitt von Kap. 45, V. 2 bis Kap. 51, V. 59 abgeschrieben zu sein.

Daß auch das Buch Hesekiel nur Fragment ist, zeigen schon seine ersten Verse ganz klar. Denn wer sieht nicht, daß die Überleitung, mit der das Buch beginnt, sich auf anderes bereits Gesagtes bezieht und das, was nun folgen soll, damit verknüpft? Aber nicht bloß die Überleitung, sondern der ganze Zusammenhang setzt eine andere Schrift voraus. Denn das dreißigste Jahr, mit dem das Buch beginnt, zeigt den Propheten mitten im Erzählen, nicht mit dem Erzählen beginnend. Das bemerkt auch der Verfasser selbst im V. 3 in Parenthese: „*Es geschah oft das Wort Gottes zu Hesekiel, dem Sohn des Busi, dem Priester im Lande der Chaldäer usw.*“, als ob er sagen wollte, die Worte des Hesekiel, die er bisher abgeschrieben hatte, bezögen sich auf andere Offenbarungen, die ihm vor dem dreißigsten Jahre zu teil geworden. Ferner berichtet Josephus im 10. Buch seiner *Altertümer*, Kap. 7, Hesekiel habe vorausgesagt, daß Zedekia Babylon nicht schauen werde. In dem Buche, das wir von ihm haben, ist davon nichts zu lesen; ganz im Gegenteil heißt es vielmehr Kap. 17, er werde gefangen nach Babylon geführt werden.¹⁾

Von Hosea vermag ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen, daß er mehr geschrieben hat, als in dem nach ihm genannten Buche enthalten ist. Doch wundere ich mich, daß wir nicht mehr von ihm haben, da er doch nach dem Zeugnis des Schreibers mehr als 84 Jahre prophezeit hat. Soviel wenigstens wissen wir im allgemeinen, daß die Schreiber dieser Bücher

¹⁾ Anmerkung. Und deshalb hätte niemand vermuten können, daß seine Prophezeiung der Voraussage des Jeremias widerspreche, wie alle nach dem Berichte des Josephus vermutet haben, bis sie aus dem Ausgang erkannten, daß beide die Wahrheit vorausgesagt hatten.

weder die Prophezeiungen aller Propheten noch auch nur alle Prophezeiungen der auf uns gekommenen Propheten zusammengestellt haben. Denn von den Propheten, die unter der Regierung des Manasse prophezeit haben und die im 2. Buch der Chronik, Kap. 33, V. 10, 18 und 19 allgemein erwähnt werden, besitzen wir überhaupt keine Prophezeiungen, und ebensowenig haben wir von den zwölf Propheten alle Prophezeiungen. Denn von Jonas sind nur die
 10 Prophezeiungen über die Niniviten aufgeschrieben, während er doch auch den Israeliten prophezeit hat, worüber man 2. Buch der Könige, Kap. 14, V. 25 vergleiche.

Über das Buch Hiob und über Hiob selbst herrscht unter den Schriftstellern große Meinungsverschiedenheit. Manche glauben, Moses habe das Buch geschrieben und die ganze Geschichte sei nur eine Parabel. Das geben einige Rabbinen im Talmud an, denen auch Maimonides in seinem Buche More
 20 Nebuchim zuneigt. Andere halten die Geschichte für wahr, und manche von ihnen glauben, Hiob habe zur Zeit Jakobs gelebt und dessen Tochter Dinah zum Weib genommen. Ibn Esra dagegen behauptet, wie schon gesagt, in seinem Kommentar über dieses Buch, es sei aus einer anderen Sprache ins Hebräische übertragen. Ich wünschte, er hätte uns das überzeugender bewiesen, denn alsdann dürften wir daraus den Schluß ziehen, daß auch die Heiden heilige Bücher gehabt haben. Ich lasse also die Sache
 30 dahingestellt, doch vermute ich, daß Hiob ein Heide von großer Charakterstärke war, dem es zuerst gut, dann sehr schlecht und schließlich wieder sehr gut erging. Denn Hesekiel erwähnt ihn Kap. 14, V. 14 neben anderen. Dieses wechselvolle Schicksal des Hiob und seine Charakterstärke wird wohl vielen dazu Anlaß gegeben haben, über Gottes Vorsehung Betrachtungen anzustellen, oder es wird doch der Autor des Buches dadurch veranlaßt worden sein, den Dialog zu verfassen. Denn sein Inhalt wie sein Stil weisen
 40 nicht auf einen in der Asche sitzenden schwer

[Ed. pr. 130. Vloten A 507—508, B 80—81. Bruder §§ 15—18.]

Kranken, sondern auf einen Mann, der ruhig in seinem Studierzimmer nachdenkt. Hier möchte ich nun mit Ibn Esra annehmen, daß das Buch aus einer anderen Sprache übertragen ist, weil es heidnische Poesie nachzuahmen scheint. Denn der Vater der Götter beruft zweimal eine Götterversammlung, und Momus, der hier Satan heißt, spöttelt über die Worte Gottes mit der größten Freiheit usw. Doch das sind bloße Vermutungen ohne sichere Begründung.

Ich gehe weiter zum Buche Daniel. Dieses ist 10 zweifellos von Kap. 8 ab Daniels eigene Schrift. Woher aber die sieben ersten Kapitel abgeschrieben sind, weiß ich nicht. Man darf vermuten, aus chaldäischen Jahrbüchern, da sie bis auf das erste chaldäisch geschrieben sind. Wäre es ganz sicher, so wäre es der klarste Beweis dafür, daß die Schrift nur in Ansehung der in ihr zum Ausdruck gebrachten Dinge heilig ist, aber nicht in Ansehung ihrer Worte oder ihrer Sprache und der Reden, in denen sie diese zum Ausdruck bringt; und es wäre außerdem auch der Be- 20 weis dafür, daß Bücher, die treffliche Lehren und Erzählungen enthalten, gerade so heilig sind, in welcher Sprache sie auch und von welchem Volke sie abgefaßt sein mögen. Das eine dürfen wir jedenfalls hervorheben, daß diese Kapitel chaldäisch verfaßt und nichtsdestoweniger gerade so heilig sind wie die übrigen Teile der Bibel.

Dem Buche Daniel schließt sich das erste Buch Esra in einer Weise an, daß man leicht erkennen kann, daß es ein und derselbe Verfasser ist, der die Ge- 30 schichte der Juden von der ersten Gefangenschaft anfangend der Reihe nach zu erzählen fortfährt.

Unzweifelhaft schließt sich diesem das Buch Esther an, denn die Überleitung, mit der das Buch beginnt, läßt sich auf kein anderes beziehen. Man kann auch nicht annehmen, daß es mit dem von Mardochai verfaßten Buche identisch ist. Denn Kap. 9, V. 20, 21 und 22 erzählt ein anderer von Mardochai, daß er Briefe geschrieben habe, und gibt deren In- halt an. Ferner heißt es V. 31 dess. Kap., die Kö- 40

[Ed. pr. 130—131. Vloten A 508, B 81. Bruder §§ 18—22.]

- nigin Esther habe alles auf das Fest der Lose (Purim) Bezügliche durch ein Edikt bestätigt, und dies sei in ein Buch geschrieben worden, d. h. (wie es im Hebräischen lautet) in ein damals (zu der Zeit, in der dies geschrieben wurde) allgemein bekanntes Buch; dieses Buch aber ist, wie Ibn Esra zugibt und alle zugeben müssen, mit anderen verloren gegangen. Endlich bezieht sich der Geschichtschreiber hinsichtlich der weiteren Geschichte des Mardochai auf die
- 10 Chronik der Perserkönige. Darum ist es zweifellos, daß auch dieses Buch von ein und demselben Geschichtschreiber, der auch die Bücher Daniel und Esra verfaßt hat, herrührt, und dazu noch das Buch Nehemia ¹⁾, da dieses ja das zweite Buch Esra genannt wird. Ich behaupte also, daß diese vier Bücher, Daniel, Esra, Esther und Nehemia, von einem und demselben Geschichtschreiber herrühren. Wer es aber gewesen ist, darüber habe ich nicht einmal eine Vermutung.
- Um jedoch zu erfahren, woher dieser, wer es auch
- 20 gewesen sein mag, die Kenntnis seiner Geschichten genommen, woher er sie vielleicht zum größten Teil abgeschrieben hat, ist darauf hinzuweisen, daß die Oberhäupter oder Fürsten der Juden zur Zeit des zweiten Tempels gerade so wie ihre Könige zur Zeit des ersten Schreiber oder Historiographen hielten, welche ihre Annalen oder ihre Chronologie der Reihe nach aufzeichneten. Denn die Chronologie der Könige oder ihre Annalen werden in den Büchern der Könige an verschiedenen Stellen citiert; die der Fürsten und
- 30 Priester des zweiten Tempels werden zuerst citiert im Buche Nehemia, Kap. 12, V. 23, dann im 1. Buch

¹⁾ Anmerkung. Daß dieses Buch zum größten Teil aus dem Buch entnommen ist, das Nehemia selbst geschrieben hat, bezeugt der Geschichtschreiber selber, Kap. 1. V. 1. Es erleidet aber keinen Zweifel, daß alles, was von Kap. 8 bis Kap. 12, V. 12 berichtet wird, und außerdem auch die beiden letzten Verse von Kap. 12, welche den Worten des Nehemia als Einschub beigegeben werden, von dem nach Nehemia lebenden Geschichtschreiber selbst hinzugefügt sind.

der Makkabäer, Kap. 16, V. 24. Unzweifelhaft ist dies auch das Buch (s. Esther, Kap. 9, V. 32), von dem ich eben gesprochen habe, in dem das Edikt der Esther und die Geschichte des Mardochai aufgeschrieben war und das ich mit Ibn Esra als verloren bezeichnet habe. Aus diesem Buche also scheint alles, was in jenen Büchern enthalten ist, entnommen oder abgeschrieben zu sein; denn kein anderes wird von ihrem Verfasser citiert, und wir wissen auch sonst von keinem, das in öffentlichem Ansehen ge- 10
standen wäre.

Daß aber diese Bücher weder von Esra noch von Nehemia verfaßt sind, geht daraus hervor, daß Nehemia, Kap. 12, V. 10 und 11 die Genealogie des Hohepriesters Jesua bis zu Jadua fortgeführt wird, dem sechsten Hohepriester, demselben, der Alexander dem Großen, als er das Perserreich fast schon unterworfen hatte, entgegenging (s. Josephus, *Altertümer*, Buch 11, Kap. 8), oder, wie Philo in seinem Buch der Zeiten sagt, dem sechsten und letzten Hohepriester unter 20
den Persern. Ja in demselben Kapitel des Nehemia, V. 22, wird dies klar ausgesprochen. „*Die Leviten*,“ sagt der Geschichtschreiber, „*zu den Zeiten des Eljasib, Jojada, Johanan und Jadua wurden aufgeschrieben über¹⁾ die Regierung des Darius*“, nämlich in den Jahrbüchern. Niemand wird wohl meinen, Esra²⁾)

¹⁾ Wenn es nicht *darüber hinaus* bedeutet, so war es ein Irrtum des Abschreibers, der על über anstatt עד bis geschrieben hat.

²⁾ Anmerkung. Esra war der Oheim des ersten Hohenpriesters Jesua (s. Esra, Kap. 7, V. 1 und 1. Buch der Chronik, Kap. 6, V. 14 und 15) und ist zugleich mit Serubabel von Babylon nach Jerusalem gezogen (s. Nehemia, Kap. 12, V. 1). Es scheint aber, daß er, als er die Verwirrung in den Angelegenheiten der Juden sah, wieder nach Babylon sich gewandt hat, was auch andere getan haben, wie aus Nehemia, Kap. 1, V. 2 hervorgeht; doch scheint er bis zur Regierung des Artasasti geblieben zu sein, bis er erlangt hatte, was er gewollt, und zum zweitenmal Jerusalem aufsuchte. Auch Nehemia hat mit Serubabel

und Nehemia seien so alt geworden, daß sie vierzehn Perserkönige überlebt hätten. Denn Cyrus, der erste Perserkönig, hat den Juden die Erlaubnis erteilt, den Tempel wieder aufzubauen, und von dieser Zeit bis auf Darius, den vierzehnten und letzten Perserkönig, werden 230 Jahre gezählt. Darum zweifle ich nicht, daß diese Bücher erst lange nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Judas Makkabäus geschrieben worden sind, und zwar aus dem Grunde.

10 weil damals falsche Bücher Daniel, Esra und Esther von einigen Übelgesinnten veröffentlicht worden sind, die ohne Zweifel der Sekte der Sadducäer angehörten; denn die Pharisäer haben jene Bücher, soviel ich weiß, niemals angenommen. Und obgleich in dem sogenannten vierten Buch Esra sich einige Fabeln finden, denen wir auch im Talmud begegnen, so darf man jene Bücher doch den Pharisäern nicht zuschreiben. Denn unter den Pharisäern gibt es, die

20 Dümmersten ausgenommen, keinen, der nicht diese Fabeln für die Zufügung irgend eines Schwätzers hielte; sie sollten, wie ich glaube, nur die Traditionen der Pharisäer lächerlich machen. Vielleicht aber sind diese Bücher gerade damals geschrieben und herausgegeben worden, um dem Volke zu zeigen, daß die Prophezeiungen Daniels in Erfüllung gegangen seien, und es

Jerusalem zur Zeit des Cyrus aufgesucht (s. Esra, Kap. 2, V. 2 und 63, womit man Kap. 10, V. 9 und Nehemia, Kap. 10, V. 1 vergleiche). Denn wenn die Ausleger הַרְשָׁטָא (Atirschata) mit *Gesandter* übersetzen, so können sie dies durch kein Beispiel belegen, während es dagegen sicher ist, daß die Juden, die oft zu Hofe gehen mußten, sich neue Namen beilegten. So nannte sich Daniel Belsazar, Serubabel Sesbazar (s. Daniel, Kap. 1, V. 7, Esra, Kap. 1, V. 8 und Kap. 5, V. 14) und Nehemia Atirschata. In Hinsicht auf sein Amt aber pflegte er שְׂרָפָה *Statthalter* oder *Vorsteher* betitelt zu werden (s. Nehemia, Kap. 5, V. 14 und Kap. 12, V. 26). Es ist also gewiß, daß Atirschata ein Eigenname ist wie Hatselophon, Hatsobeba 1. Buch der Chronik, Kap. 4, V. 3 und 8, Halloes Nehemia, Kap. 20, V. 25 usw.

[Ed. pr. 132. Vloten A 510, B 82—83. Bruder §§ 27—29.]

auf diese Weise in der Religion zu bestärken, damit es nicht in solcher Not an besseren Zeiten und am künftigen Heile verzweifelte. Obgleich nun diese Bücher von so viel jüngerer Herkunft sind, haben sich dennoch, wohl durch die Eilfertigkeit der Abschreiber, viele Fehler in sie eingeschlichen. Wie in den übrigen Büchern finden sich auch in diesen manche Randbemerkungen, über die ich im vorigen Kap. gehandelt habe, und außerdem auch einige Stellen, die, wie ich gleich zeigen werde, auf keine andere Weise entschuldigt werden können. 10

Aber vorher möchte ich zu den Lesarten am Rande noch eines bemerken: wenn man den Pharisäern zugeben wollte, sie wären gerade so alt wie der Text selbst, so müßte man notwendig annehmen, die Verfasser, wenn es eben mehrere waren, hätten sie darum angemerkt, weil sie die Jahrbücher, aus denen sie abschrieben, nicht sorgfältig genug abgefaßt fanden, und weil sie, obwohl manche Fehler zu Tage lagen, doch nicht wagten, an den Schriften der Alten und der Verfahren Verbesserungen vorzunehmen. Ich brauche 20 mich aber nicht nochmals ausführlich damit zu befassen und gehe also zu denjenigen Fehlern über, die am Rande nicht angemerkt sind.

Zunächst haben sich wer weiß wie viele Fehler in das 2. Kapitel des Buches Esra eingeschlichen. Denn V. 64 wird die Gesamtsumme derer angegeben, die im ganzen Kapitel einzeln aufgezählt werden, und, wie es heißt, sollen sie 42 360 betragen haben; zählt man dagegen die Einzelsummen zusammen, so wird man nur 29 818 finden. Es liegt also ein Irrtum ent- 30 weder in der Gesamtsumme oder in den Einzelsummen vor. Die Gesamtsumme ist aber wohl, wie man annehmen darf, richtig überliefert, weil sie zweifellos jeder als denkwürdigen Umstand im Gedächtnis behielt, nicht so die Einzelsummen. Beträfe also der Irrtum die Gesamtsumme, so wäre er jedem sogleich in die Augen gefallen und wäre berichtigt worden. Diese Annahme findet darin ihre volle Bestätigung, daß bei Nehemia, Kap. 7, in dem das Kapitel des Esra (der sogenannte Brief des Geschlechtsregisters) abgeschrieben 40

[Ed. pr. 138. Vloten A 510—511, B 83. Bruder §§ 29—32.]

ist, wie es ausdrücklich V. 5 dess. Kapitels des Nehemia besagt, die Gesamtsumme völlig mit der bei Esra übereinstimmt, die Einzelsummen jedoch beträchtlich abweichen: einige sind größer, andere geringer als bei Esra, und zusammen betragen sie 31089; kein Zweifel also, daß sich bloß bei den Einzelsummen sowohl im Buche Esra als im Buche Nehemia verschiedene Fehler eingeschlichen haben. Die Kommentatoren aber, die diese offenbaren Widersprüche zu versöhnen suchen, 10 erfinden, was sie können, jeder nach seinen Fähigkeiten, und während sie die Buchstaben und Worte der Schrift anbeten, geben sie in Wahrheit die Verfasser der Bibel, wie schon bemerkt, der Verachtung preis, als hätten sie nicht zu reden und ihre Gegenstände nicht in Ordnung vorzubringen gewußt. Ja, in Wirklichkeit haben sie die Klarheit der Schrift völlig verdunkelt. Denn wäre es erlaubt, die Schrift an allen Stellen nach ihrer Weise auszulegen, dann gäbe es wahrhaftig keinen Satz, dessen Sinn sich nicht in 20 Zweifel ziehen ließe. Ich habe aber keinen Grund, mich länger dabei aufzuhalten; ich bin überzeugt, sie würden den Geschichtschreiber auslachen, der sich das Verfahren zum Vorbild nähme, das sie voll Andacht den Verfassern der Bibel zuschreiben. Halten sie den für einen Gotteslästerer, der die Schrift an irgend einer Stelle für fehlerhaft erklärt, wie soll ich sie da nennen, die den Schriften alles andichten, was ihnen beliebt? die die Verfasser der heiligen Schriften so herabwürdigen, daß sie zu stammeln 30 und alles zu verwirren scheinen? die endlich den durchsichtigen und offenbaren Sinn der Schrift leugnen? Denn was ist in der Schrift klarer, als daß Esra mit seinen Gefährten im Briefe des Geschlechtsregisters im 2. Kap. des ihm zugeschriebenen Buches die Zahl aller derer, die mit ihm nach Jerusalem gegangen sind, nach Abteilungen zusammengefaßt hat, da unter ihnen nicht bloß die Zahl derjenigen angegeben wird, die ihren Stammbaum nachweisen konnten, sondern auch die Zahl jener, die es nicht 40 vermochten? Was, sage ich, ist nach Nehemia, Kap. 7,

[Ed. pr. 138—134. Vloten A 511—512, B 84. Bruder §§ 82—85.]

V. 5 klarer, als daß der letztere diesen Brief einfach abgeschrieben hat? Diejenigen, die es anders erklären, leugnen in Wirklichkeit den wahren Sinn der Schrift und damit die Schrift selbst. Halten sie es aber für fromm, die eine Stelle der Schrift den anderen anzupassen, so ist es wahrhaftig eine lächerliche Frömmigkeit, klare Stellen den dunklen, richtige den fehlerhaften anzupassen und Richtiges durch Schadhafes zu verderben. Trotzdem liegt es mir fern, sie Gotteslästerer zu nennen; denn sie haben nicht die Absicht zu lästern — irren ist ja menschlich. 10

Ich kehre zu meinem Vorhaben zurück. Außer den Fehlern, die sich im Briefe des Geschlechtsregisters in den Summen finden und die man sowohl bei Esra als bei Nehemia zugeben muß, sind noch manche in den Namen der Familien zu bemerken, manche sogar in den Stammbäumen selbst, in den Geschichten und ich fürchte, auch in den Prophezeiungen. Denn die Prophezeiung des Jeremias, Kap. 22 über den Jechonja scheint durchaus nicht mit dessen Geschichte (s. Ende des 2. Buches der Könige und bei Jeremias, sowie 1. Buch der Chronik, Kap. 3, V. 17, 18 und 19) im Einklang zu stehen, vor allem nicht die Worte des letzten Verses in diesem Kapitel. Ich verstehe auch nicht, wie er von Zedekia, dem die Augen ausgestochen wurden, gleich nachdem er seine Söhne hatte töten sehen, sagen konnte: „*Du wirst in Frieden sterben*“ (s. Jeremias, Kap. 34, V. 5). Wenn die Prophezeiungen nach dem Ausgang zu erklären sind, so hätte man die Namen zu vertauschen und offenbar für Zedekia Jechonja und für Jechonja Zedekia zu setzen. Doch ist dies allzu paradox, und ich will lieber die Sache als unbegreiflich dahingestellt sein lassen, namentlich da der Irrtum, wenn hier ein solcher vorliegt, die Schuld des Geschichtschreibers und nicht der fehlerhaften Exemplare ist. 20 30

Was die übrigen Fehler betrifft, von denen ich gesprochen habe, so glaube ich sie hier nicht aufzählen zu sollen, da es nur mit großem Überdruß für den Leser geschehen könnte; zumal da diese Fehler 40

- auch schon von anderen bemerkt worden sind. Denn R. Salomo muß angesichts der offenbaren Widersprüche, die er in den angeführten Geschlechtstafeln beobachtet hat, in diese Worte ausbrechen (s. seinen Kommentar zum 1. Buch der Chronik, Kap. 8): „*daß Esra (den er für den Verfasser der Bücher der Chronik hält) die Söhne Benjamins anders nennt und ein anderes Geschlechtsregister desselben aufführt, als wir es im 1. Buch Mose haben, und daß er endlich den größten Teil* 10 *der levitischen Städte anders bezeichnet als Josua. kommt daher, daß er abweichende Urschriften vorgefunden hat*“, und etwas später „*daß das Geschlechtsregister des Gibeon und anderer zweimal und auf verschiedene Weise sich aufgezeichnet findet, kommt daher, daß Esra mehrere und verschiedene Briefe der einzelnen Geschlechtsregister vorgefunden hat und in der Abschrift der Mehrzahl der Exemplare gefolgt ist; sobald aber die Zahl der abweichenden Geschlechtsregister übereinstimmte, da hat er beide Exemplare ab-* 20 *geschrieben*“. Damit gibt er ohne weiteres zu, daß diese Bücher aus nicht hinreichend korrekten und zuverlässigen Urschriften abgeschrieben waren. Ja die Kommentatoren selbst wollen häufig, wenn sie Stellen miteinander in Einklang zu bringen suchen, nichts weiter als die Ursachen der Irrtümer aufweisen. Auch wird wohl kein Mensch von gesundem Urteil glauben, die Geschichtschreiber der Heiligen Schrift hätten absichtlich so schreiben wollen, damit sie sich hie und da zu widersprechen schienen.
- 30 Vielleicht findet man aber, ich untergrabe auf diese Weise die Schrift überhaupt, denn nun könnte sie jedermann durch und durch für fehlerhaft halten. Ich habe aber im Gegenteil gezeigt, daß ich auf diese Weise dafür Sorge, daß die klaren und reinen Stellen nicht den fehlerhaften angepaßt und verderbt werden. Auch darf man, weil einige Stellen verderbt sind, darum noch nicht alle verdächtigen. Es hat noch niemals ein Buch ohne Fehler gegeben — hat darum jemals einer die Bücher durch und durch 40 für fehlerhaft gehalten? Sicherlich nein. Besonders

aber nicht, wenn die Rede deutlich und der Sinn des Verfassers klar verständlich ist.

Damit habe ich nun alles erledigt, was ich zur Geschichte des Alten Testaments bemerken wollte. Wir können daraus leicht entnehmen, daß es vor der Zeit der Makkabäer noch keinen Kanon der Heiligen Bücher gegeben hat¹⁾, sondern daß die Bücher, die wir nunmehr besitzen, zur Zeit des zweiten Tempels von den Pharisäern, die auch die Gebetsformeln eingeführt haben, aus vielen andern ausgewählt und bloß nach ihrer Entscheidung in den Kanon aufgenommen worden sind. Wer also die Autorität der Heiligen Schrift beweisen will, der muß die Autorität jedes einzelnen Buches dartun, und es genügt nicht, die Göttlichkeit eines Buches glaubhaft zu machen, um daraus auf alle zu schließen; man müßte denn gerade

10

¹⁾ Anmerkung. Die sog. große Synagoge nahm ihren Anfang, erst nachdem Asien von den Macedoniern unterjocht war. Wenn aber Maimonides, R. Abraham ben David und andere behaupten, die Vorsteher dieser Versammlung seien Esra, Daniel, Nehemia, Haggai, Sacharja usw. gewesen, so ist das eine lächerliche Erfindung, die sich auf keine andere Grundlage stützt als auf die Tradition der Rabbinen, welche überliefern, das Perserreich habe bloß 84 Jahre und nicht länger bestanden. Nur so können sie es beweisen, daß die Beschlüsse dieser großen Synagoge oder Synode, die sich bloß aus Pharisäern zusammensetzte, von den Propheten überkommen seien, die sie ihrerseits wieder von anderen Propheten empfangen hätten und so fort bis auf Moses, der sie unmittelbar von Gott empfangen und sie den Späteren mündlich, nicht schriftlich überliefert habe. Aber mögen die Pharisäer dies immerhin mit ihrer gewohnten Hartnäckigkeit glauben, die Einsichtigen, welche die Ursachen der Versammlungen und Synoden und zugleich die Streitigkeiten der Pharisäer und Sadducäer kennen, werden leicht die Ursache der Einberufung jener großen Synagoge oder Versammlung vermuten können. Das eine ist sicher, daß bei jener Versammlung keine Propheten zugegen waren, und daß die Beschlüsse der Pharisäer, die man Überlieferungen nennt, ihre Autorität durch eben diese Versammlung erhalten haben.

- behaupten, die Versammlung der Pharisäer hätte bei der Auswahl der Bücher nicht irren können, was wohl nie jemand beweisen wird. Der Grund aber, der mich zu der Annahme zwingt, daß bloß die Pharisäer die Bücher des Alten Testaments ausgewählt und zum Kanon der Heiligen Schriften zusammengestellt haben, liegt darin, daß im Buche Daniel, letztes Kap., V. 2 die Auferstehung der Toten verkündet wird, die von den Sadducäern geleugnet wird; ferner darin, daß die
- 10 Pharisäer selbst es im Talmud deutlich sagen. Im Traktat Sabbath, Kap. 2, fol. 20, S. 2 heißt es nämlich: אמר רבי יהודה משמיה דבר בקשו חכמים לגנוז ספר קהלה מפני שר בריו סותרין דברי תורה ומפני מה לא גנוזהו מפני שתחילתו דברי תורה וכופו דברי תורה „*R. Jehuda, genannt Rabi, sagte: Die Weisen trachteten das Buch des Predigers zu verbergen, weil seine Worte den Worten des Gesetzes (d. h. dem Buche des Gesetzes Mosis) widersprechen. Warum haben sie es aber nicht verborgen? Weil es entsprechend dem Gesetz beginnt und*
- 20 *entsprechend dem Gesetze schließt*“. Und bald darauf: „und auch das Buch der Sprüche trachteten sie zu verbergen usw.“ und endlich in demselben Traktat, Kap. 1, fol. 13, S. 2: בדם זכור איתו האישי לטוב נחניה בן הזקיה שכו שאלמלא האו וגנו ספר יחנקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה „*wahrlich, jener Mann werde zum Guten genannt, der Nehemia heißt, Sohn des Hiskia; denn wenn er nicht gewesen wäre, so wäre das Buch Hesekiels verborgen geblieben, weil seine Worte den Worten des Gesetzes widersprachen usw.*“ Daraus geht ganz klar hervor, daß die Gesetzeskundigen darüber Rat gepflogen haben, welche Bücher als heilig aufzunehmen und welche auszuschließen seien. Wer über die Autorität aller Bücher Gewißheit haben will, der muß von neuem darüber sich beraten und über jedes einzelne Rechen-
- 40 schaft fordern.

Es wäre nun an der Zeit, auch die Bücher des Neuen Testaments auf die gleiche Weise zu untersuchen. Da ich aber höre, daß dies bereits von sehr gelehrten und vor allem sehr sprachkundigen Männern

geschehen ist, und weil auch meine Kenntnis der griechischen Sprache nicht genügend ist, daß ich es wagen dürfte, dieses Geschäft zu unternehmen, und endlich weil wir diejenigen Bücher, die in hebräischer Sprache geschrieben waren, nicht mehr in der Ursprache besitzen, so will ich lieber von dieser Arbeit abstehen. Trotzdem glaube ich etwas bemerken zu sollen, was für meine Aufgabe von Wichtigkeit ist. Darüber im folgenden.

Elftes Kapitel.

Es wird untersucht, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten oder als Lehrer geschrieben haben. Ferner wird das Amt der Apostel dargestellt.

Niemand, der das Neue Testament liest, kann bezweifeln, daß die Apostel Propheten waren. Da aber die Propheten nicht immer auf Grund einer Offenbarung sprachen, sondern nur sehr selten, wie ich 10 Ende des 1. Kap. gezeigt habe, so kann man zweifelhaft sein, ob die Apostel ihre Briefe auf Grund einer Offenbarung und auf ausdrücklichen Befehl wie Moses, Jeremias und andere, oder ob sie sie nur als gewöhnliche Menschen oder Lehrer geschrieben haben; zumal da Paulus im 1. Brief an die Korinther, Kap. 14, V. 6 zwei Arten der Predigt unterscheidet, die Predigt aus Offenbarung und die Predigt aus Erkenntnis. Darum, meine ich, ist es zweifelhaft, ob sie in ihren Briefen prophezeien oder lehren. Wollen wir auf ihren 20 Stil achten, so werden wir ihn von dem Stil der Prophetie ganz verschieden finden. Den Propheten war es ganz geläufig, stets zu bezeugen, daß sie auf Gottes Gebot redeten: „so sagt Gott“, „so spricht der Gott der Heerscharen“, „Gebot Gottes“ usw. Dies hatte, wie es scheint, nicht nur bei den öffentlichen Reden der Propheten statt, sondern auch bei ihren Briefen, soweit sie Offenbarungen enthielten, wie das Schreiben des Elias an Joram zeigt (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 21, V. 12), das mit den Worten 80 beginnt: כֹּה אָמַר יְהוָה „so spricht Gott“. In den

[Ed. pr. 187. Vloten A 514—515, B 87. Bruder §§ 1—2.]

Briefen der Apostel lesen wir nichts dergleichen, im Gegenteil spricht Paulus im 1. Brief an die Korinther, Kap. 7, V. 40 nach seiner eigenen Meinung. Ja an sehr vielen Stellen begegnen wir in der Ausdrucksweise einem schwankenden und verwirrten Geiste; so (Brief an die Römer, Kap. 3, V. 28): „So urteilen wir nun usw.“¹⁾ und (Kap. 8, V. 18): „Denn ich halte dafür“ und vieles derart. Außer diesen finden sich noch andere Redewendungen, die weit entfernt sind von der prophetischen Autorität: 10
 „Solches sage ich aber als ein Schwacher und nicht auf Geheiß“ (s. 1. Brief an die Korinther, Kap. 7, V. 6), „Ich gebe meinen Rat als ein Mann, der gläubig ist durch die Gnade Gottes“ (s. ebend. Kap. 7, V. 25) und so noch vieles andere. Es ist noch zu bemerken, daß Paulus, wenn er in dem vorgenannten Kapitel sagt, er habe einen Befehl oder einen Auftrag von Gott oder er habe ihn nicht, darunter nicht einen Befehl oder Auftrag versteht, den Gott ihm offenbart, sondern bloß die Lehren, die Christus auf dem Berge seinen Jüngern gegeben hat. Achten wir außerdem auf die Art, in der die Apostel in diesen Briefen 20

¹⁾ *λογίζομαι* übersetzen die Ausleger dieser Stelle „*ich schließe*“ und sie behaupten, Paulus gebrauche es wie *συλλογίζομαι*, obwohl doch *λογίζομαι* bei den Griechen dasselbe bedeutet wie bei den Hebräern רָחַב *rechnen, denken, meinen*, in welcher Bedeutung es mit dem syrischen Texte vollständig übereinstimmt. Denn die syrische Übersetzung (wenn es wirklich eine Übersetzung ist, was zweifelhaft erscheint, da wir doch weder den Übersetzer kennen noch die Zeit, in der sie veröffentlicht wurde, und da die Muttersprache der Apostel keine andere war als eben das Syrische) übersetzt den Text des Paulus so $\text{ܐܘܪܝܢܐܢܐܢܐܘܪܝܢܐܢܐܘܪܝܢܐܢܐܘܪܝܢܐܢ}$ (methraghenan hochil), was Tremellius sehr gut erklärt „*wir urteilen also*“. Denn das Wort ܪܗܝܝܝܢܐܢܐܘܪܝܝܢܐܢ (reghjjon), aus dem dieses Verbum gebildet wird, bedeutet *Urteil*; denn ܪܗܝܝܝܝܢܐܢܐܘܪܝܝܢܐܢ (reghjono) (im Hebräischen רַהַבָּא rahava) ist *Wille*; $\text{ܐܘܪܝܝܝܢܐܢܐܘܪܝܝܝܢܐܢ}$ also „*wir wollen*“ oder „*wir urteilen*“.

[Ed. pr. 187—188. Vloten A 515, B 87. Bruder §§ 3—4.]

die Lehre des Evangeliums überliefern, so werden wir auch einen großen Unterschied gegen die Art der Propheten finden. Denn die Apostel stützen sich überall auf Schlußfolgerungen, so daß ihre Briefe nicht die Form der Prophezeiung, sondern der Disputation zu haben scheinen. Die Prophezeiungen hingegen enthalten bloße Lehren und Befehle, weil in ihnen Gott redend eingeführt wird, der ja nicht folgert, sondern aus der unumschränkten Herrschaft seiner Natur entscheidet, und weil es sich auch mit der Autorität des Propheten nicht verträgt, sich auf Vernunftschlüsse zu berufen. Denn wer seine Lehren durch die Vernunft begründen will, der unterwirft sie damit dem freien Urteil eines jeden. Dies scheint auch Paulus, indem er sich auf Folgerungen stützt, wirklich getan zu haben; denn im 1. Brief an die Korinther, Kap. 10, V. 15 sagt er: „*Als mit Klugen rede ich; richtet ihr, was ich sage.*“ Schließlich liegt ein Grund noch darin, daß die Propheten ihre Offenbarungen nicht kraft

10
20

der natürlichen Erleuchtung, also durch Vernunftschlüsse, empfangen haben, wie ich im 1. Kap. zeigte.

Nun gibt es allerdings auch in den fünf Büchern Mose gewisse Stellen, die auf einer Schlußfolgerung zu beruhen scheinen; bei genauerer Betrachtung aber wird man finden, daß sie keineswegs als zwingende Beweisgründe genommen werden dürfen. Wenn z. B. Moses im 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 27 zu den Israeliten gesagt hat: „*Wenn ihr schon, die weil ich noch mit euch lebe, aufrührerisch gewesen seid wider*

80
40

Gott, um wie viel mehr, wenn ich tot sein werde“, so ist das keineswegs so zu verstehen, als wolle Moses die Israeliten durch Gründe überzeugen, daß sie nach seinem Tode notwendig vom wahren Gottesdienst abfallen würden. Der Beweisgrund wäre falsch, wie man auch aus der Schrift selbst zeigen könnte, denn die Israeliten sind zu Lebzeiten Josuas und der Ältesten standhaft geblieben und später ebenfalls zu Lebzeiten Samuels, Davids, Salomos usw. Jene Worte des Moses sind daher bloß eine Moralpredigt, in der

[Ed. pr. 188. Vloten A 515—516, B 88. Bruder §§ 4—6.]

sagte, so wie er sich ihn allzu lebhaft vorstellen konnte. Der Grund aber, warum ich nicht annehme, Moses habe diese Worte nur aus sich gesprochen, um dem Volk seine Weissagung wahrscheinlich zu machen, und nicht als Prophet auf Grund einer Offenbarung, dieser Grund liegt darin, daß V. 21 dess. Kap. berichtet wird, Gott habe Moses eben dies mit anderen Worten offenbart, wobei es doch sicher nicht nötig war, ihm durch Wahrscheinlichkeitsgründe über die Weissagung und den Ratschluß Gottes Gewißheit zu geben; dagegen war es notwendig, daß er sich diese Weissagung in seinem Vorstellungsvermögen lebhaft vergegenwärtigte, wie ich Kap. 1 gezeigt habe, und dies konnte am besten dadurch geschehen, daß er sich die gegenwärtige Halsstarrigkeit des Volkes, die er oft erfahren hatte, als zukünftig vorstellte. Auf diese Art sind alle Beweisgründe zu verstehen, die sich in den fünf Büchern Mose finden; sie sind nicht der Vorratskammer der Vernunft entnommen, sondern bloß Redeweisen, durch die Moses die Ratschlüsse Gottes wirksamer zum Ausdruck brachte und lebhafter sich vorstellte.

Trotzdem will ich nicht schlechthin in Abrede stellen, daß die Propheten sich bei der Offenbarung auch auf Beweisgründe berufen durften; ich behaupte nur, daß sich die Erkenntnis, die sie von der offenbarten Sache haben, um so mehr der natürlichen Erkenntnis nähert, je mehr sie sich der regelrechten Beweisführung bedienen, und daß sich gerade die übernatürliche Erkenntnis der Propheten am besten daran erkennen läßt, daß sie reine Lehren, Ratschlüsse oder Urteile verkünden; Moses, der größte Prophet, hat sich darum niemals der regelrechten Beweisführung bedient. Dagegen gebe ich keineswegs zu, daß die langen Darlegungen und Beweisführungen des Paulus, wie sie sich im Römerbrief finden, auf übernatürliche Offenbarung zurückgehen. Die Art der Rede und der Darlegung in den Briefen der Apostel zeigt ganz klar, daß sie nicht nach einer Offenbarung oder auf göttliches Geheiß geschrieben sind, sondern bloß

nach ihrem natürlichen Urteil, und daß sie nichts weiter enthalten als brüderliche Ermahnungen mit höflichen Wendungen (wie sie sicherlich mit der Autorität des Propheten ganz unverträglich sind); so etwa jene Entschuldigung des Paulus im Brief an die Römer, Kap. 15, V. 15: „*Ich habe euch ein wenig zu kühn geschrieben, ihr Brüder.*“ Wir können das zudem auch daraus schließen, daß wir nirgends lesen, den Aposteln sei befohlen worden, zu schreiben; es wird ihnen bloß
 10 befohlen zu predigen, wohin sie kommen, und ihre Worte durch Zeichen zu bekräftigen. Denn ihre Gegenwart und ihre Zeichen waren unbedingt erforderlich, um die Heiden zur Religion zu bekehren oder sie darin zu bestärken, wie Paulus selbst im Brief an die Römer, Kap. 1, V. 11 ausdrücklich sagt: „*Denn mich verlangt sehr euch zu sehen, auf daß ich euch mitteile die Gabe des Geistes, damit ihr gestärkt werdet.*“

Hier könnte man nun den Einwand erheben, auf
 20 dieselbe Weise ließe sich auch schließen, die Apostel hätten auch nicht als Propheten gepredigt; denn wenn sie hierhin und dorthin gingen, um zu predigen, so taten sie es nicht auf ein ausdrückliches Geheiß wie seiner Zeit die Propheten. Wir lesen im Alten Testament, daß Jonas nach Niniveh ging, um zu predigen, und zugleich, daß er ausdrücklich dorthin gesandt und daß ihm offenbart worden war, was er dort predigen sollte. So wird auch von Moses ausführlich berichtet, daß er als Gesandter Gottes nach
 30 Ägypten gezogen sei, und zugleich, was er dem Volke Israel und dem König Pharao zu sagen und welche Zeichen er zur Beglaubigung vor ihnen zu verrichten habe. Jesajas, Jeremias und Hesekiel erhalten ausdrücklich den Befehl, den Israeliten zu predigen. Und endlich haben die Propheten nichts gepredigt, von dem die Schrift nicht bezeugte, daß sie es von Gott vernommen hätten. Von den Aposteln dagegen lesen wir, von sehr wenigen Stellen abgesehen, nichts dergleichen im Neuen Testament, wenn sie dahin oder
 40 dorthin gegangen sind, um zu predigen. Im Gegen-

[Ed. pr. 139—140. Vloten A 517, B 89. Bruder §§ 8—10.]

teil finden wir manche ausdrückliche Anzeichen dafür, daß die Apostel sich die Orte, wo sie predigen wollten, nach eigenem Ermessen ausgesucht haben; so jener bis zur Entzweiung führende Streit zwischen Paulus und Barnabas, worüber man Apostelgeschichte, Kap. 15, V. 37, 38 ff. lese. Ebenso auch, daß sie manchmal sich vergebens vorgenommen haben, irgendwohin zu gehen, wie gerade Paulus im Brief an die Römer, Kap. 1, V. 13 bezeugt: „*In diesen Zeiten habe ich oft zu euch kommen wollen und bin verhindert worden*“; 10
 ferner Kap. 15, V. 22: „*Darum bin ich auch vielmals verhindert worden, zu euch zu kommen*“, und endlich im 1. Brief an die Korinther, letztes Kap., V. 12: „*Den Bruder Apollo aber habe ich sehr viel ermahnt, daß er zu euch käme mit den Brüdern, und es war allerdings sein Wille nicht, daß er zu euch käme; wenn es ihm aber gelegen sein wird usw.*“
 Aus dieser Ausdrucksweise also und aus dem Streit der Apostel ebenso wie aus dem Umstand, daß die Schrift niemals von ihnen bezeugt, wenn sie zum 20
 Predigen irgendwohin gehen, daß sie es auf Gottes Geheiß tun, wie es immer bei den alten Propheten geschieht, daraus hätte ich den Schluß ziehen sollen, die Apostel hätten nur als Lehrer und nicht ebenfalls als Propheten gepredigt. Diese Frage ist jedoch leicht zu lösen, sobald man auf den Unterschied zwischen der Berufung der Apostel und der Berufung der Propheten des Alten Testaments achtet. Diese waren nämlich nicht berufen, allen Völkern zu predigen und zu prophezeien, sondern nur einigen besonderen, 80
 und darum war für jeden Fall ein ausdrücklicher und besonderer Auftrag erforderlich. Dagegen die Apostel waren berufen, allen ohne Ausnahme zu predigen und alle zur Religion zu bekehren. Wohin sie also gingen, führten sie den Auftrag Christi aus, und es war nicht nötig, ihnen vorher zu offenbaren, was sie predigen sollten; waren sie doch Jünger Christi, zu denen er selbst gesagt hatte: „*Wenn sie euch aber überantworten, so sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben* 40

[Ed. pr. 140. Vloten A 517—518, B 89—90. Bruder §§ 10—11.]

werden, was ihr reden sollt usw.“ (s. Matthäus, Kap. 10. V. 19, 20).

- Ich komme also zu dem Schluß, daß die Apostel nur dasjenige aus besonderer Offenbarung hatten, was sie mündlich predigten und zugleich durch Zeichen bekräftigten (s. das im Anfang des 2. Kap. Ausgeführte), was sie aber einfach, ohne Zeichen als Bestätigung, sei es schriftlich sei es mündlich, lehrten, das haben sie auf Grund ihrer (natürlichen) Erkenntnis gesagt oder geschrieben; s. hierüber den 1. Brief an die Korinther, Kap. 14, V. 6. Dem steht nicht im Wege, daß alle Briefe mit der Bestätigung des Apostelamtes anheben, denn wie ich gleich zeigen werde, war den Aposteln nicht nur die Fähigkeit des Prophezeiens, sondern auch die Autorität zu lehren verliehen. In diesem Sinne gebe ich zu, daß sie ihre Briefe als Apostel geschrieben haben, und daß darum ein jeder mit der Bestätigung seines Apostelamtes anhebt. Vielleicht aber haben sie, um sich den Sinn des Lesers leichter zu gewinnen und ihn zur Aufmerksamkeit zu veranlassen, vor allem bezeugen wollen, daß sie diejenigen seien, die allen Gläubigen von ihren Predigten her wohl bekannt waren, und die durch klare Zeugnisse bewiesen hatten, daß sie die wahre Religion und den Weg des Heiles lehrten. Denn was ich in diesen Briefen über die Berufung der Apostel und über den heiligen und göttlichen Geist, den sie besaßen, gesagt finde, das, finde ich, bezieht sich auf die von ihnen gehaltenen Predigten, mit
- 10
- 20
- 80
- 40
- Ausnahme von wenigen Stellen, an denen Geist Gottes und Heiliger Geist für einen gesunden, glückseligen, gottgeweihten usw. Geist gebraucht wird (worüber ich im 1. Kap. gesprochen habe). Paulus sagt z. B. im 1. Brief an die Korinther, Kap. 7, V. 40: „*Selig aber ist sie, wenn sie also bleibt, nach meiner Meinung; ich meine aber auch, daß der Geist Gottes in mir ist*“, und versteht dabei, wie der Zusammenhang zeigt, unter „Geist Gottes“ seinen eigenen Geist. Er meint nämlich: eine Witwe, die keinen zweiten Mann heiraten will, halte ich für glücklich nach

[Ed. pr. 141. Vloten A 518—519, B 90—91. Brader §§ 11—13.]

meiner Meinung, der ich ehelos zu leben beschlossen habe und mich für glücklich halte. Derartige Stellen finden sich noch andere, die ich hier anzuführen für überflüssig erachte.

Muß man also annehmen, daß die Briefe der Apostel bloß von der natürlichen Erleuchtung diktiert sind, so ist nunmehr zu untersuchen, wie die Apostel auf Grund der natürlichen Erkenntnis Dinge lehren konnten, die gar nicht unter diese fallen. Besinnen wir uns aber auf das, was ich im 7. Kapitel dieses Traktats über die Schriftauslegung gesagt habe, so wird uns keine Schwierigkeit mehr bleiben. Denn wenn auch vieles in der Bibel eigentlich unsere Fassungskraft übersteigt, so können wir doch mit Sicherheit darüber reden, sobald wir nur solche Principien zulassen, die aus der Schrift selbst zu entnehmen sind. Auf die gleiche Weise konnten auch die Apostel aus den Dingen, die sie gesehen und gehört und endlich die sie durch Offenbarung vernommen hatten, vieles schließen und herleiten und es den Menschen, wenn sie wollten, lehren. Ferner fällt zwar die Religion, wie sie von den Aposteln gepredigt wurde, indem sie ganz einfach die Geschichte Christi erzählten, nicht in das Bereich der Vernunft; ihr Inhalt aber, der in der Hauptsache wie die ganze Lehre Christi¹⁾ aus Lehren der Moral besteht, kann von jedermann vermöge der natürlichen Erleuchtung angenommen werden. Endlich brauchten die Apostel gar keine übernatürliche Erleuchtung, um die Religion, die sie zuvor durch Zeichen bekräftigt hatten, der allgemeinen Fassungskraft der Menschen so anzupassen, daß jeder sie leicht von ganzem Herzen annahm; und ebensowenig brauchten sie die übernatürliche Erleuchtung, um die Menschen darin zu ermahnen. Dies ist auch die Absicht der Briefe; sie sollten die Menschen auf

¹⁾ Anmerkung. Das nämlich, was Jesus Christus auf dem Berge gelehrt hatte und von dem Matthäus Kap. 6 ff. berichtet.

- solche Weise belehren und ermahnen, wie sie jeder Apostel für die geeignetste hielt, sie in der Religion zu bestärken. Dabei ist zu bemerken, daß die Apostel nicht nur, wie eben gesagt, die Gabe erhalten hatten, die Geschichte Christi als Propheten zu predigen, indem sie sie durch Zeichen bekräftigten, sondern außerdem auch die Autorität, die Menschen auf solche Weise zu belehren und zu ermahnen, wie sie jeder für die geeignetste hielt. Auf diese doppelte Gabe weist Paulus im
- 10 2. Brief an Timotheus, Kap. 1, V. 11 ganz klar hin: „*Zu welchem ich gesetzt bin ein Herold und Apostel und Lehrer der Heiden;*“ ferner im 1. Brief an Timotheus, Kap. 2, V. 7: „*Dazu ich gesetzt bin ein Herold und Apostel (ich sage die Wahrheit durch Christus und lüge nicht), ein Lehrer der Heiden im Glauben (!) und in der Wahrheit.*“ Mit diesen Worten also weist er ganz klar auf die Bestätigung in beiden Ämtern hin, im Apostelamt und im Lehramt. Die Autorität dagegen zu ermahnen, wen und wann er wollte, bezeichnet er im Brief an
- 20 Philemon, V. 8 mit folgenden Worten: „*Wiewohl ich habe große Freiheit in Christo, dir zu gebieten, was dir ziemet, dennoch usw.*“, wobei zu bemerken ist, daß Paulus sicherlich nicht Gottes Befehl in eine Bitte hätte umwandeln dürfen, wenn er das, was er dem Philemon zu befehlen hatte, als Prophet von Gott vernommen hätte und als Prophet hätte befehlen müssen. Man muß es also notwendig dahin verstehen, daß er von der Freiheit zu ermahnen redet, die ihm als Lehrer und nicht als Propheten zustand.
- 30 Trotzdem würde sich daraus noch nicht klar ergeben, daß die Apostel die Art und Weise der Belehrung, die jeder für die beste hielt, auswählen konnten, sondern nur, daß sie auf Grund ihres Apostelamtes nicht bloß Propheten, sondern auch Lehrer waren, wollten wir nicht die Vernunft zu Hülfe rufen, die uns offenbar zeigt, daß, wer die Autorität zu lehren besitzt, auch die Autorität hat, sich nach seinem Ermessen auch die Art und Weise der Belehrung auszusuchen. Es wird genügen, wenn ich die
- 40 ganze Sache aus der Schrift allein beweise. Aus ihr

[Ed. pr. 142—148. Vloten A 520, B 92. Bruder §§ 16—19.]

geht nämlich klar hervor, daß jeder Apostel sich seine besondere Weise ausgewählt hat, und zwar folgt das aus den Worten des Paulus im Brief an die Römer, Kap. 15, V. 20: „*sonderlich beflissen zu predigen, wo Christi Name nicht angerufen wurde, damit ich nicht auf fremden Grund bauete.*“ Wenn alle dieselbe Weise der Belehrung hatten und alle die christliche Religion auf demselben Grunde bauten, so hätte sicherlich Paulus den Grund eines anderen Apostels nicht fremden Grund nennen können; denn dann war es ja derselbe wie der seinige. Da er ihn aber fremd nennt, so muß man notwendig schließen, daß jeder die Religion auf anderer Grundlage aufgebaut hat, und daß es den Aposteln in ihrem Lehramt gerade so ging wie den anderen Lehrern, die eine eigene Lehrmethode haben und darum immer lieber solche lehren wollen, die ganz ungebildet sind und in den Sprachen oder Wissenschaften, selbst in den mathematischen, deren Wahrheit über den Zweifel erhaben ist, noch von niemandem Unterricht empfangen haben. 10 20

Wenn wir sodann die Briefe selbst aufmerksam durchgehen, werden wir finden, daß die Apostel zwar in der Religion selbst miteinander übereinstimmen, in deren Grundlagen aber sehr voneinander abweichen. Paulus lehrt, um die Menschen in der Religion zu bestärken und ihnen zu zeigen, daß das Heil allein von der Gnade Gottes abhängt, niemand dürfe sich seiner Werke, sondern allein seines Glaubens rühmen und niemand werde aus den Werken gerechtfertigt (s. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 27 und 28) und sodann seine ganze Lehre von der Vorherbestimmung. Jacobus dagegen lehrt in seinem Briefe, daß der Mensch aus den Werken gerechtfertigt werde und nicht bloß aus dem Glauben (s. seinen Brief, Kap. 2, V. 24), und er faßt die ganze Lehre der Religion mit Beiseitelassung aller jener Erörterungen des Paulus in nur Wenigem zusammen. 30

Endlich sind ohne Zweifel daraus, daß die Apostel die Religion auf verschiedenen Grundlagen aufgebaut haben, viele Streitigkeiten und Spaltungen ent- 40

standen, denen die Kirche schon von den Zeiten der Apostel an unablässig unterworfen war und sicherlich auch für alle Zeiten unterworfen sein wird, bis man endlich einmal die Religion von den philosophischen Spekulationen trennt und auf die wenigen und einfachen Lehren zurückführt, die Christus den Seinen gegeben hat. Den Aposteln war dies nicht möglich, denn noch war das Evangelium den Menschen unbekannt, und darum haben sie, um nicht
 10 die Leute durch die Neuheit ihrer Lehre abzuschrecken, diese soweit als möglich dem Geist ihrer Zeitgenossen angepaßt (s. 1. Brief an die Korinther, Kap. 1, V. 19, 20 ff.) und auf Grundlagen aufgebaut, die in der damaligen Zeit allgemein bekannt und anerkannt waren. Darum hat keiner von den Aposteln mehr philosophiert als Paulus, der berufen war, den Heiden zu predigen. Die übrigen hingegen, die den Juden predigten, welche die Philosophie geringschätzten, haben sich ihrem Geiste angepaßt (s. hier-
 20 über Brief an die Galater, Kap. 2, V. 11 ff.) und die Religion frei von allen philosophischen Spekulationen gelehrt.

Glücklich fürwahr wäre unsere Zeit, wenn wir sie von allem Aberglauben befreit sehen könnten.

Zwölftes Kapitel.

Von der wahren Urschrift des göttlichen Gesetzes und in welchem Sinne die Schrift Heilige Schrift und in welchem sie Gottes Wort heißt; endlich wird gezeigt, daß sie, sofern sie das Wort Gottes enthält, unverderbt auf uns gekommen ist.

Wer die Bibel, so wie sie ist, als einen Brief betrachtet, den Gott den Menschen vom Himmel gesandt hat, der wird ohne Zweifel Klage erheben, ich habe ein Verbrechen wider den Heiligen Geist begangen, weil ich das Wort Gottes für fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und widerspruchsvoll erkläre und behaupte, daß wir nur Fragmente davon besitzen und daß die Urschrift des Bundes, den Gott mit den Juden geschlossen hat, verloren gegangen ist. Wollten sie aber die Sache nur gehörig erwägen, so würde ohne Zweifel ihre Klage verstummen. Denn die Vernunft selbst ebenso wie die Aussprüche der Propheten und Apostel verkünden es offen, daß das ewige Wort und der ewige Bund Gottes und die wahre Religion den Herzen der Menschen, d. h. dem menschlichen Geiste von Gott her eingeschrieben und daß dies die wahre Urschrift Gottes ist, die er mit seinem Siegel, nämlich mit der Idee seiner als dem Bilde seiner Göttlichkeit bezeichnet hat.

Den ersten Juden ist die Religion schriftlich als Gesetz übergeben worden, weil sie damals noch wie Kinder behandelt wurden. Aber Moses (5. Buch Mose,

[Ed. pr. 144. Vloten A 522, B 93—94. Bruder §§ 1—3.]

Kap. 30, V. 6) und Jeremias (Kap. 31, V. 33) verkünden ihnen eine künftige Zeit, in der Gott sein Gesetz ihnen ins Herz schreiben werde. So kam es bloß den Juden seinerzeit und vor allem den Sadducäern zu, für das auf den Tafeln geschriebene Gesetz zu streiten; keineswegs ziemt es aber denen, die es ihrem Geiste eingeschrieben besitzen. Wer dies im Auge haben will, wird in dem oben Gesagten nichts finden, das mit dem Wort Gottes oder der wahren
 10 Religion und mit dem Glauben im Widerstreit wäre oder das ihn schwächen könnte; vielmehr wird er finden, daß ich im Gegenteil den Glauben stärke, wie ich schon am Schlusse des 10. Kapitels gezeigt habe. Wäre es nicht der Fall, so hätte ich mich entschlossen, völlig darüber zu schweigen, ja, ich hätte, um allen Schwierigkeiten zu entgehen, gerne zugegeben, daß in der Schrift die tiefsten Geheimnisse verborgen lägen. Weil aber daraus ein unerträglicher Aberglaube hervorgegangen ist und mit ihm andere höchst
 20 verderbliche Übelstände, über die ich in der Einleitung zu Kap. 7 gesprochen habe, so habe ich mich dieser Aufgabe nicht entziehen zu dürfen geglaubt, um so mehr, da die Religion keine abergläubische Ausschmückung nötig hat und ihr nur von ihrem Glanze genommen wird, wenn man sie mit dergleichen Erfindungen ausschmückt.

Dagegen wird man sagen: Das göttliche Gesetz mag immerhin den Herzen eingeschrieben sein, so ist doch die Schrift nichtsdestoweniger das Wort Gottes,
 30 und man darf darum von der Schrift so wenig wie vom Wort Gottes sagen, daß sie verstümmelt und verderbt sei. Ich fürchte aber im Gegenteil, daß man zu heilig sein will und dabei die Religion in Aberglauben verwandelt, ja, daß man anfängt, Zeichen und Bilder, nämlich das Papier und die Tinte, statt Gottes Wort zu verehren. Das eine weiß ich, daß ich nichts gesagt habe, was der Schrift oder des Gotteswortes nicht würdig wäre, denn ich habe nichts behauptet, das ich nicht mit den augenscheinlichsten Gründen
 40 als wahr bewiesen habe. Darum kann ich auch mit

[Ed. pr. 145. Vloten A 522—523, B 94. Bruder §§ 3—6.]

Bestimmtheit es aussprechen, daß ich nichts gesagt habe, was gottlos wäre oder nach Gottlosigkeit aussähe. Ich gestehe, daß Menschen von weltlicher Gesinnung, denen die Religion zur Last ist, daraus die Freiheit zu sündigen herleiten können und ohne irgend welchen Grund, bloß um ihrer Lust zu frönen, daraus schließen, die Schrift sei durch und durch fehlerhaft und gefälscht und infolgedessen ohne jede Autchrität. Dergleichen aber zu verhindern ist nicht möglich, nach jenem bekannten Worte: es kann nichts 10 so richtig gesagt werden, daß es sich nicht durch üble Deutung ins Schlechte verkehren ließe. Wer seinen Lüsten frönen will, kann schon leicht irgend einen Grund dafür finden, und seinerzeit waren auch diejenigen, die die Originale selbst, die Bundeslade, ja die Propheten und Apostel gehabt haben, nicht besser noch gehorsamer. Alle, Juden wie Heiden, waren immer die gleichen, und die Tugend ist zu allen Zeiten höchst selten gewesen. Um aber jedes Bedenken zu beseitigen, muß ich an dieser Stelle noch zeigen, 20 in welchem Sinne die Schrift und jedes stumme Ding überhaupt heilig und göttlich genannt werden kann; sodann was das Wort Gottes in Wahrheit ist und daß es nicht in einer bestimmten Anzahl von Büchern besteht, und endlich, daß die Schrift, soweit sie das zum Gehorsam und zum Heile Nötige lehrt, nicht verfälscht werden kann. Denn danach wird jeder leicht urteilen können, daß ich nichts gegen Gottes Wort gesagt und daß ich der Gottlosigkeit keinen Raum gewährt habe. 30

Heilig und göttlich nennt man alles, was zur Übung der Frömmigkeit und Religion bestimmt ist, und nur so lange wird es heilig sein, als die Menschen es in religiösem Sinne gebrauchen. Hören sie auf, fromm zu sein, so hört es damit auch auf, heilig zu sein. Wird es zu gottlosen Zwecken bestimmt, so wird eben das, was zuvor heilig war, nunmehr unrein und gemein. So wurde z. B. ein bestimmter Ort vom Erzvater Jakob בֵּית אֱלֹהִים „Haus Gottes“ genannt, weil er dort Gott verehrte, der sich ihm an jener 40

[Ed. pr. 145—146. Vloten A 523, B 94—95. Bruder §§ 6—10.]

Stelle offenbart hatte. Dagegen wurde von den Propheten derselbe Ort בֵּית הַצְּדִיקָה „Haus der Ungerechtigkeit“ genannt (s. Amos, Kap. 5, V. 5 und Hosea, Kap. 10, V. 5), weil die Israeliten dort durch Jerobeams Einrichtung den Götzen zu opfern pflegten. Ein anderes Beispiel zeigt die Sache so klar wie möglich. Worte erhalten ihre bestimmte Bedeutung bloß aus dem Gebrauch. Werden sie nach ihrem Gebrauch so gesetzt, daß sie den Leser zur Verehrung stimmen, so werden diese Worte heilig sein und ebenso auch das Buch, das die Worte in solcher Zusammensetzung enthält. Wenn aber später der Gebrauch sich so weit verliert, daß die Worte keine Bedeutung mehr haben, oder wenn man das Buch ganz und gar vernachlässigt, aus böser Absicht oder weil man es nicht mehr nötig hat, dann haben auch die Worte und das Buch keine Bedeutung und keine Heiligkeit mehr. Wenn endlich die Worte anders gestellt werden, oder ein Sprachgebrauch zur Herrschaft kommt, der ihnen entgegengesetzte Bedeutung gibt, dann werden Worte und Buch, die vorher heilig waren, unrein und gemein. Es folgt daraus, daß nichts unabhängig von der Gesinnung, sondern nur in Beziehung auf sie heilig oder unrein oder gemein ist.

Das geht auch ganz offenbar aus vielen Schriftstellen hervor. Jeremias (um nur das eine oder andere anzuführen) sagt Kap. 7, V. 4, die Juden seiner Zeit hätten mit Unrecht den salomonischen Tempel Tempel Gottes genannt; denn, wie er im selben Kapitel fortfährt, der Name Gottes konnte jenem Tempel nur so lange eigen sein, wie er von Menschen besucht wurde, die Gott ehren und für die Gerechtigkeit einstehen; sobald er aber von Mördern, Räubern, Götzendienern und anderen Übeltätern besucht wird, sei er vielmehr eine Räuberhöhle. Was aus der Bundeslade geworden ist, berichtet die Bibel nicht, worüber ich mich oft gewundert habe. So viel ist gewiß, daß sie verloren gegangen oder mit dem Tempel verbrannt ist, und doch gab es nichts Heiligeres und Ehrwürdigeres bei den Hebräern.

[Ed. pr. 146—147. Vloten A 524, B 95—96. Bruder §§ 10—13.]

Aus diesem Grunde also ist auch die Schrift nur so lange heilig und ihre Reden sind nur so lange göttlich, als die Menschen dadurch zur Verehrung gegen Gott bestimmt werden. Wird sie aber von ihnen ganz und gar vernachlässigt wie einst bei den Juden, so ist sie nichts weiter als Papier und Tinte; sie wird von ihnen völlig entheiligt und dem Verderben anheimgegeben. Wird sie dann verderbt oder geht sie verloren, so sagt man mit Unrecht, das Wort Gottes werde verderbt oder gehe verloren; gerade so wie man zur Zeit des Jeremias mit Unrecht vom Tempel sagte, der Tempel Gottes sei in den Flammen untergegangen. Das sagt auch Jeremias vom Gesetze selbst. Er schilt nämlich die Gottlosen seiner Zeit mit diesen Worten: אֵיכָה תֹאמְרוּ הַכֹּתְמִים אֲמָחוּנוּ וְחִוַּרְתָּ הַחַיִּים אֶתְּנוּ הֲלֹא לְשֹׁקֵר צָשָׂה עִם שֹׁקֵר סוֹפְרִים „Wie möget ihr doch sagen, wir sind weise und das Gesetz Gottes ist mit uns? Wahrlich, umsonst ist es angeordnet, die Feder der Schreiber ist umsonst (gemacht worden)“; d. h. mit Unrecht sagt ihr, daß ihr das Gesetz Gottes hättet, obschon die Schrift in eurem Besitz ist, nachdem ihr es zu nichte gemacht habt. So hat auch Moses, als er die ersten Tafeln zerbrach, keineswegs das Wort Gottes im Zorn von sich geschleudert und zerbrochen (denn wer könnte das von Moses und vom Wort Gottes denken), sondern bloß Steine. Freilich waren sie vordem heilig, denn auf sie war der Bund geschrieben, in dem sich die Juden zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet hatten; weil sie aber danach durch die Anbetung des Kalbes jenen Bund zu nichte gemacht hatten, wohnte ihnen gar keine Heiligkeit mehr inne. Aus demselben Grunde konnten auch die zweiten Tafeln mit der Lade verloren gehen.

Es ist also kein Wunder, wenn die ersten Originalschriften des Moses nicht mehr erhalten sind, und ebensowenig, wenn den Büchern, die wir noch besitzen, all das widerfahren konnte, wovon ich oben gesprochen habe. Hat doch sogar die wahre

[Ed. pr. 147. Vloten A 524—525. B 96. Bruder §§ 13—16.]

- Urschrift des göttlichen Bundes, das Heiligste vor allem, gänzlich verloren gehen können. Man höre also auf, mich der Gottlosigkeit zu beschuldigen, denn ich habe nichts gegen das Wort Gottes gesagt und es nicht entweiht. Vielmehr kehre man den Zorn, wenn man ehrlichen Zorn hegen darf, gegen die Alten, durch deren Schlechtigkeit die Lade Gottes, der Tempel, das Gesetz und alle Heiligtümer entheiligt und dem Verderben preisgegeben worden sind.
- 10 Wer ferner nach jenem Wort des Apostels im 2. Brief an die Korinther, Kap. 3, V. 3 den Brief Gottes in sich hat, nicht mit Tinte, sondern im Geiste Gottes, und nicht auf Tafeln von Stein, sondern auf Tafeln von Fleisch ins Herz geschrieben, der möge aufhören, den Buchstaben anzubeten und sich um ihn so zu sorgen. Damit glaube ich genügend erklärt zu haben, in welchem Sinne die Schrift als heilig und göttlich zu gelten hat.

- Nunmehr ist noch zu untersuchen, was eigentlich
- 20 unter דְבַר יְהוָה (debar Jehovah) *Wort Gottes* zu verstehen ist. דָּבָר (dabar) bedeutet *Wort, Rede, Befehl* und *Ding*. Aus welchen Gründen es im Hebräischen von einem Dinge heißt, es sei Gottes, und warum es auf Gott bezogen wird, habe ich im 1. Kap. gezeigt, und es ist danach leicht verständlich, was die Schrift mit Gottes Wort, Rede, Befehl und Ding meint. Ich brauche darum nicht alles an dieser Stelle zu wiederholen, auch nicht, was ich im 6. Kap. an dritter Stelle über die Wunder gesagt habe.
- 30 Es genügt, bloß darauf hinzuweisen, um das, was ich hier darüber sagen will, besser verständlich zu machen. Tritt nämlich Wort Gottes prädikativ zu einem anderen Subjekt als Gott selbst, so bezeichnet es eigentlich jenes göttliche Gesetz, von dem ich im 4. Kap. gehandelt habe, d. h. die der ganzen Menschheit gemeinsame oder die allgemeine Religion. Man sehe hierüber Jesajas, Kap. 1, V. 10 ff., wo der Prophet die wahre Lebensweise lehrt, die nicht in Ceremonien, sondern in der Liebe und der Wahrhaftigkeit des

Geistes besteht, und die er abwechselnd Gesetz und Wort Gottes nennt. Im bildlichen Sinne wird Wort Gottes für die Naturordnung und das Schicksal selbst gebraucht (weil dieses ja in Wirklichkeit vom ewigen Ratschluß der göttlichen Natur abhängt und aus ihm folgt), vor allem für den Teil der Naturordnung, den die Propheten voraussahen, weil sie eben die zukünftigen Ereignisse nicht nach ihren natürlichen Ursachen begriffen, sondern als Gottes Befehle und Ratschlüsse. Dann wird Wort Gottes gebraucht für jeden Ausspruch eines Propheten, soweit er ihn seiner besonderen Fähigkeit oder seiner Prophetengabe und nicht der allgemeinen natürlichen Erleuchtung verdankte, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Propheten sich Gott gewöhnlich als Gesetzgeber dachten, wie ich Kap. 4 gezeigt habe. Aus diesen drei Gründen wird die Schrift Gottes Wort genannt: weil sie die wahre Religion lehrt, deren ewiger Urheber Gott ist, weil sie die Weissagungen künftiger Ereignisse als die Ratschlüsse Gottes gibt, und endlich weil ihre wirklichen Verfasser in der Regel nicht vermöge der allgemeinen natürlichen Erleuchtung, sondern vermöge irgend einer ihnen eigenen Erleuchtung gelehrt und ihre Lehren als Aussprüche Gottes gegeben haben. Allerdings enthält die Schrift daneben vieles, was rein geschichtlich ist und mit der natürlichen Erleuchtung begriffen; ihren Namen aber hat sie von ihrem Hauptinhalt.

Daraus können wir leicht erkennen, in welchem Sinne Gott als der Urheber der Bibel zu verstehen ist: nur wegen der wahren Religion, die in ihr gelehrt wird, aber nicht etwa deshalb, weil er den Menschen eine bestimmte Anzahl von Büchern hätte übermitteln wollen. Ferner können wir danach verstehen, warum die Bibel in die Bücher des Alten und des Neuen Testaments zerfällt: darum nämlich, weil die Propheten vor der Ankunft Christi die Religion als Landesgesetz und kraft des zu Mose Zeiten geschlossenen Bundes zu predigen pflegten, während nach der Ankunft Christi die Apostel sie als allge-

meines Gesetz und bloß kraft des Leidens Christi allen Menschen gepredigt haben. Der Grund der Unterscheidung beruht nicht auf einer Verschiedenheit der Lehre noch darauf, daß sie als Urschriften des Bundes zu gelten hätten, oder endlich, daß die allgemeine Religion, die die natürlichste ist, neu wäre, es sei denn in Hinsicht auf diejenigen Menschen, die sie noch nicht kannten. „*Es war in der Welt,*“ sagt der Evangelist Johannes, Kap. 1, V. 10, „*und die Welt kannte es nicht.*“ Selbst wenn wir also weniger Bücher vom Alten und vom Neuen Testament hätten, so würde uns doch das Wort Gottes (unter dem, wie gesagt, eigentlich die wahre Religion zu verstehen ist) nicht fehlen, ebensowenig wie wir glauben, daß es uns fehlt, weil wir viele andere vortreffliche Schriften nicht haben, wie das Buch des Gesetzes, das als Urschrift des Bundes sorgsam im Tempel aufbewahrt wurde, weiter das Buch der Kriege, die Jahrbücher und die vielen anderen, aus denen die uns erhaltenen Bücher des Alten Testaments ausgezogen und zusammengestellt sind.

Dies wird noch durch viele Gründe bestätigt:
 1. sind die Bücher beider Testamente nicht auf ausdrücklichen Befehl zur gleichen Zeit für alle Jahrhunderte geschrieben worden, sondern nur gelegentlich für bestimmte Menschen, je nachdem es die Zeit und die besonderen Verhältnisse dieser Menschen erforderten, wie es die Berufung der Propheten (die berufen wurden, um die Gottlosen ihrer Zeit zu ermahnen) und wie es auch die Briefe der Apostel offenbar zeigen.

2. ist es ein anderes, die Schrift und den Sinn der Propheten, ein anderes aber, den Sinn Gottes, d. h. die Wahrheit der Sache selbst zu verstehen, wie es aus den Darlegungen des zweiten Kapitels über die Propheten hervorgeht. Daß dies auch von den Geschichten und Wundern gilt, habe ich Kap. 6 dargelegt. Von den Stellen aber, die die wahre Religion und die wahre Tugend betreffen, kann man dies keineswegs sagen.

[Ed. pr. 149. Vloten A 527, B 98. Bruder §§ 24—27.]

3. sind die Bücher des Alten Testaments aus vielen ausgewählt und von einer Versammlung von Pharisäern zusammengestellt und anerkannt worden, wie ich Kap. 10 gezeigt habe. Aber auch die Bücher des Neuen Testaments sind durch die Beschlüsse einiger Concilien zu einem Kanon zusammengefaßt worden, während andere, die vielen als heilig galten, durch den Beschluß der Concilien als unecht verworfen wurden. Nun setzten sich aber die Mitglieder dieser Concilien (sowohl der pharisäischen als der christlichen) nicht aus Propheten, sondern bloß aus Lehrern und Sachverständigen zusammen, und trotzdem muß man zugeben, daß sie bei ihrer Auswahl das Wort Gottes als Norm hatten. Sie mußten also, bevor sie alle Bücher anerkannten, notwendig Kenntnis vom Wort Gottes haben. 10

4. haben die Apostel nicht als Propheten, sondern (wie ich im vor. Kap. gesagt) als Lehrer geschrieben und die Art der Belehrung gewählt, die nach ihrem Urteil für die Schüler, die sie damals belehren wollten, die leichtere war. Daraus folgt, daß (wie ich auch am Ende des vor. Kap. geschlossen habe) vieles darin enthalten ist, was wir in Hinsicht auf die Religion entbehren können. 20

5. endlich gibt es im Neuen Testament vier Evangelisten. Wer wird aber glauben, daß Gott viermal die Geschichte Christi habe erzählen und den Menschen schriftlich mitteilen wollen? Allerdings ist in dem einen manches enthalten, was sich in dem anderen nicht findet, und häufig hilft der eine den anderen verstehen. Daraus darf man aber noch nicht schließen, daß man alles kennen müsse, was in den vieren berichtet wird, und daß Gott sie auserwählt habe, die Geschichte Christi zu schreiben, damit diese besser verstanden werde. Jeder von ihnen hat sein Evangelium an einem anderen Orte gepredigt und jeder hat es, so wie er es predigte, aufgeschrieben, ganz einfach mit der Absicht, die Geschichte Christi deutlich zu erzählen, aber nicht um die anderen zu erklären. Wenn sie auch zuweilen durch gegenseitige Verglei- 40

[Ed. pr. 150. Vloten A 527—528, B 98—99. Bruder §§ 28—31.]

chung leichter und besser verständlich werden, so ist dies doch nur zufällig und an wenigen Stellen der Fall, und auch wenn man diese nicht versteht, wäre die Geschichte nicht minder klar und die Menschen könnten ebenso glücklich sein.

- Damit habe ich gezeigt, daß die Schrift eigentlich nur in Hinsicht auf die Religion oder in Hinsicht auf das allgemeine göttliche Gesetz Wort Gottes heißen kann. Es bleibt noch zu zeigen, daß sie, soweit sie im
- 10 eigentlichen Sinne diesen Namen verdient, nicht fehlerhaft, verderbt oder verstümmelt ist. Hierbei nenne ich fehlerhaft, verderbt und verstümmelt, was so falsch geschrieben und gesetzt ist, daß sich der Sinn der Rede aus dem Sprachgebrauch nicht ermitteln oder allein aus der Schrift nicht entnehmen läßt. Ich will nicht behaupten, daß die Schrift, soweit sie das göttliche Gesetz enthält, immer dieselben Zeichen, dieselben Buchstaben und auch Worte beibehalten hat (das zu beweisen, überlasse ich den Masoreten und den
- 20 abergläubischen Buchstabenanbetern); ich behaupte nur, daß der Sinn — denn bloß in Hinsicht auf diesen kann eine Rede göttlich heißen — unverfälscht auf uns gekommen ist, auch wenn den Worten, mit denen er zuerst ausgedrückt war, öfters andere untergeschoben sind. Das tut, wie gesagt, der Göttlichkeit der Schrift keinen Abbruch, denn die Schrift wäre gerade so göttlich, auch wenn sie mit anderen Worten oder in einer anderen Sprache geschrieben wäre. Daß wir also in diesem Sinne das göttliche
- 30 Gesetz unverfälscht erhalten haben, kann niemand in Zweifel ziehen. Denn ohne irgend welche Schwierigkeit und Zweideutigkeit können wir den Hauptinhalt der Schrift verstehen: Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Das kann nicht verfälscht sein, noch von einer übereilten und irrenden Feder herrühren. Denn hätte die Schrift jemals etwas anderes gelehrt, so hätte sie notwendig auch alles andere anders lehren müssen; dies ist aber die Grundlage der ganzen Religion, mit deren Wegnahme das
- 40 ganze Gebäude mit einem Male zusammenfällt. Eine

[Ed. pr. 150–151. Vloten A 528–529, B 99–100. Bruder §§ 31–35.]

solche Schrift wäre nicht diejenige, von der wir hier reden, sondern ein ganz anderes Buch. Es bleibt also eine unerschütterliche Wahrheit, daß die Schrift es immer gelehrt hat und daß sich infolgedessen auch kein den Sinn entstellender Irrtum darin einschleichen konnte, denn den hätte jeder sofort bemerkt, und es hätte keiner diese Lehre fälschen können, ohne daß seine böse Absicht sogleich offenbar geworden wäre.

Muß man also die Grundlage als unverfälscht annehmen, so muß man notwendig auch das gleiche von allem anderen behaupten, was sich unstreitig daraus ergibt und gleichfalls von grundlegender Bedeutung ist, wie: daß es einen Gott gibt, der für alles sorgt, daß er allmächtig ist und daß es den Frommen nach seinem Ratschluß gut, den Gottlosen aber schlecht geht, und daß unser Heil einzig von seiner Gnade abhängt. All das lehrt die Schrift überall deutlich und sie muß es immer lehren, sonst wäre alles übrige nichtig und unbegründet. Gerade so muß man die Unverfälschtheit der übrigen Lehren der Moral annehmen, weil sie sich aus dieser allgemeinen Grundlage augenscheinlich ergeben, als da sind Gerechtigkeit üben, den Armen helfen, niemanden töten, des anderen Gut nicht begehren usw. Davon, sage ich, hat weder die menschliche Böswilligkeit etwas fälschen, noch die Zeit etwas auslöschen können. Denn was davon wäre ausgelöscht worden, das hätte sogleich die allgemeine Grundlage wieder vorgeschrieben, namentlich die Lehre von der Liebe, die in beiden Testamenten allenthalben nachdrücklich empfohlen wird. Dazu kommt noch, daß sich zwar keine noch so fluchwürdige Tat denken läßt, die nicht schon einmal jemand begangen hätte, daß aber trotzdem niemand, um seine Taten zu entschuldigen, die Gesetze zu vernichten oder etwas Gottloses als ewige und heilsame Lehre einzuführen trachtet. Denn die menschliche Natur ist bekanntlich so beschaffen, daß jeder (ob König oder Untertan), wenn er etwas Schimpfliches begangen hat, seine Tat durch solche Umstände

zu beschönigen sucht, daß sie nicht gegen Recht und Sitte zu verstoßen scheint. Wir kommen also unbedingt zu dem Schluß, daß das allgemeine göttliche Gesetz in seiner Gesamtheit, wie die Schrift es lehrt, unverfälscht auf uns gekommen ist.

Auch außerdem gibt es noch manches, an dessen gewissenhafter Überlieferung wir nicht zweifeln können. Ich meine die Grundzüge der biblischen Geschichten, die allen genau bekannt waren. Das jüdische Volk pflegte einst die alte Geschichte seines Stammes in Psalmen zu singen. Auch die hauptsächlichsten Taten Christi und sein Leiden wurden so gleich im ganzen römischen Reiche bekannt. Darum kann man unmöglich glauben, daß die Späteren das Wesentliche dieser Geschichten anders überliefert hätten, als wie sie es von den Früheren übernommen, es müßte denn sein, daß sich die meisten Menschen darauf geeinigt hätten, was aber ganz unglaublich ist. Fälschungen und Fehler könnten darum nur das übrige betreffen, etwa den einen oder anderen Umstand in einer Geschichte oder Prophezeiung, der nur die Verehrung des Volkes steigern sollte, oder bei dem einen oder anderen Wunder, das die Philosophen schlagen sollte, oder endlich bei spekulativen Dingen, nachdem die Schismatiker begonnen hatten, sie in die Religion einzuführen, um so die eigenen Erfindungen durch einen Mißbrauch der göttlichen Autorität zu stützen. Für das Heil ist es von keiner Bedeutung, ob derartige Stellen mehr oder minder verfälscht sind. Ich will dies eigens im folgenden Kapitel zeigen, obgleich es wohl aus dem Gesagten und namentlich aus Kap. 2 bereits hervorgeht.

Dreizehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß die Schrift nur ganz Einfaches lehrt und nichts anderes bezweckt als den Gehorsam und daß sie auch über die göttliche Natur nicht anderes lehrt, als was die Menschen in einer bestimmten Lebensweise nachahmen können.

Im 2. Kap. dieses Traktats habe ich gezeigt, daß die Propheten bloß ein besonderes Vorstellungsvermögen, aber kein besonderes Erkenntnisvermögen 10 besaßen, und daß ihnen Gott keine philosophischen Geheimnisse, sondern nur sehr einfache Dinge offenbart und sich dabei ihren vorgefaßten Anschauungen anbequemt hat. Im 5. Kap. habe ich des weiteren gezeigt, daß die Schrift die Dinge so überliefert und lehrt, wie sie für jedermann am leichtesten verständlich sind, indem sie sie nicht aus Axiomen und Definitionen herleitet und miteinander verkettet, sondern sie nur einfach vorträgt und sie zur Beglaubigung 20 bloß durch die Erfahrung, nämlich durch Wunder und Geschichten bestätigt, die ebenfalls in einem Stile und mit Ausdrücken berichtet werden, wie sie auf den Sinn des Volkes am meisten Eindruck machen. Siehe hierüber, was im 6. Kapitel an dritter Stelle bewiesen wird. Im 7. Kap. endlich habe ich gezeigt, daß die Schwierigkeit, die Schrift zu verstehen, bloß in der Sprache liegt und nicht in der Erhabenheit des Inhalts. Dazu kommt, daß die Propheten nicht nur den Gelehrten, sondern allen Juden überhaupt gepredigt haben, und daß die Apostel die 30

[Ed. pr. 158. Vloten A 580, B 101. Bruder §§ 1—3.]

Spinoza, Theologisch-politischer Traktat.

16

Lehre des Evangeliums in den Kirchen, dem gemeinschaftlichen Versammlungsort aller, zu lehren pflegten. Aus alledem geht hervor, daß die Lehre der Schrift nicht erhabene Spekulationen noch überhaupt philosophische Gedanken enthält, sondern bloß die einfachsten Dinge, die auch dem beschränktesten Menschen verständlich sind. Ich kann mich darüber nicht genug über den Geist derer wundern, von denen ich oben gesprochen habe, die in der Schrift so tiefe Geheimnisse finden, daß menschliche Sprache sie nicht erklären kann, und die außerdem in der Religion so viel von philosophischer Spekulation eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie und die Religion eine Wissenschaft oder vielmehr ein Gezänke zu sein scheint. Aber was wundere ich mich, wenn Leute, die sich einer übernatürlichen Erleuchtung rühmen, den Philosophen, die sich mit der natürlichen Erleuchtung begnügen müssen, in der Erkenntnis nicht das Feld räumen wollen. Nur darüber würde ich mich wundern, wenn sie in der bloßen Spekulation irgend etwas Neues lehrten, was nicht schon vor Zeiten bei den heidnischen Philosophen (die sie doch für blind erklären) etwas ganz Abgedroschenes gewesen wäre. Denn wenn man genauer zusieht, was für Geheimnisse sie eigentlich in der Schrift verborgen finden, so wird einem sicher nichts begegnen als die Hirngespinnste des Aristoteles oder Platon oder anderer ihresgleichen, Dinge, die immer noch leichter einem Ungelehrten im Traume einfallen könnten, als daß der größte Gelehrte sie in der Schrift aufzuweisen vermöchte.

Damit will ich nicht schlechthin behaupten, daß zur Lehre der Bibel nichts rein Spekulatives gehöre, denn im vorigen Kapitel habe ich einiges von dieser Art angeführt, das für die Bibel von grundlegender Bedeutung ist. Ich behaupte nur, daß es sehr selten vorkommt und sehr einfach ist. Um welche Lehren es sich aber dabei handelt und wie sie zu bestimmen sind, will ich hier darlegen.

40 Das wird nicht schwer sein, sobald man weiß.

[Ed. pr. 158—154. Vloten A 531, B 101—102. Bruder §§ 3—7.]

daß die Schrift nicht die Absicht hatte, Wissenschaft zu lehren. Daraus kann man leicht entnehmen, daß sie nur Gehorsam von den Menschen fordert und bloß die Halsstarrigkeit, nicht die Unwissenheit verdammt. Da ferner der Gehorsam gegen Gott bloß in der Liebe zum Nächsten besteht (denn wer den anderen liebt, in der Absicht eben Gott zu gehorchen, der hat, wie Paulus im Brief an die Römer, Kap. 13, V. 8 sagt, das Gesetz erfüllt), so kann folglich in der Schrift keine andere Wissenschaft empfohlen werden als jene, 10 die alle Menschen nötig haben, damit sie Gott nach seiner Vorschrift gehorchen können, und ohne deren Kenntnis die Menschen notwendig widerspenstig wären oder doch ohne die Zucht des Gehorsams. Die übrigen Spekulationen, die nicht unmittelbar dies zum Ziel haben, mögen sie die Erkenntnis Gottes oder der natürlichen Dinge betreffen, berühren also die Schrift nicht und sind darum von der offenbarten Religion zu trennen.

Das kann zwar, wie gesagt, jeder leicht einsehen; weil aber dieser Punkt für die ganze Religion 20 entscheidend ist, will ich die Sache noch genauer darlegen und noch klarer auseinandersetzen. Dazu ist nun vor allem erforderlich nachzuweisen, daß die vernunftmäßige oder genaue Erkenntnis Gottes keine Gabe ist, die allen Gläubigen gemeinsam ist so wie der Gehorsam; ferner, daß jene Erkenntnis, die Gott durch die Propheten ganz allgemein von allen verlangt, und die jeder haben muß, nichts anderes ist als die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, die beide aus der Schrift selbst leicht 30 zu beweisen sind. Denn erstens folgt das ganz augenscheinlich aus 2. Buch Mose, Kap. 6, V. 3, wo Gott zu Moses sagt, um auf die besondere ihm zuteil gewordene Gnade hinzuweisen: וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יִצְחָק וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשֵׁם יְהוָה לֹא נִודַעְתִּי לָהֶם „Ich habe mich offenbart dem Abraham, Isaak und Jakob als Gott Schaddai, aber nach meinem Namen Jehovah bin ich ihnen nicht bekannt geworden“. Dabei ist zum besseren Verständnis zu bemerken, daß El Schaddai im Hebräischen den Gott bezeichnet, 40

[Ed. pr. 154–155. Vloten A 531–532, B 102–108. Bruder §§ 7–10.]

der genügt, weil er jedem gibt, was ihm genügt und obschon Schaddai oft allein für Gott gebraucht wird, hat man doch zweifellos immer den Namen El (Gott) in Gedanken zu ergänzen. Weiter ist zu bemerken, daß in der Schrift sich kein anderer Name außer Jehovah findet, der Gottes Wesen schlechthin, ohne Beziehung auf Geschaffenes zum Ausdruck bringt. Darum behaupten die Hebräer, daß dieser Name allein Gottes Eigennamen sei, während die anderen Eigenschaftswörter seien, und tatsächlich sind die übrigen Namen Gottes, mögen sie Substantive oder Adjektive sein, nur Attribute, die Gott zukommen, sofern er in Beziehung auf geschaffene Dinge betrachtet wird oder insofern er sich durch diese offenbart. So אל (El) oder mit dem π paragodicum אלה (Eloha), was bekanntlich nichts anderes bedeutet als den Mächtigen, ein Name, der Gott eben vorzugsweise zukommt, so wie wir Paulus den Apostel nennen. In anderen Fällen werden die Eigenschaften seiner Macht bezeichnet, wie El (der Mächtige) der große, der furchtbare, der gerechte, der barmherzige, oder um alle zusammenzufassen, wird der Name im Plural mit der Bedeutung des Singulars gebraucht, was in der Schrift sehr häufig vorkommt. Wenn nun Gott zu Moses sagt, er sei den Ervätern unter dem Namen Jehovah nicht bekannt gewesen, so folgt daraus, daß sie kein Attribut Gottes gekannt haben, das sein Wesen schlechthin ausdrückt, sondern nur seine Wirkungen und Verheißungen, also seine Macht, soweit sie sich durch die sichtbaren Dinge offenbart. Und zwar sagt das Gott dem Moses nicht, um jene des Unglaubens zu beschuldigen, sondern im Gegenteil, um ihr Vertrauen und ihren Glauben hervorzuheben, indem sie an die Verheißungen Gottes fest und sicher glaubten, obgleich sie von Gott nicht wie Moses eine besondere Erkenntnis hatten, ungleich diesem, der trotz seiner reineren Gottesvorstellung an den göttlichen Verheißungen zweifelte und Gott vorhielt, daß sich, an Stelle des versprochenen Heiles, die Lage der Juden zum Schlimmeren gewandt habe. Wenn also die Erz-

[Ed. pr. 155. Vloten A 532—533, B 103. Bruder §§ 10—14.]

väter den eigentlichen Namen Gottes nicht gekannt haben, und Gott diese Tatsache dem Moses mitteilt, um ihren einfältigen und gläubigen Sinn zu loben und zugleich die besondere Gnade hervorzuheben, die Moses zuteil geworden war, so zeigt das ganz offenbar, was ich in erster Linie behauptet habe, daß die Menschen durch kein Gebot verpflichtet sind, die Attribute Gottes zu erkennen, sondern daß dies eine eigene Gabe ist, die nur einigen Gläubigen zu teil wird. Es ist auch nicht der Mühe wert, dies 10 durch mehr Zeugnisse aus der Schrift darzutun. Denn wer sieht nicht, daß die Gotteserkenntnis bei den Gläubigen sehr verschieden ist und daß niemand auf Befehl weise sein kann, so wenig wie man auf Befehl leben und sein kann? Männer, Weiber, Kinder, alle Menschen können auf Befehl zwar gleichmäßig gehorchen, aber nicht gleichmäßig weise sein.

Wollte jemand sagen, es sei zwar nicht nötig, Gottes Attribute zu verstehen, man müsse sie vielmehr einfach und ohne Beweis glauben, so redet er 20 offenbaren Unsinn. Denn unsichtbare Dinge, die Objekte bloß des Geistes sind, können mit keinen anderen Augen gesehen werden als durch Beweise, und wenn man die nicht hat, sieht man von diesen Dingen ganz und gar nichts. Was man darüber hört und nachspricht, berührt den Geist nicht mehr und hat keine größere Bedeutung als die Worte eines Papageien oder eines Automaten.

Bevor ich aber weiter gehe, muß ich noch den Grund angeben, warum es im 1. Buch Mose so oft 30 heißt, die Erzväter hätten im Namen Jehovahs gepredigt, was doch mit dem Gesagten ganz und gar im Widerspruch zu stehen scheint. Denken wir jedoch an das, was im 8. Kap. dargetan wurde, so werden wir es leicht miteinander vereinigen können. In dem erwähnten Kapitel habe ich nämlich gezeigt, daß der Verfasser des Pentateuch die Dinge und Örtlichkeiten nicht genau mit denselben Namen bezeichnet, die sie zu der Zeit, von der er redet, trugen. Gott wird also im 1. Buch Mose mit dem Namen 40

[Ed. pr. 155—156. Vloten A 533, B 103—104. Bruder §§ 15—18.]

Jehovah genannt, wenn es heißt, daß die Patriarchen von ihm gepredigt hätten, nicht weil er den Ervätern unter diesem Namen bekannt war, sondern weil dieser Name bei den Juden die höchste Ehrfurcht genoß. Das muß man notwendig annehmen, weil es an unserer Stelle im 2. Buch Mose ausdrücklich heißt, Gott sei den Patriarchen unter diesem Namen nicht bekannt gewesen, und weil auch im 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 13 Moses den Namen Gottes zu erfahren begehrt, der auch ihm sicher bekannt gewesen wäre, wäre er überhaupt schon vordem bekannt gewesen. Wir dürfen nun den gewünschten Schluß ziehen, daß die gläubigen Patriarchen diesen Namen Gottes nicht gekannt haben, und daß die Gotteserkenntnis eine Gabe, aber nicht ein Befehl Gottes ist.

Es ist nun Zeit, zum zweiten Punkt überzugehen und zu zeigen, daß Gott keine andere Erkenntnis seiner selbst durch die Propheten von den Menschen fordert, als die Erkenntnis seiner göttlichen Ge-
 20 rechtigkeit und Liebe, also solcher Attribute Gottes, wie sie die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können. Das lehrt Jeremias ganz ausdrücklich, denn Kap. 22, V. 15 und 16 sagt er, vom König Josia sprechend: אָבִיךָ הָיָה לֶחֶם וְיָיִן וְשָׂתָה וְעָשָׂה מִשְׁפָּס וַיִּצְדָּקָה בְּאָרְץ אֲזוּ טוֹב לוֹ: הֲוֵה דִירָדָנִי וְאֲבִיוֹן אֲזוּ טוֹב לוֹ הֲלֹא־הִיא הִדַּעַת אוֹתִי נָא־יְהוָה וְגו'
 „Dein Vater hat auch gegessen und ge-
 80 trunken und hat doch Gericht und Gerechtigkeit ge-
 übt, da (ging es) ihm wohl; er hat Recht gerichtet den Armen und Bedürftigen, da (ging es) ihm wohl, denn (!) das heißt mich erkennen, spricht Jehovah“. Ebenso klar ist die Stelle Kap. 9, V. 23: אֲדָבֹאֲתָ יִתְהַלֵּל הַמְתָּהֵלֵל: הַשִּׁבְלִי וַיְדַוֵּךְ אוֹתִי כִי אָנֹכִי יְהוָה עָשָׂה חֶסֶד מִשְׁפָּס וַיִּצְדָּקָה בְּאָרְץ כִּי־בְאֵלֶּהָ חִפְצָתִי נָא־יְהוָה „sondern darin allein rühme sich ein jeder, daß er mich verstehe und kenne, daß ich Jehovah übe die Liebe, das Gericht und die Gerechtigkeit auf Erden, denn daran habe ich Wohlgefallen, sagt Jehovah“. Das ist ferner auch das 2. Buch Mose, Kap. 34, V. 6 und 7 zu entnehmen, wo Gott dem

[Ed. pr. 156—157. Vloten A 534, B 104—105. Bruder §§ 19—22.]

Moses, der ihn zu sehen und zu erkennen begehrt, keine anderen Attribute offenbart, als diejenigen, die die göttliche Gerechtigkeit und Liebe zum Ausdruck bringen. Schließlich ist vor allem noch auf jene Stelle bei Johannes hinzuweisen, von der später noch die Rede sein wird, worin er Gott nur durch die Liebe erklärt, weil niemand ihn sehen kann, und worin er schließt, daß der in Wahrheit Gott habe und erkenne, der die Liebe hat. Wir sehen also, daß Jeremias, Moses und Johannes die Gotteserkenntnis, die jeder haben muß, in wenigem zusammenfassen und sie, wie ich behauptete, auf die Erkenntnis beschränken, daß Gott höchst gerecht und höchst barmherzig oder das einzige Vorbild des wahrhaftigen Lebens sei. Dazu kommt noch, daß die Schrift keine ausdrückliche Definition von Gott gibt, und außer den angegebenen keine anderen Attribute Gottes anzunehmen vorschreibt noch in der gleichen Weise wie diese eigens empfiehlt. Aus alle dem ziehe ich den Schluß, daß die verstandesmäßige Gotteserkenntnis, die seine Taten an und für sich betrachtet und nicht, insoweit sie die Menschen in einer bestimmten Lebensweise nachahmen und bei einer wahrhaftigen Lebensweise zum Vorbild nehmen können, zum Glauben und zur offenbarten Religion durchaus nicht gehört, und daß infolgedessen auch die Menschen, ohne daß es ein Verbrechen wäre, darüber himmelweit irren können.

Es ist also keineswegs erstaunlich, daß sich Gott den Vorstellungen und vorgefaßten Anschauungen der Propheten angepaßt hat, und daß die Gläubigen sich verschiedenen Meinungen über Gott hingegeben haben, wie ich Kap. 2 an vielen Beispielen zeigte. Ferner ist es ebensowenig erstaunlich, daß die heiligen Bücher allenthalben so uneigentlich von Gott reden und ihm Hände, Füße, Augen, Ohren, Geist und örtliche Bewegung zuschreiben und außerdem auch Gemütsbewegungen, wie etwa daß er eifervoll sei, barmherzig usw., und daß sie ihn endlich als Richter schildern, im Himmel gleichsam auf einem Königsthronen sitzend und Christus zu seiner Rechten.

[Ed. pr. 156—157. Vloten A 534—535, B 105. Bruder §§ 22—26.]

Sie reden eben nach der Fassungskraft des Volkes, das die Schrift nicht gelehrt, sondern gehorsam machen will. Trotzdem haben sich gemeinhin die Theologen bemüht, alles derartige, dessen Unvereinbarkeit mit der göttlichen Natur sie vermöge der natürlichen Erleuchtung einzusehen vermochten, bildlich auszulegen, was aber ihre Fassungskraft überstieg, buchstäblich zu nehmen. Wenn aber alles, was sich von dieser Art in der Schrift findet, notwendig
 10 bildlich auszulegen und zu verstehen wäre, dann wäre die Schrift nicht für das Volk und die ungebildete Menge, sondern nur für die Gelehrtesten und namentlich für Philosophen geschrieben. Ja, wenn es gottlos wäre, in frommer Einfalt das, was eben angeführt wurde, von Gott zu glauben, dann hätten sich wahrhaftig die Propheten vor solchen Ausdrücken wenigstens wegen der Schwachheit des Volkes hüten müssen, und sie hätten vielmehr die Attribute Gottes, so wie jeder sie auffassen sollte, vor allem an-
 20 deren ausdrücklich und klar lehren sollen, was aber nirgends geschehen ist.

Man darf also keineswegs glauben, daß Meinungen, an sich betrachtet und ohne Rücksicht auf Handlungen, irgendwie Frömmigkeit oder Gottlosigkeit in sich bergen. Nur insofern kann der Glaube eines Menschen fromm oder gottlos heißen, als dieser von seinen Meinungen zum Gehorsam bewogen wird oder daraus die Freiheit zur Sünde oder zur Widersetzlichkeit nimmt. Wer somit durch einen
 30 wahren Glauben ungehorsam wird, der hat in Wirklichkeit einen gottlosen Glauben, und wer durch falschen Glauben gehorsam wird, der hat einen frommen Glauben. Denn die wahre Gotteserkenntnis ist, wie ich gezeigt habe, kein göttliches Gebot, sondern eine göttliche Gabe, und Gott hat nichts anderes von den Menschen gefordert, als die Erkenntnis seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, eine Erkenntnis, die nicht zur Wissenschaft, sondern nur zum Gehorsam nötig ist.

Vierzehntes Kapitel.

Was der Glaube sei und welche Menschen Gläubige seien. Die Grundlagen des Glaubens werden bestimmt, und dieser wird sodann von der Philosophie getrennt.

Bei einiger Aufmerksamkeit kann niemand darüber im Unklaren sein, daß es zur richtigen Erkenntnis des Glaubens vor allem nötig ist zu wissen, daß die Schrift nicht bloß der Fassungskraft der Propheten, sondern auch der Fassungskraft des wankelmütigen und unbeständigen jüdischen Volkes angepaßt ist. Denn wer alles, was in der Schrift enthalten ist, ohne Unterschied als allgemeingültige und unbedingte Lehre von Gott annimmt und nicht genau weiß, was nur der Fassungskraft des Volkes angepaßt ist, der wird die Meinungen des Volkes und die göttliche Lehre nicht auseinanderhalten können, menschliche Erfindungen und menschliches Belieben für göttliche Lehren ausgeben und die Autorität der Schrift mißbrauchen. Man weiß ja, daß hauptsächlich 10
aus diesem Grunde so viele Sekten ganz entgegengesetzte Meinungen als Glaubenslehren verkünden und durch viele Beispiele aus der Schrift stützen, so daß es bei den Niederländern schon längst zum Sprüchwort geworden ist: geen letter sonder letter. Denn die Heiligen Bücher sind nicht von einem Manne und nicht für das Volk eines einzigen Zeitalters verfaßt worden, sondern von mehreren Männern von verschiedener Geistesart und aus verschiedenen Zeitaltern; wollte man ihre Zeit zusammen berechnen, so käme man 20
30

[Ed. pr. 159. Vloten A 536, B 106—107. Bruder §§ 1—2.]

etwa auf zweitausend Jahre, ja vielleicht auf noch mehr. Dennoch will ich jenen Sektierern darum noch nicht den Vorwurf der Gottlosigkeit machen, weil sie die Worte der Schrift ihren Meinungen anpassen. Denn so wie sich die Schrift einst der Fassungskraft des Volkes angepaßt hat, so mag sie auch jeder seinen eigenen Meinungen anpassen, sobald er findet, daß er dann Gott in den Dingen der Gerechtigkeit und der Liebe mit größerer Bereitwilligkeit gehorchen kann. Das aber mache ich ihnen zum Vorwurf, daß sie diese Freiheit nicht gerade so auch allen anderen zugestehen wollen, sondern alle, die verschiedener Meinung sind, mögen sie auch noch so achtenswert und tugendhaft sein, als Feinde Gottes verfolgen, während sie alle, die mit ihnen übereinstimmen, mögen sie auch noch so ohnmächtigen Geistes sein, als Auserwählte Gottes lieben. Wahrhaftig, Schlimmeres und Staatsgefährlicheres läßt sich nicht denken.

20 Um darüber Sicherheit zu gewinnen, wie weit hinsichtlich des Glaubens die Denkfreiheit für einen jeden sich erstreckt, und wen man auch bei abweichender Meinung noch als gläubig anzusehen hat, muß man den Glauben und seine Grundlagen bestimmen. Das habe ich mir in diesem Kapitel vorgenommen, um damit zugleich auch den Glauben von der Philosophie zu trennen, welches der Hauptzweck des ganzen Werkes ist.

30 Um dies ordnungsgemäß darzulegen, will ich den Hauptzweck der ganzen Schrift wiederholt aufweisen, denn er wird uns für die Bestimmung des Glaubens die wahre Norm an die Hand geben. Ich habe im vorigen Kapitel gesagt, daß der Zweck der Schrift bloß darin besteht, den Gehorsam zu lehren. Das wird wohl niemand in Abrede stellen können. Denn wer sähe nicht, daß beide Testamente nichts anderes sind als eine Lehre vom Gehorsam? daß beide nichts anderes bezwecken, als daß die Menschen aufrichtig gehorsam seien? Denn, um anderes beiseite zu lassen, was
40 ich schon im vorigen Kapitel gezeigt habe, Moses

[Ed. pr. 159—160. Vloten A 537, B 107. Bruder §§ 3—7.]

wollte die Israeliten nicht durch die Vernunft überzeugen, sondern sie durch einen Vertrag, durch Eide und Wohltaten verpflichten; ferner hielt er durch Drohungen das Volk zum Gehorsam gegen die Gesetze an und ermunterte es durch Belohnungen dazu, lauter Mittel, die mit den Wissenschaften nichts, sondern allein mit dem Gehorsam zu tun haben. Die Lehre des Evangeliums aber enthält nichts als den einfachen Glauben, daß man Gott glauben und ihn verehren oder, was dasselbe ist, daß man Gott gehorchen soll. Ich habe es daher nicht nötig, zum Beweise dieser ganz offenkundigen Sache die Schriftstellen zusammenzutragen, die den Gehorsam empfehlen, und die sich in beiden Testamenten zahlreich finden. Was ferner jeder tun muß, um Gott zu gehorchen, lehrt die Schrift an vielen Stellen aufklarste: das ganze Gesetz besteht in dem einen, in der Liebe gegen den Nächsten. Darum kann auch niemand leugnen, daß wer den Nächsten nach Gottes Gebot liebt wie sich selbst, in Wahrheit gehorsam ist und glücklich nach dem Gesetze, während, wer ihn haßt oder vernachlässigt, aufrührerisch und ungehorsam ist. Schließlich ist es allgemein anerkannt, daß die Schrift nicht allein für Gelehrte, sondern für alle Menschen jeden Alters und Geschlechts geschrieben und verbreitet ist; schon das zeigt auf deutlichste, daß wir nach dem Geheiß der Schrift nichts zu glauben verpflichtet sind, als was zur Befolgung dieses Gebots unbedingt notwendig ist. Darum ist eben dieses Gebot die einzige Norm des ganzen allgemeinen Glaubens, und danach allein sind alle Glaubenssätze zu bestimmen; die jeder anzunehmen verpflichtet ist.

Da das ganz offenbar ist und bloß aus dieser Grundlage oder aus dieser Erwägung alles richtig abgeleitet werden kann, so möge jeder urteilen, wie es möglich war, daß sich in der Kirche so viele Meinungsverschiedenheiten erhoben haben, und ob sie andere Ursachen haben konnten als die im Anfang des 7. Kapitels angeführten. Diese selbst zwingen

mich also, hier die Art und Weise darzulegen, wie sich aus der gefundenen Grundlage des Glaubens die Dogmen bestimmen lassen. Denn wenn ich das nicht täte und die Sache nicht in bestimmten Regeln festlegte, so könnte man mit Recht von mir sagen, ich hätte bisher gerade keinen großen Fortschritt erzielt, wenn jeder, was er nur wollte, ebenfalls unter diesem Vorwand einführen könnte, daß es nämlich ein notwendiges Mittel zum Gehorsam sei, besonders
10 wenn es sich um die Frage nach den göttlichen Attributen handelt.

Um also die Sache der Ordnung nach darzulegen, will ich mit einer Definition des Glaubens beginnen, wie sie aus der gegebenen Grundlage zu entnehmen ist. Glauben ist nichts anderes als dasjenige von Gott denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott hinfällig wird, und was mit diesem Gehorsam notwendig gegeben ist. Diese Definition ist so klar und folgt so offensichtlich aus dem eben
20 Bewiesenen, daß sie keiner Erklärung bedarf. Was aber aus ihr folgt, will ich nun kurz angeben.

1. Der Glaube ist nicht an sich, sondern nur in Ansehung des Gehorsams seligmachend, oder wie Jacobus, Kap. 2, V. 17 sagt, der Glaube an sich ohne Werke ist tot. Siehe hierüber das ganze citierte Kapitel dieses Apostels.

2. folgt daraus: wer wahrhaft gehorsam ist, der hat notwendig auch den wahren und seligmachenden Glauben; denn ich habe ja gesagt, daß mit dem Gehorsam notwendig auch der Glaube gegeben ist. Das sagt auch eben dieser Apostel ausdrücklich im 2. Kap., V. 18: „*Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, so will ich auch meinen Glauben dir zeigen aus meinen Werken.*“ Und Johannes im 1. Brief, Kap. 4, V. 7 und 8: „*Wer liebet (nämlich den Nächsten), der ist von Gott geboren und kennet Gott; wer nicht liebet, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe.*“ Daraus folgt wiederum, daß wir niemanden für gläubig oder ungläubig halten können außer nach seinen Werken.
40 Sind seine Werke gut, so ist er gläubig, auch wenn

[Ed. pr. 161. Vloten A 538—539, B 108—109. Bruder §§ 12—16.]

er in den Dogmen von den anderen Gläubigen abweicht; sind sie dagegen schlecht, so ist er gleichwohl ungläubig, auch wenn er den Worten nach mit ihnen übereinstimmt. Denn mit dem Gehorsam ist notwendig auch der Glaube gegeben, und der Glaube ohne Werke ist tot. Das lehrt auch Johannes V. 13 dess. Kap. ganz ausdrücklich: „*Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat.*“ nämlich die Liebe. Er hatte nämlich vorher gesagt, Gott sei die Liebe, 10 und daraus (nämlich aus seinen an jenem Orte aufgestellten Grundsätzen) schließt er, daß der in Wahrheit den Geist Gottes habe, der die Liebe besitzt. Noch mehr, weil niemand Gott je gesehen hat, so schließt er, niemand könne Gott anders denken oder wahrnehmen als durch die Nächstenliebe, und darum könne auch niemand ein anderes Attribut Gottes erkennen, außer eben dieser Liebe, sofern er daran teil hat. Wenn diese Gründe auch nicht gerade 20 zwingend sind, so lassen sie doch den Sinn des Johannes klar erkennen. Weit klarer noch zeigt ihn die Stelle Kap. 2, V. 3 und 4 dess. Briefes, wo er das, was ich meine, ganz ausdrücklich lehrt. Er sagt: „*Und an dem merken wir, daß wir ihn kennen, so wir seine Gebote halten. Wer da sagt, ich kenne ihn, und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner, und in solchem ist die Wahrheit nicht.*“ Daraus folgt wiederum, daß diejenigen in Wahrheit Antichristen sind, die achtbare und gerechtigkeitsliebende Männer deshalb verfolgen, weil sie von ihrer Meinung ab- 30 weichen und nicht dieselben Dogmen vertreten wie sie. Denn wir wissen, wer Gerechtigkeit und Liebe wert hält, der ist dadurch allein schon gläubig, und wer die Gläubigen verfolgt, der ist ein Antichrist.

Weiterhin folgt, daß der Glaube nicht sowohl wahre als fromme Dogmen erfordert, d. h. solche, wie sie den Sinn zum Gehorsam anhalten. Mögen immerhin auch viele darunter sein, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, vorausgesetzt daß der- 40

jenige, der sich zu ihnen bekennt, von ihrer Falschheit nichts weiß; denn sonst wäre er natürlich ein Empörer. Wie wäre es denn möglich, daß jemand sich bemüht, die Gerechtigkeit zu lieben und Gott zu gehorchen, und verehrt etwas als göttlich, von dem er weiß, daß es der göttlichen Natur fremd ist? Aber in der Einfalt ihres Herzens können die Menschen irren, und die Schrift verdammt, wie ich schon gezeigt habe, nicht die Unwissenheit, sondern bloß die Halsstarrigkeit. Das folgt sogar schon mit Notwendigkeit aus der bloßen Definition des Glaubens, dessen Bestandteile sämtlich aus der schon dargelegten allgemeinen Grundlage und aus dem einzigen Zweck der ganzen Schrift abgeleitet werden müssen, wollen wir anders nicht unsere Willkür mit ins Spiel bringen. Fordert der Glaube doch ausdrücklich nicht wahre Dogmen, sondern nur solche, die zum Gehorsam nötig sind, indem sie nämlich die Seele in der Nächstenliebe bestärken, und bloß in Ansehung dessen ist jeder in Gott (um mit Johannes zu reden) und Gott in ihm.

Da demnach der Glaube eines jeden nur mit Rücksicht auf Gehorsam oder Halsstarrigkeit und nicht mit Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit für fromm oder gottlos zu gelten hat, und da, wie jedermann weiß, die Sinnesart der Menschen im allgemeinen sehr verschieden ist, und sich nicht alle gleichmäßig mit derselben Ansicht zufrieden geben, sondern die Ansichten in sehr verschiedener Weise die Menschen beherrschen, indem sie den einen zur Verehrung stimmen, den anderen aber zum Lachen und zur Verachtung reizen, so folgt daraus, daß zum allgemeinen oder gemeingültigen Glauben keine Dogmen gehören können, über die es unter rechtschaffenen Menschen eine Meinungsverschiedenheit geben kann. Dogmen von dieser Art könnten in Ansehung des einen fromm und in Ansehung des anderen gottlos sein; denn sie sind eben bloß nach den Werken zu beurteilen. Zum allgemeinen Glauben gehören darum nur solche Dogmen, die der Gehorsam gegen Gott unbedingt voraussetzt, und mit deren Unkenntnis der Gehorsam

[Ed. pr. 162—163. Vloten A 540, B 109—110. Bruder §§ 20—22.]

schlechthin unmöglich wäre. In allem übrigen jedoch soll jeder so denken, wie es ihm zur Bestärkung in der Gerechtigkeitsliebe am besten scheint; denn jeder kennt sich selbst am besten.

Auf diese Weise ist, wie ich glaube, kein Raum für kirchliche Streitigkeiten gelassen. Ich werde auch kein Bedenken tragen, die Dogmen des allgemeinen Glaubens oder die Grundlehren, die den Sinn der ganzen Schrift darstellen, nunmehr aufzuzählen, die (wie aus diesen beiden Kapiteln ganz klar hervorgeht) alle auf eines hinauslaufen müssen: es gibt ein höchstes Wesen, das Liebe und Gerechtigkeit liebt, und ihm müssen alle gehorchen, damit es ihnen gut ergehe, und sie müssen es durch die Ausübung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe verehren. Hieraus läßt sich leicht alles andere bestimmen. Es ist nichts weiter als dieses:

1. Es gibt einen Gott, d. h. ein höchstes Wesen, das höchst gerecht und barmherzig oder ein Vorbild wahrhaftigen Lebens ist. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, daß es dieses Wesen gibt, der kann ihm auch nicht gehorchen und es nicht als Richter anerkennen.

2. Gott ist einzig. Daß auch dies zur höchsten Verehrung, Bewunderung und Liebe gegen Gott unbedingt erforderlich ist, kann niemand bezweifeln. Denn Verehrung, Bewunderung und Liebe entspringen nur daraus, daß ein Wesen alle übrigen überragt.

3. Gott ist allgegenwärtig oder alles ist ihm offenbar. Wollte man glauben, daß ihm etwas verborgen bliebe, oder wüßte man nicht, daß er alles sieht, so hieß das, an der Gleichmäßigkeit seiner Gerechtigkeit, mit der er alles lenkt, zweifeln oder sie verneinen.

4. Gott hat das höchste Recht und die höchste Herrschaft über alles und tut nichts durch irgend ein Recht dazu gezwungen, sondern alles nur nach eigenem freien Ermessen und aus besonderer Gnade. Denn ihm müssen alle unumschränkt gehorchen, er aber niemandem.

[Ed. pr. 163. Vloten A 540—541, B109 -110. Bruder §§23—26.]

5. Die Verehrung Gottes und der Gehorsam gegen ihn besteht bloß in der Gerechtigkeit und in der Liebe oder der Nächstenliebe.

6. Alle, die in dieser Lebensweise Gott gehorchen, sind selig, die übrigen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, verworfen. Wenn die Menschen das nicht fest glaubten, hätten sie keinen Grund, Gott mehr zu gehorchen
10 als den Lüsten.

7. endlich: Gott verzeiht den Reuigen ihre Sünden. Denn da keiner ohne Sünde ist, müßten alle an ihrem Heile verzweifeln, wenn man das nicht annehmen wollte. Auch wäre dann kein Grund vorhanden, an Gottes Barmherzigkeit zu glauben. Wer aber fest daran glaubt, daß Gott nach seiner Barmherzigkeit und Gnade, mit der er alles leitet, den Menschen ihre Sünden verzeiht, und wer deshalb um
20 so mehr zur Liebe gegen Gott entflammt wird, der hat in Wahrheit Christus dem Geiste nach erkannt, und Christus ist in ihm.

Niemand kann es verkennen, daß dies vor allem zu wissen not tut, damit die Menschen ohne Ausnahme nach der oben dargelegten Gesetzesvorschrift Gott gehorchen können. Wollte man eines davon wegnehmen, so würde man auch den Gehorsam aufheben.

Was übrigens Gott oder jenes Muster wahren Lebens ist, ob er Feuer, Geist, Licht, Gedanke usw. ist, gehört nicht zum Glauben, so wenig wie der Grund,
30 aus dem er das Muster wahren Lebens ist, ob deshalb, weil sein Sinn gerecht und barmherzig ist, oder weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und infolgedessen auch wir durch ihn erkennen und durch ihn einsehen, was wahrhaft recht und gut ist. Es ist einerlei, was jeder davon hält. Es gehört ferner nicht zum Glauben, ob einer annimmt, daß Gott nach seinem Wesen oder nach seiner Macht allenthalben ist, daß er die Dinge aus Freiheit leitet oder nach Naturnotwendigkeit, daß er die Gesetze
40 als Herrscher vorschreibt oder sie als ewige Wahr-

[Ed. pr. 163—164. Vloten A 541—542, B 111. Bruder §§ 27—31.]

heiten lehrt, daß der Mensch aus freiem Willen oder aus der Notwendigkeit göttlichen Ratschlusses Gott gehorcht, und daß endlich die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen auf natürlichem oder auf übernatürlichem Wege erfolgt. Bei diesen und ähnlichen Fragen ist es in Ansehung des Glaubens gleichgültig, wie jeder darüber denkt, solange er nicht zu dem Schlusse kommt, sich eine größere Freiheit zu sündigen herauszunehmen, oder Gott weniger gehorsam zu sein. Ja vielmehr ist jeder, wie schon gesagt, 10 verpflichtet, diese Glaubenssätze seiner Fassungskraft anzupassen und sie sich so auszulegen, wie er glaubt, daß er sie leichter, ohne jedes Bedenken und mit ganzem Herzen annehmen kann, um dann Gott aus ganzem Herzen zu gehorchen. Denn, wie ich schon bemerkt, gerade so wie einst der Glaube entsprechend der Fassungskraft und den Anschauungen der Propheten und des Volkes jener Zeit offenbart und niedergeschrieben worden ist, so ist auch jetzt noch jedermann verpflichtet, ihn seinen Anschauungen anzupassen, um 20 ihn auf diese Weise ohne inneres Widerstreben und ohne Zaudern annehmen zu können. Denn ich habe gezeigt, daß der Glaube nicht so sehr Wahrheit als Frömmigkeit fordert und nur in Ansehung des Gehorsams fromm und heilsam ist, und daß infolgedessen jeder nur in Ansehung des Gehorsams gläubig ist. Nicht wer die besten Gründe für sich hat, hat deshalb notwendig auch den besten Glauben, sondern derjenige, der die besten Werke der Gerechtigkeit und der Liebe aufzuweisen hat. Wie heilsam 30 und wie notwendig diese Lehre im Staate ist, damit die Menschen in Frieden und Eintracht miteinander leben, und namentlich wie viel Ursachen zu Wirren und Verbrechen dadurch beseitigt werden, das überlasse ich jedem, selbst zu beurteilen.

Bevor ich jedoch weitergehe, habe ich noch zu bemerken, daß ich nach dem eben Dargelegten leicht auf jene Einwendungen antworten kann, die ich im 1. Kapitel berührt habe, als davon die Rede war, daß Gott vom Berge Sinai mit den Israeliten ge- 40

[Ed. pr. 164—165. Vloten A 542, B 111—112. Bruder §§81—85.]

sprochen habe. Denn obwohl die von den Israeliten vernommene Stimme den Leuten keine philosophische oder mathematische Gewißheit über die Existenz Gottes zu geben im Stande war, so genügte sie doch, um sie zur Bewunderung Gottes, so wie sie ihn bis dahin erkannt hatten, hinzureißen und sie zum Gehorsam anzuhalten; und das war gerade der Zweck jenes Schauspiels. Denn Gott wollte den Israeliten nicht schlechthin die Attribute seines Wesens lehren (er hat damals überhaupt keine offenbart), er wollte vielmehr ihren halstarrigen Sinn brechen und sie zum Gehorsam zwingen. Darum hat er nicht mit Gründen, sondern durch das Schmettern der Trompeten, durch Donner und Blitz auf sie gewirkt. (S. 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 20.)

Es bleibt mir nun noch übrig zu zeigen, daß zwischen dem Glauben oder der Theologie einerseits und der Philosophie andererseits keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft besteht. Darüber kann niemand im Unklaren sein, der Endziel und Grundlage dieser beiden Wissenszweige kennt, die ja himmelweit voneinander verschieden sind. Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit, das Ziel des Glaubens aber ist, wie ich zur Genüge gezeigt habe, einzig und allein der Gehorsam und die Frömmigkeit. Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage die Allgemeinbegriffe und kann bloß aus der Natur hergeleitet werden. Der Glaube aber hat Geschichte und Sprache zur Grundlage und muß aus der Offenbarung hergeleitet werden, wie ich Kap. 7 gezeigt habe. Der Glaube läßt daher jedem die volle Freiheit zum Philosophieren, so daß man über alles denken kann, wie man will, ohne daß es einem zum Verbrechen angerechnet wird, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer und Schismatiker, die Meinungen lehren, welche zu Widersetzlichkeit, Haß, Streit und Zorn auffordern; und er hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Maßgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten.

Schließlich möchte ich noch, da das hier Dar-

[Ed. pr. 165—166. Vloten A 542—543, B 112. Bruder §§ 36—39.]

gelegte den Hauptgedanken meines Traktates bildet, bevor ich weitergehe, den Leser dringend bitten, diese beiden Kapitel mit größerer Aufmerksamkeit zu lesen und sie immer erneuter Erwägung zu würdigen, und überzeugt zu sein, daß ich nicht in der Absicht geschrieben habe, Neuerungen einzuführen, sondern um das Entstellte zu verbessern, und ich hoffe, daß ich es noch einmal verbessert sehen werde.

Fünfzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar ist, und der Grund wird dargelegt, aus dem wir von der Autorität der Heiligen Schrift überzeugt sind.

Die Leute, die die Philosophie nicht von der Theologie zu trennen wissen, sind streitig darüber, ob die Schrift der Vernunft oder im Gegenteil die Vernunft der Schrift dienstbar ist, d. h. ob der Sinn der Schrift der Vernunft oder aber die Vernunft der Schrift angepaßt werden müsse. Das letztere wird von den Skeptikern behauptet, die die Gewißheit der Vernunft leugnen, das erstere aber von den Dogmatikern. Daß jedoch die einen wie die anderen ganz und gar im Irrtum sind, geht aus dem Gesagten hervor. Denn ob wir der einen oder der anderen Ansicht folgen, entweder müssen wir die Vernunft oder die Schrift verfälschen. Ich habe gezeigt, daß die Schrift nichts Philosophisches, sondern allein die Frömmigkeit lehrt, und daß ihr ganzer Inhalt der Fassungskraft und den vorgefaßten Meinungen des Volkes angepaßt ist. Wer sie daher der Philosophie anpassen will, der muß natürlich den Propheten vieles andichten, woran sie auch nicht im Traum gedacht haben, und der muß ihre Meinung falsch auslegen. Wer im Gegenteil die Vernunft und die Philosophie zur Magd der Theologie macht, der muß die Vorurteile eines alten Volkes als göttliche Dinge gelten lassen und den Geist durch sie einnehmen und verblenden. Beide

[Ed. pr. 166. Vloten A 548—544, B 113. Bruder §§ 1—3.]

wollen Unsinn, die einen ohne die Vernunft, die anderen mit der Vernunft.

Der erste unter den Pharisäern, der offen behauptete, die Schrift müsse der Vernunft angepaßt werden, war Maimonides (dessen Meinung ich schon im 7. Kap. beurteilt und mit vielen Gründen widerlegt habe). Obgleich dieser Autor bei ihnen in großem Ansehen stand, ist doch die Mehrheit darin von ihm abgewichen und der Meinung eines gewissen R. Jehuda Alpachar gefolgt, der, um dem Irrtum des Maimonides auszuweichen, in den entgegengesetzten verfiel. Er behauptet nämlich¹⁾, die Vernunft müsse der Bibel dienstbar sein und ihr ganz und gar unterworfen werden. Er meint daher auch, es dürfe keine Schriftstelle deshalb bildlich ausgelegt werden, weil ihr buchstäblicher Sinn der Vernunft widerstreitet, sondern nur wenn er mit der Schrift selbst, d. h. mit ihren offenbaren Dogmen im Widerstreit steht. Demgemäß stellt er es als allgemeine Regel auf: was die Schrift als Dogma lehrt²⁾ und ausdrücklich ausspricht, das muß allein auf ihre Autorität hin unbedingt als wahr anerkannt werden; man werde auch kein Dogma in der Bibel finden, das ihr direkt widerspräche, sondern nur durch Folgerung, weil nämlich die Ausdrucksweise der Schrift oft etwas voraussetzen scheine, was ihrer ausdrücklichen Lehre entgegengesetzt sei, und nur aus diesem Grunde dürfe man solche Stellen bildlich erklären. So lehrt z. B. die Schrift ganz klar, daß Gott nur einer sei (s. 5. Buch Mose, Kap. 6, V. 4), und nirgends findet man solche Stellen bildlich erklären. So lehrt z. B. die Schrift ganz klar, daß Gott nur einer sei (s. 5. Buch Mose, Kap. 6, V. 4), und nirgends findet sich eine andere Stelle, die geradezu behauptet, daß es mehrere Götter gebe. Dagegen gibt es viele Stellen, wo Gott von sich und die Propheten von Gott in der Mehrzahl reden, eine Ausdrucksweise, die zwar

¹⁾ Ich erinnere mich, dies einst in einem Briefe gegen Maimonides gelesen zu haben, der sich unter den dem Maimonides zugeschriebenen Briefen findet.

²⁾ Anmerkung. Vgl. Die Philosophie als Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 75.

die Existenz mehrerer Götter zur Voraussetzung hat, die aber nicht dies als den Sinn der Rede zum Ausdruck bringt. Alle diese Stellen müßten also bildlich erklärt werden, nicht weil sie mit der Vernunft im Widerstreit stünden, sondern weil die Schrift selbst es direkt ausspricht, daß es nur einen Gott gebe. Ebenso weil die Schrift 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 15 es (nach seiner Meinung) direkt ausspricht, daß Gott unkörperlich sei, müssen wir allein auf die Autorität dieser Stelle hin und nicht auf die Autorität der Vernunft hin glauben, daß Gott keinen Körper hat, und folglich müssen wir allein auf die Autorität der Schrift hin alle Stellen bildlich erklären, die Gott Hände, Füße usw. zuschreiben, und bei denen bloß die Ausdrucksweise die Körperlichkeit Gottes vorauszusetzen scheint. Das ist die Meinung dieses Autors, und soweit er die Schrift nur durch die Schrift erklären will, stimme ich ihm bei; dagegen wundere ich mich, daß ein Mann von Vernunft die Vernunft selbst so zu nichte machen möchte. Es ist allerdings wahr, daß die Schrift durch die Schrift zu erklären ist, solange es sich bloß um den Sinn der Reden und um die Meinung der Propheten handelt. Haben wir aber einmal den wahren Sinn ermittelt, so müssen wir notwendig von unserem Urteil und unserer Vernunft Gebrauch machen, um ihr unsere Zustimmung zu geben. Wenn aber die Vernunft, auch wenn sie der Schrift widerspricht, ihr doch völlig unterzuordnen ist, so frage ich: müssen wir das mit Vernunft tun oder ohne Vernunft wie Blinde? Wenn ohne Vernunft, so handeln wir eben töricht und ohne Urteil; wenn mit Vernunft, so nehmen wir doch die Schrift allein nach der Weisung der Vernunft an und würden sie nicht annehmen, wenn sie ihr widerspräche. Ich frage nun: wer kann etwas im Geiste annehmen, das der Vernunft widerspricht? Was heißt es aber anders, etwas im Geiste verneinen, als daß die Vernunft ihm widerspricht? Ich kann mich wahrhaftig nicht genug wundern, daß man die Vernunft, die kostbarste Gabe und das göttliche Licht, den toten und durch menschliche Bö-

[Ed. pr. 167—168. Vloten A 545, B 114. Bruder §§ 6—10.]

willigkeit entstellbaren Buchstaben unterordnen will, und daß man es nicht als ein Verbrechen erachtet, gegen den Geist, die wahre Urschrift des göttlichen Wortes, unwürdig zu reden und ihn für verderbt, blind und verworfen zu erklären, während es als größtes Verbrechen gilt, über den Buchstaben, das Abbild des göttlichen Wortes, andere Gedanken zu hegen. Man hält es für fromm, der Vernunft und dem eigenen Urteil kein Vertrauen zu schenken, und für gottlos, an der Zuverlässigkeit dessen zu zweifeln; was uns die Heiligen Bücher überliefert haben. Das ist aber reine Torheit, nicht Frömmigkeit. Was beunruhigt sie denn eigentlich? was fürchten sie? Etwa, daß Religion und Glaube sich nicht verteidigen ließen, wenn nicht die Menschen mit Fleiß in Unwissenheit bleiben und sich von der Vernunft ganz und gar lossagen? Wahrhaftig, wenn sie das glauben, haben sie mehr Furcht für die Schrift als Vertrauen zu ihr. Das sei ferne, daß Religion und Frömmigkeit sich die Vernunft oder daß die Vernunft sich die Religion dienstbar machen wollte, und daß beide nicht ihr Reich in vollster Eintracht behaupten könnten. Hierüber werde ich sogleich sprechen; denn vor allem will ich jetzt die Regel jenes Rabbinen prüfen.

Er meint, wie gesagt, daß wir alles, was die Schrift behauptet oder leugnet, je nachdem als wahr annehmen oder als falsch verwerfen müssen; und weiter, die Schrift behaupte oder leugne nirgends etwas ausdrücklich, das mit der Behauptung oder Ablehnung einer anderen Stelle im Gegensatz stünde. Beide Annahmen sind sehr leichtfertig, wie jeder einsehen muß. Ganz abgesehen davon, daß er gar nicht bemerkt hat, daß die Schrift aus verschiedenen Büchern besteht und zu verschiedenen Zeiten, für verschiedene Menschen und von verschiedenen Verfassern geschrieben ist, abgesehen auch davon, daß er alles auf seine eigene Autorität hin behauptet, ohne daß die Vernunft und die Schrift etwas Derartiges besagen, hätte er doch zeigen müssen, daß alle Stellen, die nur durch Folgerung anderen Stellen wider-

[Ed. pr. 168. Vloten A 545—546, B 115. Bruder §§ 10—14.]

sprechen, nach der Natur der Sprache und mit Rücksicht auf den Zusammenhang ohne Schwierigkeit bildlich sich erklären ließen. Dann hätte er zeigen müssen, daß die Schrift unverfälscht auf uns gekommen ist.

- Um aber die Sache der Ordnung nach zu prüfen, frage ich in betreff des ersten: wie, wenn die Vernunft widerspricht, sind wir da nichtsdestoweniger verpflichtet, als wahr anzunehmen bzw. als falsch zu verwerfen, was die Schrift behauptet oder leugnet?
- 10 Aber vielleicht wird er hinzufügen, daß sich eben in der Schrift nichts findet, was der Vernunft widerspricht. Darauf halte ich ihm entgegen, daß die Schrift ausdrücklich behauptet und lehrt, Gott sei eifervoll (nämlich im Dekalog selbst und 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 14, 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 24 und an vielen anderen Stellen). Nun widerspricht das aber der Vernunft. Also muß es nichtsdestoweniger als wahr angenommen werden. Ja noch weiter, wenn sich in der Schrift Stellen finden, die voraus-
- 20 setzen lassen, daß Gott nicht eifervoll wäre, so müssen diese notwendig bildlich erklärt werden, damit sie nichts derartiges voraussetzen scheinen. So sagt auch die Schrift ausdrücklich, Gott sei auf den Berg Sinai herabgestiegen (s. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 20 ff.), und schreibt ihm auch noch andere räumliche Bewegungen zu, lehrt aber nirgends ausdrücklich, daß Gott sich nicht bewege. Auch das muß also jeder als wahr gelten lassen. Wenn nun Salomo sagt, kein Ort könne Gott fassen (s.
- 30 1. Buch der Könige, Kap. 8, V. 27), so müßte diese Stelle, da sie ja nicht ausdrücklich behauptet, sondern nur aus ihr sich ergibt, daß Gott sich nicht bewegt, notwendig so erklärt werden, daß sie die räumliche Bewegung Gottes nicht in Abrede zu stellen schiene. Ebenso müßten die Himmel für die Wohnung und den Thron Gottes gehalten werden, weil die Schrift das ausdrücklich erklärt. So gibt es noch vieles, was den Anschauungen der Propheten und des Volkes entsprechend gesagt ist und allerdings nach der Lehre
- 40 der Vernunft und der Philosophie, aber nicht nach

der Lehre der Schrift falsch ist und was samt und sonders nach der Ansicht unseres Autors gleichwohl als wahr angenommen werden müßte, da ja die Vernunft hierbei nichts mitzusprechen hat.

Falsch ist weiterhin seine Behauptung, daß eine Stelle der anderen nicht geradezu, sondern nur durch Folgerung widerspreche. Denn Moses behauptet geradezu, *Gott sei ein Feuer* (s. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 24), und er bestreitet geradezu, daß Gott irgendwelche Ähnlichkeit mit sichtbaren Dingen habe (s. 10 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 12). Entgegnet jener, diese Stelle bestreite nicht geradezu, sondern nur durch Folgerung, daß Gott ein Feuer sei, und darum sei sie jener Stelle anzupassen, damit sie es nicht mehr zu bestreiten scheine, nun, so wollen wir ihm zugeben, daß Gott ein Feuer ist, oder wir wollen es lieber fallen lassen, um nicht mit ihm Unsinn zu reden, und ein anderes Beispiel dafür nehmen. Samuel¹⁾ stellt es nämlich geradezu in Abrede, daß Gott ein Urteil widerrufe (s. 1. Buch Samuelis, Kap. 15, 20 V. 29), während Jeremias im Gegenteil behauptet, Gott widerrufe das Gute und das Böse, das er beschlossen (s. Jeremias, Kap. 18, V. 8 und 10). Wie nun? Widersprechen sich nicht diese Stellen ganz geradezu? Welche von den beiden soll man nach seiner Meinung bildlich erklären? Beide Stellen sind allgemein gültig und eine ist der anderen entgegengesetzt; was die eine geradezu bejaht, verneint die andere geradezu. Darum muß er also nach seiner eigenen Regel ein und dasselbe als wahr annehmen und zugleich als falsch 80 verwerfen. Was ist es aber weiter für ein Unterschied, ob eine Stelle der anderen nicht geradezu, sondern nur durch Folgerung widerspricht, wenn die Folgerung klar ist und der Zusammenhang und die Art der Stelle bildliche Erklärungen nicht zuläßt? Solche Stellen finden sich vielfach in der Bibel, worüber man das 2. Kapitel vergleiche (wo ich ge-

¹⁾ Anmerkung. Vgl. Die Philosophie als Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 76.

[Ed. pr. 169—170. Vloten A 547, B 116. Bruder §§ 17—20.]

zeigt habe, daß die Propheten verschiedenartige, ja entgegengesetzte Anschauungen hatten). Vor allem denke man an alle jene Widersprüche, die ich in den biblischen Geschichten nachgewiesen habe (Kap. 9 und 10).

Ich habe nicht nötig, an dieser Stelle alles durchzusprechen. Das Gesagte genügt, um die Widersinnigkeiten, die sich aus dieser Meinung und Regel ergeben, ihre Verkehrtheit und die Übereilung des Autors an den Tag zu legen. Darum weise ich sowohl
 10 diese Ansicht als auch die des Maimonides zurück und behaupte es als eine unerschütterliche Wahrheit, daß weder die Theologie der Vernunft noch die Vernunft der Theologie dienstbar sein darf, sondern daß jede ihr eigenes Reich behaupten muß, die Vernunft, wie gesagt, das Reich der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie aber das Reich der Frömmigkeit und des Gehorsams. Denn die Macht der Vernunft erstreckt sich, wie ich gezeigt habe, nicht so weit, daß sie bestimmen könnte, die Menschen vermöchten bloß durch den Gehorsam ohne die Erkenntnis der Dinge glücklich zu werden. Die Theologie aber schreibt nichts vor als eben dieses und gebietet nichts als den Gehorsam. Gegen die Vernunft will sie nichts und kann sie nichts. Denn sie bestimmt die Glaubensdogmen (wie ich im vorigen Kapitel gezeigt habe) nur insoweit, als es genügend ist für den Gehorsam; wie aber diese Dogmen in Ansehung der Wahrheit genauer zu verstehen sind, das zu bestimmen überläßt sie der Vernunft, die das wahre Licht
 20 des Geistes ist, ohne welches der Geist nur Traumgestalten und Trugbilder sieht.

Ich verstehe hier unter Theologie genauer die Offenbarung, soweit sie das Endziel aufweist, das die Schrift, wie gesagt, im Auge hat (nämlich die Art und Weise des Gehorchens oder die Dogmen der wahren Frömmigkeit und des wahren Glaubens), d. h. also das, was man im eigentlichen Sinne das Wort Gottes nennt und was nicht in einer bestimmten Anzahl von Büchern besteht (s. hierüber Kap. 12). Wenn
 40 man den Begriff der Theologie so faßt, wird man

[Ed. pr. 170. Vloten A 547—548, B 116—117. Bruder §§ 20—24.]

ihre Vorschriften und Lehren fürs Leben mit der Vernunft in Übereinstimmung und ihr Ziel und ihre Absicht in keiner Weise mit der Vernunft im Widerstreit finden, und deshalb ist sie allgemein gültig.

Was aber die gesamte Schrift im allgemeinen betrifft, so habe ich schon Kap. 7 gezeigt, daß ihr Sinn bloß nach ihrer Geschichte zu bestimmen ist, aber nicht nach der allgemeinen Geschichte der Natur, die bloß die Grundlage der Philosophie bildet. Auch darf es uns nicht in Verlegenheit bringen, wenn wir so ihren wahren Sinn ermittelt haben und dann finden, daß er hie und da der Vernunft widerstreitet. Denn von allem, was sich von dieser Art in der Bibel findet und was die Menschen unbeschadet der Liebe nicht zu wissen brauchen, von dem wissen wir mit Sicherheit, daß es die Theologie oder das Wort Gottes nicht berührt und daß infolgedessen auch jeder darüber denken darf, wie er will, ohne sich eines Verbrechens schuldig zu machen. Ich ziehe also ohne Einschränkung den Schluß, daß weder die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift angepaßt werden darf.

Nun könnte man uns aber einwenden: da doch die Grundlage der Theologie, daß die Menschen bloß durch den Gehorsam selig werden, sich nicht durch die Vernunft hinsichtlich ihrer Wahrheit oder Falschheit beweisen läßt, warum glauben wir denn daran? Nehmen wir es ohne Vernunft wie Blinde an, so handeln wir also töricht und urteilslos. Wollten wir dagegen behaupten, diese Grundlage ließe sich durch die Vernunft beweisen, so wäre eben die Theologie ein Teil der Philosophie und nicht von ihr zu trennen. Darauf antworte ich so: Ohne Einschränkung behaupte ich, daß sich das Grunddogma der Theologie nicht durch natürliche Erleuchtung ergründen läßt, oder daß es wenigstens noch niemanden gegeben hat, der es bewiesen hätte, und daß darum die Offenbarung sehr notwendig gewesen ist; nichtsdestoweniger aber können wir von unserem Urteil Gebrauch machen, um das bereits Offenbarte wenig-

stens mit moralischer Gewißheit anzuerkennen. Ich sage: mit moralischer Gewißheit, denn wir dürfen nicht erwarten, größere Gewißheit darüber zu erhalten wie die Propheten selbst, denen es zuerst offenbart worden ist und deren Gewißheit gleichwohl nur eine moralische war, wie ich bereits Kap. 2 dieses Traktates gezeigt habe. Diejenigen sind also ganz und gar auf falschem Wege, die die Autorität der Schrift mit mathematischen Beweisen darzutun

10 suchen. Denn die Autorität der Bibel hängt von der Autorität der Propheten ab und kann darum mit keinen stärkeren Argumenten bewiesen werden, als jene es waren, mit denen einst die Propheten das Volk von ihrer Autorität zu überzeugen pflegten. Ja, unsere Gewißheit darüber kann sich auf keine andere Grundlage stützen, als auf diejenige, auf die die Propheten ihre Gewißheit und ihre Autorität gestützt haben. Denn ich habe gezeigt, daß die ganze Gewißheit der Propheten auf drei Dingen beruht:

20 1. auf einem klaren und lebhaften Vorstellungsvermögen, 2. auf einem Zeichen, 3. endlich und hauptsächlich auf einer dem Rechten und Guten zugewandten Gesinnung. Auf andere Gründe stützten sie sich nicht, und darum konnten sie auch weder dem Volke, zu dem sie einst durch das lebendige Wort sprachen, noch uns, zu denen sie in ihren Schriften reden, ihre Autorität mit anderen Gründen beweisen. Das erste nun, daß sie sich die Dinge lebhaft vorstellten, konnte eben nur den Propheten gewiß sein;

80 darum kann und muß sich unsere ganze Gewißheit über die Offenbarung allein auf die anderen beiden Punkte, das Zeichen und die Lehre, stützen. Das lehrt auch Moses ausdrücklich; denn im 5. Buch Mose, Kap. 18 befiehlt er dem Volke, es solle einem Propheten, der im Namen Gottes ein wahres Zeichen gegeben habe, gehorchen; hat er aber wenn auch im Namen Gottes etwas Falsches vorhergesagt, so soll er dennoch zum Tode verurteilt werden, ebenso wie auch derjenige, der das Volk von der wahren Religion abtrünnig machen möchte, auch wenn er seine Autorität

40

[Ed. pr. 171—172. Vloten A 549, B 118. Bruder §§ 28—32.]

durch Zeichen und Wundertaten bestätigt hat. S. hierüber 5. Buch Mose, Kap. 13. Es folgt daraus, daß sich der wahre Prophet vom falschen zugleich nach der Lehre und nach dem Wunder unterscheidet. Denn Moses erklärt jenen für einen wahren Propheten und befiehlt, daß man ihm ohne Furcht vor Betrug glauben solle; diejenigen aber seien falsche Propheten und des Todes schuldig, die fälschlich, wenn auch im Namen Gottes, etwas vorhergesagt oder falsche Götter gelehrt hätten, auch wenn sie wirkliche Wunder verrichtet hätten. Dementsprechend sind auch wir der Schrift, d. h. eben den Propheten nur wegen ihrer durch Zeichen bestätigten Lehre Glauben schuldig. Da wir nämlich sehen, daß die Propheten Liebe und Gerechtigkeit über alles empfehlen und nichts anderes im Auge haben, so können wir daraus schließen, daß sie nicht in böser Absicht, sondern aus aufrichtigem Herzen gelehrt haben, die Menschen würden durch Gehorsam und Glauben glücklich. Weil sie das noch obendrein durch Zeichen bestätigten, dürfen wir überzeugt sein, daß sie es nicht leichtfertig ausgesprochen haben und daß sie nicht wahnsinnig waren, während sie prophezeiten. 10

Noch mehr bestärkt in diesem Glauben werden wir, wenn wir daran denken, daß sie keine Moral gelehrt haben, die mit der Vernunft nicht vollkommen übereinstimmte. Denn es ist kein bloßer Zufall, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Inneren spricht, ganz und gar übereinstimmt. Und dies gerade schließen wir aus der Bibel mit derselben Gewißheit, mit der die Juden einstmals dasselbe aus dem lebendigen Wort der Propheten geschlossen haben. Denn oben am Schlusse des 12. Kapitels habe ich gezeigt, daß die Schrift in Ansehung ihrer Lehren und ihrer wichtigsten Geschichten unverfälscht auf uns gekommen ist. Wir können daher diese Grundlage der gesamten Theologie und der Schrift bei vernünftigem Urteil annehmen, auch wenn sie sich nicht durch mathematische Beweise dartun läßt. Es wäre ja Torheit, wollte man etwas, das durch 20

[Ed. pr. 172-173. Vloten A 549-550, B 118-119. Bruder §§ 32-37.] 40

das Zeugnis so vieler Propheten bekräftigt worden ist, das den nicht eben Starken im Geiste so vielen Trost gebracht hat, das für den Staat nicht geringen Nutzen bedeutet und das wir ruhig ohne Gefahr oder Schaden glauben dürfen, trotzdem nicht anerkennen und zwar bloß deshalb, weil es nicht mathematisch zu beweisen ist. Als ob wir, um unser Leben weise einzurichten, nur das als wahr gelten lassen dürften, was sich durch keinen Zweifelsgrund
 10 in Zweifel ziehen läßt, und als ob nicht die meisten unserer Handlungen sehr ungewiß wären und eine Beute des Zufalls.

Ich räume indessen ein, daß diejenigen, welche meinen, Philosophie und Theologie widersprechen sich gegenseitig und man müsse deshalb die eine oder die andere aus ihrem Reiche vertreiben und sich von dieser oder von jener lossagen, nicht ohne Grund darauf ausgehen, der Theologie eine feste Grundlage zu verschaffen, und den Versuch machen, sie
 20 mathematisch zu beweisen. Denn wer möchte sich, er sei denn ein Verzweifelter oder ein Kranker, leichten Herzens von der Vernunft lossagen oder Kunst und Wissenschaft verachten und die Gewißheit der Vernunft leugnen. Gleichwohl kann ich sie nicht ganz und gar entschuldigen, weil sie die Vernunft zu Hülfe rufen wollen, um die Vernunft zu verjagen, und durch die Gewißheit eines Vernunftgrundes die Vernunft ungewiß zu machen suchen. Ja, indem sie sich bemühen, die Wahrheit und Auto-
 30 rität der Theologie durch mathematische Beweise darzutun und die Vernunft und natürliche Erleuchtung ihrer Autorität zu berauben, tun sie gerade nichts anderes, als eben die Theologie der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen, und sie scheinen ohne weiteres vorauszusetzen, daß die Autorität der Theologie nur dann Glanz habe, wenn sie von der natürlichen Erleuchtung der Vernunft bestrahlt wird. Wenn sie dagegen sich rühmen, sie seien mit dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes vollkommen zu-
 40 frieden und riefen nur deshalb die Vernunft zu Hülfe,

[Ed. pr. 178. Vloten A 550—551, B 119. Bruder §§ 37—40.]

um die Ungläubigen zu überzeugen, so darf man ihren Worten doch keinen Glauben schenken, denn es ist leicht zu zeigen, daß sie nur aus ihren Affekten heraus oder aus Prahlerei so reden. Denn aus dem vorigen Kapitel ergibt sich ganz offenbar, daß der Heilige Geist nur von guten Werken Zeugnis gibt, die ja Paulus im Brief an die Galater, Kap. 5, V. 22 Früchte des Heiligen Geistes nennt. Der Heilige Geist selbst ist ja im Grunde nichts anderes als die Seelenruhe, welche die guten Handlungen im Geiste erzeugen. 10
Über die Wahrheit und Gewißheit dessen aber, was allein Gegenstand der Spekulation ist, gibt kein anderer Geist Zeugnis als die Vernunft, die, wie ich schon gezeigt habe, allein das Reich der Wahrheit für sich in Anspruch genommen hat. Wenn jene also behaupten, sie hätten außerdem noch einen anderen Geist, der ihnen über die Wahrheit Gewißheit verschafft, so rühmen sie sich zu Unrecht und reden bloß aus einem Vorurteil ihrer Affekte, oder sie nehmen ihre Zuflucht zu den heiligen Dingen, weil sie 20
Angst haben, von den Philosophen besiegt und dem öffentlichen Gelächter preisgegeben zu werden. Doch vergebens, denn welchen Altar kann der sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt?

Ich will aber nun von ihnen ablassen, da ich meiner Aufgabe Genüge getan zu haben glaube; denn ich habe gezeigt, in welcher Beziehung die Philosophie von der Theologie zu trennen ist und worin beide der Hauptsache nach bestehen, daß keine der anderen dienstbar ist, sondern daß jede ihr Reich 30
ohne Widerstreben von seiten der anderen behauptet, und ich habe schließlich auch, wo sich die Gelegenheit bot, den Unsinn, die Mißstände und die Nachteile gezeigt, die sich daraus ergeben haben, daß die Menschen diese beiden Wissenszweige in wunderlicher Weise miteinander verwechselt und darum nicht verstanden haben, sie genau voneinander zu scheiden und die eine von der anderen zu trennen.

Bevor ich jedoch zu anderem fortschreite, will 40

[Ed. pr. 178—174. Vloten A 551. B 120. Bruder §§ 40—44.]

ich hier noch ausdrücklich bemerken¹⁾, obwohl es schon gesagt ist, daß ich die Heilige Schrift oder die Offenbarung hinsichtlich ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit sehr hoch schätze. Denn da wir durch die natürliche Erleuchtung nicht begreifen können, daß der schlichte Gehorsam der Weg zur Seligkeit ist²⁾, sondern da nur die Offenbarung lehrt, daß dies aus der besonderen Gnade Gottes, die wir mit der Vernunft nicht erfassen können, geschieht, so ergibt sich, daß die Schrift den Sterblichen einen sehr großen Trost gewährt. Da alle Menschen unbedingt gehorchen können und es, verglichen mit der ganzen Menschheit, nur sehr wenige gibt, die durch die bloße Leitung der Vernunft eine tugendhafte Lebensführung erreichen, so müßten wir an dem Heile fast aller Menschen zweifeln, wenn wir das Zeugnis der Schrift nicht hätten.

¹⁾ Anmerkung. Vgl. Die Philosophie als Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 113.

²⁾ Anmerkung. D. h. daß es zum Heil oder zur Glückseligkeit genüge, die Ratschlüsse Gottes als Rechte oder Gebote anzunehmen, und daß es nicht nötig sei, sie als ewige Wahrheiten zu begreifen, kann nicht die Vernunft, sondern nur die Offenbarung lehren, wie aus dem in Kap. 4 Bewiesenen hervorgeht.

Sechzehntes Kapitel.

Über die Grundlagen des Staates, über das natürliche und das bürgerliche Recht des einzelnen und über das Recht der höchsten Gewalten.

Bis hierher war ich bemüht, die Philosophie von der Theologie zu trennen und nachzuweisen, daß die Theologie einem jeden die Freiheit zu philosophieren gewährt. Darum habe ich nunmehr zu untersuchen, wie weit diese Freiheit, zu denken und zu sagen, 10 was man denkt, sich in dem besten Staate erstreckt. Um dies der Ordnung nach zu prüfen, müssen wir von den Grundlagen des Staates handeln, zunächst aber vom natürlichen Rechte des einzelnen, ohne vorerst auf Staat und Religion Rücksicht zu nehmen.

Unter Recht und Gesetz der Natur verstehe ich nichts anderes, als die Regeln der Natur bei jedem einzelnen Individuum, gemäß denen wir jedes naturgemäß bestimmt sehen, auf eine gewisse Weise zu existieren und zu wirken. Die Fische z. B. sind 20 von Natur bestimmt zu schwimmen, die großen die kleineren zu fressen, und darum bemächtigen sich die Fische mit dem vollsten natürlichen Rechte des Wassers und fressen die großen die kleineren. Denn es ist gewiß, daß die Natur an sich betrachtet das vollste Recht zu allem hat, was sie vermag, d. h. daß sich das Recht der Natur so weit erstreckt, wie sich ihre Macht erstreckt. Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selber, der das vollste Recht zu allem hat. Weil aber die gesamte Macht der ganzen 80

[Ed. pr. 175. Vloten A 552, B 121. Bruder §§ 1—3.]

Spinoza, Theologisch-politischer Traktat.

18

Natur nichts ist als die Macht aller Individuen zusammen, so folgt, daß jedes Individuum das vollste Recht zu allem hat, was es vermag, oder daß sich das Recht eines jeden so weit erstreckt, wie seine bestimmte Macht sich erstreckt. Und weil es das oberste Gesetz der Natur ist, das jedes Ding in dem Zustand, in dem es sich befindet, soweit es bei ihm liegt, zu beharren strebt, und zwar nur mit Rücksicht auf sich selbst, nicht mit Rücksicht auf ein anderes, so folgt
 10 daraus, daß jedes Individuum das vollste Recht dazu hat, daß es also (wie gesagt) das vollste Recht hat zu existieren und zu wirken, so wie es von Natur bestimmt ist.

Dabei erkenne ich keinen Unterschied an zwischen Menschen und anderen natürlichen Individuen, auch nicht zwischen vernunftbegabten Menschen und anderen, die die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Blödsinnigen oder Geisteskranken und geistig
 20 Gesunden. Denn was jedes Ding nach den Gesetzen seiner Natur tut, das tut es mit vollstem Rechte, weil es nämlich handelt, wie es von der Natur bestimmt ist, und nicht anders kann. Solange man die Menschen bloß als unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet, lebt unter ihnen sowohl derjenige, der noch nichts von der Vernunft weiß und der ein tugendhaftes Verhalten noch nicht angenommen hat, mit vollstem Rechte nach den bloßen
 30 Gesetzen seiner Begierde, wie der andere, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft leitet. Das heißt also: wie der Weise das vollste Recht hat zu allem, was die Vernunft vorschreibt, also nach den Gesetzen der Vernunft zu leben, so hat auch der Tor und wer ohnmächtigen Geistes ist, das vollste Recht zu allem, was seine Begierde ihm rät, also nach den Gesetzen der Begierde zu leben. Das ist ganz dasselbe, was Paulus lehrt, der vor dem Gesetz, d. h. solange die Menschen unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkennt.

Das natürliche Recht eines jeden Menschen
 40 wird daher nicht durch die gesunde Vernunft, son-

[Ed. pr. 176—176. Vloten A 552—553, B 121—122. Bruder §§ 4—7.]

dern durch die Begierde und die Macht bestimmt. Denn nicht alle Menschen sind von Natur bestimmt, nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu handeln. Im Gegenteil, alle werden vollkommen unwissend geboren, und bevor sie die wahre Lebensweise erkennen und eine tugendhafte Lebensführung sich aneignen können, vergeht auch bei einer guten Erziehung ein großer Teil des Lebens, und gleichwohl müssen sie mittlerweile leben und sich, soweit es bei ihnen liegt, erhalten und dies bloß nach dem Antrieb ihrer Begierde. Denn die Natur hat ihnen nichts anderes gegeben und ihnen die wirkliche Macht, der gesunden Vernunft gemäß zu leben, verweigert. Darum sind sie ebensowenig verpflichtet, nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben, als die Katze verpflichtet ist, nach den Gesetzen der Löwennatur zu leben. Was also jeder, soweit er als bloß unter der Herrschaft der Natur stehend betrachtet wird, als nützlich für sich erachtet, sei es durch die Leitung der gesunden Vernunft, sei es auf den Antrieb der Affekte, das darf er mit vollstem Naturrecht erstreben und auf jede Weise, durch Gewalt, durch List, durch Bitten oder wie er es am leichtesten vermag, in seinen Besitz bringen und demgemäß jeden für seinen Feind halten, der ihn an der Ausführung seiner Absicht hindern will.

Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle geboren werden und in der Hauptsache leben, nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann, daß es aber nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft. Das ist kein Wunder. Denn die Natur ist nicht zwischen die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung der Menschen bezwecken; vielmehr unter unendliche andere, die die ewige Ordnung der gesamten Natur betreffen, von der der Mensch nur ein Teilchen ist und deren Notwendigkeit allein allen Wesen ihr Sein und Handeln bestimmt. Wenn uns daher irgend

[Ed. pr. 176—177. Vloten A 553—554, B 122. Bruder §§ 7—10.]

etwas in der Natur als lächerlich, widersinnig oder schlecht erscheint, so kommt es nur daher, weil unsere Kenntniss von den Dingen Stückwerk ist, weil uns die Ordnung und der Zusammenhang der ganzen Natur zum größten Teil unbekannt bleibt und weil wir alles nach der Gewohnheit unserer Vernunft geleitet sehen wollen. In Wahrheit ist aber, was die Vernunft für schlecht erklärt, nicht schlecht in Hinblick auf die Ordnung und die Gesetze der gesamten Natur, sondern nur in Hinblick allein auf die Gesetze unserer Natur.

Es kann aber auch von niemandem bezweifelt werden, daß es für die Menschen viel nützlicher ist, nach den Gesetzen und bestimmten Vorschriften unserer Vernunft zu leben, die, wie gesagt, nur den wahren Nutzen der Menschen im Auge haben. Zudem gibt es keinen Menschen, der nicht soweit wie möglich sicher und ohne Furcht zu leben wünschte. Das ist aber ausgeschlossen, solange jeder alles nach Belieben tun darf, und der Vernunft nicht mehr Recht eingeräumt wird als dem Haß und dem Zorn. Denn unter Feindschaft, Haß, Zorn und Hinterlist muß jedermann in Angst leben, und darum wird sie jeder, soviel an ihm liegt, zu vermeiden suchen. Wenn man ferner in Betracht zieht, daß die Menschen ohne wechselseitige Hülfe höchst elend und ohne Pflege der Vernunft leben müssen, wie ich es im 5. Kap. gezeigt habe, so wird man klar einsehen, daß die Menschen, um sicher und gut zu leben, sich notwendig vereinigen mußten, wodurch sie bewirkten, daß sie das Recht, das von Natur jeder zu allem hatte, nun gemeinsam besitzen, und daß es nicht mehr von dem Vermögen und der Begierde des einzelnen, sondern von der Macht und dem Willen der Gesamtheit bestimmt wird. Sie würden es jedoch vergeblich versuchen, wenn sie nur dem Rate ihrer Begierde folgten (denn durch die Gesetze der Begierde werden die einzelnen nach verschiedenen Seiten gezogen). Darum mußten sie unverbrüchlich bestimmen und festlegen, alles bloß nach der Vorschrift der

[Ed. pr. 177. Vloten A 554, B 122—123. Bruder §§ 11—14.]

Vernunft (der niemand offen zu widersprechen wagt, um nicht als sinnlos zu erscheinen) leiten zu wollen und die Begierde, soweit sie zum Schaden des anderen etwas rät, zu zügeln, niemandem zu tun, was man nicht selbst getan haben will, und endlich das Recht des anderen wie das eigene zu verteidigen. Auf welche Weise aber dieser Vertrag geschlossen werden muß, um gültig und fest zu sein, wollen wir nunmehr sehen.

Es ist ein allgemein gültiges Gesetz der menschlichen Natur, daß niemand etwas, das er für gut hält, vernachlässigt, es sei denn aus Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Schaden, sowie daß niemand ein Übel erträgt, es sei denn, um ein größeres Übel zu vermeiden oder aus Hoffnung auf ein größeres Gut. Das bedeutet: jeder wählt unter zwei Gütern dasjenige, das er für das größere hält, und unter zwei Übeln, was ihm das kleinere scheint. Ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, größer oder kleiner scheint, nicht 20 daß es sich notwendig so verhalte, wie er urteilt. Dieses Gesetz ist der menschlichen Natur so stark eingepreßt, daß man es unter die ewigen Wahrheiten rechnen muß, die niemand verkennen kann.

Aus diesem Gesetz folgt mit Notwendigkeit, daß niemand ohne Täuschung¹⁾ versprechen wird, sich des Rechtes, das er auf alles hat, zu begeben und daß niemand ohne Ausnahme dieses Versprechen halten wird, es sei denn aus Furcht vor einem größeren Übel oder aus Hoffnung auf ein größeres Gut. Um 80 das verständlicher zu machen, nehme ich an, ein

¹⁾ Anmerkung. Im Staatsleben, wo sich nach dem allgemeinen Rechte entscheidet, was gut und was böse ist, wird mit Recht die Täuschung in eine wohlgesinnte und eine böswillige geschieden. Im Naturzustand aber, wo jeder sein eigener Richter ist und das höchste Recht besitzt, sich Gesetze vorzuschreiben und auszulegen, ja auch sie abzuschaffen, wenn er es für nützlicher für sich hält, ist es tatsächlich undenkbar, daß jemand mit böswilliger Täuschung handle.

Räuber zwingt mich zu dem Versprechen, daß ich ihm Hab und Gut geben werde, sobald er es wolle. Da nun, wie schon gezeigt, mein natürliches Recht bloß von meiner Macht bestimmt wird, so darf ich sicherlich, wenn ich es kann, mich von dem Räuber losmachen, indem ich ihm verspreche, was er will, und zwar darf ich es nach dem Naturrecht, darf ihm also, was er will, hinterlistig versprechen. Oder ich nehme an, ich hätte jemandem ganz ehrlich versprochen, 10 zwanzig Tage lang keine Speise und überhaupt kein Nahrungsmittel zu genießen, danach aber hätte ich die Torheit meines Versprechens eingesehen und daß ich nur mit dem größten Schaden es halten könnte; da ich nun aber nach dem natürlichen Rechte von zwei Übeln das kleinere wählen muß, so kann ich mit vollstem Rechte einem solchen Gelöbniß untreu werden und mein Wort als nicht gegeben ansehen. Dies, sage ich, ist nach dem natürlichen Rechte erlaubt, 20 einerlei ob ich mit wirklichen und bestimmten Gründen einsehe, oder ob ich es nur in meiner Einbildung einzusehen glaube, daß mein Versprechen unrichtig war. Ob ich dabei recht oder falsch sehe, jedenfalls fürchte ich ein größeres Übel und werde es somit nach der Einrichtung der Natur auf jede Weise zu vermeiden suchen. Daraus schließe ich, daß jeder Vertrag nur in Kraft ist in Anbetracht seiner Nützlichkeit; kommt diese in Wegfall, so wird auch der Vertrag hinfällig und verliert seine Gültigkeit. Darum ist es töricht, von einem anderen das Versprechen ewiger Treue zu fordern, wenn man nicht gleichzeitig dafür sorgt, daß ihm 30 aus dem Bruch des abzuschließenden Vertrags mehr Schaden als Nutzen erwächst. Das gilt ganz besonders bei der Einrichtung von Staaten.

Wenn nun alle Menschen sich leicht durch die Vernunft allein leiten ließen und den großen Nutzen und die Notwendigkeit des Staates einsehen könnten, so gäbe es niemanden, der nicht jede Täuschung von Grund aus verabscheute. Alle würden vielmehr aus Begierde nach diesem höchsten Gut, der Erhaltung 40 des Staates, die Verträge mit vollkommener

[Ed. pr. 178. Vloten A 555—556, B 124. Bruder §§ 17—21.]

Treue in allen Punkten halten und die Treue, den höchsten Schutz des Staates, vor allem bewahren. Aber weit entfernt, daß alle Menschen sich immer leicht von der Führung der Vernunft allein leiten ließen. Jeder läßt sich von seinen Lüsten beherrschen, und Habgier, Ehrsucht, Neid, Zorn usw. nehmen meist den Geist dermaßen in Besitz, daß für die Vernunft kein Raum mehr bleibt. Mögen darum die Menschen mit den sichersten Zeichen einer aufrichtigen Gesinnung versprechen und sich verpflichten, Treue zu halten, so kann doch niemand der Treue eines anderen sicher sein, wenn nicht zu dem Versprechen noch etwas anderes hinzukommt, weil eben jeder nach dem Naturrechte trügerisch handeln kann und die Verpflichtungen nicht zu halten braucht, es sei denn aus Hoffnung auf ein größeres Gut oder aus Furcht vor einem größeren Übel. 10

Da ich aber schon gezeigt habe, daß sich das natürliche Recht jedes einzelnen bloß nach seiner Macht bestimmt, so folgt, daß jeder, so viel er von der Macht, die er besitzt, freiwillig oder gezwungen auf einen anderen überträgt, gerade so viel auch von seinem Rechte dem anderen abtreten muß, und daß derjenige das höchste Recht allen gegenüber hat, der die höchste Gewalt besitzt, vermöge deren er alle gewaltsam zwingen und durch die Furcht vor der härtesten Bestrafung, die alle gleichmäßig fürchten, im Zaume halten kann. Dieses Recht wird er allerdings nur so lange behaupten, als er eben die Macht behält auszuführen, was er will. Sonst wird sein Befehl prekär sein, und niemand, der stärker ist als er, wird ihm gehorchen müssen, wenn er nicht will. 20 80

Auf diese Weise also kann sich ohne irgend welchen Widerspruch gegen das natürliche Recht eine Gesellschaft bilden, und jeder Vertrag kann immer mit vollkommener Treue gehalten werden; es braucht eben nur jeder die ganze Macht, die er besitzt, auf die Gesellschaft zu übertragen, die damit das höchste Naturrecht auf alles hat, d. h. die allein die höchste Regierungsgewalt inne hat und der jeder aus freiem 40

[Ed. pr. 179. Vloten A 556, B 124—125. Bruder §§ 21—25.]

- Willen oder aus Furcht vor der härtesten Bestrafung gehorchen muß. Das Recht einer derartigen Gesellschaft heißt Demokratie; sie ist demnach zu definieren als eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag. Daraus folgt, daß die höchste Gewalt an kein Gesetz gebunden ist, daß ihr vielmehr alle in allen Beziehungen zu gehorchen haben. Denn hierzu mußten sich alle stillschweigend oder ausdrücklich verpflichten, als sie ihre ganze Macht sich zu verteidigen, d. h. ihr ganzes Recht auf sie übertragen. Denn wollten sie sich etwas vorbehalten, so hätten sie sich zugleich vorsehen müssen, um es ungefährdet verteidigen zu können. Da sie es aber nicht taten und es auch gar nicht tun konnten, ohne die Regierungsgewalt zu teilen und infolgedessen zu zerstören, so haben sie sich eben damit dem Urteil der höchsten Gewalt unbedingt unterworfen. Indem sie dies unbedingt getan haben und
- 20 zwar (wie ich schon gezeigt habe) ebensowohl unter dem Zwange der Notwendigkeit als auf Anraten der Vernunft, so folgt, daß wir unbedingt alle Befehle der höchsten Gewalt auszuführen verpflichtet sind, mögen sie auch noch so widersinnig sein, wollen wir anders nicht Feinde der Regierung sein und der Vernunft entgegen handeln, die uns rät, die Regierung mit allen Kräften zu verteidigen. Denn auch solche Befehle heißt uns die Vernunft ausführen, damit wir von zwei Übeln das kleinere wählen.
- 30 Dazu kommt, daß jeder das Risiko, sich unbedingt dem Befehl und Gutdünken eines anderen zu unterwerfen, leicht übernehmen konnte; denn, wie ich gezeigt habe, steht den höchsten Gewalten das Recht, alles ihr beliebende zu befehlen, nur so lange zu, als sie in Wirklichkeit die höchste Gewalt haben. Gehen sie ihrer verlustig, so verlieren sie zugleich auch das Recht, alles zu befehlen, und es fällt dem oder denen zu, die dieses Recht errungen haben und zu behaupten wissen. Darum kann es nur sehr selten vor-
- 40 kommen, daß die höchsten Gewalten ganz widersinnige

[Ed. pr. 179—180. Vloten A 556—557, B 125. Bruder §§ 26—29.]

Befehle erlassen; denn ihnen liegt am meisten daran, sich vorzusehen und die Regierung zu behaupten, indem sie für das Gemeinwohl sorgen und alles nach dem Gebot der Vernunft leiten. Eine Gewaltherrschaft, sagt Seneca, hat noch niemand lange behauptet. Dazu kommt, daß bei einer demokratischen Regierung Widersinnigkeiten nicht so sehr zu befürchten sind; denn es ist fast ausgeschlossen, daß in einer Versammlung, vorausgesetzt, daß sie groß ist, sich die Majorität in einer Widersinnigkeit zusammenfindet; es ist ebenso ausgeschlossen wegen ihrer Grundlage und ihres Zweckes, welche letzterer, wie schon gezeigt wurde, eben darin besteht, die widersinnigen Begierden auszuschalten und die Menschen so weit als möglich in den Schranken der Vernunft zu halten, damit sie in Eintracht und Frieden leben; wird diese Grundlage beseitigt, so stürzt der ganze Bau zusammen. Hierfür zu sorgen liegt allein der höchsten Gewalt ob; den Untertanen aber kommt es, wie gesagt, zu, ihre Befehle auszuführen und nichts anderes als Recht anzuerkennen, als was die höchste Gewalt für Recht erklärt.

Vielleicht wird man glauben, ich mache auf diese Weise die Untertanen zu Sklaven, indem man denjenigen für einen Sklaven hält, der nach einem Befehl handelt, und für frei, wer nach seinem eigenen Sinne lebt. Das ist aber nicht unbedingt richtig. Denn in Wirklichkeit ist derjenige am meisten Sklave, der so von seinen Lüsten beherrscht wird, daß er seinen Vorteil weder erkennen noch nach ihm handeln kann, und der allein ist frei, der mit ganzem Herzen bloß nach der Leitung der Vernunft lebt. Das Handeln nach Befehl, d. h. der Gehorsam hebt zwar die Freiheit in gewissem Sinne auf, macht aber noch nicht ohne weiteres zum Sklaven. Dies tut nur der Grund des Handelns. Ist der Zweck einer Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern der Nutzen des Befehlenden, dann ist der Handelnde Sklave und sich selber unnütz. In einem Staate und bei einer Regierung, bei der das Wohl des ganzen

Volkes, nicht nur des Herrschenden, höchstes Gesetz ist, kann derjenige, der in allen Stücken der höchsten Gewalt gehorcht, nicht ein sich selbst unnützer Sklave, sondern nur ein Untertan heißen. Darum ist der Staat am freiesten, dessen Gesetze sich auf die gesunde Vernunft gründen; denn in ihm¹⁾ kann jeder, wenn er will, frei sein, d. h. reinen Sinnes nach der Leitung der Vernunft leben. So sind auch die Kinder keine Sklaven, obschon sie allen Befehlen der Eltern zu gehorchen haben; denn die Befehle der Eltern haben vor allem den Nutzen der Kinder im Auge. Ich erblicke also einen großen Unterschied zwischen einem Sklaven, einem Kinde und einem Untertan. Ich definiere so: Ein Sklave ist, wer den Befehlen des Herrn, die nur den Nutzen des Befehlenden im Auge haben, gehorchen muß; ein Kind, wer auf Befehl seiner Eltern das tut, was ihm selbst nützlich ist; Untertan endlich, wer auf Befehl der höchsten Gewalt das tut, was der Allgemeinheit und
 10
 20
 30
 infolgedessen auch ihm selbst nützlich ist.

Damit glaube ich die Grundlagen einer demokratischen Regierung hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rat gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf
 30

¹⁾ Anmerkung. In jedem Staate kann der Mensch frei sein. Denn sicher ist der Mensch so weit frei, als er sich von der Vernunft leiten läßt. Aber (N. B. anders nach Hobbes) die Vernunft rät durchaus zum Frieden. Dieser aber kann nur aufrecht erhalten werden, wenn die gemeinsamen Rechte des Staates unverletzt bleiben. Je mehr also der Mensch von der Vernunft geleitet wird, d. h. je freier er ist, desto fester wird er die Rechte des Staates beobachten und die Gebote der höchsten Gewalt, deren Untertan er ist, befolgen.

diese Weise bleiben sich alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren. Außerdem habe ich absichtlich nur von dieser Regierungsform handeln wollen, weil sie meiner Absicht am meisten entgegenkommt, da ich ja vom Nutzen der Freiheit im Staate hatte sprechen wollen. Ich übergehe darum die Grundlagen der übrigen Gewalten. Es ist auch nicht nötig zu wissen, woher sie entstanden sind und noch oft entstehen, um ihr Recht kennen zu lernen; denn es läßt sich aus den bisherigen Darlegungen genugsam 10 entnehmen. Wer eben die höchste Macht hat, mag es nun einer, mögen es wenige oder endlich alle sein, dem steht sicherlich das höchste Recht zu, was er will, zu befehlen; und sodann, wer die Macht sich zu verteidigen freiwillig oder gezwungen auf einen anderen übertragen hat, der hat ihm auch vollständig sein natürliches Recht abgetreten und sich folglich entschlossen, ihm in allen Stücken unbedingt zu gehorchen, und er muß durchaus daran festhalten, so 20 lange der König oder der Adel oder das Volk die höchste Macht, die sie empfangen haben und die die Grundlage der Rechtsübertragung war, behaupten. Ich brauche dem nichts weiter hinzuzufügen.

Nachdem die Grundlagen und das Recht des Staates dargelegt worden sind, wird es leicht sein zu bestimmen, was das bürgerliche Privatrecht, was Unrecht, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staatsleben sind; ferner was ein Bundesgenosse ist und was ein Feind, und endlich was ein Majestätsverbrechen ist. 80

Unter dem bürgerlichen Privatrecht können wir nichts anderes verstehen als die Freiheit des einzelnen, sich in seinem Zustand zu erhalten, eine Freiheit, die durch die Erlasse der höchsten Gewalt bestimmt und durch ihre Autorität allein geschützt wird. Denn nachdem jeder sein Recht, nach eigenem Gutdünken zu leben, in dem er bloß durch seine Macht beschränkt wurde, d. h. also seine Freiheit und die Macht sich zu verteidigen, auf einen anderen übertragen hat, so ist er auch gehalten, bloß nach 40

[Ed. pr. 181-182. Vloten A 558-559, B 126-127. Bruder §§ 36-40.]

dessen Vernunft zu leben und bloß durch seinen Schutz sich zu verteidigen.

Unrecht besteht darin, daß ein Bürger oder ein Untertan von einem anderen einen Schaden entgegen dem bürgerlichen Recht oder dem Erlaß der höchsten Gewalt zu leiden gezwungen wird. Denn Unrecht ist nur im Staatsleben denkbar; von den höchsten Gewalten jedoch, denen von Rechts wegen alles erlaubt ist, kann den Untertanen kein Unrecht
10 geschehen. Es kann also nur zwischen Privatpersonen statt haben, die von Rechts wegen gehalten sind, sich gegenseitig nicht zu verletzen.

Gerechtigkeit ist die beharrliche Gesinnung, jedem das zukommen zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Rechte zukommt; Ungerechtigkeit dagegen, ihm unter dem Schein des Rechtes etwas zu entziehen, was ihm nach der richtigen Auslegung des Gesetzes gebührt. Man nennt es auch Gleichheit und
20 Ungleichheit, weil diejenigen, die eingesetzt sind, die Streitigkeiten zu schlichten, kein Ansehen der Person kennen dürfen, sondern alle gleich behandeln sollen und die Pflicht haben, das Recht eines jeden in gleicher Weise zu schützen und weder die Reichen zu beneiden noch die Armen gering zu achten.

Bundesgenossen sind Menschen aus zwei Staaten, welche, um nicht durch das Wagnis eines Krieges in Gefahr zu geraten oder um irgend eines anderen Vorteils willen untereinander übereinkommen, sich gegenseitig nicht zu verletzen, sondern sich im
30 Falle der Not zu helfen, wobei doch jeder Staat seine Regierung behält. Dieser Vertrag wird nur so lange in Kraft bleiben, als seine Grundlage, nämlich die Rücksicht auf die Gefahr oder auf den Nutzen, bestehen bleibt; denn niemand verpflichtet sich, noch muß er Verträge halten, es sei denn aus Hoffnung auf ein Gut oder aus Besorgnis vor einem Übel. Kommt die Grundlage in Wegfall, so fällt auch der Vertrag ganz von selbst, wie ja auch die Erfahrung zur
40 Genüge lehrt. Denn wenn auch verschiedene Regierungen miteinander vereinbaren, sich keinen

[Ed. pr. 182. Vloten A 559, B 127. Bruder §§ 41—45.]

Schaden zuzufügen, so versuchen sie es doch nach Möglichkeit zu verhindern, daß die eine mächtiger wird, und schenken den Versicherungen nur dann Vertrauen, wenn auf beiden Seiten der Zweck und Nutzen des Vertrages klar genug zu Tage liegt. Andernfalls fürchten sie eine List und nicht mit Unrecht. Nur ein Tor, der das Recht der höchsten Gewalten nicht kennt, wird sich auf die Worte und Versprechungen dessen verlassen, der die höchste Gewalt in Händen hat und das Recht, zu tun was er will, und dem das Wohl und der Nutzen seiner Regierung höchstes Gesetz sein muß. Wenn man dabei die Frömmigkeit und die Religion in Betracht zieht, so wird man finden, daß der Inhaber der Regierung geradezu ein Verbrechen begehen würde, wollte er zum Schaden seiner Regierung Versprechungen halten. Sobald er etwas versprochen hat, von dem er einsieht, daß es seiner Regierung Schaden bringt, so darf er es nicht halten; sonst bricht er seinen Untertanen die Treue, zu der er doch in erster Linie verpflichtet ist und die zu halten in der Regel heilig versprochen wird. 10 20

Ein Feind ist sodann jeder, der außerhalb des Staates so lebt, daß er weder als Bundesgenosse noch als Untertan die Regierung des Staates anerkennt. Denn nicht der Haß macht den Feind der Regierung aus, sondern das Recht, und das Recht des Staates gegen denjenigen, der seine Regierung nicht irgendwie vertragsmäßig anerkennt, ist ganz dasselbe, wie gegen einen, der ihr Schaden zufügt; der Staat kann ihn also von Rechts wegen auf jede nur mögliche Weise entweder zur Unterwerfung zwingen oder zur Bundesgenossenschaft nötigen. 80

Ein Majestätsverbrechen endlich kann nur statthaben bei Untertanen oder Bürgern, die ausdrücklich oder durch stillschweigenden Vertrag all ihr Recht auf den Staat übertragen haben, und zwar heißt es von einem Untertan, er habe sich eines solchen Verbrechens schuldig gemacht, wenn er den Versuch unternommen hat, das Recht der höchsten Gewalt auf irgend welche Art an sich zu reißen oder auf einen 40

[Ed. pr. 182—183. Vloten A 560, B 128. Bruder §§ 45—48.]



anderen zu übertragen. Ich sage: der den Versuch gemacht hat; denn sollte nur die vollbrachte Tat bestraft werden, so würde der Staat meist zu spät einschreiten, wenn sein Recht schon von einem anderen übernommen oder auf einen dritten übertragen ist. Ich sage ferner schlechthin: wer auf irgend eine Art den Versuch macht, das Recht der höchsten Gewalt an sich zu reißen, und erkenne damit keinen Unterschied an, ob daraus für den Staat auch noch so klar sich ein Nutzen oder ob sich daraus ein Schaden ergibt. Denn auf welche Weise er auch den Versuch unternommen hat, so hat er immer die Majestät verletzt und wird von Rechts wegen verurteilt, ein Verfahren, das im Kriege von allen als vollkommen rechtmäßig anerkannt wird. Wenn nämlich jemand nicht auf seinem Posten bleibt und ohne Wissen des Feldherrn den Feind angreift, so wird er, auch wenn er es mit gutem Vorbedacht und nur eigenmächtig tat und den Feind geschlagen hat, dennoch von Rechts wegen zum Tode verurteilt, weil er seinen Eid und das Recht des Feldherrn verletzt hat. Daß aber alle Bürger ohne Ausnahme diesem Rechte immer unterstehen, sehn zwar nicht alle gerade so klar ein, aber der Grund ist ganz genau derselbe. Denn da der Staat bloß nach dem Ratschluß der höchsten Gewalt erhalten und geleitet werden muß, und dieses Recht nach dem Vertrage ganz ausschließlich nur ihr zusteht, so hat derjenige, der bloß nach eigenem Gutdünken und ohne Wissen des höchsten Rates ein Staatsgeschäft zu besorgen unternommen hat, auch wenn daraus, wie gesagt, unbedingt ein Vorteil für den Staat folgte, doch das Recht der höchsten Gewalt verletzt und die Majestät beleidigt und wird darum verdientermaßen von Rechts wegen verurteilt.

Um jedes Bedenken zu beseitigen, erübrigt es noch, auf den Einwand zu antworten, ob es nicht mit dem offenbarten göttlichen Gesetz in einem ersichtlichen Widerspruch steht, wenn ich oben behauptet habe, daß jeder, der nicht von der Vernunft Gebrauch macht, im Naturzustand mit vollstem Naturrecht nach den Gesetzen der Begierde lebt. Da doch

alle ohne Ausnahme (mögen sie von der Vernunft Gebrauch machen oder nicht) in gleicher Weise gehalten sind, nach dem göttlichen Gebot den Nächsten zu lieben wie sich selbst, so kann man doch nicht, ohne ein Unrecht zu begehen, dem anderen Schaden zufügen und bloß nach den Gesetzen der Begierde leben. Auf diesen Einwurf ist leicht zu antworten, wenn man nur den Naturzustand ins Auge faßt. Dieser ist nämlich, sowohl der Natur als der Zeit nach, früher als die Religion. Niemand¹⁾ weiß von Natur 10

¹⁾ Anmerkung. Wenn Paulus sagt, die Menschen hätten keine Ausflucht, so redet er nach Menschenweise. Denn in Kap. 9 dess. Briefes lehrt er ausdrücklich, daß Gott sich erbarmt, wessen er will, und daß er verhärtet, wen er will, und daß die Menschen nur darum ohne Entschuldigung sind, weil sie in Gottes Macht stehen wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße bildet, das eine zur Ehre, das andere zur Unehre, aber nicht darum, weil sie vorher ermahnt wurden. Was aber das göttliche Naturgesetz angeht, dessen oberste Vorschrift es, wie gesagt, ist, Gott zu lieben, so habe ich es in dem Sinne Gesetz genannt, in dem die Philosophen die allgemeinen Regeln der Natur, nach denen alles geschieht, Gesetze nennen. Denn die Liebe zu Gott ist nicht Gehorsam, sondern Tugend, die dem Menschen, der Gott richtig erkannt hat, notwendig innewohnt. Der Gehorsam hingegen hat den Willen des Befehlenden im Auge, nicht die Notwendigkeit der Sache und ihre Wahrheit. Da uns aber die Natur des göttlichen Willens unbekannt ist, während wir ganz sicher wissen, daß alles, was geschieht, bloß aus Gottes Macht geschieht, so können wir nur durch Offenbarung wissen, ob Gott von den Menschen mit irgend einer Ehrenbezeugung wie ein Herrscher verehrt werden will. Dazu kommt noch, daß die göttlichen Rechte, wie ich zeigen werde, uns nur so lange als Rechte und Satzungen erscheinen, als wir ihre Ursache nicht kennen; haben wir diese erkannt, dann hören sie auf, Rechte zu sein, und wir nehmen sie als ewige Wahrheiten und nicht mehr als Rechte an; d. h. der Gehorsam geht dann in Liebe über, die ebenso notwendig aus der wahren Erkenntnis hervorgeht wie das Licht aus der Sonne. Wir können also nach der Leitung der Vernunft Gott zwar lieben, aber nicht ihm gehorchen, da wir doch

[Ed. pr. 184. Vloten A 561, B 129. Bruder §§ 52--53.]

aus, daß er Gott Gehorsam schuldig ist; ja durch keine Vernunft kann einer zu dieser Erkenntnis kommen; er kann sie nur aus der durch Zeichen bestätigten Offenbarung gewinnen. Darum ist vor der Offenbarung niemand durch das göttliche Recht verpflichtet, das er ja noch gar nicht kennen kann. Deshalb darf der Naturzustand nicht mit dem Zustand der Religion verwechselt werden; man muß ihn
 10 ohne Sünde und Unrecht denken, wie ich es getan und durch die Autorität des Paulus bestätigt habe.

Aber nicht nur hinsichtlich des Nichtwissens müssen wir den Naturzustand dem geoffenbarten göttlichen Gesetz voraufgehend und ohne dieses denken, sondern auch hinsichtlich der Freiheit, in der wir alle geboren werden. Denn wenn die Menschen von Natur schon durch das göttliche Recht verpflichtet wären oder wenn das göttliche Recht von Natur Recht wäre, so wäre es ja ganz überflüssig, daß Gott mit
 20 den Menschen einen Vertrag einginge und sie durch Bund und Schwur verpflichtete. Darum muß man unbedingt zugeben, daß das göttliche Recht erst mit der Zeit beginnt, in der die Menschen durch ausdrücklichen Bund versprochen haben, Gott in allem zu gehorchen, womit sie gleichsam auf ihre natürliche Freiheit verzichtet und ihr Recht auf Gott übertragen haben, wie es eben im Staatsleben der Fall ist. Doch darauf will ich im Folgenden noch eingehender zu sprechen kommen.

30 Man kann mir aber noch weiter einwenden, daß die höchsten Gewalten so gut wie die Untertanen an das göttliche Recht gebunden sind, während ich doch gesagt habe, daß sie das Naturrecht behielten, und daß ihnen von Rechts wegen alles erlaubt sei. Um diese Schwierigkeit vollständig zu beseitigen, die sich weniger aus dem Begriff des Naturzustandes als aus

weder die göttlichen Rechte, solange ihre Ursache unbekannt ist, als göttlich annehmen, noch durch die Vernunft Gott als einen Herrscher, der Rechte festsetzt, zu denken vermögen.

[Ed. pr. 184. Vloten A 561—562, B 129. Bruder §§ 53—57.]

dem Begriff des Naturrechts ergibt, daß jeder im Naturzustand gerade so an das offenbarte Recht gebunden ist, wie er an die Vorschrift der gesunden Vernunft gebunden ist, weil es nämlich für ihn vorteilhafter und für seine Wohlfahrt notwendig ist. Will er es nicht, so mag er auf seine Gefahr hin es lassen. Er braucht also bloß nach eigener Entschlie-ßung und nicht nach der eines anderen zu leben und keinen Sterblichen als Richter noch als Rächer nach dem Rechte der Religion anzuerkennen. Und dieses Recht, behaupte ich, hat die höchste Gewalt sich vorbehalten; sie kann zwar die Menschen um Rat fragen, aber sie braucht niemanden als Richter anzuerkennen und keinen Sterblichen als Rächer irgend eines Rechtes neben sich, er sei denn ein Prophet, der ausdrücklich von Gott gesandt worden ist und dies durch unzweifelhafte Zeichen dartut. Aber selbst in diesem Falle ist sie nicht gezwungen, einen Menschen, sondern nur Gott selbst als Richter anzuerkennen. Wollte die höchste Gewalt Gott in seinem offenbarten Rechte nicht gehorchen, so darf sie es tun auf eigene Gefahr und auf eigenen Schaden, ohne daß es ihr also irgend ein bürgerliches oder natürliches Recht verwehrte. Denn das bürgerliche Recht hängt von ihrem eigenen Ratschluß ab; das Naturrecht aber hängt ab von den Gesetzen der Natur, die sich nicht nach der Religion richten, die bloß den menschlichen Nutzen im Auge hat, sondern nach der Ordnung der gesamten Natur, d. h. nach dem ewigen, uns unbekanntem Ratschluß Gottes. Dies scheinen auch andere dunkel begriffen zu haben, wenn sie behaupten, der Mensch könne zwar gegen den offenbarten Willen Gottes sündigen, aber nicht gegen seinen ewigen Ratschluß, mit dem er alles vorherbestimmt hat.

Nun könnte man aber fragen: wie, wenn die höchste Gewalt etwas befiehlt gegen die Religion und gegen den Gehorsam, den wir Gott ausdrücklich durch Vertrag gelobt haben? Soll man dann der göttlichen oder der menschlichen Herrschaft gehorchen? Da ich hierüber im folgenden ausführlicher handeln werde,

[Ed. pr. 184—185. Vloten A 582, B 129—180. Bruder §§ 57—61.]

will ich hier nur kurz sagen, daß wir Gott über alles gehorchen müssen, da wir eine gewisse und unzweifelhafte Offenbarung besitzen. Weil aber die Menschen in Religionsachen gewöhnlich am meisten irrea und weil sie miteinander wetteifern, je nach ihrer verschiedenen Geistesart vielerlei zu erfinden, wie es ja die Erfahrung übergenuß bestätigt, so würde sicherlich das Recht des Staates von dem verschiedenen Urteil und Affekt des einzelnen abhängig gemacht, wenn niemand rechtlich verpflichtet wäre, der höchsten Gewalt zu gehorchen in Dingen, die er selbst der Religion zurechnet. Denn niemand wäre an dieses Recht gebunden, sobald er es im Widerspruch mit seinem Glauben oder Aberglauben fände, und so könnte sich jeder unter diesem Vorwand alles erlauben. Da auf diese Weise das Recht des Staates im tiefsten verletzt würde, so steht folglich der höchsten Gewalt, der allein es nach göttlichem wie nach natürlichem Rechte zukommt, die Rechte der Regierung zu wahren und zu schützen, auch das höchste Recht zu, über Religionsangelegenheiten zu entscheiden, wie sie es für gut hält, und alle sind verpflichtet, ihren Entscheidungen und Geboten zu gehorchen, kraft der ihr gelobten Treue, die Gott allewege zu halten befiehlt.

Sind die Inhaber der höchsten Regierungsgewalt Heiden, so muß man entweder keinen Vertrag mit ihnen schließen, sondern sich lieber entschließen, das Äußerste zu erdulden, als sein Recht auf sie zu übertragen, oder wenn man einen Vertrag mit ihnen geschlossen und sein Recht auf sie übertragen hat, so muß man auch, da man sich eben dadurch des Rechtes beraubt hat, sich und seine Religion zu verteidigen, ihnen Gehorsam leisten und Treue wahren oder sich dazu zwingen lassen, ausgenommen, wenn Gott einem durch gewisse Offenbarung seine besondere Hülfe gegen den Tyrannen verheißen hat oder wenn er einen ausdrücklich davon ausnehmen wollte. So sehen wir, daß von den vielen Juden, die in Babylon waren, nur drei Jünglinge, die an Gottes Beistand nicht zweifelten, dem Nebukadnezar

[Ed. pr. 185-186. Vloten A 562-563, B 180-181. Bruder §§ 61-65.]

den Gehorsam verweigerten. Die übrigen aber, mit Ausnahme auch des Daniel, den der König selbst verehrte, leisteten ihm ohne Zweifel, durch das Recht gezwungen, Gehorsam, indem sie vielleicht bei sich dachten, sie seien nach Gottes Ratschluß dem Könige untertan, und der König habe die höchste Regierungsgewalt inne und behaupte sie durch göttliche Leitung. Dagegen wollte Eleasar, da sein Vaterland noch bestand, den Seinigen ein Beispiel von Charakterstärke geben, damit sie ihm folgend lieber alles ertrügen 10 als zuließen, daß sein Recht und seine Gewalt auf die Griechen überginge, und damit sie alles versuchten, um nicht den Heiden Treue schwören zu müssen.

Dies wird auch durch die tägliche Erfahrung bestätigt. Die Inhaber der christlichen Regierungen tragen kein Bedenken, zur größeren Sicherheit ihrer Staaten mit den Türken und Heiden Bündnisse zu schließen und ihren Untertanen, die sich dort niederlassen, zu befehlen, daß sie keine größere Freiheit in irgend einer menschlichen oder göttlichen Sache in Anspruch nehmen, als sie ausdrücklich im Vertrag bedungen haben oder als jene Regierungen erlauben. Dies sieht man an dem Vertrag der Niederländer mit den Japanern, von dem ich oben gesprochen habe. 20

Siebzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß niemand auf die höchste Gewalt alles übertragen kann und daß dies auch nicht nötig ist. Vom Staate der Hebräer, wie er zu Lebzeiten des Moses und wie er nach seinem Tode vor der Erwählung von Königen gewesen ist, und von seiner Vortrefflichkeit, und schließlich von den Ursachen, aus denen der göttliche Staat untergehen und ohne Aufstände überhaupt kaum bestehen konnte.

Die Betrachtung des vorigen Kapitels über das Recht der höchsten Gewalten zu allem und über das auf sie übertragene natürliche Recht des einzelnen stimmt zwar mit der Praxis im allgemeinen überein, und die Praxis läßt sich so einrichten, daß sie dieser Betrachtung immer näher kommt, und dennoch wird diese immer in vielen Stücken reine Theorie bleiben. Denn nie wird einer seine Macht und folglich auch sein
20 Recht so auf einen anderen übertragen können, daß er aufhörte, Mensch zu sein, und niemals wird es eine höchste Gewalt geben, die ausführen könnte, was sie will. Denn vergebens wird sie einem Untertan befehlen, den zu hassen, der ihn durch eine Wohltat verpflichtet, oder den zu lieben, der ihm Schaden zugefügt hat, von Beleidigungen sich nicht verletzt zu fühlen, von Furcht sich nicht befreit zu wünschen und noch sehr vieles andere von dieser Art, das sich aus den Ge-

[Ed. pr. 167. Vloten A 564, B 181. Bruder §§ 1—2.]

setzen der menschlichen Natur mit Notwendigkeit ergibt. Dies lehrt ja wohl auch die Erfahrung ganz klar. Denn niemals haben sich die Menschen so ihres Rechtes begeben und so ihre Macht auf einen anderen übertragen, daß sie nicht von denen, die ihr Recht und ihre Macht übernahmen, gefürchtet worden wären, und daß der Regierung nicht von den zwar ihres Rechtes beraubten Bürgern mehr Gefahr gedroht hätte als von den Feinden. Wenn freilich die Menschen so ihres natürlichen Rechtes beraubt werden könnten, 10
daß sie fortan nichts gegen den Willen derer vermöchten¹⁾, die das höchste Recht sich vorbehalten haben, dann dürften diese in der Tat ungestraft ihren Untertanen gegenüber in der gewalttätigsten Weise regieren, was doch wohl niemandem in den Sinn kommen wird. Man muß darum zugeben, daß jeder sich vieles von seinem Rechte zurückbehält, und daß dies dadurch bloß von seinem Willen abhängt und nicht von dem eines anderen.

Um es richtig zu verstehen, wie weit das Recht 20
und die Macht der Regierung sich erstreckt, ist zu beachten, daß die Macht einer Regierung nicht gerade in dem besteht, zu dem sie die Menschen durch Furcht zwingen kann, sondern überhaupt in allen Möglichkeiten, die Menschen zum Gehorsam gegen ihre Befehle anzuhalten. Denn nicht der Grund des Gehorsams, der Gehorsam macht den Untertan. Aus welchem Grunde sich auch einer entschließt, die Befehle der höchsten Gewalt auszuführen, mag es nun sein, weil er Strafe fürchtet oder weil er für 30
sich etwas erhofft oder weil er das Vaterland liebt oder aus irgend einem anderen Affekt, so handelt er doch nach dem Geheiß der höchsten Gewalt, auch wenn er sich aus eigenem freien Ermessen entschließt. Man darf also daraus, daß jemand nach eigenem Ermessen etwas tut, noch nicht den Schluß ziehen, daß er nach eigenem Rechte und nicht nach

¹⁾ Anmerkung. „Zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft über das römische Volk zu übertragen, und sie vollbrachten es.“ Tacitus, 1. Buch der Historien.

dem Rechte der Regierung handelt. Denn wenn der Mensch immer nach eigenem Ermessen und eigenem Entschluß handelte, mag ihn die Liebe bestimmt oder die Furcht vor einem Übel genötigt haben, dann gäbe es entweder gar keine Regierung und gar kein Recht den Untertanen gegenüber, oder dieses Recht müßte sich auf alles erstrecken, was die Menschen veranlassen kann, daß sie sich entschließen, der Regierung nachzugeben. Die Handlungen der Untertanen, die den Ge-

10 boten der höchsten Gewalt entsprechen, geschehen nach dem Rechte der Regierung, nicht nach dem eigenen Rechte der einzelnen, mag die Liebe dazu treiben oder die Furcht dazu nötigen, oder mögen (was doch am häufigsten ist) Hoffnung und Furcht zugleich die Veranlassung sein oder Ehrfurcht, eine aus Furcht und Bewunderung gemischte Leidenschaft, oder mag es irgend welcher andere Grund sein.

Das ergibt sich schon daraus ganz klar, daß der Gehorsam sich nicht so sehr auf die äußere als auf

20 die innere Handlung des Gemütes bezieht. Darum steht derjenige am meisten unter der Herrschaft eines anderen, der willens ist, aus ganzem Herzen dem anderen in allen seinen Befehlen zu gehorchen, und folglich hat der die größte Herrschaft, der über die Herzen der Untertanen gebietet. Hätten diejenigen die größte Herrschaft, die am meisten gefürchtet werden, dann hätten sie sicherlich die Untertanen der Tyrannen, denn sie werden am meisten gefürchtet von ihren Tyrannen. Wenn es weiter auch nicht ge-

30 rade möglich ist, über die Herzen so wie über die Zungen zu herrschen, so sind doch auch die Herzen in gewisser Beziehung unter der Herrschaft der höchsten Gewalt, da ihr viele Mittel zu Gebote stehen, um zu bewirken, daß sehr viele Menschen glauben, lieben, hassen usw., was sie will. Wenn das auch nicht geradezu auf Befehl der höchsten Gewalt geschieht, so geschieht es doch oft, wie die Erfahrung zur Genüge bezeugt, auf die Autorität der höchsten Gewalt und auf ihre Weisung hin, d. h. nach ihrem

40 Rechte. Ohne daß sich unser Verstand dagegen

[Ed. pr. 188. Vloten A 565, B 132—133. Bruder §§ 7—10.]

sträubt, können wir uns also Menschen denken, die bloß nach dem Rechte der Regierung glauben, lieben, hassen, verachten und überhaupt von irgend einem Affekt beherrscht werden.

Obschon nun auf diese Weise das Recht und die Macht des Staates weit genug gefaßt ist, wird es doch nie so weit gehen, daß seine Inhaber unumschränkt die Macht zu allem haben, was sie wollen, wie ich wohl schon hinreichend klar bewiesen habe. Auf welche Weise aber die Regierung gebildet werden kann, um trotzdem sich immer sicher zu erhalten, das zu zeigen liegt, wie gesagt, nicht in meiner Absicht. Um aber zu meinem Ziele zu kommen, will ich auf das hinweisen, was einst die göttliche Offenbarung dem Moses zu diesem Zwecke gelehrt hat, und dann will ich die Geschichte der Hebräer in ihrem Verlaufe einer Prüfung unterziehen, aus der sich schließlich ergeben wird, was den Untertanen in erster Linie von den höchsten Gewalten eingeräumt werden muß im Interesse der Sicherheit und gedeihlichen Entwicklung der Regierung. 10 20

Vernunft und Erfahrung lehren so klar wie möglich, daß der Bestand einer Regierung in erster Linie abhängig ist von der Treue der Untertanen, von ihrer Tüchtigkeit und ihrer Zuverlässigkeit bei der Ausführung von Befehlen. Wie sie aber geleitet werden müssen, damit sie ständig Treue und Tüchtigkeit bewahren, ist nicht so leicht einzusehen. Denn alle, Regierende wie Regierte, sind Menschen, und der Genuß ist ihnen lieber als die Arbeit. Ja man möchte beinahe an jener Aufgabe verzweifeln, wenn man den so schwankenden Sinn der Menge kennen gelernt hat: nicht von der Vernunft, bloß von den Affekten wird sie beherrscht; zu allem ist sie gleich bereit, und sehr leicht wird sie durch Habsucht oder durch Üppigkeit verdorben. Jeder einzelne glaubt alles zu wissen und will alles nach seinem Sinne geleitet haben und hält nur insoweit etwas für gerecht und ungerecht, gut und schlecht, als es ihm selbst nach seiner Meinung Nutzen oder Schaden bringt; aus Eitelkeit ver- 30 40

achtet er seinesgleichen und läßt sich von ihnen nicht leiten, aus Neid auf den größeren Ruf oder auf das Vermögen des anderen, das doch niemals gleich ist, wünscht er ihm Böses und freut sich daran. Ich brauche nicht alles aufzuzählen. Jedermann weiß, zu welchen Verbrechen der Widerwille gegen das Bestehende und die Sucht nach Neuerungen, wozu der Jähzorn, wozu die Verachtung der Armut die Menschen verführen kann, wie sehr dies alles ihre Geister 10 einnimmt und beschäftigt.

Dem allen vorzubeugen und die Regierung so einzurichten, daß dem Verbrechen kein Raum bleibt, ja alles derart einzurichten, daß alle, wie auch ihre Sinnesart sei, das öffentliche Recht höher stellen als den eigenen Nutzen, das ist die Aufgabe, das die Kunst. Der Zwang der Not hat zwar manches erdenken lassen, aber das ist noch nie erreicht worden, daß einer Regierung von ihren eigenen Bürgern nicht 20 die Inhaber der Regierung jene nicht mehr zu fürchten hätten als diese.

Ein Zeugnis dafür ist der von den Feinden niemals besiegte Staat der Römer, der so oft von seinen Bürgern besiegt und in die schlimmste Bedrängnis gebracht wurde, namentlich im Bürgerkrieg des Vespasian gegen Vitellius. S. hierüber Tacitus im Anfang des 4. Buches der Historien, wo er den überaus elenden Anblick der Stadt schildert. Alexander achtete (wie Curtius am Ende des 8. Buches sagt) seinen Ruhm 30 beim Feinde geringer als den bei den Bürgern, weil er meinte, daß seine Größe von den eigenen Leuten zu Fall gebracht werden könnte usw. Sein Verhängnis fürchtend bittet er seine Freunde: *„Stellt ihr mich nur vor der heimlichen Arglist und den Nachstellungen meiner Umgebung sicher, den Gefahren des Krieges und des Kampfes trete ich furchtlos entgegen. Philipp war in der Schlacht sicherer als im Theater, den Händen der Feinde ist er oft entgangen, den Händen der Seinigen konnte er sich nicht entziehen. Auch 40 wenn ihr an das Ende anderer Könige denkt, werdet*

[Ed. pr. 189-190. Vloten A 566-567, B 133-134. Bruder §§ 15-19.]

ihr mehr solche zählen, die von den eigenen Leuten als die vom Feinde umgebracht wurden." (S. Q. Curtius, Buch 9, Kap. 6.)

Aus diesem Grunde haben früher Könige, die die Herrschaft an sich rissen, ihrer Sicherheit wegen die Meinung zu erwecken gesucht, daß sich ihr Geschlecht von den unsterblichen Göttern herleite. Sie glaubten natürlich, wenn ihre Untertanen und alle anderen sie nicht als ihresgleichen ansähen, sondern für Götter hielten, so würden sie sich gerne von ihnen regieren lassen und sich ihnen leichter unterwerfen. So hat Augustus den Römern eingeredet, er führe seinen Ursprung auf Äneas zurück, den man für den Sohn der Venus hielt und unter die Götter rechnete; er wollte auch, daß man ihn in Tempeln in der Gestalt eines Götterbildnisses durch Diener und Priester verehere (Tacitus, Annalen, Buch 1). Alexander wollte, daß man ihn als Sohn des Jupiter begrüße, wie es scheint nicht aus Hochmut, sondern mit einer bestimmten Absicht, wie seine Antwort auf den Vorwurf des Hermolaos zeigt: „*Es war beinahe lächerlich,*“ sagt er, „*was Hermolaos von mir verlangte: ich sollte mich von Jupiter abwenden, dessen Orakel mich anerkennt. Habe ich denn auch die Antwort der Götter in meiner Gewalt? Er hat mir den Namen eines Sohnes angeboten, ihn anzunehmen (!) war durch die Taten, die ich vollbringe, völlig gerechtfertigt. Möchten doch auch die Inder mich für einen Gott halten. Auf dem Ruhm beruhen die Kriege, und oft hat etwas zu Unrecht Geglaubtes die Stelle der Wahrheit eingenommen*“ (Curtius, Buch 8, Kap. 8). Den Grund der Täuschung hat er damit angedeutet. Das hat auch Kleon in seiner Rede getan, in welcher er die Macedonier zu bereden suchte, ihrem König beizustimmen. Nachdem er die Ruhmestaten Alexanders voll Bewunderung geschildert, seine Verdienste aufgezählt und damit der Heuchelei den Schein der Wahrheit verliehen, kommt er auf die Nützlichkeit der Sache zu sprechen: „*Die Perser handelten nicht nur fromm, sondern auch klug, wenn sie ihre Könige als Götter verehrten, denn die*

[Ed. pr. 190. Vloten A 567—568, B 184—135. Bruder §§ 19—28.]

Majestät sei der Schirmherr der Wohlfahrt“, und dann schließt er: „*er selbst werde sich, wenn der König das Mahl eröffnet habe, auf die Erde niederwerfen; die anderen müßten das auch tun, und vor allem die mit Weisheit Begabten*“ (s. ebend. Buch 8, Kap. 5). Die Macedonier waren aber zu klug dazu. Menschen, die nicht vollständig ungebildet sind, lassen sich so offenbar nicht täuschen und aus Untertanen zu sich selbst unnützen Sklaven machen. Andere aber ließen

10 sich leichter bereden, die Majestät sei heilig und vertrete die Stelle Gottes auf Erden, sie sei von Gott und nicht durch die Wahl und Zustimmung der Menschen eingesetzt und werde durch die besondere Vorsehung und Hülfe Gottes erhalten und beschirmt. Noch anderes derart haben die Monarchen zur Sicherung ihrer Regierung erdacht. Ich übergehe es, um zu meiner Aufgabe zu kommen. Ich werde, wie gesagt, nur auf das hinweisen und nur das behandeln, was zu diesem Zwecke einst die göttliche Offenbarung dem

20 Moses gelehrt hat.

Schon oben Kap. 5 habe ich gesagt, daß die Hebräer nach dem Auszug aus Ägypten an kein Recht irgend eines Volkes gebunden waren, sondern daß sie die Freiheit hatten, nach Belieben neues Recht einzuführen und welche Länder sie wollten zu besetzen. Denn nachdem sie von dem unerträglichen Druck der Ägypter befreit und keinem Sterblichen durch einen Vertrag verpflichtet waren, waren sie wieder in den Besitz ihres natürlichen Rechtes zu allem, was sie

30 vermochten, gelangt, und jeder von ihnen konnte von neuem überlegen, ob er es behalten oder es aufgeben und auf einen anderen übertragen wolle. In diesen Naturzustand versetzt, entschlossen sie sich auf den Rat des Moses, dem sie das größte Vertrauen schenkten, ihr Recht nicht auf einen Sterblichen, sondern einzig auf Gott zu übertragen, und ohne lange zu zögern, gelobten sie allesamt wie aus einem Munde, Gott in allen seinen Geboten unbedingt zu gehorchen und kein anderes Recht anzuerkennen, als was er

40 selbst durch prophetische Offenbarung als Recht auf-

[Ed. pr. 191. Vloten A 568, B 135. Bruder §§ 23—27.]

stellen würde. Dieses Gelöbniß oder diese Übertragung des Rechtes auf Gott hat sich in derselben Weise vollzogen, wie wir es oben für die Gesellschaft im allgemeinen angenommen haben, wenn die Menschen sich entschließen, auf ihr natürliches Recht zu verzichten. Denn ausdrücklich haben sie durch Vertrag (s. 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 7) und Eidschwur auf ihr natürliches Recht freiwillig, nicht durch Gewalt gezwungen oder durch Drohungen in Schrecken gesetzt, verzichtet und es auf Gott übertragen. Damit dieser Vertrag gültig und dauernd sein solle und den Verdacht einer Täuschung nicht aufkommen lasse, hat Gott nicht eher mit ihnen etwas vereinbart, als bis sie seine wunderbare Macht erfahren hatten, durch die sie einzig und allein erhalten worden waren und in Zukunft erhalten werden konnten (s. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 4 u. 5). Denn eben weil sie glaubten, sie könnten durch Gottes Macht allein erhalten werden, haben sie ihre ganze natürliche Macht, sich zu erhalten, die sie vielleicht früher aus eigenem Recht zu haben gemeint, auf Gott übertragen und damit auch ihr ganzes Recht. 10 20

Gott allein also hatte die Regierung der Hebräer inne, und darum wurde der Staat allein, kraft des Vertrages, mit Recht Gottes Reich und Gott ebenfalls mit Recht König der Hebräer genannt. Infolgedessen waren die Feinde des Staates Feinde Gottes; die Bürger, die ihn in ihre Gewalt bringen wollten, machten sich der Beleidigung der göttlichen Majestät schuldig; die Rechte der Regierung waren die Rechte und Befehle Gottes. Darum war in diesem Staate bürgerliches Recht und Religion, die ja, wie ich zeigte, nur im Gehorsam gegen Gott besteht, ein und dasselbe. Die Dogmen der Religion waren eben nicht Lehren, sondern Rechtssätze und Befehle, Frömmigkeit galt als Gerechtigkeit, Gottlosigkeit als Ungerechtigkeit und Verbrechen. Wer von der Religion abfiel, hörte auf, Bürger zu sein, und wurde allein dadurch als Feind angesehen; wer für die Religion starb, der galt fürs Vaterland gestorben. Überhaupt gab 80 40

[Ed. pr. 191-192. Vloten A 568-569, B 135-136. Bruder §§ 28-31.]

es zwischen dem bürgerlichen Recht und der Religion keinen Unterschied. Darum konnte diese Regierung auch eine Theokratie heißen, weil ihre Bürger an kein anderes Recht als an das von Gott offenbarte gebunden waren. Das alles beruhte indes mehr auf der Meinung als auf der Wirklichkeit. Denn in Wirklichkeit hatten die Hebräer das Recht der Regierung ohne Einschränkung sich vorbehalten, wie sich aus meinen weiteren Ausführungen sogleich ergeben wird, 10 nämlich nach der Art und Weise, wie diese Regierung geführt wurde, wovon ich nun sprechen will.

Da die Hebräer ihr Recht auf keinen anderen übertragen, sondern gerade wie in der Demokratie alle gleichmäßig darauf verzichteten und wie aus einem Munde riefen: „*was Gott spricht (ohne einen Vermittler dabei zu bezeichnen), das wollen wir tun*“, so ergibt sich daraus, daß alle nach diesem Ver- 20 trage völlig gleich geblieben sind und alle das gleiche Recht hatten, Gott zu befragen, Gesetze anzunehmen und auszulegen, daß überhaupt alle in gleicher Weise an der Regierungsverwaltung teilnahmen. Aus diesem Grunde traten beim ersten Male alle zugleich vor Gott, um zu hören, was er befehlen wolle. Allein bei dieser ersten Huldigung gerieten sie in solchen Schrecken und wurden so bestürzt, als sie Gott sprechen hörten, daß sie ihr Ende nahe glaubten. Voll Angst wandten sie sich von neuem an Moses mit den Worten: „*Siehe, wir haben Gott im Feuer reden hören, und warum sollten wir sterben wollen? Sicherlich wird uns dieses* 30 *große Feuer verzehren. Wenn wir die Stimme Gottes wiederum hören, so werden wir sicherlich sterben. Tritt du hinzu und höre alles, was unser Gott sagt, und du (nicht Gott) wirst zu uns reden: alles, was Gott dir sagen wird, dem wollen wir gehorchen und es tun.*“ Damit haben sie offenbar den ersten Vertrag aufgehoben und ihr Recht, Gott zu befragen und seine Erlasse auszulegen, ohne Einschränkung auf Moses übertragen. Denn hier versprachen sie nicht wie vorher, allem zu gehorchen, was Gott ihnen, sondern 40 was Gott dem Moses sagen würde (s. 5. Buch Mose,

[Ed. pr. 192-198. Vloten A 569-570, B 186-187. Bruder §§ 81-86.]

Kap. 5 nach den Zehn Geboten und Kap. 18, V. 15 und 16). Moses blieb also allein der Geber und Ausleger der göttlichen Gesetze und infolgedessen auch der oberste Richter, den niemand richten konnte und der allein bei den Hebräern die Stelle Gottes, d. h. die höchste Majestät vertrat; denn er allein hatte ja das Recht, Gott zu befragen und dem Volke die göttlichen Antworten zu übermitteln und das Volk zu ihrer Ausführung zu zwingen. Er allein, sage ich; denn wenn jemand zu Mose Lebzeiten im Namen Gottes etwas hätte verkünden wollen, so wäre er, auch wenn er ein wahrer Prophet war, ein Verbrecher gewesen, der sich das höchste Recht anmaßte (s. 4. Buch Mose, Kap. 11, V. 28)¹⁾.

Hierbei ist zu bemerken, daß das Volk, auch wenn es den Moses wählte, doch nicht das Recht hatte, einen Nachfolger an seiner Stelle zu wählen. Denn damit, daß sie ihr Recht, Gott zu befragen, auf Moses übertrugen und ihm ohne Einschränkung gelobten, ihn als Orakel Gottes anzuerkennen, gingen sie jeglichen Rechtes verlustig und mußten jeden, den Moses

¹⁾ Anmerkung. In dieser Stelle werden zwei Männer beschuldigt, im Lager prophezeit zu haben, und Josua ist der Ansicht, daß sie festzunehmen seien. Das hätte er nicht getan, wenn es jedem erlaubt gewesen wäre, ohne den Befehl des Moses dem Volke Antworten Gottes zu erteilen. Moses aber hielt es für richtig, die Angeklagten freizusprechen, und er tadelt den Josua, weil er ihm geraten hatte, sein königliches Recht zu verfolgen zu einer Zeit, wo er einen solchen Widerwillen gegen das Herrschen hatte, daß er lieber sterben wollte als Alleinherrscher sein, wie aus V. 14 dess. Kapitels hervorgeht. So antwortet er denn dem Josua: „Eiferst du um meinetwillen? Wollte ich doch, daß das ganze Volk Gottes Prophet wäre“, d. h. daß das Recht, Gott zu befragen, zu ihm zurückkehrte, damit die Herrschaft wieder beim Volke selbst wäre. Josua hat also nicht das Recht, sondern nur die Zeitverhältnisse verkannt und wird deshalb von Moses getadelt, so wie Abisai von David, als er den König ermahnte, den Simei zum Tode zu verurteilen, der doch sicher ein Majestätsverbrecher war; s. 2. Buch Samuelis, Kap. 19, V. 22 und 23.

zum Nachfolger wählte, als den Erwählten Gottes annehmen. Hätte Moses einen Nachfolger gewählt, der wie er selbst die ganze Regierungsverwaltung übernommen hätte, also das Recht, allein Gott in seinem Zelte zu befragen, und damit auch die Autorität, Gesetze zu geben und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Gesandte zu schicken, Richter einzusetzen, seinen Nachfolger zu erwählen, schlechthin alle Obliegenheiten der höchsten Gewalt zu erfüllen, dann wäre die Regierung rein monarchisch gewesen, und der einzige Unterschied hätte darin bestanden, daß im allgemeinen eine monarchische Regierung nach Gottes Ratschluß, der auch dem Monarchen verborgen ist, geführt wird, während die hebräische Regierung nach dem irgendwie bloß dem Monarchen offenbarten Ratschluß Gottes geführt worden wäre oder hätte geführt werden sollen. Dieser Unterschied mindert nicht die Herrschaft des Monarchen und sein Recht auf alles, sondern mehrt sie im Gegenteil. Übrigens ist das Volk unter beiden Regierungen gleich unfrei und unkundig des göttlichen Ratschlusses. Denn unter beiden ist es abhängig vom Wort des Monarchen und erfährt von ihm allein, was recht und unrecht ist, und wenn das Volk glaubt, der Monarch befehle nur nach dem ihm offenbar gewordenen Ratschluß Gottes, so ist es ihm nicht weniger, sondern in Wirklichkeit noch viel mehr unterworfen.

Moses hat sich einen solchen Nachfolger nicht gewählt, sondern seinen Nachfolgern die Regierung so hinterlassen, daß sie weder eine Volksregierung noch eine Aristokratie oder Monarchie heißen konnte, sondern nur eine Theokratie. Denn das Recht, die Gesetze auszulegen und die Antworten Gottes mitzuteilen, stand bei dem einen, das Recht und die Macht, die Regierung nach diesen ausgelegten Gesetzen und nach diesen übermittelten Antworten zu führen, bei einem anderen. S. hierüber 4. Buch Mose, Kap. 27, V. 21.¹⁾ Um dies verständlicher zu machen,

¹⁾ Anmerkung. . V. 19 und 23 dess. Kapitels übersetzen die Ausleger, die mir zu Gesicht gekommen sind,

will ich die ganze Regierungsverwaltung ordnungsgemäß darlegen.

Zuerst erhielt das Volk den Befehl, ein Haus zu bauen, das sozusagen den Hof Gottes, also der höchsten Majestät dieser Regierung darstellen sollte. Dieses Haus war nicht auf Kosten eines einzelnen, sondern des ganzen Volkes zu erbauen, damit das Haus, in dem Gott befragt werden sollte, Gemeingut wäre. Zu Hofleuten und Verwaltern dieser göttlichen Residenz wurden die Leviten erwählt; zu ihrem 10 Obersten und gewissermaßen zum zweiten nach dem König Gott wurde Aaron, der Bruder des Moses, gewählt, dessen gesetzmäßige Nachfolger in dieser Stellung seine Söhne wurden. Aaron als der erste nach

schlecht. Denn V. 19 und 23 bedeutet nicht, daß er ihm Vorschriften gab oder ihn mit Vorschriften versah, sondern daß er Josua zum Oberhaupt wählte oder einsetzte, was in der Schrift häufig vorkommt, so 2. Buch Mose, Kap. 18, V. 23, 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 15, Buch Josua, Kap. 1, V. 9 und 1. Buch Samuelis, Kap. 25, V. 30 usw.

Je mehr die Ausleger sich bemühen, V. 19 und 23 dieses Kapitels Wort für Wort wiederzugeben, desto unverständlicher machen sie es, und ich bin sicher, daß nur sehr wenige seinen wahren Sinn verstehen. Denn die meisten stellen sich vor, in V. 19 befehle Gott dem Moses, den Josua in Gegenwart der Versammlung anzuweisen, und in V. 23 hätte dieser ihm die Hände aufgelegt und ihn angewiesen. Dabei beachten sie nicht, daß diese Ausdrucksweise bei den Hebräern sehr gebräuchlich ist, um zu erklären, daß die Wahl eines Oberhauptes rechtmäßig und daß es in seiner Würde bestätigt ist. So sagt Jetro, indem er dem Moses rät, sich Helfer zu wählen, die ihn unterstützen sollen, das Volk zu richten: „*Wenn du das tust, so wird Gott dir gebieten*“, als ob er sagte, seine Autorität werde fest sein und er werde bestehen können, dabei das gleiche berührend, worüber man vergleiche 2. Buch Mose, Kap. 18, V. 23, 1. Buch Samuelis, Kap. 13, V. 15 und Kap. 25, V. 30, und vor allem Buch Josua, Kap. 1, V. 9, wo Gott zu ihm sagt: „*Habe ich dir nicht geboten: fasse Mut und sei getrost?*“ als ob Gott ihm sagte: „*Bin ich es nicht, der dich als Oberhaupt eingesetzt hat? Fürchte dich vor nichts, denn ich werde immer mit dir sein*“.

[Ed. pr. 194. Vloten A 571, B 138. Bruder §§ 42—43.]



- Gott war also der oberste Anleger der göttlichen Gesetze und übermittelte dem Volke die Antworten des göttlichen Orakels und betete für das Volk zu Gott. Hätte er dabei auch das Recht gehabt, Befehle zu erteilen, so hätte ihm zum unbeschränkten Monarchen nichts gefehlt. Dieses Recht aber besaß er nicht, und überhaupt war der ganze Stamm Levi so sehr von der allgemeinen Regierung ausgeschlossen, daß er nicht einmal gleich den übrigen Stämmen den
- 10 Teil Landes besaß, der ihm von Rechts wegen zugekommen wäre, und von dem er wenigstens hätte leben können. Vielmehr wurde bestimmt, daß er vom übrigen Volke unterhalten werden sollte, doch so, daß ihm, dem einzigen gottgeweihten, vom gewöhnlichen Volke immer die höchste Ehrerbietung erwiesen würde. Aus den übrigen zwölf Stämmen wurde sodann ein Kriegsheer gebildet und ihnen befohlen, das Reich der Kanaaniter anzugreifen, es in zwölf Teile zu teilen und den Stämmen diese Teile durch das
- 20 Los zuzuweisen. Zu diesem Geschäft wurden zwölf Führer, aus jedem Stamme einer, gewählt, denen zugleich mit Josua und dem Oberpriester Eleasar das Recht verliehen wurde, das Land in zwölf gleiche Teile zu teilen und zu verlosen. Zum obersten Befehlshaber des Kriegsheeres wurde Josua gewählt; er allein erhielt das Recht, bei unerwarteten Ereignissen Gott zu befragen, aber nicht wie Moses allein in seinem Zelte oder in der Stiftshütte, sondern durch Vermittlung des Hohepriesters, dem allein die Ant-
- 30 worten Gottes zu teil wurden. Ferner erhielt er das Recht, die durch den Hohepriester ihm übermittelten Befehle Gottes zu verkünden, das Volk zu ihrer Befolgung zu zwingen, die Mittel zu ihrer Ausführung ausfindig zu machen und in Anwendung zu bringen, aus dem Heere so viele er wollte und wen er wollte auszuwählen, in seinem Namen Gesandte zu schicken, kurz das ganze Kriegsrecht hing allein von seinem Beschlusse ab. An Josuas Stelle ist aber kein rechtmäßiger Nachfolger getreten; ein solcher wurde nur
- 40 von Gott unmittelbar erwählt und zwar erst, wenn die

[Ed. pr. 194—195. Vloten A 571—572, B 138. Bruder §§ 43—47.]

Not des ganzen Volkes es erforderte. Sonst wurden alle Angelegenheiten des Krieges und des Friedens von den Stammeshäuptern verwaltet, wie ich gleich zeigen werde. Endlich ließ Moses alle Männer vom zwanzigsten bis zum sechzigsten Jahre zum Kriegsdienst ausheben und bloß aus dem Volke ein Heer bilden, das nicht dem Feldherrn oder dem Hohepriester, sondern Gott und der Religion den Treueid schwur. Sie hießen die Heerscharen oder Schlachtreihen Gottes und Gott hinwiederum hieß bei den Hebräern der Gott der Heerscharen. Aus diesem Grunde ging die Bundeslade bei großen Schlachten, von deren Entscheidung Sieg oder Niederlage des ganzen Volkes abhing, inmitten des Heeres mit; denn das Volk sollte seinen König gewissermaßen in Person sehen und mit allen Kräften kämpfen. 10

Aus diesen Vorschriften, die Moses seinen Nachfolgern gab, läßt sich leicht ersehen, daß er sie als Verwalter, aber nicht als Herrscher des Staates gewählt hat. Denn er verlieh niemandem das Recht, Gott allein und wo er es wolle zu befragen, und er hat 20 darum auch niemandem die Autorität verliehen, die er selbst besaß, Gesetze zu geben und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Verwalter für den Tempel und für die Gemeinden zu ernennen, alles Befugnisse des Inhabers der höchsten Regierungsgewalt. Denn der Hohepriester hatte zwar das Recht, die Gesetze auszulegen und die Antworten Gottes zu erteilen, aber nicht wie Moses wann er wollte, sondern nur auf Befragen des Feldherrn oder des Höchsten Rates oder anderer ihres Gleichen. Der oberste Befehlshaber des Heeres dagegen und die Ratsversammlungen konnten Gott fragen, so oft sie wollten, aber die Antwort Gottes erhielten sie nur durch den Hohepriester. Darum waren die Aussprüche, die Gott durch den Mund des Hohepriesters tat, keine Gebote, wie diejenigen, die er durch den Mund des Moses tat, sondern bloß Antworten. Erst nachdem sie Josua und die Ratsversammlungen angenommen, erhielten sie die Kraft von Gesetzen und Ge- 40

[Ed. pr. 195. Vloten A 572, B 138—139. Bruder §§ 47—50.]

Spinoza, Theologisch-politischer Traktat.

20

boten. Ferner stand dem Hohepriester, der die Antworten Gottes von Gott empfing, das Heer nicht zur Verfügung, und er besaß von Rechts wegen keine Befehlsgewalt, während andererseits diejenigen, die das Land von Rechts wegen besaßen, von Rechts wegen keine Gesetze erlassen konnten. Ferner war zwar der Hohepriester Aaron sowohl wie sein Sohn Eleasar von Moses erwählt, aber nach dem Tode des Moses hatte niemand das Recht, den Hohepriester zu wählen; 10 vielmehr war der Sohn der rechtmäßige Nachfolger des Vaters. Der Befehlshaber des Heeres war ebenfalls von Moses gewählt, und der Hohepriester bekleidete ihn mit seiner Würde nicht nach dem hohepriesterlichen Rechte, sondern nach dem Rechte, das Moses ihm verliehen hatte. Darum wählte der Hohepriester nach Josuas Tode niemanden an seine Stelle. Auch die Stammeshäupter haben Gott nicht wegen eines neuen Feldherrn befragt, sondern jeder von ihnen behielt das Recht, das Josua besessen, der Heeres- 20 abteilung seines Stammes gegenüber und sie alle zusammen gegenüber dem gesamten Kriegsheer. Anscheinend hatten sie keinen Oberbefehlshaber nötig, außer wenn sie mit vereinten Kräften gegen einen gemeinsamen Feind zu kämpfen hatten, und dies war hauptsächlich zu Josuas Zeiten der Fall, wo sie alle noch keinen bestimmten Wohnsitz hatten und alles noch gemeinschaftlich war. Nachdem aber alle Stämme die Länder unter sich verteilt hatten, die sie nach dem Kriegsrecht in Besitz genommen und die in Besitz 30 zu nehmen sie noch den Auftrag hatten, und nachdem nicht mehr alles allen gehörte, kam von selbst der Grund in Wegfall, einen gemeinsamen Feldherrn zu wählen, da die verschiedenen Stämme nach dieser Teilung weniger als Volksgenossen denn als Bundesgenossen anzusehen waren. In bezug auf Gott und die Religion mußten sie allerdings als Volksgenossen angesehen werden, in bezug auf ihre rechtlichen Beziehungen zueinander aber bloß als Bundesgenossen, etwa in derselben Weise (vom gemeinsamen Tempel 40 abgesehen) wie die Hochmögenden Vereinigten

[Ed. pr. 195—196. Vloten A 578, B 139. Bruder §§ 51—54.]

Staaten der Niederlande. Denn die Teilung einer gemeinsamen Sache auf die einzelnen bedeutet nichts anderes, als daß jeder nunmehr seinen Teil allein besitzt und die übrigen das Recht auf diesen Teil aufgeben. Aus diesem Grunde also wählte Moses Stammeshäupter, von denen jeder nach der Teilung des Reiches für seinen Teil Sorge tragen sollte; sie hatten also in den Angelegenheiten ihres Stammes Gott durch Vermittlung des Hohepriesters zu befragen, ihre Heeresabteilung zu befehligen, Städte zu gründen und zu befestigen, Richter in jeder Stadt einzusetzen, den Feind des ihnen unterstellten Gebietes anzugreifen, kurz alle Geschäfte des Krieges und des Friedens zu führen. Einen anderen Richter als Gott oder den von Gott ausdrücklich gesandten Propheten brauchte der Stamm nicht anzuerkennen.¹⁾ Fiel er jedoch von Gott ab, so mußten

¹⁾ Anmerkung. Die Rabbinen, und nicht die Rabbinen allein, sondern auch viele Christen, die ihren Irrtum teilen, bilden sich ein, das sogenannte große Synedrium sei von Moses eingesetzt worden. Allerdings hat sich Moses siebenzig Helfer erwählt, die mit ihm die Sorge für den Staat tragen sollten, da er allein nicht im Stande war, die Last des ganzen Volkes zu tragen. Er hat aber niemals ein Gesetz über die Einsetzung eines Rates der Siebzig gegeben; im Gegenteil, er hat befohlen, jeder Stamm solle in den Städten, die Gott ihm verliehen, Richter einsetzen, die gemäß den von ihm erlassenen Gesetzen die Streitigkeiten schlichten sollten. Sollten einmal die Richter selbst über das Recht im Zweifel sein, dann sollten sie sich an den Hohepriester wenden (der ja der oberste Ausleger der Gesetze war), oder an den ihnen zur Zeit übergeordneten Richter (der die Befugnis hatte, den Hohepriester zu befragen); nach der Erklärung des Hohepriesters sollten sie dann die Streitigkeit beilegen. Sollte ein untergeordneter Richter behaupten, er sei nicht verpflichtet, nach der Meinung des Hohepriesters, die er selbst oder seine oberste Behörde vernommen, das Urteil zu fällen, so wurde er zum Tode verurteilt, und zwar von dem derzeitigen obersten Richter, der den untergeordneten Richter eingesetzt hatte, s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 9, mochte dieser nun wie Josua der

ihn die anderen Stämme nicht wie einen Untertan richten, sondern als einen vertragsbrüchigen Feind bekriegen. Dafür haben wir in der Schrift Beispiele. Nach Josuas Tode haben die Kinder Israel und nicht der neue Oberbefehlshaber Gott befragt. Als sie aber erfuhren, daß der Stamm Juda zuerst von allen seinen Feind angreifen sollte, verband sich dieser allein mit dem Stamm Simeon, um mit vereinten Kräften ihren gemeinsamen Feind anzugreifen. Diesem Vertrag
 10 sind die übrigen Stämme nicht beigetreten (s. Buch der Richter, Kap. 1, V. 1, 2, 3), vielmehr führt jeder Stamm (wie es im vorhergehenden Kapitel berichtet wird) den Krieg mit seinem Feinde gesondert und nimmt Unterwerfung und Treuschwur an,

höchste Befehlshaber des ganzen Volkes Israel sein, oder nur das Oberhaupt eines Stammes, dem nach der Teilung das Recht zustand, den Hohepriester in den Angelegenheiten seines Stammes zu befragen, über Krieg und Frieden zu entscheiden, Städte zu befestigen, Richter einzusetzen usw. oder mochte er der König sein, dem alle oder einige Stämme ihr Recht übertragen hatten. Zur Bestätigung könnte ich mehrere Zeugnisse aus der Schrift anführen; ich will aber nur eines von vielen, das mir bedeutsam scheint, erwähnen. Als der Prophet von Shilo den Jerobeam zum König gewählt hatte, verlieh er ihm damit auch das Recht, den Hohepriester zu befragen und Richter einzusetzen; überhaupt alles Recht, das Rehabeam den zwei Stämmen gegenüber behielt, erhielt Jerobeam gegenüber den zehnen. Darum konnte Jerobeam mit demselben Rechte wie Josaphat zu Jerusalem (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 19, V. 8 ff.) in seiner Residenz einen höchsten Rat für sein Reich einsetzen. Denn ganz gewiß brauchte Jerobeam, sofern er nach Gottes Geheiß König war, und folglich auch nicht seine Untertanen nach dem Gesetze des Moses vor Rehabeam, dessen Untertanen sie nicht waren, als ihrem Richter zu erscheinen und noch viel weniger vor dem Gericht zu Jerusalem, das Rehabeam eingesetzt hatte und das ihm untergeordnet war. Entsprechend der Teilung des hebräischen Reiches gab es in ihm auch ebenso viele höchste Ratsversammlungen. Diejenigen aber, die den wechselnden Zustand der Hebräer nicht in Betracht ziehen und ihre verschiedenen Zustände in einen vermischen, gehen in vieler Beziehung irre.

[Ed. pr. 196. Vloten A 574, B 140. Bruder §§ 55—56.]

von wem er will, obwohl der Auftrag war, unter keiner Bedingung einen zu schonen, sondern alle auszuerothen. Wegen dieser Versündigung werden sie zwar getadelt, aber von niemandem vor Gericht gezogen. Auch sahen sie sich nicht veranlaßt, deshalb Krieg miteinander anzufangen und sich in die Angelegenheiten eines anderen Stammes zu mischen. Im Gegentheil machten sie einen feindlichen Angriff auf die Benjaminiten, welche die übrigen beleidigt und das Band des Friedens gelöst hatten, so daß keiner von den Bundesgenossen bei ihnen des Gastrechts sicher sein konnte. Als sie nach drei Schlachten endlich Sieger waren, metzelten sie alle nach dem Kriegsrecht nieder, Schuldige wie Unschuldige, eine Tat, die sie nachdem in später Reue beklagt haben. 10

Diese Beispiele bestätigen vollauf, was ich soeben über das Recht der einzelnen Stämme gesagt habe. Vielleicht wird man nun aber fragen, wer denn die Nachfolger der einzelnen Stammeshäupter gewählt habe. Darüber können wir jedoch der Schrift selbst nichts mit Bestimmtheit entnehmen, doch vermute ich, weil ja jeder Stamm in Familien zerfiel, deren Häupter aus den Familienältesten gewählt wurden, daß der Älteste von diesen Familienhäuptern von Rechts wegen an die Stelle des Stammesoberhaupts trat. Hat doch auch Moses siebzig Helfer aus den Ältesten gewählt, die zusammen mit ihm den höchsten Rat bildeten. Diejenigen nun, die nach Josuas Tode die Verwaltung der Regierung innehatten, heißen in der Schrift die Ältesten, und sehr häufig werden bei den Hebräern unter den Ältesten die Richter verstanden, wie wohl jedermann weiß. Für unseren Zweck ist es jedoch nicht von Belang, darüber Gewißheit zu haben. Es genügt der Nachweis, daß nach dem Tode des Moses niemand alle Befugnisse des Oberbefehlshabers besessen hat. Denn da nicht alles von dem Beschlusse eines Mannes noch von dem eines Rates noch des gesamten Volkes abhing, sondern manche Teile der Verwaltung einem Stamme, andere bei gleicher Berechtigung jedes einzelnen Stammes den übrigen ob- 80

[Ed. pr. 197. Vloten A 574, B 140—141. Bruder §§ 56—60.]

lagen, so ergibt sich daraus ganz offenbar, daß die Regierung nach dem Hinscheiden des Moses weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch war, sondern wie gesagt theokratisch: 1. weil der Palast der Regierung der Tempel war und allein mit Rücksicht auf ihn, wie ich zeigte, alle Stämme Volksgenossen waren; 2. weil alle Bürger Gott als ihrem obersten Richter, dem sie in allen Stücken unbedingten Gehorsam versprochen, den Eid der Treue
 10 leisten mußten; und 3. endlich, weil der Oberbefehlshaber, wenn ein solcher nötig war, von niemandem als von Gott allein gewählt wurde. Das hat Moses dem Volke ausdrücklich im Namen Gottes verkündet 5. Buch Mose, Kap. 18, V. 15, und tatsächlich bezeugt es die Wahl Gideons, Simsons und Samuels. Darum kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch die anderen glaubenstreuen Führer auf dieselbe Weise gewählt wurden, auch wenn es ihre Geschichte nicht bestimmt berichtet.

20 Nach dieser Feststellung ist es an der Zeit zu untersuchen, wieweit diese Art der Staatsverfassung im Stande war, die Geister zu lenken und Regierende wie Regierte so im Zaum zu halten, daß diese nicht Rebellen und jene nicht Tyrannen wurden.

Diejenigen, welche die Regierung leiten oder in Händen haben, suchen alle Schlechtigkeiten, die sie begehen, stets mit dem Schein des Rechtes zu umgeben und dem Volke vorzureden, daß ihr Handeln ehrenhaft sei. Das bringen sie auch leicht fertig,
 80 denn die ganze Auslegung des Gesetzes hängt ja nur von ihnen ab. Zweifellos gibt ihnen gerade dieser Umstand die größte Freiheit, alles, was sie nur wollen und wozu ihre Begierde sie verleitet, zu tun, während ihnen diese Freiheit sehr beschränkt würde, wenn das Recht der Gesetzesauslegung einem anderen zustünde und wenn die richtige Auslegung der Gesetze für jedermann so klar wäre, daß ein Zweifel darüber nicht aufkommen könnte. Daraus geht deutlich hervor, daß den Oberhäuptern der Hebräer ein hauptsächlich
 40 Anlaß zu Untaten genommen war dadurch, daß das

[Ed. pr. 197—198. Vloten A 575, B 141. Bruder §§ 60—64.]

Recht der Gesetzesauslegung ganz und gar den Leviten übertragen war (s. 5. Buch Mose, Kap. 21, V. 5), denen die Regierungsverwaltung nicht zustand und die keinen Anteil am Landbesitz hatten wie die anderen, deren Vermögen und Ansehen vielmehr gänzlich von der richtigen Gesetzesauslegung abhing. Dazu trug noch weiter bei, daß das gesamte Volk angewiesen war, sich alle sieben Jahre an einem bestimmten Orte zu versammeln, wo es von dem Hohepriester Belehrung über das Gesetz empfangen sollte, und daß 10 außerdem jeder einzelne beständig und mit allem Eifer das Buch des Gesetzes lesen und wieder lesen sollte (s. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9 ff. und Kap. 6, V. 7). Die Oberhäupter mußten also schon um ihrer selbst willen es sich besonders angelegen sein lassen, die ganze Verwaltung nach den vorgeschriebenen und allgemein genugsam bekannten Gesetzen zu führen, wenn sie beim Volke das höchste Ansehen genießen wollten. In diesem Falle verehrte sie 20 das Volk als Diener der Regierung Gottes und als seine Stellvertreter; im anderen Falle aber konnten sie bei ihren Untertanen dem glühendsten Hasse — denn das ist in der Regel der theologische Haß — nicht entgehen.

Um die zügellose Willkür der Oberhäupter einzuschränken, kam noch ein weiterer Umstand von größter Bedeutung hinzu: das Kriegsheer wurde aus allen Bürgern (vom zwanzigsten bis zum sechzigsten Lebensjahre ohne Ausnahme) gebildet, und die Oberhäupter konnten keinen ausländischen Soldaten in Sold 30 nehmen. Dies, sage ich, war von größter Wichtigkeit; denn es ist sicher, daß die Fürsten bloß durch ein Kriegsheer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können, und daß sie nichts so sehr fürchten als ein freies Volksheer, das durch seine Tüchtigkeit, seine Mühe und sein Blut die Freiheit und den Ruhm des Vaterlands geschaffen hat. Darum hat Alexander, als er zum zweiten Male gegen Darius kämpfen mußte und den Rat des Parmenio hörte, nicht ihn, der den Rat gab, sondern den Polysperchon, 40

[Ed. pr. 198—199. Vloten A 575—576, B 142. Bruder §§ 64—68.]

der ihm beistimmte, getadelt. Denn, wie Curtius, Buch 4, Kap. 13 sagt, den Parmenio, den er erst kürzlich heftiger, als er beabsichtigte, getadelt hatte, mochte er nicht wiederum zurechtweisen, und er war nicht im Stande, die Freiheit der Macedonier, die er wie gesagt aufs äußerste fürchtete, zu unterdrücken, bevor er die Zahl der aus den Gefangenen genommenen Soldaten weit über die Zahl der Macedonier hinaus vermehrt hatte; erst dann konnte er seinem maßlosen

10 Sinne, der lange Zeit durch die Freiheit der besten Bürger in Schranken gehalten war, die Zügel schießen lassen. Wenn also ein freies Volksheer schon die Oberhäupter einer weltlichen Regierung einschränkt, die gewöhnlich den ganzen Ruhm der erfochtenen Siege für sich in Anspruch nehmen, um wie viel mehr mußte es die Oberhäupter der Hebräer in Schranken halten, deren Soldaten ja nicht für den Ruhm eines Fürsten, sondern für den Ruhm Gottes kämpften und die eine Schlacht nur lieferten, wenn sie eine Ant-

20 wort von Gott erhalten hatten.

Dazu kam weiterhin noch, daß die Oberhäupter der Hebräer alle nur durch das Band der Religion miteinander verbunden waren. Wenn darum einer von ihnen abgefallen wäre und begonnen hätte, das göttliche Recht der einzelnen zu verletzen, so hätte er von den übrigen als Feind betrachtet und von Rechts wegen unterdrückt werden können.

Drittens kam noch hinzu die Furcht vor einem neuen Propheten. Sobald nämlich ein Mann von er-

30 problem Lebenswandel durch gewisse herkömmliche Zeichen bewies, daß er ein Prophet sei, hatte er eben dadurch das höchste Recht, Befehle zu erteilen, und zwar gerade so wie Moses im Namen des ihm allein offenbarten Gottes und nicht nur wie die Oberhäupter im Namen des durch den Hohepriester befragten Gottes. Natürlich konnten solche Männer das unterdrückte Volk leicht an sich ziehen und ihm durch unbedeutende Zeichen, was sie nur wollten, einreden. War hingegen die Verwaltung in guter Ordnung, so

40 konnte das Oberhaupt bei Zeiten dafür sorgen, daß

[Ed. pr. 199. Vloten A 576—577, B 142—148. Bruder §§ 68—72.]

der Prophet sich erst seinem Gerichte stellen mußte, um sich einer Prüfung zu unterwerfen, ob auch sein Lebenswandel erprobt sei, ob er sichere und unbezweifelbare Zeichen für seine Sendung besitze und ob endlich das, was er im Namen Gottes künden wollte, mit den überkommenen Lehren und den allgemeinen Landesgesetzen im Einklang stehe. Entsprachen die Zeichen den Anforderungen nicht oder erwies sich die Lehre als neu, so konnte das Oberhaupt ihn von Rechts wegen zum Tode verurteilen; im anderen Falle wurde der Prophet allein auf die Autorität und das Zeugnis des Oberhauptes hin anerkannt. 10

Dazu kam viertens, daß sich das Oberhaupt vor den übrigen nicht durch seinen Adel oder durch das Recht des Blutes auszeichnete, sondern daß ihm die Regierungsverwaltung nur mit Rücksicht auf sein Alter und seine Tüchtigkeit anvertraut wurde.

Endlich kam hinzu, daß die Oberhäupter und das gesamte Heer den Krieg nicht mehr als den Frieden wünschen konnten. Denn das Heer bestand ja wie gesagt nur aus Bürgern, und demnach waren es dieselben, die die Geschäfte des Krieges wie des Friedens besorgten. Der Soldat im Felde war Bürger auf dem Markte, der Heerführer im Lager. Richter im Gerichtshof, der Feldherr im Lager Oberhaupt im Staate. Darum konnte niemand den Krieg um des Krieges willen wünschen, sondern nur um des Friedens willen und zum Schutze der Freiheit. Auch wird sich wohl das Oberhaupt so viel als möglich von Neuerungen ferngehalten haben, um nicht den Hohepriester anzu- gehen und gegen die eigene Würde vor ihm stehen zu müssen. Soviel über die Umstände, die den Oberhäuptern Schranken setzten. 20 30

Sehen wir nun, wodurch das Volk in Schranken gehalten wurde. Auch das läßt sich mit vollster Klarheit aus den Grundlagen der Regierung ersehen. Schon bei oberflächlicher Betrachtung wird man sogleich sehen, daß diese Grundlagen eine so einzige Vaterlands- liebe in den Herzen der Bürger hervorbringen mußten, daß ihnen alles eher in den Sinn kommen 40

[Ed. pr. 199—200. Vloten A 577, B 143. Bruder §§ 72—76.]

konnte als ein Verrat am Vaterlande oder ein Abfall von ihm. Alle mußten ihm vielmehr so ergeben sein, daß sie lieber das Äußerste auf sich nehmen als eine Fremdherrschaft ertragen wollten. Denn da sie ihr Recht auf Gott übertragen hatten und den Glauben hatten, ihr Reich sei ein Reich Gottes und sie allein Gottes Kinder, die übrigen Völker aber Gottes Feinde, denen sie darum den erbittertsten Haß entgegenbrachten (das hielten sie ja für Frömmigkeit, s. Psalm 139, V. 21 und 22), so konnte nichts in ihnen solchen Abscheu erwecken als der Gedanke, einem Fremden Treue zu schwören und Gehorsam zu geloben; für sie war keine größere Schandtat und nichts Fluchwürdigeres zu denken als der Verrat am Vaterlande, d. h. an dem Reiche Gottes, den sie anbeteten. Ja schon die Auswanderung galt für einen Frevel, weil der Dienst Gottes, zu dem sie allezeit verpflichtet waren, nur auf heimischer Erde ausgeübt werden durfte; galt doch dieser Boden allein als heilig, alles übrige Land aber als unrein und unheilig. Darum klagt David vor Saul, der ihn gezwungen hatte, außer Landes zu gehen: *„Wenn es Menschen sind, die dich gegen mich reizen, so sind sie verflucht, weil sie mich verstoßen, daß ich nicht bleibe im Erbteil Gottes, sondern sprechen: gehe hin und diene anderen Göttern.“* Aus diesem Grunde wurde auch, was hier besonders hervorzuheben ist, kein Bürger mit der Verbannung bestraft, denn wer sündigte, verdiente wohl Strafe, aber keine Schmach.

30 Die Liebe der Hebräer zu ihrem Vaterlande war also keine einfache Liebe, sondern Frömmigkeit, die zugleich mit dem Haß gegen die übrigen Völker durch den täglichen Kult so gehegt und gepflegt wurde, daß sie ihnen zur zweiten Natur werden mußte. Denn ihr täglicher Kult war nicht nur durchaus vom Kult anderer Völker verschieden (wodurch es kam, daß sie eine durchaus eigentümliche und von den übrigen Völkern ganz getrennte Stellung einnahmen), vielmehr war ihr Kult jenem ganz und gar entgegen-
40 gesetzt. Es mußte darum aus einer Art von täg-

[Ed. pr. 200-201. Vloten A 577-578, B 143-144. Bruder §§ 76-80.]

lichem Vorwurf ein beständiger Haß entspringen, der tiefer als irgend etwas in der Seele Wurzel fassen konnte. War es doch ein Haß, der aus tiefer Verehrung oder Frömmigkeit entsprang, und der für fromm gehalten wurde, und einen tieferen und hartnäckigeren Haß kann es nicht geben. Es fehlte auch an der gewöhnlichen Ursache nicht, die den Haß immer mehr und mehr entfacht, nämlich seine Er-
 widerung, denn die anderen Völker mußten auch ihnen mit dem erbittertsten Hasse begegnen. Wie sehr das
 alles, die Freiheit von menschlicher Herrschaft, die Verehrung gegen das Vaterland, das unbeschränkte
 Recht allen anderen gegenüber, der nicht nur erlaubte, sondern geradezu durch die Frömmigkeit ge-
 weihte Haß gegen die anderen, das Bewußtsein, allen verhaßt zu sein, die Besonderheit ihrer Sitten und
 Gebräuche, wie sehr alles das, sage ich, im Stande war, den Sinn der Hebräer zu stärken, daß sie fürs
 Vaterland alles mit einziger Standhaftigkeit und Tapferkeit ertrügen, das lehrt die Vernunft mit voller Klar-
 heit, und die Erfahrung selbst hat es bezeugt. Denn niemals haben sie es unter einer Fremdherrschaft aus-
 halten können, solange die Stadt noch bestand, und darum nannte man ja auch Jerusalem die Aufrührer-
 stadt (s. Esra, Kap. 4, V. 12 und 15). Auch das zweite Reich (das doch nur ein Schatten des ersten war, nachdem die Priester auch das Herrscherrecht
 an sich gebracht hatten) konnte nur sehr schwer von den Römern zerstört werden, was Tacitus selbst
 im 2. Buch der Historien mit diesen Worten bezeugt: „Beendigt hatte schon Vespasian den jüdischen
 Krieg, indem nur noch die Belagerung Jerusalems übrig war, mehr nur eine harte und beschwerliche
 Arbeit wegen der Sinnesart des Volkes und der Hartnäckigkeit des Aberglaubens, als daß die Belagerten
 noch Kräfte genug gehabt hätten, die Drangsale auszuhalten.“ Aber neben dieser Eigenschaft, deren
 Schätzung ganz vom Standpunkt abhängig ist, gab es bei diesem Staate noch ein besonderes, sehr starkes
 Motiv, das die Bürger davon zurückhalten mußte, an

[Ed. pr. 201. Vloten A 578—579, B 144—145. Bruder §§ 81—84.]

- Abfall zu denken und Lust zu bekommen, ihr Vaterland zu verlassen, ich meine die Rücksicht auf den Nutzen, die den Nerv und die Seele aller menschlichen Handlungen bildet. Jene Rücksicht bestand in diesem Staate in ganz besonderem Maße. Denn nirgends besaßen die Bürger ihre Güter mit größerem Rechte, als die Untertanen dieses Staates, die den gleichen Land- und Feldbesitz hatten wie das Oberhaupt, und wo jeder für alle Zeiten Herr seines
- 10 Anteils war. Denn wenn jemand, durch Armut gezwungen, sein Grundstück oder seinen Acker verkauft hatte, so mußte er seinen Besitz bei Eintritt des Jubeljahres wieder vollständig zurückerhalten, und in dieser Art waren noch andere Maßregeln getroffen, daß niemand seines bestimmten Vermögens verlustig gehen könne. Auch konnte die Armut nirgends erträglicher sein als hier, wo man die Liebe gegen den Nächsten, d. h. gegen den Mitbürger mit aller Hingabe üben mußte, um sich Gott, den König geneigt zu machen.
- 20 Den hebräischen Bürgern konnte es also nur in ihrem Vaterlande wohlgehen, außerhalb seiner war alles Unglück und Schande.

Ferner trug noch in erster Linie dazu bei, nicht nur um sie in der Heimat zurückzuhalten, sondern auch um Bürgerkriege zu verhüten und die Ursachen von Streitigkeiten zu entfernen, daß niemand seinesgleichen, sondern jedermann nur Gott diene und daß Wohlwollen gegen den Mitbürger und Liebe, die durch den allgemeinen Haß gegen die anderen Völker und

80 der anderen gegen sie nicht wenig begünstigt wurden, als höchste Frömmigkeit galten.

Außerdem trug noch in erster Linie die Schule des Gehorsams dazu bei, in der sie erzogen wurden, denn sie mußten ja alles nach einer bestimmten Gesetzesvorschrift tun. Sie durften nicht nach Belieben ackern, sondern nur in bestimmten Zeiten und Jahren und immer nur mit einer Art Vieh. Ebenso durften sie auch nur auf eine bestimmte Weise und zu einer bestimmten Zeit säen und ernten, kurz ihr ganzes Leben

40 war eine beständige Übung im Gehorsam (s. hierüber

Kap. 5 über den Nutzen der Ceremonien). So vollständig waren sie hierdurch daran gewöhnt, daß sie es nicht mehr als Knechtschaft, sondern als Freiheit empfinden mußten, so daß schließlich niemand mehr das Verbotene, sondern jedermann das Gebotene wollte. Nicht wenig hat anscheinend auch der Umstand dazu beigetragen, daß sie zu gewissen Zeiten im Jahre verpflichtet waren, sich der Ruhe und der Freude hinzugeben, nicht um ihrer Neigung, sondern um Gott aus Neigung zu gehorchen. Dreimal im Jahre waren sie die Gäste Gottes (s. 5. Buch Mose, Kap. 16), am siebenten Wochentage mußten sie sich aller Arbeit enthalten und sich der Ruhe hingeben, und außerdem waren noch andere Zeiten bestimmt, an denen anständige Lustbarkeiten und Gastmähler nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten waren. Ich glaube nicht, daß sich ein wirksameres Mittel denken läßt, die Herzen der Menschen zu lenken. Denn nichts wird die Herzen mehr einnehmen als die Freude, die aus der Verehrung, d. h. aus Liebe und Bewunderung zugleich entspringt. Auch konnte nicht leicht aus der Gewohnheit ein Überdruß werden, denn der für die Festtage bestimmte Gottesdienst war selten und abwechslungsreich.

Dazu kam noch die große Verehrung für den Tempel, die sie in seinem besonderen Tempeldienst und in all dem, was beobachtet werden mußte, ehe man hineingehen durfte, stets aufs gewissenhafteste bewahrt haben, so daß noch heutigen Tages die Juden nur mit Grauen von dem Frevel Manasses lesen, der es gewagt hat, ein Götzenbild im Tempel selbst aufzustellen. Auch gegenüber den Gesetzen, die im Allerheiligsten mit der größten Gewissenhaftigkeit aufbewahrt wurden, empfand das Volk eine nicht geringere Ehrfurcht. In dieser Beziehung waren also Widersprüche und Vorurteile von Seiten des Volks nicht zu fürchten. Denn niemand wagte es, in göttlichen Dingen ein Urteil auszusprechen, sondern allem, was ihnen auf Grund der Autorität einer im Tempel erteilten göttlichen Antwort oder eines von

[Ed. pr. 202—208. Vloten A 580, B 145—146. Bruder §§ 89—92.]

Gott gegebenen Gesetzes befohlen wurde, dem mußten sie gehorchen, ohne erst ihre Vernunft zu befragen.

- Damit glaube ich in der Hauptsache den Sinn dieses Reiches zwar kurz, aber doch klar genug dargelegt zu haben. Es bleibt noch übrig, die Ursachen zu untersuchen, die es bewirkt haben, daß die Hebräer so oft vom Gesetze abgefallen sind, daß sie so oft unterjocht wurden und daß schließlich ihr Reich der gänzlichen Zerstörung anheimfallen konnte. Vielleicht meint jemand, es sei durch die Halsstarrigkeit des Volkes gekommen. Doch das wäre kindisch. Denn warum war dieses Volk halbstarriger als die anderen Völker? Etwa von Natur? Die Natur aber schafft keine Völker, sondern nur Individuen, die sich erst durch die Verschiedenheit der Sprache, der Gesetze und der angenommenen Sitten in Völker trennen. Nur diese beiden Faktoren, Gesetze und Sitten, können es bewirken, daß jedes Volk seinen besonderen Charakter hat, seine besonderen Zustände, und schließlich auch seine besonderen Vorurteile. Wollte man also zugeben, daß die Hebräer halbstarriger waren als die übrigen Sterblichen, so müßte man das einem Fehler in ihren Gesetzen oder in ihren angenommenen Sitten zuschreiben. Das ist ja allerdings richtig: hätte Gott ihr Reich dauerhafter gewollt, so hätte er ihnen auch andere Gesetze und Rechte gegeben und eine andere Art der Verwaltung eingeführt. Was läßt sich darum anderes sagen, als daß sie ihren Gott erzürnt haben, nicht erst, wie Jeremias, Kap. 32, V. 31 sagt, von der Gründung der Stadt an, sondern schon von der Gesetzgebung an. Das bezeugt auch Hesekiel, Kap. 20, V. 25, wenn er sagt: „*Darum gab ich ihnen auch Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, darinnen sie nicht leben konnten, indem ich sie unrein werden ließ in ihren Opfern dadurch, daß ich jede Öffnung der Gebärmutter (d. h. jede Erstgeburt) verstieß, damit ich sie zerstörte und sie lernen mußten, daß ich Jehovah bin.*“ Um diese Worte und die Ursache der Zerstörung des Reiches richtig zu verstehen, ist zu bemerken, daß erst die Absicht bestand, alle reli-

giösen Verrichtungen den Erstgeborenen anzuvertrauen und nicht den Leviten (s. 4. Buch Mose, Kap. 8, V. 17). Nachdem aber alle mit Ausnahme der Leviten das Kalb angebetet hatten, wurden die Erstgeborenen verstoßen und verunreinigt und die Leviten an ihrer Stelle erwählt (5. Buch Mose, Kap. 10, V. 8), eine Änderung, die mich, je mehr und mehr ich darüber nachdenke, in die Worte des Tacitus auszubringen zwingt: zu jener Zeit sei der Gedanke Gottes nicht ihre Sicherheit, sondern seine Rache an ihnen 10
gewesen. Ich kann mich nicht genug darüber wundern, daß der Zorn im himmlischen Gemüte so groß war, daß er die Gesetze selbst, die doch immer nur die Ehre, die Wohlfahrt und Sicherheit des Volkes bezwecken, in der Absicht sich zu rächen und das Volk zu bestrafen gegeben hat, so daß die Gesetze eigentlich nicht als Gesetze, d. h. zur Wohlfahrt des Volkes, sondern vielmehr als Strafen und Züchtigungen erscheinen. Denn alle Gaben, die sie den Leviten und Priestern darzubringen hatten, wie auch, daß sie die 20
Erstgeburt loskaufen und für jeden Kopf den Leviten Geld geben mußten, und endlich, daß bloß den Leviten der Zutritt zu den Heiligtümern gestattet war, alles das war für sie ein beständiger Vorwurf ihrer Unreinheit und Verstoßung. Auch die Leviten hatten damit etwas, das sie den anderen beständig vorhalten konnten. Denn ohne Zweifel fanden sich unter so vielen Tausenden auch viele lästige Aftertheologen, weshalb denn das Volk dazu geneigt war, die Handlungen der Leviten, die zweifellos auch Menschen waren, zu be- 80
obachten und wie gewöhnlich für das Vergehen eines einzelnen alle verantwortlich zu machen. Die Folge war eine beständige Unzufriedenheit, und außerdem der Widerwille, müßige und verhaßte Leute, die nicht einmal blutsverwandt mit ihnen waren, zu ernähren, namentlich wenn das Getreide teuer war. Kein Wunder, wenn in Zeiten der Ruhe, als die offenkundigen Wundertaten aufgehört hatten, und es keine Menschen von hervorragender Autorität mehr gab, wenn da das Volk in seinem gereizten und habgierigen 40

[Ed. pr. 204. Vloten A 581—582, B 147. Bruder §§ 96—100.]

Sinne lässig zu werden begann und von dem zwar göttlichen, aber für das Volk selbst schimpflichen und überdies verdächtigen Kultus abfiel und nach einem neuen verlangte, und wenn da die Oberhäupter, die immer danach strebten, das höchste Recht des Staates allein zu besitzen, dem Volke alles zugestanden und neue Kulte einführten, um es dadurch an sich zu fesseln und dem Priester abspenstig zu machen.

10 Wäre der Staat der ursprünglichen Absicht entsprechend eingerichtet worden, so hätten alle Stämme gleiches Recht und gleiche Ehre besessen, und alles wäre in vollster Sicherheit gewesen. Denn wer hätte das heilige Recht seiner Blutsverwandten verletzen wollen? Was könnte einem lieber sein, als seine Blutsverwandten, Brüder und Eltern aus Achtung vor der Religion zu unterhalten? als sich von ihnen in der Auslegung der Gesetze unterrichten zu lassen und schließlich von ihnen die Antworten Gottes zu erwarten? Auf diese Weise wären auch alle Stämme viel enger miteinander
20 vereinigt geblieben, wenn sie alle das gleiche Recht besessen hätten, die geistlichen Angelegenheiten zu besorgen. Ja es wäre selbst dann nichts zu befürchten gewesen, wenn nur die Wahl der Leviten einen anderen Grund gehabt hätte als Zorn und Rache. Aber sie hatten, wie gesagt, ihren Gott erzürnt, der sie, um die Worte des Hesekiel zu wiederholen, unrein werden ließ in ihren Opfern, indem er jede Öffnung der Gebärmutter verstieß, damit er sie zerstörte.

Das findet außerdem auch seine Bestätigung durch
30 die Geschichte selbst. Sobald das Volk in der Wüste anfang, viel freie Zeit zu haben, wurden viele Männer und nicht nur aus dem gewöhnlichen Volke über diese Wahl unwillig und nahmen daraus den Anlaß, zu glauben, Moses habe nicht nach göttlichem Befehl, sondern nach eigenem Ermessen alles eingerichtet, weil er eben seinen Stamm vor den übrigen Stämmen ausgewählt und das Recht des Hohepriesteramtes seinem Bruder für alle Zeiten übertragen habe. Sie erregten deswegen einen Aufruhr und traten vor
40 ihn, indem sie riefen, sie alle seien gerade so heilig,

[Ed. pr. 204—205. Vloten A 582, B 147—148. Bruder §§ 100—103.]

und Moses habe sich widerrechtlich über alle erhoben. Er konnte sie auch auf keine Weise beschwichtigen, vielmehr wurden sie durch ein Wunder zum Zeichen seiner Glaubwürdigkeit alle vernichtet. Daraus entstand denn eine neue und allgemeine Empörung des ganzen Volkes, denn man glaubte, nicht durch ein Gericht Gottes, sondern durch die Kunst des Moses seien sie getötet worden. Erst nach einem großen Sterben, einer Pestilenz kam das Volk aus Erschöpfung zur Ruhe, so aber, daß alle lieber sterben als leben wollten. 10
 Damals hatte eben der Aufruhr mehr aufgehört, als daß Eintracht eingetreten wäre. Das bezeugt die Schrift 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 21, wo Gott dem Moses vorhersagt, daß das Volk nach seinem Tode vom Dienste Gottes abfallen werde, und dabei hinzufügt: *„Denn ich kenne sein Trachten und womit es heute umgeht, da ich es noch nicht in das Land geführt, das ich ihm zugeschworen habe.“* Und bald darauf sagt Moses zum Volke selbst: *„Denn ich kenne deinen aufrührerischen Geist und deine Halsstarrigkeit. 20
 Siehe, dieweil ich noch heute mit euch lebe, seid ihr aufrührerisch gewesen gegen Gott; wie viel mehr werdet ihr es sein nach meinem Tode.“* So ist es bekanntlich auch in der Tat gekommen.

Daraus erklären sich die großen Veränderungen, die große Zügellosigkeit in allen Beziehungen, die Üppigkeit und Lässigkeit, wodurch alles abwärts zu gehen anfang, bis sie, nach häufiger Unterjochung, das göttliche Recht völlig brachen und einen sterblichen König wollten, damit nicht mehr der Tempel, 80
 sondern der Hof ihr Regierungspalast wäre, und damit alle Stämme ferner nicht mehr im Hinblick auf das göttliche Recht und auf das Hohepriestertum, sondern im Hinblick auf ihre Könige Volksgenossen wären. Das gab überreichen Stoff zu neuen Empörungen, die dann endlich zum Untergang des ganzen Reiches führten. Denn nichts können die Könige weniger ertragen, als eine unsichere Herrschaft und einen Staat im Staate. Die ersten Könige, aus gewöhnlichen Bürgern erwählt, waren mit der Würde zufrieden, zu der sie empor- 40

[Ed. pr. 205–206. Vloten A 582–588, B 148. Bruder §§ 108–107.]

gestiegen waren. Nachdem aber ihre Söhne durch das Erbfolgerecht zur Herrschaft gelangt waren, begannen diese nach und nach alles zu ändern, um das ganze Recht der Regierung allein in die Hand zu bekommen, von dem ihnen der größte Teil noch fehlte, solange das Recht der Gesetze noch nicht von ihnen abhing, sondern vom Hohepriester, der die Gesetze im Heiligtum bewahrte und sie dem Volke auslegte. Dadurch waren sie sozusagen Untertanen der Ge-
 10 setze, die sie von Rechts wegen weder abschaffen, noch denen sie neue von gleicher Autorität hinzufügen konnten; ferner waren sie es auch darum, weil das Recht der Leviten die Könige geradeso gut wie die Untertanen als unheilig von den heiligen Handlungen fernhielt; endlich auch, weil die Sicherheit ihrer Regierung gänzlich von dem Willen eines einzigen abhing, der als Prophet galt, wovon sie ja Beispiele erlebt hatten. Mit welcher Freiheit hat Samuel dem Saul alles befohlen, und wie leicht konnte er wegen
 20 eines Fehlers das Recht der Herrschaft auf David übertragen. Darum eben hatten sie einen Staat im Staate, und ihre Herrschaft war unsicher. Um darüber hinwegzukommen, gestatteten sie, andere Tempel den Göttern zu weihen, damit man die Leviten nicht mehr zu befragen brauchte. Außerdem suchten sie Männer, die im Namen Gottes prophezeiten, um Propheten zu haben, die sie den wahren Propheten entgegenstellen konnten. Aber was sie auch unternommen haben, ihren Wunsch konnten sie doch nicht erfüllt
 30 sehen. Denn die Propheten, auf alles vorbereitet, warteten die günstige Zeit ab, nämlich die Regierung des Nachfolgers, die immer unsicher ist, solange der Vorgänger noch in frischer Erinnerung steht. Da konnten sie denn leicht vermöge der göttlichen Autorität einen feurigen und durch Tugend ausgezeichneten König zur Regierung bringen, der das göttliche Recht unter seinen Schutz nehmen und das Reich oder einen Teil desselben rechtmäßig besitzen sollte. Trotzdem konnten aber auch die Propheten auf diese Weise
 40 nichts ausrichten, denn wenn sie auch den Tyrannen

[Ed. pr. 206. Vloten A 588—584, B 149. Bruder §§ 108—111.]

los geworden waren, so blieben doch die Ursachen der Tyrannei bestehen. Sie hatten also nichts weiter getan, als einen neuen Tyrannen um den Preis von Bürgerblut erkaufte. Darum hatten die Zwistigkeiten und Bürgerkriege kein Ende. Die Ursachen, die die Verletzung des göttlichen Rechtes zur Folge hatten, blieben immer die gleichen und ließen sich nur mit dem ganzen Reiche zugleich aus der Welt schaffen.

Wir ersehen daraus, wie die Religion in den hebräischen Staat eingeführt worden ist und auf welche 10
Weise dieses Reich hätte ewigen Bestand haben können, wenn der gerechte Zorn des Gesetzgebers seine Dauer gestattet hätte. Da dies aber nicht der Fall sein konnte, mußte es am Ende untergehen. Ich habe hier nur vom ersten Reiche gesprochen, denn das zweite war kaum der Schatten des ersten; denn die Juden waren Untertanen der Perser und unterstanden deren Rechte; nachdem sie aber die Freiheit erlangt, nahmen die Hohepriester das Recht des Oberhauptes in Anspruch, kraft dessen sie eine unbeschränkte Herrschaft ausübten. Daher die heftige Sucht der Priester, 20
zu herrschen und zugleich das Hohepriesteramt zu erlangen. Es ist darum nicht nötig, mehr über dieses zweite Reich zu sagen.

Ob aber das erste Reich in seiner Dauerhaftigkeit, wie wir sie verstanden haben, nachahmenswert ist, ob es eine fromme Tat ist, es nach Möglichkeit nachzuahmen, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Hier will ich nur noch zum Beschlusse hervorheben, worauf ich schon oben hingewiesen habe, daß 30
sich aus den Darlegungen dieses Kapitels ergibt, daß das göttliche Recht oder das Recht der Religion aus einem Vertrage sich herleitet, ohne welchen es nur das natürliche Recht gäbe, und daß somit die Hebräer nach den Geboten der Religion keine Verpflichtung gegenüber den Völkern hatten, die in diesem Vertrage nicht einbegriffen waren, sondern lediglich gegen ihre Volksgenossen.

[Ed. pr. 206—207. Vloten A 584, B 149—150. Bruder §§ 111—115.]

Achtzehntes Kapitel.

Aus der Staatsverfassung und Geschichte der Hebräer werden einige politische Lehrensätze erschlossen.

Obgleich das Reich der Hebräer, wie wir es im vorigen Kapitel verstanden haben, von ewigem Bestande hätte sein können, so ist doch eine Nachahmung desselben weder möglich noch auch ratsam. Denn wenn Menschen ihr Recht auf Gott übertragen
10 wollten, so müßten sie, so wie die Hebräer es getan, mit Gott einen ausdrücklichen Bund schließen; dazu gehörte aber nicht nur die Einwilligung derer, die ihr Recht übertragen, sondern auch die Einwilligung Gottes, auf den es übertragen werden soll. Gott hat aber durch die Apostel offenbart, daß der Bund Gottes ferner nicht mit Tinte und nicht auf Tafeln von Stein, sondern durch Gottes Geist in die Herzen geschrieben werden solle. Ferner dürfte eine solche Regierungsform wohl nur für Menschen nützlich
20 lich sein, die für sich allein ohne Verkehr mit außen leben, die sich in ihre Grenzen einschließen und von der Außenwelt absondern wollen, aber ganz und gar nicht für Menschen, die auf den Verkehr mit anderen angewiesen sind. Darum kann diese Regierungsform nur für die wenigsten Menschen brauchbar sein. Wenn sie nun allerdings nicht in allen Stücken nachahmenswert ist, so hatte sie doch vieles, das in hohem Maße beachtenswert ist, und dessen Nachahmung sich vielleicht sehr empfiehlt. Da es aber, wie schon erwähnt,
30 meine Absicht nicht ist, eigens vom Staat zu handeln,

[Ed. pr. 207. Vloten A 585, B 150. Bruder §§ 1—8.]

so will ich das meiste beiseite lassen und nur, was sich auf meinen Zweck bezieht, hervorheben.

Dazu gehört, daß es dem Reiche Gottes nicht widerstreitet, eine höchste Majestät zu wählen, die das höchste Recht der Regierung innehat. Denn nachdem die Hebräer ihr Recht auf Gott übertragen hatten, übergaben sie die oberste Befehlsgewalt dem Moses, der demnach allein die Autorität hatte, im Namen Gottes Gesetze zu geben und abzuschaffen, die Religionsdiener zu ernennen, zu richten, zu lehren, zu strafen, 10 überhaupt allen alles zu befehlen. Weiter gehört dazu, daß die Religionsdiener zwar Ausleger der Gesetze waren, aber trotzdem nicht die Befugnis hatten, die Bürger zu richten oder jemanden aus der Gemeinschaft auszustoßen; dazu waren nur die vom Volke gewählten Richter und Oberhäupter befugt. S. Josua, Kap. 6, V. 26, Buch der Richter, Kap. 21, V. 18 und 1. Buch Samuelis, Kap. 14, V. 24.

Wenn wir ferner die Geschicke der Hebräer und ihre Geschichte ins Auge fassen, werden wir noch 20 anderes Bemerkenswerte finden.

1. ist es bemerkenswert, daß es keinerlei religiöse Sekten gab, ehe nicht die Priester im zweiten Reich die Befugnis erhielten, Entscheidungen zu treffen und die Regierungsgeschäfte zu führen, und um diese Befugnis zu einer dauernden zu machen, das Herrscherrecht für sich in Anspruch nahmen und schließlich sogar den Königstitel begehrten. Der Grund liegt auf der Hand. Im ersten Reiche konnten keine Entscheide im Namen der Hohepriester ausgehen, 80 denn sie hatten nicht das Recht, Entscheidungen zu treffen, sondern nur, auf Befragen der Oberhäupter oder der Ratsversammlungen, die Antworten Gottes zu erteilen. Darum konnte sie gar nicht die Lust anwandeln, Neues anzuordnen; es konnte ihnen nur daran gelegen sein, das Gewohnte und Herkömmliche durchzuführen und aufrecht zu erhalten. Denn auf keine andere Weise konnten sie ihre Freiheit auch gegen den Willen der Oberhäupter sicher stellen, als wenn sie die Gesetze unverletzt erhielten. Nachdem 40

[Ed. pr. 208. Vloten A 585—586, B 150—151. Bruder §§ 3—7.]

sie auch die Macht erlangt, die Regierungsgeschäfte zu führen, und das Herrscherrecht mit der Hohepriesterwürde vereint hatten, wollte jeder seinen Namen in der Religion wie in allen anderen Dingen berühmt machen, indem er alles vermöge seiner hohepriesterlichen Autorität entschied und täglich neue Bestimmungen über die Ceremonien, den Glauben und über alle möglichen Dinge erließ, die gerade so heilig und von gerade so großer Autorität sein sollten wie

10 die Gesetze Mosis. Die Folge war, daß die Religion zu einem unheilvollen Aberglauben herabsank, und der wahre Sinn und die richtige Auslegung der Gesetze verfälscht wurde. Dazu kam noch, daß die Priester im Anfang der Wiederaufrichtung des Reiches, als sie sich den Weg zur Herrschaft bahnten, dem Volke in allem zu Willen waren, um es an sich zu ziehen. Sie billigten die Handlungen des Volkes, mochten sie noch so gottlos sein, und paßten die Schrift ihren schlechten Sitten an. Wenigstens be-

20 zeugt dies Maleachi von ihnen mit den bündigsten Worten. Nachdem er die Priester seiner Zeit getadelt und sie Verächter des göttlichen Namens genannt, fährt er fort, sie zu schelten: *„Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren, daß man aus seinem Munde das Gesetz suche, denn er ist ein Abgesandter Gottes. Ihr aber seid von dem Wege abgewichen und habt vielen das Gesetz zum Ärgernis gemacht. Ihr habt den Bund Levi zerbrochen, spricht der Gott der Heerscharen.“* So fährt er fort sie anzuklagen, daß sie

80 die Gesetze nach Willkür auslegten und nicht auf Gott, sondern nur auf die Person Rücksicht nähmen. Sicherlich konnten aber die Priester dabei nicht so vorsichtig zu Werke gehen, daß es die Klügeren nicht bemerkt hätten, die darum mit wachsender Kühnheit behaupteten, man sei an keine anderen Gesetze gebunden als an die schriftlich überlieferten; im übrigen seien die Verordnungen, welche die getäuschten Pharisäer (die nach Josephus' Angabe in den Alter-

40 tümern meist aus dem gewöhnlichen Volke hervorgingen) Überlieferungen der Väter nannten, durchaus

[Ed. pr. 208—209. Vloten A 586, B 151. Bruder §§ 8—11.]

nicht zu beobachten. Wie dem auch sei, daran können wir keinesfalls zweifeln, daß die Liebedienerei der Hohepriester, ihre Fälschung der Religion und der Gesetze und die unglaubliche Vermehrung der letzteren sehr starken und häufigen Anlaß zu Zwist und Zank gegeben hat, der niemals wieder beigelegt werden konnte. Denn wenn die Menschen in der Hitze ihres Aberglaubens zu streiten anfangen und dabei die eine Partei noch von der Obrigkeit unterstützt wird, dann ist der Ausgleich unmöglich, die Spaltung in Sekten 10 muß eintreten.

2. ist bemerkenswert, daß die Propheten, die doch Privatleute waren, durch ihre Freiheit zu ermahnen, zu tadeln und Vorhaltungen zu machen die Menschen mehr aufgereizt als gebessert haben, während diese doch von den Königen durch Ermahnungen oder Bestrafungen leicht zu leiten waren. Selbst frommen Königen waren sie oft unerträglich durch ihre Autorität, die ihnen das Recht gab, darüber zu urteilen, welche Handlung gut, welche gottlos sei, und die 20 Könige selbst zu strafen, wenn sie in einer staatlichen oder persönlichen Angelegenheit gegen ihr Urteil zu handeln wagten. Der König Asa, nach dem Zeugnis der Schrift ein frommer Herrscher, ließ den Propheten Hnanja in die Stampfmühle bringen (s. 2. Buch der Chronik, Kap. 16), weil er es gewagt hatte, ihn wegen des mit dem König von Aramäa geschlossenen Bundes freimütig zu tadeln und zu schelten. Noch andere Beispiele der Art finden sich, die beweisen, daß die Religion von einer solchen Freiheit mehr Schaden als 30 Nutzen hatte, ganz zu schweigen davon, daß aus diesem von den Propheten in Anspruch genommenen Rechte schwere Bürgerkriege entstanden sind.

3. ist bemerkenswert, daß solange das Volk die Regierung führte, nur ein einziger Bürgerkrieg statt hatte, der aber vollständig unterdrückt wurde, und bei dem die Sieger den Besiegten gegenüber so viel Mitleid empfanden, daß sie auf jede Weise dafür sorgten, ihnen wieder zu dem alten Ansehen und der alten Macht zu verhelfen. Nachdem aber das Volk, das 40

[Ed. pr. 209—210. Vloten A 587, B 152. Bruder §§ 12—15.]

durchaus nicht an Könige gewöhnt war, die ursprüngliche Regierungsform in eine Monarchie umgewandelt hatte, nahmen die Bürgerkriege fast kein Ende, und die Schlachten, die sie lieferten, waren von unerhörter Grausamkeit. In einer Schlacht sind (fast unglaublich) 500000 von Israel von den Leuten von Juda getötet worden, und in einer anderen metzelten die von Israel viele Leute von Juda nieder (die Zahl ist in der Schrift nicht angegeben), nahmen den König selbst gefangen, zerstörten die Mauern von Jerusalem beinahe vollständig und raubten sogar (um ihren maßlosen Zorn an den Tag zu legen) den Tempel ganz und gar aus, und dann erst, als sie sich mit der den Brüdern genommenen Beute beladen und am Blute gesättigt, als sie Geiseln empfangen und den König in seinem fast ganz verwüsteten Reiche zurückgelassen hatten, legten sie die Waffen nieder, nicht auf die Treue, sondern auf die Schwäche Judas bauend. Denn schon wenige Jahre später, als die von Juda sich erholt hatten, kam es zu einem neuen Kampf, in dem die Israeliten wieder Sieger blieben und 120000 von Juda niedermetzeln, deren Weiber und Kinder, gegen 200000, in die Gefangenschaft führten und wiederum große Beute davontrugen. Durch diese und andere in der Geschichte nur beiläufig erwähnten Kämpfe aufgerieben wurden sie schließlich ihren Feinden zur Beute.

Aber auch wenn wir die Zeiten betrachten, in denen sie sich vollkommenen Friedens erfreuen durften, so werden wir keinen großen Unterschied finden. Vor der Zeit der Könige gingen oft vierzig, einmal sogar (was freilich nicht sehr wahrscheinlich ist) achtzig Jahre ohne Krieg nach außen und ohne Zwistigkeiten im Innern vorbei. Als aber Könige zur Regierung gelangt waren, wurde nicht mehr wie vordem für Frieden und Freiheit, sondern um des Ruhmes willen gestritten, und darum lesen wir von allen, daß sie Krieg geführt haben, Salomo allein ausgenommen (dessen Tüchtigkeit, nämlich seine Weisheit, sich besser im Frieden als im Kriege bewähren konnte). Dazu kam ferner die unheilvolle Herrschbegier, welche die meisten auf

[Ed. pr. 210. Vloten A 587—588, B 152—153. Bruder §§ 15—19.]

blutigem Wege zum Throne schreiten ließ. Endlich blieben während der Volksregierung auch die Gesetze unverfälscht und wurden strenger beobachtet. Denn vor der Königszeit gab es nur sehr wenig Propheten, die das Volk ermahnten, nach der Wahl von Königen aber waren ihrer sehr viele zu gleicher Zeit. Hat doch Obadja hundert vorm Tode bewahrt und sie verborgen gehalten, damit sie nicht zugleich mit den übrigen getötet würden. Auch finden wir nicht, daß das Volk je von falschen Propheten getäuscht worden wäre, als bis es die Regierung an die Könige abtrat, denen die meisten zu Willen sein wollten. Hierzu kommt noch, daß das Volk, dessen Sinn je nach den Umständen übermütig oder verzagt ist, im Unglück sich leicht besserte und zu Gott bekehrte, die Gesetze wiederherstellte und sich auf diese Weise jeder Gefahr entledigte. Die Könige dagegen, deren Sinn immer von der gleichen Überhebung war und sich ohne Beschämung nicht beugen konnte, beharrten halstarrig auf ihren Lastern bis zum schließlichen Untergang der Stadt. 10 20

Hieraus ersieht man aufs klarste: 1. wie verderblich es für die Religion und für den Staat ist, den Religionsdienern das Recht einzuräumen, Verordnungen zu erlassen oder Regierungsgeschäfte zu führen, während in allen Beziehungen viel größere Beständigkeit herrscht, wenn sie so eingeschränkt werden, daß sie nur, wenn sie befragt werden, Antworten erteilen und im übrigen nur lehren und üben, was herkömmlich ist und dem Brauche entspricht.

2. ersieht man, wie gefährlich es ist, rein spekulative Dinge dem göttlichen Recht zu unterstellen und Gesetze über Meinungen zu geben, über die die Leute gewöhnlich streitig sind oder doch streitig sein können. Die Regierung ist die eigentliche Gewaltherrschaft, welche die Meinungen, die zum unvernünftigen Rechte eines jeden gehören, als Verbrechen behandelt. Wo dies der Fall ist, da herrscht geradezu die Leidenschaft des Volkes. So ließ Pilatus den Christus, dessen Unschuld er erkannt hatte, kreuzigen aus Nachgiebigkeit gegen die Leidenschaft 40

[Ed. pr. 210—211. Vloten A 588—589, B 153. Bruder §§ 19—24.]

der Pharisäer. Um die Reichen aus ihren Würden zu vertreiben, begannen die Pharisäer Religionsstreitigkeiten und beschuldigten die Sadducäer der Gottlosigkeit. Und nach diesem Beispiel der Pharisäer haben überall die elendesten Heuchler, von der gleichen Wut gepackt, die sie Eifer für das göttliche Recht nennen, die Männer verfolgt, die sich durch Rechtschaffenheit auszeichneten und durch Tüchtigkeit hervortraten und darum dem Volke ein Dorn im Auge waren; sie
 10 haben ihre Meinungen öffentlich verflucht und den Haß einer wilden Menge gegen sie entflammt. Es ist nicht leicht, diese zügellose Frechheit, die sich unter dem Mantel der Religion birgt, in Schranken zu halten, zumal dort, wo die höchsten Gewalten eine Sekte eingeführt haben, die sie selbst nicht gegründet haben. Denn in diesem Falle gelten sie eben nicht als Ausleger göttlichen Rechtes, sondern als Anhänger der Sekte, d. h. als solche, die die Lehrer der Sekte als die Ausleger des göttlichen
 20 Rechtes anerkennen. Dann gilt in der Regel das Ansehen der Behörden beim Volke wenig, um so mehr aber das Ansehen der Lehrer, deren Auslegungen sich sogar, wie man meint, die Könige unterwerfen müssen. Um diesem Mißstand zu entgehen, läßt sich für den Staat kein sichereres Mittel denken, als daß er die Frömmigkeit und den Dienst der Religion bloß in den Werken bestehen läßt, d. h. bloß in der Übung der Liebe und Gerechtigkeit, und daß er in allen anderen Beziehungen jedem das Urteil freigibt. Doch
 80 hierüber später ausführlicher.

3. sieht man, wie notwendig es sowohl für den Staat als auch für die Religion ist, daß das Recht der Entscheidung über recht und unrecht den höchsten Gewalten zusteht. Denn wenn das Recht, über die Handlungen zu entscheiden, selbst den göttlichen Propheten nicht ohne großen Schaden für Staat und Religion eingeräumt werden konnte, um wie viel weniger darf man es Leuten einräumen, die weder die Zukunft voraussagen noch Wunder tun können. Hiervon
 40 will ich jedoch im folgenden Kapitel noch eigens handeln.

[Ed. pr. 211—212. Vloten A 589, B 158—154. Bruder §§ 24—27.]

4. endlich sieht man, wie unheilvoll es für ein Volk ist, das nicht gewohnt war, unter Königen zu leben, und das schon feststehende Gesetze hat, wenn es einen Monarchen wählt. Denn das Volk wird weder eine solche Regierung aushalten, noch wird die königliche Autorität Gesetze ertragen können und Volksrechte, die eine andere und geringere Autorität eingeführt hat. Noch weniger wird sie sich entschließen können, sie zu verteidigen, zumal bei ihrer Einführung nicht auf einen König, sondern nur auf das Volk oder auf den Rat, der die Regierung zu behalten glaubte, Rücksicht genommen wurde. Darum würde der König durch die Verteidigung dieser alten Volksrechte eher als Sklave des Volkes denn als sein Herr erscheinen. Der neue Monarch wird also mit allem Eifer daraufhin arbeiten, neue Gesetze zu geben und die Rechte der Regierung in seinem Interesse umzubilden und das Volk dahin zu bringen, daß es den Königen ihre Würde nicht so leicht nehmen als verleihen kann. 10

Ich kann es aber an dieser Stelle keinesfalls übergehen, daß es nicht weniger gefährlich ist, einen Monarchen abzuschaffen, auch wenn es in jeder Beziehung feststeht, daß er ein Tyrann ist. Denn ein Volk, das an die königliche Autorität gewöhnt ist und sich bloß von ihr im Zaume halten läßt, wird eine geringere Autorität mißachten und sein Spiel mit ihr treiben. Es wird also, wenn es den einen beiseitigt, einen anderen an seine Stelle wählen müssen, gerade wie es früher die Propheten gemußt haben, 20 und dieser wird nicht aus freien Stücken, sondern notgedrungen zum Tyrannen werden. Denn mit welchen Empfindungen wird er wohl die vom Königsmord blutigen Hände der Bürger sehen können und hören, wie sie sich des Mordes als einer guten Tat rühmen, des Mordes, den sie doch nur begangen haben, um für ihn allein ein Beispiel aufzustellen. Fürwahr, will er König sein und das Volk nicht als den Richter der Könige und als ihren Herrn anerkennen, will er ernstlich regieren, so muß er erst den Tod seines Vorgängers 40

[Ed. pr. 212. Vloten A 589—590, B 154—155. Bruder §§ 28—81.]

rächen und um seiner selbst willen nun seinerseits ein Beispiel aufstellen, damit das Volk nicht zum zweiten Male eine solche Tat zu begehen wagt. Nun wird er aber den Tod des Tyrannen durch die Hinrichtung von Bürgern kaum rächen können, ohne zugleich die Sache des früheren Tyrannen zu vertreten und seine Taten zu billigen, und damit wird er eben in die Fußstapfen des früheren Tyrannen treten. So kommt es, daß ein Volk zwar häufig seinen Tyrannen hat
 10 wechseln können, aber niemals ihn zu beseitigen und die monarchische Regierung in eine andere Regierungsform umzuwandeln vermocht hat.

Ein verhängnisvolles Beispiel dafür hat das englische Volk geboten. Es hat Gründe gesucht, um mit dem Scheine des Rechtes den Monarchen abschaffen zu können. Aber nachdem es ihn abgeschafft, hat es doch nicht vermocht, die Regierungsform zu ändern, sondern nach vielem Blutvergießen war das Ergebnis ein neuer Monarch unter einem anderen Titel
 20 (als ob das ganze nur eine Titelfrage gewesen wäre). Dieser neue Monarch konnte sich nur dadurch halten, daß er das Königliche Haus vollkommen ausrottete, die wirklichen oder vermeintlichen Anhänger des Königs tötete und die Ruhe des Friedens, die das Murren begünstigt, durch einen Krieg störte, damit das Volk sich mit neuen Ereignissen beschäftige und seine Gedanken, dadurch in Anspruch genommen, vom Königsmord abgelenkt würden. Zu spät erst merkte
 das Volk, daß es für das Wohl des Vaterlandes nichts
 30 anderes getan, als das Recht seines legitimen Königs verletzt und alles nur schlimmer gemacht. Es beschloß daher, den Schritt so bald als möglich rückgängig zu machen, und es ruhte nicht, bis es alles wieder in den früheren Stand zurückversetzt sah.

Vielleicht wird man mir das Beispiel des römischen Volkes entgegenhalten, daß doch ein Volk leicht seinen Tyrannen abschaffen könne. Ich meine aber, daß gerade dieses Beispiel meine Meinung durchaus bestätigt. Allerdings konnte das römische Volk
 40 weit leichter seinen Tyrannen abschaffen und die Re-

gierungsform umwandeln, denn das Recht, den König und seinen Nachfolger zu wählen, stand dem Volke selbst zu, und es hatte sich noch nicht daran gewöhnt (aus aufrührerischen und lasterhaften Menschen zusammengesetzt, wie es ja war), den Königen Gehorsam zu leisten. Hatte es doch von sechs Königen, die es vordem gehabt, drei umgebracht. Dennoch aber hat es nichts weiter getan, als an Stelle eines Tyrannen mehrere zu wählen, die es denn beständig zu seinem Unglück in äußeren und inneren Krieg verstrickt hielten, bis schließlich das Regiment wieder an einen Monarchen, nur unter anderem Namen, gerade wie in England, gekommen ist. 10

Was aber die Staaten von Holland angeht, so haben diese, soviel ich weiß, niemals Könige gehabt, sondern nur Grafen, denen niemals das Recht der Regierung übertragen war. Denn die Hochmögenden Staaten von Holland haben, wie sie in einer zur Zeit des Grafen Leicester von ihnen erlassenen Erklärung kundtun, sich immer die Autorität vorbehalten, diese Grafen an ihre Pflicht zu mahnen, und sie haben sich auch die Macht gewahrt, diese ihre Autorität und die Freiheit der Bürger zu verteidigen, jene zur Rechenschaft zu ziehen wenn sie zu Tyrannen ausarten sollten, und sie in solchen Schranken zu halten, daß sie alles nur mit Bewilligung und Zustimmung der Stände ins Werk setzen könnten. Daraus ergibt sich, daß das Recht der höchsten Majestät immer bei den Ständen war, und nur der letzte Graf hat den Versuch unternommen, es an sich zu reißen. Weit entfernt davon, daß sie von ihm abgefallen wären, haben sie vielmehr nur ihre alte fast schon verlorene Regierung wieder aufgerichtet. 20

Durch diese Beispiele wird also meine Behauptung durchaus bestätigt, daß jeder Staat seine Regierungsform notwendig beibehalten müsse, und daß es nicht möglich ist, sie ohne die Gefahr seines gänzlichen Untergangs umzuwandeln. Dies ist es, was ich hier zu bemerken der Mühe wert hielt. 80

Neunzehntes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß das Recht in geistlichen Dingen völlig den höchsten Gewalten zusteht und daß der äußere religiöse Kult der Erhaltung des Friedens im Staate entsprechen müsse, wenn man Gott in richtiger Weise Gehorsam leisten will.

Wenn ich oben gesagt habe, daß die Inhaber der Regierungsgewalt allein das Recht zu allem hätten und alles Recht allein von ihrem Beschlusse abhängig sei, so wollte ich darunter nicht nur das bürgerliche, sondern auch das geistliche Recht verstanden wissen. Denn sie sollen auch die Ausleger und Beschützer des geistlichen Rechtes sein. Dies will ich hier ausdrücklich hervorheben und eigens davon in diesem Kapitel handeln, weil es sehr viele gibt, die es durchaus bestreiten, daß dieses Recht in geistlichen Dingen den höchsten Gewalten zusteht, und die diese nicht als Ausleger des göttlichen Rechtes anerkennen wollen. Sie nehmen daraus die Freiheit für sich in Anspruch, die Inhaber der Regierungsgewalt anzuklagen und zu beschimpfen, ja sie sogar (wie einst Ambrosius den Kaiser Theodosius) aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen. Wir werden im weiteren Verlauf dieses Kapitels sehen, daß sie auf diese Weise die Regierung teilen, ja sogar selbst nach der Regierung trachten. Vorher will ich noch zeigen, daß die Religion Rechtskraft erlangt nur durch den Beschluß derer, denen das Recht zum Befehlen

[Ed. pr. 214. Vloten A 592, B 156. Bruder §§ 1—2.]

zusteht, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn mittels derer, die die Regierung innehaben, und ferner, daß der religiöse Kult und die Ausübung der Frömmigkeit sich nach dem Frieden und dem Nutzen des Staates richten und demgemäß auch nur von den höchsten Gewalten bestimmt werden muß, die deshalb auch seine Ausleger sein müssen.

Ich spreche ausdrücklich nur von der Ausübung der Frömmigkeit und vom äußeren religiösen Kult, nicht von der Frömmigkeit selbst und dem innerlichen Gottesdienst oder den Mitteln, die den Geist innerlich bereit machen, Gott von ganzem Herzen zu verehren. Denn der innerliche Gottesdienst und die Frömmigkeit selbst gehören zum Recht jedes einzelnen (wie ich am Schluß des 7. Kap. gezeigt habe), das sich auf einen anderen nicht übertragen läßt. Was ich des weiteren hier unter dem Reiche Gottes verstehe, geht wohl aus Kap. 14 zur Genüge hervor; denn ich habe an dieser Stelle gezeigt, daß man das Gesetz Gottes erfüllt, wenn man nach seinem Gebote Gerechtigkeit und Liebe übt, woraus sich ergibt, daß jenes das Reich Gottes ist, in dem Gerechtigkeit und Liebe Rechts- und Gesetzeskraft haben. Dabei erkenne ich keinen Unterschied an, ob Gott die rechte Pflege der Gerechtigkeit und Liebe auf dem Wege der natürlichen Erleuchtung oder der Offenbarung lehrt und befiehlt. Denn es ist gleichgültig, wie diese Pflege offenbart wurde, wenn sie nur das höchste Recht bedeutet und den Menschen als höchstes Gesetz gilt. Wenn ich also jetzt zeigen werde, daß Gerechtigkeit und Liebe ihre Rechts- und Gesetzeskraft nur durch das Recht der Regierungsgewalt erhalten können, so ist leicht daraus zu schließen (da ja das Recht der Regierungsgewalt nur den höchsten Gewalten zusteht), daß die Religion Rechtskraft erhalten kann nur durch einen Beschluß derer, die das Recht zum Befehlen haben, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn durch die Inhaber der Regierungsgewalt.

[Ed. pr. 215. Vloten A 592—593, B 156—157. Bruder §§ 2—6.]

Daß aber die Übung der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe Rechtskraft nur durch das Recht der Regierungsgewalt erhält, geht aus dem Obigen hervor. Ich habe ja im 16. Kap. gezeigt, daß im Naturzustand die Vernunft nicht mehr Recht besitzt als die Begierde, daß vielmehr alle, die nach den Gesetzen der Begierde leben, ebensogut ein Recht auf alles, was sie können, haben als diejenigen, die nach den Gesetzen der Vernunft leben. Darum können wir uns
 10 im Naturzustand keine Sünde denken, auch nicht, daß Gott als Richter die Menschen um ihrer Sünden willen strafe, vielmehr müssen wir annehmen, daß sich alles nach den allgemeinen Gesetzen der gesamten Natur vollzieht, daß das gleiche Geschick (um mit Salomo zu reden) Gerechte und Gottlose, Reine und Unreine usw. trifft, und daß Gerechtigkeit und Nächstenliebe hier keinen Platz haben. Damit aber die Lehren der wahren Vernunft, d. h. (wie ich im 4. Kap. über
 20 das göttliche Gesetz gezeigt habe) damit die göttlichen Lehren selbst unbedingte Rechtskraft hätten, war es nötig, daß der einzelne sein natürliches Recht aufgab, und alle es auf alle oder auf einige oder auf einen übertrugen; erst von da ab wußte man, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Billigkeit und Unbilligkeit war.

Die Gerechtigkeit also, wie überhaupt jede Lehre der wahren Vernunft, und folglich auch die Nächstenliebe, erhielt ihre Rechts- und Gesetzeskraft erst durch das Recht der Regierungsgewalt, d. h. (nach meinen
 30 Darlegungen in eben diesem Kap.) erst durch den Beschluß derer, die das Recht zu befehlen haben. Weil (wie ich gezeigt habe) das Reich Gottes allein in dem Rechte der Gerechtigkeit und der Liebe oder der wahren Religion besteht, so hat also, wie ich behauptete, Gott kein Reich unter den Menschen außer durch diejenigen, welche die Regierungsgewalt in Händen haben. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob wir die Religion als durch natürliche oder durch prophetische Erleuchtung offenbart fassen; denn der Beweis
 40 ist allgemeingültig, da die Religion ja ein und die-

[Ed. pr. 215—216. Vloten A 593, B 157. Bruder §§ 7—10.]

selbe ist und von Gott ganz ebenso offenbart, mag man sich nun die Art, wie sie den Menschen kund ward, so oder so vorstellen. Darum mußte auch jeder von den Hebräern, damit die prophetisch offenbarte Religion bei ihnen Rechtskraft erhalte, zuvor auf sein natürliches Recht Verzicht leisten, und alle mußten mit allgemeiner Zustimmung beschließen, bloß dem zu gehorchen, was ihnen Gott auf prophetischem Wege offenbaren würde, ganz ebenso wie es ja nach meiner Darlegung in einem demokratischen Staate geschieht, 10 wo alle unter allgemeiner Zustimmung sich dafür entscheiden, bloß nach dem Gebote der Vernunft zu leben.

Obschon die Hebräer immerhin ihr Recht auf Gott übertrugen, so konnten sie es doch nur der Absicht nach, weniger der Tat nach tun. Denn in Wirklichkeit haben sie (wie wir oben sahen) das Recht der Regierung unbedingt behalten, bis sie es auf Moses übertrugen, der von da ab unbeschränkter König blieb, und durch den allein Gott die Hebräer beherrschte. Darum konnte weiterhin Moses auch nicht 20 (weil ja die Religion allein durch das Recht der Regierungsgewalt Rechtskraft erhielt) diejenigen irgendwie bestrafen, die vor dem Vertrag, als sie eben noch im Besitze ihres eigenen Rechtes waren, den Sabbat verletzt hatten (s. 2. Buch Mose, Kap. 16, V. 27), wie er es nach dem Vertrage durfte (s. 4. Buch Mose, Kap. 15, V. 36), nachdem eben jeder auf sein natürliches Recht Verzicht geleistet und der Sabbat nach dem Rechte der Regierungsgewalt Gesetzeskraft erlangt hatte. 30

Endlich hat aus diesem Grunde auch nach der Zerstörung des hebräischen Reiches die offenbarte Religion ihre Rechtskraft verloren; denn wir können nicht daran zweifeln, daß in dem Augenblick, als die Hebräer ihr Recht auf den König von Babylon übertrugen, das Reich Gottes und das göttliche Recht sofort aufgehört hat. Denn damit war der Vertrag gänzlich aufgehoben, durch den sie gelobt hatten, allem, was Gott sagen würde, zu gehorchen, und der die Grundlage des Reiches Gottes gebildet hatte. Auch 40

[Ed. pr. 216. Vloten A 593—594, B 158. Bruder §§ 10—14.]

- konnten sie ihn fürder nicht aufrecht erhalten, da sie von dieser Zeit ab nicht mehr ihr eigenes Recht besaßen (wie damals, als sie in der Wüste oder im Vaterland waren), sondern dem Rechte des Königs von Babylon unterstanden, dem sie in allen Stücken (wie ich Kap. 16 gezeigt habe) Gehorsam schuldeten. Dazu ermahnt sie auch Jeremias ausdrücklich Kap. 29, V. 7: „*Sorget für den Frieden des Staates,*“ sagt er, „*dahin ich euch gefangen geführt habe. Denn sein*
 10 *Wohl ist auch euer Wohl.*“ Für das Wohl jenes Staates aber konnten sie nicht als Staatsbeamte sorgen (denn sie waren ja gefangen), sondern nur als Sklaven, indem sie sich vom Aufruhr fernhielten, in allen Stücken Gehorsam leisteten, die Rechte und Gesetze des Staates beobachteten, auch wenn sie von den in ihrer Heimat gewohnten sehr verschieden waren, usf. Aus dem allen geht ganz augenscheinlich hervor, daß die Religion der Hebräer ihre Rechtskraft allein von dem Rechte des Staates empfangt, und daß sie nach dessen
 20 Zerstörung nicht weiter als das Recht eines besonderen Staates gelten kann, sondern nur noch als eine allgemeine Lehre der Vernunft. Ich sage: der Vernunft; denn die allgemeine Religion war damals noch nicht durch Offenbarung bekannt geworden. Daher folgere ich mit Bestimmtheit, daß die Religion, mag sie nun durch natürliche Erleuchtung oder durch prophetische Erleuchtung offenbart sein, die Gesetzeskraft nur erlangt durch den Beschluß derer, denen das Recht des Befehlens zusteht, und daß Gott kein
 30 besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn vermittels derer, die die Regierung innehaben.

Dies ergibt sich auch mit noch größerer Klarheit und Verständlichkeit aus meinen Ausführungen im 4. Kap. Dort habe ich nämlich gezeigt, daß alle Beschlüsse Gottes ewige Wahrheit und Notwendigkeit in sich schließen, und daß man sich Gott nicht wie einen Fürsten oder einen Gesetzgeber denken kann, der den Menschen Gesetze gibt. Darum empfangen die göttlichen Lehren, die durch natürliche oder pro-
 40 phetische Erleuchtung offenbart sind, ihre Gesetzes-

[Ed. pr. 217. Vloten A 594—595, B 158—159. Bruder §§ 14—19.]

kraft nicht unmittelbar von Gott, sondern notwendig von denen oder mittels derer, denen das Recht des Befehlens und Beschließens zusteht. Wir können uns also nur durch ihre Vermittlung Gott über die Menschen herrschend und die menschlichen Dinge nach seiner Gerechtigkeit und Billigkeit lenkend vorstellen. Das bestätigt auch die Erfahrung. Denn nur da findet man die Spuren der göttlichen Gerechtigkeit, wo gerechte Männer regieren; im anderen Falle finden wir, daß (um nochmals die Worte Salomos zu gebrauchen) 10 das gleiche Geschick den Gerechten wie den Ungerechten, den Reinen wie den Unreinen trifft, ein Umstand, der viele dazu gebracht hat, an Gottes Vorsehung zu zweifeln, weil sie meinten, daß Gott unmittelbar über die Menschen regiere und die ganze Natur nach ihrem Nutzen leite.

Da sowohl die Erfahrung als auch die Vernunft bestätigt, daß das göttliche Recht allein von dem Beschlusse der höchsten Gewalten abhängig ist, so ergibt sich daraus, daß diese auch seine Ausleger sind, 20 auf welche Weise, werden wir sogleich sehen. Hier ist es an der Zeit zu zeigen, daß der äußere religiöse Kult und die ganze Ausübung der Frömmigkeit dem Frieden und der Erhaltung des Staates entsprechen müsse, wenn anders man Gott in der richtigen Weise gehorchen will. Ist dies bewiesen, so wird es uns leicht verständlich sein, in welcher Weise die höchsten Gewalten die Ausleger von Religion und Frömmigkeit sind.

Sicherlich ist die Liebe zum Vaterlande die höchste 30 Frömmigkeit, die man zeigen kann. Denn kommt die Regierung in Wegfall, so kann nichts Gutes mehr Bestand haben, alles kommt in Gefahr, und bloß die Leidenschaft und die Gottlosigkeit herrschen zum größten Schrecken aller. Daraus folgt, daß jedes dem Nächsten gegenüber fromme Werk sogleich gottlos wird, wenn dem ganzen Staate daraus ein Schaden erwächst, und daß umgekehrt eine gottlose Tat gegen den Nächsten als frommes Werk anzusehen ist, wenn es um der Erhaltung des Staates willen geschieht. 40

[Ed. pr. 217—218. Vloten A 595, B 159. Bruder §§ 19—22.]

So ist es z. B. eine fromme Handlungsweise, wenn ich dem, der mit mir streitet und mir den Rock nehmen will, auch noch den Mantel gebe. Sobald man sich aber sagen muß, daß diese Handlungsweise verderblich ist für die Erhaltung des Staates, so ist es im Gegenteil ein frommes Werk, jenen vor Gericht zu ziehen, selbst wenn er ein Todesurteil zu gewärtigen hätte. Aus diesem Grunde wird Manlius Torquatus gefeiert, weil das Wohl des Volkes ihm mehr galt als die Liebe zu seinem Sohn. Wenn dem so ist, dann muß das Wohl des Volkes höchstes Gesetz sein, und alle menschlichen wie göttlichen Gesetze müssen sich nach ihm richten. Da es nun allein der höchsten Gewalt obliegt, zu bestimmen, was zum Wohle des ganzen Volkes und zur Sicherheit des Staates nötig ist, und zu befehlen, was sie für nötig erachtet, so ist folglich auch die höchste Gewalt allein befugt zu bestimmen, in welcher Weise der einzelne gegen seinen Nächsten Frömmigkeit betätigen darf, d. h. in welcher Weise jeder Gott gehorchen soll.

Man sieht daraus ganz klar, in welchem Sinne die höchsten Gewalten Ausleger der Religion sind, und weiter, daß niemand Gott in rechter Weise gehorchen kann, wenn er sich in der Pflege der Frömmigkeit, zu der ein jeder verpflichtet ist, nicht nach dem Interesse der Allgemeinheit richtet, wenn er also nicht allen Befehlen der höchsten Gewalt Gehorsam leistet. Denn da wir alle (ohne Ausnahme) nach Gottes Gebot Frömmigkeit üben und niemandem einen Schaden zufügen sollen, so hat folglich auch niemand das Recht, einem anderen Hülfe zu leisten, wenn es einem dritten, und am allerwenigsten wenn es dem ganzen Staate Schaden bringt. Darum kann auch niemand nach dem Gebote Gottes gegen den Nächsten Frömmigkeit üben, wenn er sich in seiner Frömmigkeit und seiner Religion nicht nach dem Interesse der Allgemeinheit richtet. Was aber für den Staat von Nutzen ist, kann der Privatmann nur aus den Beschlüssen der höchsten Gewalten erfahren, denen allein es obliegt, die Staatsgeschäfte zu führen. Darum kann

[Ed. pr. 218—219. Vloten A 596, B 160. Bruder §§ 28—27.]

niemand in der richtigen Weise Frömmigkeit üben und Gott gehorchen, wenn er nicht allen Beschlüssen der höchsten Gewalt gehorcht.

Das findet auch in der Praxis selbst seine Bestätigung. Wen die höchste Gewalt des Todes schuldig oder als Feind befunden hat, mag er Bürger oder Ausländer, Privatmann oder Regierender sein, dem darf kein Untertan Hülfe leisten. So waren auch die Hebräer, obwohl ihnen gesagt war, jeder solle seinen Nächsten lieben wie sich selbst (s. 3. Buch Mose, Kap. 19, V. 17 und 18), dennoch verpflichtet, denjenigen, der sich gegen die Gebote des Gesetzes vergangen hatte, dem Richter anzuzeigen (s. 3. Buch Mose, Kap. 5, V. 1 und 5. Buch Mose, Kap. 13, V. 8 und 9) und ihn zu töten, wenn er des Todes schuldig befunden wurde (s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 7). Ferner mußten die Hebräer, um ihre gewonnene Freiheit behaupten und die Länder, die sie in Besitz genommen, unbedingt beherrschen zu können, die Religion gerade ihrem Staate anpassen und sich von den übrigen Völkern absondern, wie ich Kap. 17 gezeigt habe. Darum war ihnen gesagt worden: *liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind* (s. Matthäus, Kap. 5, V. 43). Als sie aber ihr Reich verloren und nach Babylon in die Gefangenschaft geführt wurden, da lehrte sie Jeremias, das Wohl (auch) des Staates zu fördern, in den sie als Gefangene geführt wurden, und als Christus sah, daß sie über die ganze Erde zerstreut würden, da lehrte er sie, gegen alle Menschen ohne Ausnahme fromm zu handeln. Das alles zeigt ganz offenbar, daß die Religion sich immer nach dem Interesse des Staates gerichtet hat.

Sollte man mich aber nun fragen, mit welchem Rechte die Jünger Christi, die doch Privatleute waren, die Religion predigen konnten, so erwidere ich: sie taten es nach dem Rechte der Gewalt, die sie von Christus gegen die unreinen Geister empfangen hatten (s. Matthäus, Kap. 10, V. 1). Denn ich habe oben am Schlusse von Kap. 16 ausdrücklich hervorgehoben, daß auch einem Tyrannen alle die Treue halten müssen,

[Ed. pr. 219. Vloten A 596—597, B 160—161. Bruder §§ 27—32.]

diejenigen ausgenommen, denen Gott durch gewisse Offenbarung seine besondere Hülfe gegen den Tyrannen verheißen hat. Darum darf sich niemand dies zum Beispiel nehmen, wenn er nicht auch die Macht hat, Wunder zu tun. Das geht schon daraus hervor, daß Christus zu seinen Jüngern auch gesagt hat, sie sollten diejenigen nicht fürchten, die den Körper töten (s. Matthäus, Kap. 16, V. 28). Gälte dieses Wort für jedermann, dann wäre es umsonst, eine Regierung einzusetzen, und jener Ausspruch Salomos (Sprüche, Kap. 24, V. 21): „*mein Sohn, fürchte Gott und den König*“, wäre ein gottloses Wort; was es doch durchaus nicht ist. Man muß darum unbedingt zugeben, daß die Autorität, die Christus seinen Jüngern verliehen hat, bloß ihnen insbesondere verliehen war, daß man aber daraus nicht für andere ein Beispiel herleiten darf.

Übrigens will ich mich bei den Gründen nicht aufhalten, die die Gegner gebrauchen, um das geistliche Recht vom bürgerlichen Rechte zu trennen, und mit denen sie ihre Behauptung stützen, daß das geistliche Recht der gesamten Kirche zustehe. Ihre Gründe sind so armselig, daß sie eine Widerlegung gar nicht verdienen. Nur das eine kann ich nicht stillschweigend übergehen, daß sie sich ganz kläglich täuschen, wenn sie zur Rechtfertigung dieser aufrührerischen Absicht (man möge mir dieses harte Wort verzeihen) sich auf das Beispiel des hebräischen Hohepriesters berufen, dem seinerzeit das Recht zustand, die Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten zu leiten. Als ob nicht die Hohepriester dieses Recht von Moses empfangen hätten (der, wie ich oben zeigte, allein der Inhaber der höchsten Regierungsgewalt war), durch dessen Beschluß ihnen dieses Recht auch wieder genommen werden konnte. Moses hat eben nicht bloß den Aaron, sondern auch seinen Sohn Eleazar und seinen Enkel Pinehas gewählt und ihnen die Autorität verliehen, das Hohepriesteramt zu verwalten, und in der späteren Zeit hatten die Hohepriester diese Autorität in der Weise inne, daß sie nichtsdestoweniger als die Vertreter des Moses, d. h. der höchsten Gewalt galten.

[Ed. pr. 219—220. Vloten A 597—598, B 161. Bruder §§ 32—36.]

Dem Moses hatte, wie ich bereits zeigte, sich keinen Nachfolger in der Regierung gewählt, sondern alle Regierungsämter so verteilt, daß seine Nachfolger als seine Stellvertreter erschienen, die die Regierung verwalteten, als ob der König nur abwesend, nicht gestorben wäre. Im zweiten Reiche waren dann die Hohepriester im unbeschränkten Besitze dieses Rechtes, nachdem sie zu der Hohepriesterwürde noch die Herrscherwürde erlangt. Das Recht des Hohepriesteramtes war deshalb immer von dem Beschluß der höchsten Gewalt abhängig, und die Hohepriester haben es nur im Verein mit der Herrscherwürde innegehabt. Ja den Königen stand das Recht in geistlichen Angelegenheiten uneingeschränkt zu (wie sich aus den Ausführungen am Ende dieses Kapitels sogleich ergeben wird), abgesehen von dem einen, daß sie bei der Verrichtung der heiligen Handlungen im Tempel nicht Hand anlegen durften, weil eben alle, die ihren Stamm- baum nicht auf Aaron zurückführten, als unheilig betrachtet wurden, was aber doch im christlichen Staate nicht der Fall ist. Darum können wir nicht zweifeln, daß heutigen Tages die geistlichen Angelegenheiten allein zum Rechte der höchsten Gewalten gehören (ihre Verwaltung setzt nur besondere Sitten, aber keine besondere Familie voraus, und darum sind auch die Inhaber der Regierungsgewalt nicht als unheilig davon ausgeschlossen); niemand kann anders als durch ihre Autorität oder Bewilligung das Recht und die Macht in Anspruch nehmen, die geistlichen Angelegenheiten zu verwalten, Religionsdiener zu ernennen, die Grundlagen der Kirche und ihre Lehre zu bestimmen und festzusetzen, über die Sitten und die Handlungen der Frömmigkeit zu urteilen, jemanden aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen oder in sie aufzunehmen und schließlich für die Armen zu sorgen.

Hiermit wird nicht nur die Wahrheit von all dem bewiesen (was ich bereits getan habe), sondern in erster Linie auch seine Notwendigkeit für die Religion wie für die Erhaltung des Staates. Jeder weiß, welche Bedeutung das Recht und die Autorität in den

geistlichen Angelegenheiten in den Augen des Volkes hat, und wie sehr jedermann von dem Worte dessen abhängig ist, der diese Autorität besitzt, so sehr, daß man geradezu behaupten kann: wem diese Autorität zusteht, der übt die größte Herrschaft über die Herzen aus. Wer sie darum den höchsten Gewalten nehmen will, der strebt danach, die Herrschaft zu teilen, und daraus muß dann notwendig, wie einst bei den Hebräern zwischen den Königen und den Priestern, Zwietracht und Hader entstehen, welche niemals zum Ausgleich gelangen können. Ja, wer diese Autorität den höchsten Gewalten nehmen will, der strebt für sich selbst (wie ich es schon ausgesprochen habe) nach der Herrschaft. Denn worüber kann noch der Entschcid den höchsten Gewalten zustehen, wenn ihnen in diesen Dingen das Recht versagt ist? Wahrhaftig, über nichts, nicht über Krieg, nicht über Frieden, über kein Geschäft überhaupt, wenn sie immer erst die Meinung eines anderen abwarten müssen, der ihnen sagt, ob das, was sie für nützlich halten, auch fromm ist oder gottlos; vielmehr wird alles sich nach der Entscheidung dessen richten, der das Recht hat, zu beurteilen und zu entscheiden, was fromm oder gottlos, recht oder unrecht ist.

Beispiele dafür haben alle Jahrhunderte erlebt. Ich will nur eines für alle anführen. Den römischen Päpsten war dieses Recht unumschränkt eingeräumt, und darum brachten sie allmählich alle Könige unter ihre Gewalt, bis sie schließlich zum höchsten Gipfel der Herrschaft gelangt waren. Was auch später die Monarchen, und in erster Linie die deutschen Kaiser unternommen haben, um ihre Autorität auch nur ein wenig zu vermindern, sie haben nichts ausgerichtet, sondern nur noch geholfen, sie um vieles zu erhöhen. Was alle Monarchen nicht mit Feuer und Schwert, das hat die Geistlichkeit mit der Feder allein vermocht. Schon daraus läßt sich leicht ihre Kraft und ihre Macht entnehmen, und außerdem wird es klar, wie notwendig es ist, daß die höchsten Gewalten diese Autorität sich wahren.

[Ed. pr. 221. Vloten A 598—599, B 162. Bruder §§ 40—44.]

Wenn wir dabei auch das im vorigen Kapitel Bemerkte in Betracht ziehen wollen, so werden wir finden, daß dies auch zum Gedeihen von Religion und Frömmigkeit nicht wenig beiträgt. Wir haben ja oben gesehen, daß selbst die Propheten, wiewohl sie mit göttlicher Kraft begabt waren, dennoch, weil sie nur Privatleute waren, durch ihre Freiheit zu mahnen, zu tadeln und Vorhaltungen zu machen die Menschen mehr aufgereizt als gebessert haben, während sich diese von den Königen durch Ermahnungen oder Strafen mühelos lenken ließen. Wir haben ferner gesehen, daß die Könige, eben weil ihnen dieses Recht nicht unbeschränkt zustand, sehr oft von der Religion abgefallen sind und mit ihnen fast das ganze Volk. Das ist bekanntlich auch in christlichen Staaten aus der gleichen Ursache sehr oft der Fall gewesen. 10

Hier wird man mich nun vielleicht fragen: wer wird denn, wenn die Inhaber der Regierungsgewalt gottlos sein wollen, von Rechts wegen die Frömmigkeit in Schutz nehmen? Sind diese auch dann als die Ausleger der Frömmigkeit anzusehen? Ich frage aber dagegen: wie, wenn die Geistlichen (die doch auch Menschen sind und Privatleute, welche sich bloß um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern haben) oder wenn andere, denen das Recht in den geistlichen Angelegenheiten zustehen soll, gottlos sein wollen? Sind sie auch dann als die Ausleger der Frömmigkeit anzusehen? Soviel ist sicher: wenn die Inhaber der Regierungsgewalt tun wollen, was ihnen beliebt, so ist es einerlei, ob sie das Recht in geistlichen Angelegenheiten haben oder nicht, sie werden alles, Weltliches wie Geistliches, ins Verderben stürzen; weit schneller aber noch werden sie es tun, wenn Privatleute aufrührerisch das göttliche Recht zu vertreten beanspruchen. Dadurch, daß man ihnen dieses Recht vorenthält, wird also nichts erreicht; im Gegenteil wird das Übel dadurch noch schlimmer gemacht. Denn dadurch kommt es, daß sie notwendig gottlos werden (so wie die Könige der Hebräer, denen dieses Recht 20 30 40

[Ed. pr. 222. Vloten A 599, B 163. Bruder §§ 45—48.]

nicht unbeschränkt zugestanden war), und daß damit das ungewisse und nur mögliche Unglück und Verderben des Staates zu einem gewissen und notwendigen wird. Ob wir nun die Wahrheit der Sache selbst oder die Sicherheit des Staates oder ob wir das Interesse der Frömmigkeit ins Auge fassen, jedenfalls müssen wir festhalten, daß auch das göttliche Recht oder das Recht in geistlichen Dingen von dem Beschlusse der höchsten Gewalten ohne Einschränkung abhängig sein muß, und daß nur diese seine Ausleger und Schirmherren sind. Daraus ergibt sich, daß nur diejenigen Diener des göttlichen Wortes sind, die dem Volk vermöge der Autorität der höchsten Gewalten die Frömmigkeit lehren, wie sie nach deren Entscheide dem öffentlichen Wohle angemessen ist.

Es bleibt noch übrig, den Grund anzugeben, warum im christlichen Staate über dieses Recht immer Streit geherrscht hat, während doch die Hebräer, soviel ich weiß, nie darüber in Streit geraten sind. Es könnte tatsächlich ganz ungeheuerlich erscheinen, daß eine so ausgemachte und natürliche Sache beständig in Frage stand, und daß die höchsten Gewalten dieses Recht immer nur unter Streit, ja unter großer Gefahr des Aufruhrs und zum Schaden für die Religion besessen haben. In der Tat, wenn sich hierfür nicht eine bestimmte Ursache aufweisen ließe, so wäre ich zu glauben geneigt, daß alles, was ich in diesem Kapitel gezeigt habe, nur von theoretischer Bedeutung wäre und zu jener Gattung von Spekulationen gehörte, die niemals einen praktischen Wert haben können. Wenn man aber die Anfänge der christlichen Religion betrachtet, so wird einem die Ursache dieser Erscheinung vollkommen klar. Die christliche Religion ist nicht von Königen, sondern von Privatleuten zuerst gelehrt worden, die gegen den Willen derer, welche die Regierungsgewalt innehatten und deren Untertanen sie waren, lange Zeit hindurch in privaten Kirchen predigten, die geistlichen Ämter einsetzten und verwalteten, alles ganz allein anordneten und entschieden, ohne etwas nach der Regierung zu fragen.

[Ed. pr. 222—223. Vloten A 600, B 163—164. Bruder §§ 48—52.]

Als dann viele Jahre danach die Religion im Staate eingeführt wurde, mußten die Geistlichen, so wie sie ihr feste Gestalt gegeben hatten, sie den Kaisern lehren, und dadurch konnten sie es leicht erreichen, daß sie als ihre Lehrer und Ausleger und dabei als Hirten der Kirche und gewissermaßen als Gottes Stellvertreter anerkannt wurden. Auch haben die Geistlichen sich sehr wohl vorgesehen, daß nicht später einmal die christlichen Könige diese Autorität an sich nähmen, indem sie den obersten Dienern der Kirche und dem höchsten Ausleger der Religion die Ehe verboten. Dazu kam weiterhin, daß sie die Dogmen der Religion in einer Weise vermehrten und sie derart mit der Philosophie vermengten, daß ihr höchster Ausleger auch der größte Philosoph und Theolog sein und mit einer ganzen Menge unnützer Spekulationen sich abgeben mußte, was eben nur Privatleuten, die einen Überfluß an Zeit haben, möglich ist. 10

Ganz anders verhielt sich die Sache bei den Hebräern. Bei ihnen nahm die Kirche zur gleichen Zeit ihren Anfang wie der Staat, und Moses, der die Regierungsgewalt unumschränkt innehatte, lehrte dem Volke die Religion, ordnete die geistlichen Ämter und ernannte ihre Diener. Dadurch kam es also, daß die königliche Autorität beim Volke am meisten galt, und daß die Könige im wesentlichen das Recht in geistlichen Dingen besaßen. Denn wenn auch nach dem Tode des Moses niemand die Regierungsgewalt unumschränkt besaß, so stand doch das Recht der Entscheidung in den geistlichen so gut wie in allen übrigen Angelegenheiten dem Staatsoberhaupte zu (wie ich schon gezeigt habe). Außerdem mußte das Volk, um sich über Religion und Frömmigkeit belehren zu lassen, sich an den Priester nicht mehr als an den obersten Richter wenden (s. 5. Buch Mose, Kap. 17, V. 9 und 11). Auch war die Ordnung und Wahl der geistlichen Ämter fast ganz von der Entscheidung der Könige abhängig, wenn diese auch nicht das gleiche Recht besaßen wie Moses. David hat den ganzen Tempelbau angeordnet (s. 1. Buch der Chronik, 40

Kap. 28, V. 11, 12ff.); dann wählte er aus allen Leviten vierundzwanzigtausend zum Gesang, weiter sechstausend, aus denen die Richter und Amtleute genommen werden sollten, viertausend Türhüter und endlich viertausend, welche die Instrumente spielen sollten (s. ebend. Kap. 23, V. 4 und 5). Ferner teilte er sie noch nach Abteilungen (deren Vorsteher er ebenfalls ernannte), die zu bestimmten Zeiten der Reihe nach den Dienst versehen sollten (s. V. 5
 10 dess. Kap.). Die Priester teilte er nach ebensovielen Abteilungen. Um aber nicht alles im einzelnen auf-
 führen zu müssen, verweise ich den Leser auf Buch 2 der Chronik, Kap. 8, wo es V. 13 heißt: „*der Dienst Gottes, wie ihn Moses festgesetzt, sei nach dem Gebote Salomos im Tempel verrichtet worden*“, und V. 14: „*er selbst (Salomo) habe die Abteilungen der Priester in ihr Amt eingesetzt, und ebenso die Leviten usw. nach dem Geheiß Davids, des Mannes Gottes*“. Und endlich bezeugt der Geschichtschreiber V. 15: „*sie seien*
 20 *nicht gewichen von dem Gebot des Königs über die Priester und Leviten in keinem Punkte, auch nicht in der Verwaltung des Schatzes*“. Aus diesem und anderem in der Geschichte der Könige geht ganz offenbar hervor, daß die ganze Ausübung der Religion und der heilige Dienst allein vom Gebot des Königs abhängig war. Wenn ich aber oben gesagt habe, sie hätten nicht wie Moses das Recht gehabt, den Hohepriester zu ernennen, Gott unmittelbar zu befragen und die Propheten, die zu ihrer Zeit prophezeiten, zu ver-
 80 urteilen, so habe ich dies nur aus dem Grunde gesagt, weil die Propheten vermöge der Autorität, die sie besaßen, einen neuen König wählen und den Königsmord vergeben konnten, aber nicht weil sie den König, wenn er sich etwas Gesetzwidriges erlaubte, vor Gericht ziehen oder von Rechts wegen gegen ihn vorgehen durften¹⁾. Hätte es aber keine Propheten gegeben, die auf Grund besonderer Offenbarung für

¹⁾ Anmerkung. Hier ist besonders in Betracht zu ziehen, was ich Kap. 16 vom Rechte gesagt habe.

einen Königsmord sichere Verzeihung gewähren konnten, so hätten die Könige ein unbeschränktes Recht in allen Dingen, in geistlichem wie in weltlichen besessen. Die höchsten Gewalten unserer Zeit aber, die keine Propheten haben und auch keine von Rechts wegen anzuerkennen brauchen (sie sind ja den Gesetzen der Hebräer nicht unterworfen), besitzen dieses Recht unbeschränkt, auch wenn sie nicht ehelos sind, und sie werden es immer behalten, sofern sie es nur nicht zulassen, daß die Dogmen der Religion stark vermehrt und mit der Wissenschaft vermengt werden. 10

Zwanzigstes Kapitel.

Es wird gezeigt, daß es in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Wenn es ebenso leicht wäre, die Geister wie die Zungen zu beherrschen, so würde jeder in Sicherheit regieren, und eine Gewaltherrschaft könnte es nicht geben. Dann würde ja jeder einzelne nach dem Sinne der Regierenden leben und bloß nach ihrem Entscheid
10 sein Urteil über Wahr und Falsch, Gut und Böse, Gerech-
recht und Ungerecht richten. Wie ich aber schon im Anfang des 17. Kapitels bemerkt habe, ist es ganz unmöglich, daß der Geist unbedingt dem Rechte eines anderen verfällt; denn niemand kann sein natürliches Recht oder seine Fähigkeit frei zu schließen und über
alles zu urteilen auf einen anderen übertragen noch kann er zu einer solchen Übertragung gezwungen werden. Darum also wird eine Regierung als Gewalt-
herrschaft angesehen, wenn sie sich auf die Geister
20 ausdehnt, und die höchste Majestät scheint den Untertanen ein Unrecht zuzufügen und sich ihr Recht anzumaßen, wenn sie vorschreiben will, was jeder als wahr annehmen und was er als falsch verwerfen soll und ferner welche Ansichten den Sinn jedes einzelnen mit Ehrfurcht gegen Gott erfüllen sollen. Das gehört zum Recht jedes einzelnen, das niemand, auch wenn er wollte, abtreten kann.

Ich gebe zu, daß das Urteil auf mannigfache und beinahe unglaubliche Weisen voreingenommen
30 werden kann, so zwar, daß einer nicht unmittelbar

[Ed. pr. 225. Vloten A 602, B 165—166. Bruder §§ 1—4.]

unter der Herrschaft eines anderen zu stehen braucht und doch so von seinem Wink abhängig ist, daß man mit Recht von ihm sagen kann, er unterstehe dem Rechte dieses anderen. Soviel auch die Geschicklichkeit hierin zu leisten vermag, noch nie ist es doch so weit gekommen, daß die Menschen nicht irgend wann einmal die Erfahrung gemacht hätten, daß jeder an seinem Sinne genug hat, und daß die Ansichten so verschieden sind wie der Geschmack. Auch Moses, der nicht auf hinterlistige Weise, sondern durch göttliche Fähigkeiten das Urteil seines Volkes aufs stärkste beeinflusste, weil man ihn für einen Mann Gottes hielt und seine Worte und Taten einer göttlichen Eingebung zuschrieb, auch er konnte gleichwohl nicht der üblen Nachrede und den mißgünstigen Auslegungen entgehen. Noch viel weniger können es die übrigen Monarchen. Wäre es überhaupt irgend wie denkbar, so doch am ehesten bei einer monarchischen Regierung, keinesfalls aber bei einer demokratischen, die in den Händen aller oder doch eines großen Teiles des Volkes gleichmäßig liegt. Der Grund hierfür ist wohl allen klar. 10 20

Mögen also die höchsten Gewalten auch noch so sehr ein Recht auf alles besitzen und als Ausleger des Rechtes und der Frömmigkeit gelten, so werden sie es doch nie dahin bringen, daß die Menschen darauf verzichten, nach ihrem Sinne über die Dinge zu urteilen und sich dabei bald diesem, bald jenem Affekte hinzugeben. Allerdings ist es wahr, daß sie das Recht haben, jeden, der nicht unbedingt in allem mit ihnen übereinstimmt, als Feind zu betrachten, aber es handelt sich hier ja nicht um ihr Recht, sondern um die Frage, was vorteilhaft ist. Ich gebe zu, daß sie das Recht haben, in der gewalttätigsten Weise zu regieren und die Bürger aus den geringfügigsten Gründen hinrichten zu lassen; aber es wird niemand behaupten, daß dies dem Urteil der gesunden Vernunft gemäß sei. Ja, weil es nicht ohne große Gefahr für den ganzen Staat geschehen kann, dürfen wir sogar behaupten, daß sie die unumschränkte Macht zu 40

[Ed. pr. 225—226. Vloten A 608, B 166. Bruder §§ 4—7.]

diesem und ähnlichem und damit auch das unumschränkte Recht nicht besitzen; denn wie ich gezeigt habe, wird das Recht der höchsten Gewalten durch ihre Macht bestimmt.

Wenn also niemand die Freiheit, nach Willkür zu urteilen und zu denken, aufgeben kann, sondern ein jeder nach dem höchsten Naturrecht Herr seiner Gedanken ist, so kann der Erfolg nur ein sehr unglücklicher sein, wenn man es in einem Staate versuchen will zu bewirken, daß die Menschen, so verschieden und entgegengesetzt auch ihre Gedanken sind, bloß nach der Vorschrift der höchsten Gewalten reden. Denn auch die Klügsten, vom Volke ganz abgesehen, wissen nicht immer zu schweigen. Es ist ein allgemein menschlicher Fehler, anderen seine Absichten anzuvertrauen, auch wenn Schweigen am Platze wäre. Darum wird diejenige Regierung die gewalttätigste sein, bei der einem jeden die Freiheit, zu sagen und zu lehren, was er denkt, verweigert wird, und diejenige dagegen gemäßigt, die diese Freiheit jedem zugesteht.

Dabei können wir jedoch keineswegs leugnen, daß die Majestät mit Worten so gut wie durch die Tat verletzt werden kann. Wenn es also unmöglich ist, diese Freiheit den Untertanen ganz zu nehmen, so wird es doch das Allerverderblichste sein, sie ihnen schlechthin einzuräumen. Darum liegt es mir ob zu untersuchen, wie weit jedem diese Freiheit, unbeschadet des Friedens im Staate und des Rechtes der höchsten Gewalten, zugestanden werden kann und darf. Dies ist, wie ich im Anfang des 16. Kapitels bemerkt habe, meine Hauptabsicht gewesen.

Aus den oben dargelegten Grundlagen des Staates folgt ganz offenbar, daß der letzte Zweck des Staates nicht ist zu herrschen, noch die Menschen in Furcht zu halten oder sie fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr den einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht zu sein und zu wirken ohne Schaden für sich und andere vollkommen behaupten

[Ed. pr. 226. Vloten A 608—604, B 166—167. Bruder §§ 7—11.]

kann. Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen, und daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen, noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.

Wir haben ferner gesehen, daß zur Bildung eines 10
 Staates das eine erforderlich ist, daß die gesamte
 Macht, Beschlüsse zu fassen, entweder allen oder
 einigen oder einem einzigen zusteht. Denn da das
 freie Urteil der Menschen sehr verschieden ist und
 jeder allein alles zu wissen glaubt, und da es unmög-
 lich ist, daß alle das gleiche denken und wie aus
 einem Munde reden, so könnten sie nicht miteinander
 im Frieden leben, wenn nicht jeder von seinem Rechte,
 bloß nach dem Beschlusse seines Geistes zu handeln,
 abstünde. Nun hat aber jeder nur von dem Rechte, 20
 nach eigenem Beschlusse zu handeln, Abstand ge-
 nommen, aber nicht von dem Rechte, zu denken und
 zu urteilen. Darum kann zwar niemand, unbeschadet
 des Rechtes der höchsten Gewalten, deren Beschlüsse
 entgegen handeln, wohl aber unbeschränkt denken und
 urteilen und damit auch sprechen, vorausgesetzt, daß
 er einfach spricht oder lehrt und bloß mit Hülfe
 der Vernunft, aber nicht durch Täuschung, Zorn und
 Haß seine Meinung vertritt noch auch mit der Ab- 30
 sicht, etwas im Staate auf seinen Beschluß hin ein-
 zuführen. Wenn z. B. jemand nachweist, daß ein Ge-
 setz der gesunden Vernunft widerstreitet, und deshalb
 für seine Abschaffung eintritt, so erwirbt er sich
 ganz gewiß ein Verdienst um den Staat als einer
 seiner besten Bürger, sofern er nur seine Meinung
 dem Urteil der höchsten Gewalt unterwirft (der es
 allein obliegt, Gesetze zu geben und abzuschaffen)
 und sofern er inzwischen nicht gegen die Vorschrift
 dieses Gesetzes handelt. Tut er es aber, um die Obrig- 40
 keit der Ungerechtigkeit zu beschuldigen und sie beim

[Ed. pr. 227. Vloten A 604, B 167. Bruder §§ 12—15.]

Spinoza, Theologisch-politischer Traktat.

23

Volke verhaßt zu machen, oder sucht er gegen den Willen der Obrigkeit auf dem Wege des Aufruhrs das Gesetz zu beseitigen, so ist er eben ein Unruhmstifter und Empörer.

- Wir sehen also, wie jedermann unbeschadet des Rechtes und der Autorität der höchsten Gewalten, d. h. unbeschadet des Friedens im Staate, alles, was er denkt, sagen und lehren kann; wenn er nämlich den Beschluß über alle Handlungen den höchsten Ge-
- 10 walten überläßt und nicht gegen ihren Beschluß handelt, auch wenn er oft gegen das handeln muß, was er für gut hält und unverhohlen denkt. Das kann er unbeschadet der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit tun, ja mehr noch, er muß es tun, wenn er wirklich gerecht und fromm sein will. Denn die Gerechtigkeit hängt, wie ich schon gezeigt habe, bloß von dem Beschluß der höchsten Gewalten ab, und darum kann nur der gerecht heißen, der nach dem von ihnen über-
- 20 kommenen Beschlusse lebt. Das aber ist (nach den Darlegungen des vorigen Kapitels) die höchste Frömmigkeit, die den Frieden und die Ruhe des Staates zum Zwecke hat, und diese lassen sich unmöglich erhalten, wenn jeder nach eigenem Gutdünken leben darf. Darum ist es auch gottlos, nach eigenem Gutdünken gegen den Beschluß der höchsten Gewalt, deren Untertan man ist, zu handeln, weil, wenn dies jedem erlaubt wäre, der Untergang des Staates die notwendige Folge sein würde. Ja der einzelne kann geradezu nicht gegen den Beschluß und das Gebot
- 30 der eigenen Vernunft handeln, solange er nach dem Beschlusse der höchsten Gewalt handelt, denn er selbst hat ja, der Vernunft gehorchend, ein für allemal beschlossen, sein Recht, nach eigenem Urteil zu leben, auf sie zu übertragen. Dies können wir auch durch die Praxis selbst bestätigt finden. In den Versammlungen der höchsten so gut wie der untergeordneten Gewalten wird selten etwas einstimmig beschlossen, und dennoch gilt alles als gemeinsamer Beschluß der Gesamtheit, sowohl derer, die dagegen, als derer, die
- 40 dafür gestimmt haben.

[Ed. pr. 227—228. Vloten A 608, B 168. Bruder §§ 15—19.]

Ich kehre jedoch zu meiner Aufgabe zurück. Auf welche Weise der einzelne unbeschadet des Rechtes der höchsten Gewalten von der Freiheit des Urteils Gebrauch machen kann, haben wir aus den Grundlagen des Staates ersehen. Aber ebenso leicht vermögen wir daraus zu bestimmen, welche Meinungen im Staate aufrührerisch sind. Es sind diejenigen, mit deren Aufstellung der Vertrag hinfällig wird, nach dem sich jeder seines Rechtes, nach eigenem Gutdünken zu handeln, begeben hat. Wenn z. B. jemand meint, die höchste Gewalt sei nicht eigenen Rechtes oder niemand brauche sein Versprechen zu halten oder jeder dürfe nach eigenem Gutdünken leben und anderes derart, was dem erwähnten Vertrage geradezu widerstreitet, so ist er ein Aufrührer, nicht sowohl wegen seines Urteils und seiner Meinung als wegen der Tat, die solche Urteile in sich enthalten; denn eben dadurch, daß er eine solche Meinung hegt, bricht er stillschweigend oder ausdrücklich der höchsten Gewalt die gelobte Treue. Dementsprechend sind die übrigen Meinungen, die keine Handlung enthalten, keinen Vertragsbruch, keine Rache, keinen Zorn usw., nicht aufrührerisch, ausgenommen vielleicht in einem irgend wie verderbten Staate, in dem abergläubische und ehrgeizige Menschen, die die Guten nicht ertragen können, einen so großen Namen erlangt haben, daß ihre Autorität beim Volke mehr gilt als die der höchsten Gewalten.

Ich bestreite jedoch nicht, daß es daneben auch gewisse Meinungen gibt, die sich zwar nur um wahr und falsch zu drehen scheinen, die aber doch in böser Absicht aufgestellt und verbreitet werden. Ich habe sie aber schon im 15. Kapitel bestimmt und zwar so, daß die Vernunft nichtsdestoweniger ihre Freiheit behält.

Bedenkt man schließlich noch, daß die Treue des einzelnen gegen den Staat gerade so wie seine Treue gegen Gott einzig an den Werken sich erkennen läßt, nämlich an seiner Nächstenliebe, so kann man unmöglich im Zweifel sein, daß der beste Staat

jedem ebensogut die Freiheit zu philosophieren zugesteht, wie er ihm nach meiner Ausführung den Glauben freiläßt.

Ich gebe allerdings zu, daß diese Freiheit auch zuweilen Mißstände im Gefolge haben kann. Aber welche noch so weise Einrichtung hat es jemals gegeben, die nicht irgend einen Mißstand hätte mit sich bringen können? Wer alles durch Gesetze bestimmen will, wird zu Lastern eher reizen als Laster
 10 bessern. Was man nicht hindern kann, muß man eben notgedrungen zulassen, wenn auch oft Schaden daraus folgt. Wie viele Übel entspringen aus Uppigkeit, Neid, Habgier, Trunksucht und Ähnlichem! Man duldet sie aber, weil man sie durch gesetzliche Verbote nicht hindern kann, obschon sie wirkliche Laster sind. Um so mehr muß man die Freiheit des Urteils gewähren, denn sie ist sicherlich eine Tugend, und sie zu unterdrücken ist unmöglich.

Dazu kommt noch, daß alle Mißstände, die aus
 20 dieser Freiheit entstehen, sich (wie ich gleich zeigen werde) durch die Autorität der Behörden vermeiden lassen; ganz abgesehen davon, daß die Freiheit ganz unerlässlich ist zur Förderung der Künste und Wissenschaften. Denn diese kann man nur dann mit gutem Erfolg pflegen, wenn man ein freies und in keiner Weise voreingenommenes Urteil hat.

Gesetzt aber, diese Freiheit könnte unterdrückt und die Menschen könnten so eingeschränkt werden, daß sie nicht zu mucken wagten ohne Erlaubnis der
 30 höchsten Gewalten, so wird es doch sicherlich niemals dahin kommen, daß sie auch bloß so denken, wie die höchsten Gewalten es wollen. Die notwendige Folge wäre also, daß die Menschen Tag aus Tag ein anders redeten, als sie dächten, und damit würde Treu und Glaube, die dem Staate doch so nötig sind, aufgehoben und die verächtlichste Heuchelei und Treulosigkeit großgezogen, die Quelle jeden Betrugs und der Verderb aller guten Sitten. Aber weit entfernt,
 40 daß wirklich alle nur nach der Vorschrift redeten, würden die Menschen gerade um so hartnäckiger auf

[Ed. pr. 229. Vloten A 606—607, B 169. Bruder §§ 23—28.]

der Redefreiheit bestehen, je mehr man sie ihnen zu nehmen trachtete, und zwar nicht die Habgierigen, die Schmeichler und die anderen Menschen von ohnmächtigem Geiste, deren größtes Glück es ist, das Geld im Kasten zu betrachten und sich den Bauch zu füllen, sondern gerade diejenigen, die ihre gute Erziehung, die Reinheit ihrer Sitten und die Tugend zu freieren Menschen gemacht hat.

Die Menschen sind in der Regel so beschaffen, daß ihnen nichts so unerträglich ist, als wenn Ansichten, 10 die sie für wahr halten, als Verbrechen gelten, und wenn ihnen das, was sie zur Frömmigkeit in ihrem Verhalten gegen Gott und die Menschen bewegt, als Missetat angerechnet wird. Dann verabscheuen sie die Gesetze und erlauben sich alles gegen die Behörden, und sie halten es nicht für schimpflich, sondern für höchst ehrenvoll, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jeden möglichen Frevel zu versuchen. Da die menschliche Natur zweifellos 20. die Meinungen nicht die Bösen, sondern die Edlen, und dienen nicht, die Ubelgesinnten im Zaum zu halten, sondern vielmehr die anständigen Menschen zu erbittern, und lassen sich ohne große Gefahr für die Regierung nicht aufrecht erhalten.

Dazu kommt noch, daß derartige Gesetze vollständig nutzlos sind. Denn alle, welche die in den Gesetzen verdamnten Ansichten für richtig halten, werden den Gesetzen nicht gehorchen können; diejenigen aber, die jene Ansichten als falsch verwerfen, 30 werden die Gesetze, die sie verdammen, wie Privilegien aufnehmen und so sehr über diese Gesetze triumphieren, daß die Obrigkeit sie späterhin, auch wenn sie wollte, nicht abzuschaffen vermöchte. Dazu kommt noch, was ich im 18. Kapitel aus der Geschichte der Hebräer unter 2 hergeleitet habe.

Wie viel Kirchenspaltungen sind schließlich gerade daraus entstanden, daß die Behörden die Streitigkeiten der Gelehrten durch Gesetze beilegen wollten! Denn wenn die Menschen sich nicht der 40

Hoffnung hingäben, die Gesetze und die Obrigkeit auf ihre Seite zu bringen und über ihre Gegner durch den allgemeinen Beifall des Pöbels zu triumphieren und Ehren zu gewinnen, dann würden sie nie so böswillig streiten, und keine solche Wut würde ihren Sinn erfüllen. Nicht bloß die Vernunft, auch die Erfahrung lehrt es durch tägliche Beispiele, daß derartige Gesetze, die dem einzelnen vorschreiben, was er zu glauben hat, und die es ihm verwehren, gegen
 10 diese oder jene Meinung etwas zu sagen oder zu schreiben, häufig nur geschaffen worden sind, um dem Zorn derer entgegenzukommen oder richtiger nachzugeben, die keine freien Geister neben sich dulden können, und die mit einer finsternen Autorität die Bigotterie eines aufrührerischen Pöbels leicht in Raserei zu verwandeln und gegen jeden Beliebigen aufzupeitschen verstehen.

Wäre es aber nicht weit besser, den Zorn und die Wut des Volkes in Schranken zu halten als nutzlose Gesetze zu geben, die nur diejenigen verletzen
 20 können, die Tugend und Sitte lieben, und den Staat so einzuengen, daß er keine edlen Männer mehr ertragen kann? Läßt sich ein größeres Unglück für einen Staat denken, als daß achtbare Männer, bloß weil sie eine abweichende Meinung haben und nicht zu heucheln verstehen, wie Verbrecher des Landes verwiesen werden? Was, sage ich, kann verderblicher sein, als wenn Männer nicht wegen eines Verbrechens oder einer Freveltat, sondern nur weil sie
 30 freien Geistes sind, für Feinde erklärt und zum Tode geführt werden, wenn das Schafott, das Schreckbild der Bösen, zur schönsten Schaubühne wird, um das erhabenste Beispiel der Selbstverleugnung und Tugend, aller Majestät zum Hohne, darzubieten? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, der fürchtet den Tod nicht wie der Verbrecher und fleht nicht um den Erlaß der Strafe; seine Seele wird nicht durch die Reue einer schlimmen Tat bedrückt, für eine Ehre, nicht für eine Strafe erachtet er es, für die gute Sache
 40 zu sterben und als ruhmvoll, für die Freiheit den Tod

[Ed. pr. 230-231. Vloten A 607-608, B 170-171. Bruder §§ 32-36.]

zu leiden. Was soll wohl das Beispiel einer solchen Hinrichtung bewirken, deren Ursache die Stumpfen und Geisteschwachen nicht kennen, die Aufrührerischen hassen und die Rechtschaffenen lieben? Niemand kann sich wahrhaftig daran ein Exempel nehmen, es sei denn zur Nachahmung oder doch zur Heuchelei.

Soll also nicht Kriecherei, sondern Treue gewertet sein und sollen die höchsten Gewalten die Regierung in festen Händen halten und nicht gezwungen sein, sie Aufrührern zu überlassen, so muß die Freiheit des Urteils notwendig gewährt und die Menschen müssen so regiert werden, daß sie, mögen sie auch unverhohlen verschiedene und entgegengesetzte Meinungen haben, doch in Eintracht miteinander leben. Es kann kein Zweifel sein, daß dies die beste Regierungsweise ist und die wenigsten Mißstände im Gefolge hat, denn sie steht mit der Natur der Menschen am meisten in Einklang. Denn bei der demokratischen Regierung (die dem Naturzustand am nächsten kommt) verpflichten sich, wie ich gezeigt habe, alle, nach gemeinsamem Beschluß zu handeln, nicht aber so zu urteilen und zu denken. Weil nicht alle Menschen die gleiche Meinung haben können, ist man dahin übereingekommen, daß diejenige Meinung die Kraft eines Beschlusses haben soll, die die meisten Stimmen auf sich vereinigt, vorbehaltlich des Rechtes, sie wieder aufzuheben, im Falle, daß sich ihnen etwas Besseres zeigt. Je weniger man demnach den Menschen die Freiheit des Urteils zugesteht, um so mehr entfernt man sich von dem natürlichsten Zustand und um so gewalttätiger ist infolgedessen die Regierung.

Um aber zu beweisen, daß aus dieser Freiheit sich keine Mißstände ergeben, die sich nicht durch die bloße Autorität der höchsten Gewalt vermeiden ließen, und um zu zeigen, daß nur diese Freiheit die Menschen auch bei offenbar entgegengesetzter Meinung ohne Schwierigkeit abhalten kann, einander Schaden zuzufügen, dafür sind die Beispiele bei der Hand, und ich brauche sie nicht erst weit herzuholen. Die Stadt

Amsterdam bietet dafür ein Beispiel. In ihrem prächtigen Gedeihen und in der Bewunderung aller Völker erfährt sie die Früchte dieser Freiheit. In diesem blühenden Staate, in dieser herrlichen Stadt leben alle Menschen, welchem Volke und welcher Sekte sie auch angehören, in der vollkommensten Eintracht. Will man jemandem sein Vermögen anvertrauen, so braucht man nur zu wissen, ob er reich oder arm, ob seine Handlungsweise ehrlich oder unehrlich

10 befunden; um die Religion oder die Sekte kümmert man sich nicht, weil sie beim Richter für die Entscheidung über Recht und Unrecht nicht in Betracht kommt. Eine Sekte mag noch so verhaßt sein, ihre Anhänger werden, sofern sie nur niemanden schädigen, jedem das Seine zukommen lassen und anständig leben, durch die öffentliche Autorität und die Hülfe der Behörden geschützt. Als dagegen früher der Religionsstreit der Remonstranten und Contraremonstranten auf die Staatsmänner und Provincialstände übergriff,

20 endete er schließlich mit einer Religionsspaltung. Viele Beispiele aus der damaligen Zeit können es bestätigen, daß Gesetze über die Religion, die die Streitigkeiten beilegen sollen, die Menschen mehr aufreizen als bessern, daß sich andere durch sie zu einer schrankenlosen Willkür berechtigt glauben, und daß zudem die Spaltungen nicht aus übergroßem Eifer für die Wahrheit (die doch die Quelle der Freundlichkeit und Sanftmut ist), sondern aus übergroßer Herrschbegier entstehen. Das beweist sonnenklar, daß jene vielmehr

30 Abtrünnige sind, die die Schriften der anderen verdammten und den frechen Pöbel gegen die Verfasser aufhetzen, weit mehr als die Verfasser selbst, die in der Regel nur für die Gelehrten schreiben und bloß die Vernunft zu Hülfe rufen. Ja, das sind die wahren Friedensstörer, die in einem freien Staate die Freiheit des Urteils, die nicht unterdrückt werden kann, aufheben wollen.

Hiermit habe ich gezeigt: 1. Es ist unmöglich, den Menschen die Freiheit zu nehmen, zu sagen, was

40 sie denken. 2. Diese Freiheit kann ohne Schaden für

[Ed. pr. 232. Vloten A 609, B 171—172. Bruder §§ 40—43.]

das Recht und die Autorität der höchsten Gewalten jedem zugestanden werden, und jeder kann diese Freiheit erhalten, ohne daß jenem Rechte Eintrag geschieht, sofern er sich daraus nicht die Erlaubnis nimmt, etwas im Staate als Recht einzuführen oder den anerkannten Gesetzen entgegenzuhandeln. 3. Jeder kann diese Freiheit besitzen, unbeschadet des Friedens im Staate, und es wird kein Mißstand sich daraus ergeben, der sich nicht leicht verhüten ließe. 4. Auch unbeschadet der Frömmigkeit kann jeder diese Freiheit besitzen. 10
 5. Gesetze über spekulative Dinge sind völlig nutzlos. 6. habe ich gezeigt, daß diese Freiheit nicht nur ohne Schaden für den Frieden des Staates, die Frömmigkeit und das Recht der höchsten Gewalten zugestanden werden könne, sondern daß sie vielmehr zugestanden werden müsse, um all dies zu erhalten. Denn wo man dem entgegen sich bemüht, den Menschen diese Freiheit zu nehmen, und wo man die Meinungen Andersdenkender vor Gericht zieht anstatt ihres Geistes, der doch allein sich verfehlen kann, 20
 da wird an rechtschaffenen Leuten ein Exempel statuiert, das eher nach einem Martyrium aussieht und das die anderen mehr erbittert und zum Mitleid, ja zur Rache bewegt als daß es sie abschreckt. Treu und Glaube und die guten Sitten werden vernichtet, Heuchler und Verräter großgezogen, und die Gegner triumphieren, weil man ihrem Hasse nachgegeben hat, und weil es ihnen gelungen ist, die Inhaber der Regierungsgewalt zu Parteigängern der Lehre zu machen, als deren Ausleger sie gelten. So kommt es dann, daß 30
 sie sich deren Autorität und Recht anzumaßen wagen und sich ohne Scheu rühmen, sie seien von Gott auserwählt und ihre Beschlüsse seien göttlich, die der höchsten Gewalten aber nur menschlich und müßten daher den göttlichen, d. h. ihren eigenen Beschlüssen weichen. Niemand kann verkennen, daß dies alles mit dem Staatswohl in völligem Widerstreit steht.

Darum ziehe ich, wie oben im 18. Kapitel, den Schluß, daß nichts die Sicherheit des Staates besser gewährleistet, als wenn Frömmigkeit und Religion bloß 40

[Ed. pr. 232—233. Vloten A 609—610, B 172. Bruder §§ 43—46.]

in der Übung der Nächstenliebe und der Billigkeit bestehen und wenn das Recht der höchsten Gewalten in geistlichen und weltlichen Dingen sich nur auf Handlungen bezieht, im übrigen aber jedem das Recht zugestanden wird, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.

Damit habe ich erledigt, was ich mir in diesem Traktat zu behandeln vorgenommen hatte. Es bleibt mir nur noch übrig zu bemerken, daß ich nichts darin
10 geschrieben habe, das ich nicht bereitwilligst der Prüfung und dem Urteil der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Urteilen sie, daß etwas von dem, was ich gesagt habe, den Landesgesetzen widerstreitet oder dem Gemeinwohl schadet, so will ich es nicht gesagt haben. Ich weiß, daß ich ein Mensch
bin und daß ich habe irren können. Ich habe mir aber ernsthaft Mühe gegeben, nicht zu irren, und vor allem nur so zu schreiben, wie es den Gesetzen
meines Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten
20 Sitten in jeder Hinsicht entspricht.

E n d e.

Anmerkungen.

Vorbemerkung. Ich habe meiner Übersetzung die Paginierung bezw. Paragraphierung der wichtigsten Ausgaben des Theologisch-politischen Traktats am Fußende der Seiten hinzugefügt. Ed. pr. bedeutet die Original-Ausgabe von 1670 in ihren vier Drucken, Vloten A den ersten Band der von J. van Vloten und J. P. N. Land herausgegebenen Großoktav-Ausgabe (Haag 1882), Vloten B 849—896 den ersten, B 1—178 den zweiten Band der von denselben herausgegebenen identischen Kleinoktav-Ausgabe (Haag 1895), Bruder den dritten Band der von Karl Hermann Bruder herausgegebenen Stereotyp-Ausgabe (Leipzig 1843). — Die von Spinoza handschriftlich der Ed. pr. hinzugefügten Anmerkungen sind von den in der Ed. pr. schon gedruckten durch das hinzugefügte Wort „Anmerkung“ unterschieden. In den textkritischen Noten zu diesen Anmerkungen ist: St. Glain — die französische Übersetzung des Traktates durch de Saint-Glain (Amsterdam 1678, mit verschiedenen Titeln); Murr — Adnotationes ad Tractatum Theologico Politicum, ed. Chr. Th. de Murr (Haag 1802); Dorow — W. Dorow, Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theologico-politicus (Berlin 1835); Böhmer — Ed. Boehmer, Benedicti de Spinoza tractatus de deo etc. atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum (Halle 1852); Marchand — das von Prosper Marchand der Leydener Universitätsbibliothek hinterlassene, mit den handschriftlichen Anmerkungen im Anhang versehene Exemplar der Ed. pr.; Monnikhoff — das von Monnikhoffs Hand, und Haag — das von unbekannter Hand mit Anmerkungen versehene Exemplar der Ed. pr., die beiden letzten in der Haager Bibliothek. — Die Ed. pr. ist in der Angabe der Bibelstellen häufig inkorrekt; ich habe, soweit diese Fehler schon von Vloten-Land verbessert sind, es nicht für nötig gehalten, sie in der Reihe der textkritischen Bemerkungen aufzuzählen, da es sich ja dabei nicht um zweifelhafte Lesarten, sondern um zweifellose Druckfehler handelt.

Seite 8, Zeile 11—13. *animum . . . qui dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur*, Citat aus Terentius, *Andria* 266: *dum in dubios animus, paulo momento huc vel illuc inpellitur* (Leopold, *Ad Spinozae Opera Posthuma*, S. 27).

4, 36 ff. Curtius Rufus, historia Alexandri magni V. 3, 17. Die Ed. pr. hat „Sysidis“.

5, 3 ff. Curtius VII. 7, 8.

6, 1 ff. Curtius IV. 10, 7.

15, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Die Worte „und aus נבא — שרנ“ nur bei Marchand und Böhmer; anstatt dessen bei Murr: „und daraus קול Stimme oder Rede. So wird aus נבא נבא“. Anstatt „das Wort נבא“ hat Murr „das Wort Prophetie“. Anstatt „hauptsächlich“ hat Murr „abwechselnd“. — R. Salomo Jarchi ist R. Salomo Jizchaki, nach den Initialen seines Namens genannt Raschi, der größte Kommentator des jüdischen Mittelalters (1040—1105). (Der Name Jarchi, aus einem Mißverständnis entstanden, wird im 17. Jahrhundert ziemlich häufig gebraucht, so auch bei Cunaeus, de Republica Hebraeorum, S. 159.) Die Stelle findet sich in seinem Kommentar zu 2. Mose 7, 1. „בראה“ bedeutet überall einen, der öffentlich Mahnreden hält; das Wort ist vom gleichen Stamm wie Jesajas 67 שפירם „ניב שפירם“. Dieses Beispiel hat Spinoza ebenfalls angeführt. Ibn Esra ist der große Kommentator Abraham ben Meir ibn Esra aus Toledo (1192/93—1167), dessen Skepsis ein großes Verdienst um Spinozas Bibelkritik hat. Das auffällig harte Urteil, das mit S. 168, 24 f. im Widerspruch steht, erklärt sich wohl aus einem momentanen Ärger über Ibn Esras ungerechtfertigten Widerspruch. Ibn Esras Kommentar ist ebenso wie der des Raschi in der Bombergischen Bibel abgedruckt, die Spinoza benutzte (s. unten S. 198, 18), und in dem Buxtorfischen Bibelwerk, das er besaß (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160).

16, 24 ff. Die gleichen Gedanken spricht Meyer in der Philosophia S. Scripturae Interpres S. 43 f. aus.

17, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. „wie sie ihm offenbart worden sind“ nur bei Murr; „und den ihm entgegengebrachten Glauben“ nur bei Murr. Dorow hat nur: „ihre eigne Offenbarung“. „gerade wie er“ nur bei Murr und Marchand. Der letzte Satz bei Marchand und Murr kürzer: „So sind die höchsten Gewalten die Dolmetscher des Rechtes, weil es allein durch ihre Autorität verteidigt und allein durch ihr Zeugnis sanktioniert wird.“

18, 11. Damit wendet sich Spinoza gegen Maimonides; der die Prophetie nicht aus der Schrift, sondern aus der Erfahrung, nämlich aus den menschlichen Anlagen erklärt, deren sich Gott bedient (vgl. More Nebuchim II. 32).

18, 16 f. Diese Stelle wendet sich gegen eine Richtung unter den Kollegianten, die in ihren Cirkeln die Prophetie erneuern wollten (s. Freudenthal, Spinoza I, S. 170 und Hylkema, Reformateurs I, S. 28, 36 ff., 48, 47 f., 55).

18, 23 ff. Vgl. Maimonides, More Nebuchim II. 48: „Es ist eine ausgemachte Sache, daß jedes entstandene Ding eine nächste Ursache haben muß, die seine Entstehung bewirkt hat; diese Ursache hat ihrerseits wieder eine Ursache usf. bis zur ersten Ursache aller Dinge, dem freien Willen Gottes. Daher kommt es, daß in den Aussprüchen der Propheten die Mittelursachen sämtlich weggelassen und der neuentstehende besondere Vorgang Gott unmittelbar zugeschrieben wird, indem es bloß heißt, er habe ihn herbeigeführt.“

19, 1 ff. Darin unterscheidet sich Spinoza bewußt von Maimonides, nach dessen Auffassung (More Nebuchim II. 36) Worte und Gesichte nur imaginär sind; vgl. die gegen ihn gerichtete Stelle 22, 22 ff.

19, 20. Bei Murr hat Spinoza das *ubicunque* der Ed. pr. in *quandocunque* verbessert.

20, 11 ff. Die Stelle richtet sich in erster Linie gegen Maimonides, More Nebuchim II. 33; dort wird gelehrt, daß Moses allein den Wortlaut der Gebote vernommen, die Israeliten aber nur den Schall von Worten gehört hätten. Schon Talmud Babli, Makkoth 24 a und Midrasch Schir ha-Schirim 3, 2 heißt es, nur die zwei ersten, der allgemeinen Erkenntnis unmittelbar zugänglichen Gebote seien den Israeliten in ihrer Gesamtheit offenbart worden. Maimonides und die von ihm angeführten älteren Ansichten faßt Spinoza unter *quidam Judaci* zusammen.

20, 18. 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 2—17 und 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 6—21.

20, 29 ff. Diese Annahme, die Spinoza billigt, findet sich bei Jehuda ha-Levi, Kusari I. 87: „das ganze Volk erhob sich zur Höhe der Prophetie, so daß es Gottes Reden von Angesicht zu Angesicht hören konnte . . . Das Volk hörte mit klarer Stimme die Zehn Gebote.“ Dem Ausdruck nach vgl. auch Maimonides a. a. O.: „die Stimme des Ewigen, ich meine die geschaffene Stimme, durch die das Wort verkündet ward . . .“

20, 35. Gemeint ist S. 169, 5—172, 25.

22, 7. Vgl. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 23.

22, 12. S. unten S. 51, 23—52, 31.

22, 21. 4. Buch Mose, Kap. 22, V. 22—27.

22, 22. More Nebuchim II. 42 (nicht II. 41, wie Joel, Spinozas Theologisch-politischer Traktat, Breslau 1670, S. 10 angibt). Maimonides kennt allerdings auch Visionen im wachen Zustand, aber auch diese sind bloß imaginär.

22, 24. Buch der Richter, Kap. 13.

22, 25 f. 1. Buch Mose, Kap. 22, V. 1—19.

22, 33 ff. 1. Buch Mose, Kap. 37, V. 5—11.

22, 37 ff. Josua, Kap. 5, V. 13—15.

22, 32. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben V. 17.

24, 29—32. Was Spinoza damit meint, hat er in einem Briefe an Oldenburg von November—Dezember 1675 (Brief 78,

früher 21) offen ausgesprochen: „Wenn übrigens einige Kirchen des weiteren behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich bemerkt, daß ich nicht weiß, was sie damit sagen. Ja, offen gestanden, scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen. . . Ob das freilich den Beifall der Ihnen bekannten Christen finden wird, das werden Sie besser wissen.“ Spinoza deutet zuweilen, indem er die Begriffe des Christentums philosophisch interpretiert, den „ewigen Sohn Gottes“ als „Gottes ewige Weisheit, die sich in allen Dingen, am meisten aber im menschlichen Geiste und vor allem am meisten in Christo Jesu kundgetan hat“; s. den angeführten Brief und Kurze Abhandlung (tractatus brevis) I. 9 (Sigwartsche Übersetzung, S. 54).

25, 1f. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 11.

25, 9. Dies richtet sich gegen Maimonides; vgl. die Anmerkung zu 37, 3ff.

25, 18. Eine kürzere Darlegung der verschiedenen Bedeutungen von רִיבֹן s. Maimonides, More Nebuchim I. 40. Die Absicht dieses Exkurses ist, im Gegensatz zu Maimonides dem „Geist Gottes“, d. h. der prophetischen Inspiration den Charakter des Intellektuellen zu nehmen und daher ihr jeglichen Erkenntniswert abzustreiten.

26, 20. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben ןֿ. 33.

26, 23. Die Ed. pr. hat V. 27. Spinoza läßt vor אֵין אֵשֶׁר אֵין aus.

27, 4f. Prediger, Kap. 12, V. 7.

27, 20. Die Ed. pr. hat für אַחֲכֶם בְּכֶם

28, 28. 1. Buch Mose, Kap. 6, V. 1—4.

28, 33ff. 1. Buch Mose, Kap. 41, V. 38.

28, 35ff. Daniel, Kap. 4, V. 5.

29, 10. נְשֻׁבָה für נִשְׁבָּה der Ed. pr.

29, 30ff. 1. Buch Samuelis, Kap. 16, V. 14—16.

30, 3. 1. Buch Mose, Kap. 2, V. 7.

31, 30ff. Psalm 33, V. 6.

32, 8f. Ich lese mit der vierten Ausgabe der Ed. pr. saeva, wie auch Paulus, Gfrörer und Bruder verbessern. Vloten-Land haben mit der ersten Ausgabe scaeva.

32, 23f. Der Bibeltext lautet anstatt אֱלֹהִים יְהוָה אֱלֹהֵי יְהוָה, viel mehr אֱלֹהֵי יְהוָה.

33, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

34, 16. Über das Vorstellungsvermögen als Element der Prophetie ist zu vergleichen Maimonides, More Nebuchim II. 36.

34, 25. Maimonides definiert More Nebuchim II. 36, am Anfang die Prophetie als „eine von der Gottheit ausgehende Emanation“.

84, 29. Über die transscendentalen Ausdrücke vgl. Ethik II. 40 Anm 1. Es sind solche Ausdrücke wie „Wesen“, „Ding“, „Etwas“.

85, 12. Vgl. Maimonides, More Nebuchim II. 47: „Es ist ohne Zweifel klar und offensichtlich, daß die Prophezeiungen der Propheten sich meistens in Bildern kund taten. Denn wer dieses Werkzeug, das Vorstellungsvermögen nämlich, benutzt, der bringt eben diese Wirkung hervor.“

85, 16 ff. Diese Beispiele sind (nach Joel, a. a. O. S. 80), abgesehen von den neutestamentlichen, aus Maimonides' Jesode ha-Tora 1, 9 entnommen.

85, 21. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 19. — Daniel, Kap. 7, V. 9.

85, 22. Hesekiel, Kap. 1, V. 26—27.

85, 23 f. Matthäus, Kap. 8, V. 16; Markus, Kap. 1, V. 10.

85, 25 f. Apostelgeschichte, Kap. 9, V. 8.

85, 30—35. Joel (a. a. O. S. 30) führt mit Unrecht More Nebuchim II. 87 als Quelle dieser Stelle an. Die Erklärung der Prophetie bloß aus dem Vorstellungsvermögen ist spinozistisch. Nach Maimonides (a. a. O.) erzeugt die Hypertrophie des Vorstellungsvermögens bei einer Schwäche des Erkenntnisvermögens die Staatsmänner und Gesetzgeber, die Wahrsager und Traumseher und die Leute, die durch außerordentliche Kunstfertigkeiten Wunder vollbringen.

87, 8 ff. In diesem Punkte unterscheidet sich Spinoza von Maimonides. Nach More Nebuchim II. 86 sind drei Bedingungen zur Prophetie erforderlich: „1. Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens durch das Studium, 2. Vollkommenheit des Vorstellungsvermögens kraft natürlicher Anlage, 3. vollkommene Sittenreinheit“. Niemand kann Prophet werden „ohne angestregtes Studium und ohne Anstreben der Vollkommenheit“, und „was die Unwissenden unter der gewöhnlichen Masse betrifft, so scheint es uns unmöglich, daß einer davon zur Prophetie geeignet befunden werden sollte“ (More Nebuchim II. 82). In der Absicht, der Prophetie den Erkenntniswert zu bestreiten, wendet sich Spinoza hier gegen die Lehre des Maimonides.

87, 7 ff. Anders s. u. S. 47, 82 f.

87, 9 f. Vgl. 1. Buch der Könige, Kap. 4, V. 31.

87, 11. Maimonides, More Nebuchim II. 42: „Aus dem, was ich über die Unerläßlichkeit einer Vorbereitung zur Prophetie zuvor gesagt habe, . . . wirst du entnehmen, daß die Agypterin Hagar keine Prophetin gewesen ist“.

87, 12 f. 1. Buch Mose, Kap. 16, V. 7—18.

87, 21—23. S. die Anmerkung zu S. 55, 27 ff.

88, 19 ff. Nach Joels Beobachtung (a. a. O. S. 80) ist hier Fragestellung und Antwort ganz entsprechend Chasdai Crescas' Or Adonai (Traktat II, Abschnitt 4, Kap. 8): Wie ist ein den Propheten sicher machendes Zeichen denkbar, von dem er

weiß, daß es ihm nicht bloß im Traume nur so vorkommt. Er antwortet: es bleibe nur übrig zu sagen, die Lebhaftigkeit der Wahrnehmung mache es; denn wie die Sinneswahrnehmung durch ihre Stärke ihre Bezeugung mit sich bringe, daß es keine bloße traumhafte Einbildung sei, so müsse wohl auch der prophetische Traum und das prophetische Gesicht durch Lebhaftigkeit sich bezeugt haben. Auch der Unterschied des Hananja gegenüber den andern Propheten ist dort von Chasdai besprochen (nach Joel, a. a. O. S. 31).

88, 34. Die zweite bis vierte Ausgabe der Ed. pr. hat mit mißverständlicher Verbesserung: non ut, die erste richtig: ut Deo fidem haberet.

39, 2. 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 12.

39, 4ff. 2. Buch der Könige, Kap. 20, V. 8.

39, 39f. 1. Buch Samuelis, Kap. 25, V. 2—44.

40, 4—10. 1. Buch der Könige, Kap. 22, V. 1—39.

40, 14ff. 1. Buch der Chronik, Kap. 21, V. 1—8.

40, 19ff. Die erste und dritte Bedingung der Prophetie bei Spinoza entspricht der zweiten und dritten Bedingung bei Maimonides; vergl. die Anmerkung zu 37, 3ff.

40, 34ff. Jeremias, Kap. 19 und 21.

40, 38. So Maimonides, More Nebuchim II. 48, Anfang: vgl. die Anmerkung zu 18, 23ff.

42, 29. Das behauptet Maimonides, More Nebuchim II. 36: „Es ist dir auch längst bekannt, daß jede körperliche Fähigkeit für den Augenblick erschöpft, abgestumpft und aufgehoben wird und in einem andern Augenblick wieder sich gekräftigt zeigt. Nun ist das Vorstellungsvermögen zweifellos eine körperliche Fähigkeit, und daher findest du auch, daß bei den Propheten die Prophetie in den Augenblicken der Trauer, des Zornes usw. aufhört.“ Ferner heißt es Talmud Babli, Traktat Sabbath 80b: „Die prophetische Begeisterung kann nicht bestehen weder im Augenblick der Traurigkeit noch der Niedergeschlagenheit noch des Stumpfsinns.“

42, 87. Bruder und Vloten-Land verbessern miseriae der Ed. pr. in miseria.

43, 40ff. Jesajas, Kap. 6, V. 1—4 und Hesekiel, Kap. 1.

44, 1. Talmud Babli, Traktat Chagiga 18b wird diese Identität der Visionen behauptet und durch das Beispiel zweier Menschen, eines Städters und eines Bauern, die den König reiten sehen, erläutert: „was Hesekiel sah, hatte auch Jesajas gesehen; Jesajas aber gleicht einem Städter, welcher den König sah, Hesekiel aber einem Bauern, welcher den König sah.“ Dem stimmt auch Maimonides bei More Nebuchim III. 6.

45, 7ff. 2. Buch der Könige, Kap. 2, V. 16.

46, 7ff. Josua, Kap. 10, V. 12—14.

46, 11—14. Die Stelle wendet sich gegen Gersonides, der in diesem Sinne hintereinander: das Wunder des Josua und das

Wunder des Jesajas bespricht (s. Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, S. 86); ferner auch gegen Maimonides, der ebenfalls (More Nebuchim II. 85) diese unbequeme Wunder aus der Welt schaffen möchte: „es ist dies, als ob man gesagt hätte, daß dieser Tag zu Gibeon ihnen wie einer der längsten Sommertage jener Gegend vorkam“.

46, 38 ff. Jesajas, Kap. 38, V. 8.

47, 8 f. Die Erklärung dieses Wunders durch die Nebensonne rührt her von Gersonides aus dessen Milchamot ha-Schem, Abh. VI, II. 12 (vgl. Rubin, Spinoza und Maimonides, S. 5).

47, 8—21. Dies ist (nach Joel, a. a. O., S. 83) schon Talmud Babli, Tosephot Erubin 14a bemerkt.

47, 32 f. Anders s. o. 36, 7 ff.

47, 83. Anspielung auf Terentius, Heauton Timorumenos v. 77: homo sum: humani nil a me alienum puto.

47, 85 ff. 1. Buch Mose, Kap. 6, V. 13 und 17.

48, 11 ff. 1. Buch Mose, Kap. 3, V. 8.

48, 25 ff. 1. Buch Mose, Kap. 4, V. 9.

49, 1 ff. 1. Buch Mose, Kap. 18, V. 21.

49, 31 f. 2. Buch Mose, Kap. 3, V. 14.

51, 1. Vloten-Land verbessern das diversam der Ed. pr. und der Ausgaben mit Recht in diversum.

51, 20. „Moses“ ist dem Sinn nach zu ergänzen.

51, 21. Vloten-Land verbessern das V. 27 der Ed. pr. zu Unrecht in V. 26. „Das ist die Wohnung des Gottes des Anfangs“, heißt es an der angeführten Stelle.

51, 81. 2. Buch Mose, Kap. 20.

52, 2 ff. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 20.

52, 82—83, 21. Es kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, nicht nur, daß der Gedanke Lessings von der Erziehung des Menschengeschlechts, der große Vorläufer des Hegelschen Entwicklungsgedankens, an dieser Stelle schon vorgebildet ist, sondern daß Lessing, der in seinen Ansichten über die Bedeutung der Schrift unzweifelhaft von Spinoza beeinflusst ist, auch in diesem Gedanken nicht unabhängig vom Theologisch-politischen Traktat ist. Man vergleiche mit dieser Stelle und dann vor allem mit den Stellen S. 85, 26 ff. und 229, 27 ff. den § 16 der Erziehung des Menschengeschlechts: „Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner anderen, als die dem Alter der Kindheit entspricht. Der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen.“ Der Gedanke findet sich in gewissem Sinne schon bei Maimonides vorgebildet. More Nebuchim II. 82 heißt es: wie Gott den Neugeborenen die milchgebenden Brüste bereitet, weil sie feste Nahrung nicht vertragen würden, so zeige sich eine ähnliche

Sorgfalt der waltenden Gottheit bei vielen Dingen im Gesetz, so habe Gott den Opferdienst, an den die Juden gewöhnt waren, beibehalten und nur auf sich übertragen.

58, 22 ff. Jonas, Kap. 1, V. 2 ff.

54, 8—23. Spinoza hat diese Talmudstelle nicht richtig verstanden. Hananja ben Hiskia war ein Zeitgenosse Rabbi Gamaliels I., das Lehrers des Apostels Paulus, und zu seiner Zeit war der Prophetenkanon schon abgeschlossen (s. Cornill. Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., S. 308). Ein Buch „zu verbergen“ (לנכרך) kann darum nur bedeuten, es von der Verwendung im Gottesdienst, nicht aber es vom Kanon auszuschließen. Wenn die kanonische Geltung gewisser Schriften bestritten wird, so ist der terminus technicus des Talmud dafür, daß diese Bücher „die Hände verunreinigen“ (מטמאין את הידים). Die Traktat Sabbath 13b genannten anstößigen Stellen sind Hesekiel, Kap. 44, V. 31, wo etwas nur für Priester verboten ist, was das Gesetz für alle Israeliten verbietet, und ebend. V. 20, eine Bestimmung, die sich im Gesetz nicht findet. Der Talmud sagt übrigens ausdrücklich, daß Hananja die Schwierigkeit durch einen Kommentar gelöst habe.

55, 3. Josephus, der den Bericht der Bibel mit der jüdischen Tradition seiner Zeit ausschmückt, erzählt in den Antiquitates I. 2, 2 von Kain: „Die Strafe, die ihn getroffen, ließ er sich keineswegs zur Warnung dienen, vielmehr steigerte er seine Bosheit noch mehr. Nach jeder leiblichen Lust strebte er, auch wenn er sie nur durch Freveltat gegen seine Mitmenschen erlangen konnte, seinen Hausstand mehrte er durch eine Menge von Schätzen, die dem Raub und der Gewalttat entstammten; seine Genossen hielt er zur Wollust und zum Raube an und war ihnen ein Lehrer schlimmer Künste.“

55, 27 ff. Im Gegensatz hierzu Maimonides, More Nebuchim II. 38: „Man muß wissen, daß die wahren Propheten ohne Zweifel auch spekulative Erkenntnisse haben . . . ; die Inspiration . . . befähigt bei ihnen das Vermögen der Vernunft derart, daß sie das wahre Wesen der Dinge zu begreifen und ihre Erkenntnis sich anzueignen vermögen, als ob sie durch spekulative Voraussetzungen dahin gelangt wären.“

56, 4 ff. 1. Könige, Kap. 22, V. 19 ff.

61, 20 ff. Joel (a. a. O. S. 37) möchte hierin eine Entlehnung aus Maimonides, More Nebuchim III. 31, erkennen, wo es heißt: „Jedes der 613 Gebote soll entweder eine richtige Meinung hervorbringen oder eine irrige zerstören, oder eine Regel der Gerechtigkeit geben oder die Ungerechtigkeit beseitigen, oder die Menschen zu guten Sitten heranziehen oder sie vor schlechten Sitten bewahren. Die Gesamtheit der Gebote richtet sich also auf drei Dinge: auf die Meinungen, auf die Sitten und auf die Übung der socialen

Pflichten“. Der Vergleich zeigt schon, daß der dritte Zweck bei Maimonides keineswegs mit dem dritten bei Spinoza übereinstimmt: dort ist die Forderung eine ethische, hier eine pragmatische. In Wahrheit handelt es sich um keine bei-läufige Entlehnung Spinozas, sondern um die Grundgedanken seiner Lehre: das erste ist der Gedanke seiner Erkenntnislehre, das zweite der Gedanke seiner Sittenlehre, das dritte der Gedanke seiner Staatslehre. In der Schätzung der Bedeutung des Staates und der durch ihn gewährleisteten Sekurität für die geistige Entwicklung stimmt Spinoza, worauf Joel hätte hinweisen können, völlig mit Maimonides überein, vgl. More Nebuchim III. 27.

61, 84—86. Solche pointierten Sätze haben bei Spinoza immer eine polemische Spitze. In diesen „Traum verfallen“ ist Isaac de la Peyrère (1594—1676) aus Bordeaux, ein Jude von Geburt, später Hugenott und schließlich Katholik. Spinoza hat sein Buch *Praeadamitae* (Paris 1655) und sicher auch das zugleich erschienene und meist mit ihm zusammengebundene *Systema Theologicum, ex Praeadamitarum Hypothesi* besessen (s. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinozas*, S. 161), in denen de la Peyrère in einer lächerlichen Übertreibung des jüdischen Auserwählungsglaubens eine doppelte Schöpfung, einmal der Welt und der übrigen Völker und dann der Juden in Adam auf Grund von Römer 5, 12—14 und der bekannten Differenz von 1. Mose 1, 27 und 2, 7 behauptet. Freudenthal (a. a. O. S. 278) wundert sich, daß Spinoza dieses törichte Buch der Aufbewahrung in seiner Bibliothek für wert hielt. Das 17. Jahrhundert nahm aber solche Bücher sehr ernst. Die *Praeadamitae* wurden in ihrem Erscheinungsjahr fünfmal gedruckt (s. Doedes, in *Studiën en Bijdragen op 't gebied der hist. theologie, uitgegeven door W. Moll en J. G. de Hoop Scheffer*, IV, 2. St.), und 1656 erschien eine über 400 Seiten starke Widerlegung *Responsio exetastica ad tractatum, incerto auctore, nuper editum, cui titulus Praeadamitae* von Johannes Pythius, einem Geistlichen in Swartewael (Leyden bei Elzevir). Einige weitere Gegenschriften führt Jöchers *Gelehrten-Lexicon* an.

63, 26—30. Diese Stelle ist von Interesse, weil sie nur die Sekurität als Staatszweck bestimmt, während S. 352, 83—853, 9 die Freiheit für den Zweck des Staates erklärt. Auch in der Abhandlung vom Staate spricht eine Stelle nur von der Sekurität (Kap. 5, § 2), die freilich gleich darauf (Kap. 5, § 5) als Mittel zur geistigen Entwicklung bezeichnet wird. Es ist nötig, darauf hinzuweisen, weil man durch mißverständene und aus dem Zusammenhang gerissene Stellen einen Gegensatz zwischen der Grundanschauung des Theologisch-politischen Traktats und der Abhandlung vom Staate hat konstruieren wollen, der in Wahrheit nicht existiert.

68, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

64, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

68, 83. Die Ed. pr. hat יבירך.

69, 8. 4. Buch Mose, Kap. 24, V. 16.

69, 11. 4. Buch Mose, Kap. 24, V. 17.

69, 21. 4. Buch Mose, Kap. 24, V. 13.

69, 26. 4. Buch Mose, Kap. 22, V. 22 ff.

72, 18. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 21 ff.

72, 33 ff. Diese Überzeugung war zu Spinozas Zeit im Judentum noch sehr verbreitet; ein Vertreter derselben ist u. a. Manasse ben Israel.

75, 29 ff. Bei den Juden des 17. Jahrhunderts bestand immer noch die Hoffnung auf das Erscheinen des Messias und auf die Wiedererrichtung des Reiches. Manasse ben Israel sagt in einer Eingabe an Cromwell und das englische Parlament, die die Zulassung der Juden nach England erwirken sollte (früher konnte nämlich der Messias nicht erscheinen, als bis die Juden in alle Welt, also auch nach England, zerstreut wären): „Die Meinungen mancher Christen und meine eigenen stimmen darin überein, daß die Zeit der Wiederherstellung unsres Volkes in sein Vaterland sehr nahe bevorsteht“ (vgl. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. X, S. 426). In der Christenheit galt 1666 als das apokalyptische Jahr, und 1665 proklamierte sich der Kabbalist Sabbatai Z'wi (1626—1676) in Kleinasien zum Messias. Diese Erscheinung hat damals die Welt bewegt. Am 8. Dezember 1665 schreibt Oldenburg an Spinoza (Brief 83): „In aller Munde ist hier ein Gerücht von der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerstreuten Juden in ihr Vaterland. Nur wenige glauben es hierorts, aber viele wünschen es. Wollen Sie Ihrem Freunde mitteilen, was sie darüber hören und was Sie davon halten. Was mich anlangt, so kann ich dieser Neuigkeit nicht Glauben schenken, solange sie nicht von glaubwürdigen Leuten aus Konstantinopel berichtet wird, dem doch die Sache am meisten angeht. Ich bin begierig zu erfahren, was die Amsterdamer Juden darüber gehört haben und welchen Eindruck eine derartige Nachricht auf sie macht, die, wenn sie wahr wäre, doch offenbar eine Weltkatastrophe im Gefolge haben würde.“ Spinoza scheint Oldenburg auf seinen Brief nicht geantwortet zu haben; jedenfalls ist keine Antwort erhalten. Daß er aber, ohne gerade den Beginn einer Weltkatastrophe darin zu sehen, die Restauration der Juden wohl für möglich hielt, beweist die Stelle des Traktats.

79, 81. Brief an die Römer, Kap. 3, V. 20.

80, 4—9. Diese Unterscheidung findet sich im wesentlichen auch bei Maimonides, More Nebuchim II. 40: „Findest

du nun ein Gesetz, das keinen anderen Zweck hat . . . als den Staat und dessen Verhältnisse zu ordnen . . . , ohne daß es irgendwie auf spekulative Dinge eingeht, . . . so ist dieses Gesetz rein legislativ. Findest Du aber ein Gesetz, dessen Verordnungen nicht nur die Besserung leiblicher Interessen im Auge haben, sondern auch die Besserung des Glaubens, indem es sich bemüht, in erster Linie richtige Vorstellungen von Gott und den Engeln zu verbreiten, und indem es strebt, den Menschen weise, verständig und aufmerksam zu machen, damit er jedes Seiende nach seiner wahren Beschaffenheit kennt, so geht die Leitung von Gott aus, und das Gesetz ist ein göttliches.“

84, 12 ff. Dies entspricht auch der Lehre des Maimonides; vgl. More Nebuchim I. 58. Joel (a. a. O. S. 48) verweist mit Recht auf Cogitata Metaphysica II. 5—8, wo Maimonides sogar citiert ist.

85, 3. 1. Buch Mose, Kap. 2, V. 17. Vgl. Brief 19 (früher Brief 82) an Blijenbergh.

86, 26. S. oben S. 24, 29—25, 4.

89, 6 ff. Die Deutung des Sündenfalls als Parabel beginnt schon mit Philos Allegorien der heiligen Gesetze (Buch II). Zu Spinozas Zeiten vertritt sie mit Nachdruck u. a. de la Peyrère (Systema Theologicum I. 2, S. 9 ff.).

89, 84. S. oben S. 83, 25—40.

90, 11. Spinoza hat $\square\uparrow\aleph \uparrow\aleph$ für das bloße $\square\uparrow\aleph$ der Schrift.

93, 26. Ich lese nach Camerers Vorschlag referabantur anstatt des referantur der Ed. pr.; auch Vloten-Land verbessern so.

96, 18. Jesajas, Kap. 58, V. 8.

96, 21. Jesajas, Kap. 58, V. 14.

100, 2. Seneca, Troades, act. II. v. 258 ff.

105, 28 ff. Vgl. Maimonides, More Nebuchim III. 54: „Die wahre menschliche Vollkommenheit besteht in der Erwerbung der geistigen Tugenden, d. h. in der Erkenntnis der intelligiblen Dinge, die uns richtige Ideen von den Gegenständen der Metaphysik geben können. Darin besteht der letzte Zweck des Menschen, der dem menschlichen Individuum die wahre Vollkommenheit verleiht; ihm allein gehört sie an, durch sie erlangt er die Unsterblichkeit, sie ist es, die den Menschen in Wahrheit zum Menschen macht.“

106, 8 ff. Dies richtet sich, wie Joel (a. a. O. S. 54) erkannt hat, gegen Maimonides, More Nebuchim III. 50: „Merke dir, daß jede Erzählung, die du im Pentateuch findest, notwendig einen bestimmten Nutzen für die Religion hat.“

106, 26. 1. Buch Mose, Kap. 26, V. 14 ff. Vgl. Spinozas Cogitata Metaphysica I. 6.

106, 27. 2. Buch Samuelis, Kap. 16, V. 20 ff. und Kap. 17, V. 1 ff.

107, 34. Die Stelle findet sich in des Maimonides Mischneh Tora שופטים הלכות מלכים ס"ה יא.

108, 1. Für ואינו findet sich gewöhnlich, was dasselbe bedeutet, ולא (so in der Erstausgabe der Mischneh Tora 1475 bis 1480, in den Ausgaben von 1490, 1524, 1550). In den besten Handschriften (in der Bodleyana, im British Museum und bei der portugiesischen Gemeinde in Amsterdam) findet sich anstatt dessen אלא; danach würde die Stelle heißen: „er gehört nicht zu den Frommen, sondern zu den Weisen der Völker.“ Dasselbe hat R. Joseph ben Schemtob, der auf der vorletzten Seite des von Spinoza citierten Büchleins אבול לשת (Vloten-Land I, S. 442.) Ganz unberechtigt ist der Vorwurf Joels (a. a. O. S. 56), Spinoza hätte bei gutem Willen die richtige Lesart nicht übersehen können.

108, 12. R. Joseph ben Schem Tob ha-Sefardi (um 1440) schrieb einen Kommentar zur aristotelischen Ethik, der aber zu Spinozas Zeit noch nicht gedruckt war. Im פרויד אלהים will er die aristotelische Ethik widerlegen, soweit sie dem Judentum widerstreitet. Das Buch ist 1556 zu Ferrara gedruckt worden; Spinoza hat es in seiner Bibliothek, wie es scheint, nicht besessen.

108, 28. Wen Spinoza damit meint, geht aus S. 154, 13 ff. hervor; es sind die contraremonstrantischen Theologen; vgl. die Anm. zu jener Stelle.

112, 22. S. oben S. 84, 12 ff.

114, 38. S. oben S. 48, 7 ff.

115, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff, — Spinoza citiert hier die Einleitung seiner 1663 erschienenen Darstellung der cartesianischen Principien. Der Schluß der Einleitung, auf den er sich beruft, gibt indes nicht die Gedanken Descartes' wieder, sondern sucht dessen Gottesbeweis durch eine wesentlich spinozistische Argumentation zu stützen.

117, 25. Vgl. Ethik I, Anhang.

118, 1. Vloten-Land verbessern das ac der Ed. pr. mit Recht in at.

118, 4. Vgl. Ethik II. 44, Folgesatz 2.

119, 19. 5. Buch Mose, Kap. 13, V. 3—6.

120, 40. S. oben S. 41, 5 ff.

121, 9. 1. Brief an die Korinther, Kap. 9, V. 20 f.

121, 26. S. oben S. 62, 30 ff.

122, 2. S. oben S. 85, 3 ff.

122, 10 ff. Es ist nicht richtig, wenn Joel (a. a. O. S. 21) behauptet, Spinoza habe hier die Beispiele ausgeschrieben, die

Maimonides, More Nebuchim II, 48 gegeben habe. Abgesehen von Psalm 147, 18 findet sich dort kein einziges der von Spinoza angeführten Beispiele.

122, 89. Anstatt dictum et Dei verbum ist mit Vloten-Land dictum Dei et verbum zu lesen.

126, 28. Buch Josua, Kap. 10, V. 12 ff. S. oben S. 46, 7 ff.

127, 27. 2. Buch der Könige, Kap. 2, V. 11.

128, 9 ff. Der Gedanke ist bereits talmudisch (vgl. Hullin 90b, Thamid XI. 1): „Die Schrift drückt sich aus in der Sprache der Übertreibung.“ Vgl. Maimonides, Mose Nebuchim II. 47: „Man muß einen Begriff von der metaphorischen und hyperbolischen Redeweise haben, da diese in den Texten der prophetischen Bücher oft angewandt wird. Wollte man es nach dem Textausdruck nehmen, ohne den hyperbolischen und übertreibenden Charakter zu beachten, oder wollte man es im ursprünglichen Sinne wörtlich nehmen, ohne den bloß metaphorischen Charakter zu berücksichtigen, so würden ganz abgeschmackte Dinge sich daraus ergeben.“ Das Beispiel aus Jesajas 13 findet sich auch im gleichen Sinne, worauf schon Joel (a. a. O. S. 11) aufmerksam macht, More Nebuchim II. 29.

129, 7. Vloten-Land verbessern vs. ult. mit Recht in vs. paenult.

129, 36. 2. Buch Mose, Kap. 4, V. 21, Kap. 7, V. 3.

129, 88. 1. Buch Mose, Kap. 7, V. 11.

131, 4 ff. Die drei Beispiele aus den Psalmen, Jeremias und dem Kobolet finden sich in derselben Reihenfolge auch, worauf Joel (a. a. O. S. 13 f.) aufmerksam macht, bei Maimonides, More Nebuchim II. 28.

132, 22. Antiquitates II. 16, 5. Spinoza benutzt eine lateinische Übersetzung des Josephus, die 1540 in Basel bei Froben erschienen war (vgl. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 275).

135, 84. S. oben S. 114, 6 ff.

135, 89. S. oben S. 41, 28 ff.

137, 24—37. Hier berührt sich Spinoza mit Ludwig Meyers Philosophia S. Scripturae Interpres (1666) der (S. 7 f.) in gleicher Weise die Begriffe dunkel und klar bestimmt und gleich danach vor der Verwechslung des wahren Sinnes der Rede mit der sachlichen Wahrheit warnt. Dagegen steht Meyer auf einem principiell verschiedenen Standpunkt, wenn er behauptet, daß bei der Bibel wahrer Sinn und sachliche Wahrheit identisch seien, da ja die Bibel Gott zum Urheber habe; was darum nicht der Wahrheit entspreche, sei durch Fälschung in sie hineingekommen (a. a. O. S. 83 ff.); deshalb sei die wahre Philosophie allein die Norm der Schriftauslegung, und zwar nicht die platonische oder aristotelische, sondern die rationalistische (a. a. O. S. 80 f.). (Daß Meyer vollkommen auf dem Boden der

Erkenntnistheorie der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes steht, geht aus S. 40—43 seiner Schrift hervor.)

137, 40. Vgl. 5. Buch Mose, Kap. 4, V. 24, 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 17, Kap. 34, V. 14, 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 9.

139, 32. Die erste Ausgabe der Ed. pr. hat wohl richtig continere debet, die dritte bloß continere, die vierte continet.

140, 5—9. Eine merkwürdige Parallelstelle dazu findet sich in der Philosophia S. Scripturae Interpres, Epilogus S. 4: „Unsere Methode könnte auch dazu dienen, die Verstümmelungen und Verfälschungen in den hebräischen wie in den griechischen Handschriften festzustellen, deren fast keiner, wenn wir einem sehr berühmten Manne, einem genauen Kenner dieser Dinge, Glauben schenken, das Glück zuteil geworden ist, daß sie nicht unter den unheilvollen Händen Übelwollender zu leiden hatte und mit möglichst vielen Fehlern verunreinigt und beschmutzt wurde.“ Der vir clarissimus ist sicherlich kein anderer als Spinoza.

141, 7. S. oben S. 48, 11 ff.

141, 25. Matthäus, Kap. 5, V. 4.

141, 38. Matthäus, Kap. 5, V. 39 f.

142, 9. S. oben S. 95, 22 ff.

142, 19. Klagelieder Jeremiae, Kap. 3, V. 25—30.

142, 26. 2. Buch Mose, Kap. 21, V. 24, 3. Buch Mose Kap. 24, V. 20.

143, 16. S. oben S. 54, 5 ff.

143, 39. S. oben Kap. 2.

144, 32. S. unten S. 215, 2 ff.

144, 33 ff. Joel (a. a. O. S. 61 f.) macht auf eine Talmud-Erzählung (Talmud Babli, Traktat Sabbath 31 a) aufmerksam, in der an einem Beispiel gezeigt wird, daß ja auch die Bedeutung der Worte einen Teil der Tradition bildet und daß man darum die Tradition nicht schlechthin verwerfen dürfe.

146, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

147, 5. Spinoza transkribiert das ם, das wir nicht mehr sprechen, mit hg. Ich habe in der Regel diese Transkription beibehalten, da sie nach der Analogie des Arabischen dem Richtigen jedenfalls näher kommt als unser Weglassen. Es ist bemerkenswert, daß die sephardische Aussprache zu Spinozas Zeit von unseren „portugiesischen“ in diesem Punkte abweicht.

148, 10 ff. Die Ursprünglichkeit der Punktation bestreitet schon Elias Levita (1472—1549) in der 8. Vorrede seines Werkes Masoret ha-Masoret. Joel (a. a. O. S. 62) möchte annehmen, daß Spinoza diese Erkenntnis ihm verdankt, dessen Ansicht über die Nichtursprünglichkeit der masoretischen Punktation sich in Asarja dei Rossis Meor Enajim (1573—75) citiert findet. Wir haben jedoch nicht nötig, dies anzunehmen; denn einmal dürfte

Spinoza seine Kenntniss doch wohl aus Elias Levita selbst geschöpft haben, dann aber war seit dem Arcanum punctationis revelatum des Cappellus. (Leyden 1624) diese Ansicht, wenn auch noch nicht allgemein angenommen, so doch allgemein bekannt. (Gegen Cappellus schrieb der jüngere Buxtorf einen tractatus de punctorum, vocalium et accentuum origine.)

149, 18—88. Damit wendet sich Spinoza gegen das Princip der reformierten Kirche, die Schrift nur durch die Schrift zu erklären, d. h. eine Stelle durch eine andere Stelle ohne Rücksicht auf ihre historische Bedingtheit auszulegen (vgl. die Stellen aus reformierten Schriftstellern, die Meyer, a. a. O. S. 66 und 69 zusammengestellt hat). S. auch oben S. 143, 15—28.

150, 8. S. unten Kap. 8 und 10.

151, 2. Ariostos Orlando furioso, X. 66 ff.: es ist die Geschichte des Ruggiero, nicht des Orlando.

151, 9. Ovid, Metamorphosen, 4. Buch, V. 614 ff.

151, 11. Buch der Richter, Kap. 15, V. 15f., Kap. 16, V. 30.

151, 13. 2. Buch der Könige, Kap. 2, V. 11.

152, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Der Satz „Die Lehrsätze des Euklid . . . bewiesen werden“ fehlt bei Marchand.

154, 13 ff. Diese Meinung, daß die natürliche Erleuchtung zum Verständnis der Schrift nicht genüge, daß es vielmehr dazu eines inneren Zeugnisses, einer übernatürlichen Erleuchtung durch den Heiligen Geist bedürfe, wird von den Contra-remonstranten vertreten, gegen die sich Spinoza hier wendet. (Man sehe das 14.—16. Kap. der Philosophia S. Scripturae Interpretis, das die gleichen Gegner bekämpft.) Schon Calvin sagt in seinen Institutionen (I. 7, 4 — Spinoza besaß dieses Buch in spanischer Übersetzung): „Tiefer als in menschlichen Gründen, Urteilen oder Vermutungen ist diese Überzeugung zu suchen, in einem geheimen Zeugnis des Geistes“, „das Zeugnis des Geistes ist herrlicher denn alle Vernunft.“ Heidanus sagt in einer Schrift gegen den Arminianer Episcopius (de Causa Dei I. 6): „Gott hat die Schrift so eingerichtet, daß der Christ aus ihrer Gesamtheit ihren eigentlichen Sinn und ihre gewisse Meinung in allen notwendigen Glaubensdogmen durch das Hinzutreten der Erleuchtung des Heiligen Geistes trefflich, vollkommen und klar erfahren und verstehen kann.“ In ihrem Urteil über die Bekenntnisschrift der Remonstranten sagt die Leydener Fakultät: „Wenn die Remonstranten unter richtiger Vernunft den Gebrauch der vom Heiligen Geiste nicht erleuchteten menschlichen Vernunft verstehen, so sind sie, mit der Vernunft oder gegen die Vernunft, in einem nicht geringeren Wahne als die Socinianer“ (insanire ist ein terminus technicus,

auch bei Spinoza). Die Arminianer und Socinianer haben das aufs heftigste bestritten; in der arminianischen Apologie gegen das Urteil der Leydener Fakultät (I. 14) heißt es: „Wenn man sagt, die Erleuchtung des Heiligen Geistes sei erforderlich, um den wahren Sinn zu verstehen, so vermehrt man den Unsinn“, „die Remonstranten behaupten, der Sinn der Schrift, den zu erkennen notwendig sei, könne vom Menschen ohne innere und besondere Erleuchtung des Heiligen Geistes verstanden werden.“

155, 81. Spinoza citiert den More Nebuchim in der hebräischen Übersetzung des Ibn Tibbon, die er in der Folio-Ausgabe, Venedig 1651, besaß (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 276).

155, 87f. Die Worte וְאֵלֵי הַיְיָ זָרְחָה, die in der Ed. pr. ausgefallen waren, hat Spinoza in seinem Handexemplar eingefügt (s. Murr, Adnotationes 1802, S. 85).

158, 11. S. oben S. 152, 23 ff.

159, 82. S. oben S. 144, 11 ff.

159, 86. Vloten-Land ergänzen mit Recht possent.

160, 5. Bruder und nach ihm Vloten-Land verbessern Exod. in Deut.

162, 26—29. Die drei letzten Ausgaben der Ed. pr. sind hier fehlerhaft. Die erste hat richtig: hoc est, ut fundamenta cognitionis Scripturarum non tantum panciora, ut iis integra superstrui possit, sed etiam vitiosa sint.

163, 17 ff. Schon Hobbes hat im Leviathan (1651) III. 38 darauf hingewiesen, daß die Bücher Mose, Josua, der Richter, Samuelis usw. nicht von den Männern geschrieben sein können, nach denen sie benannt sind, sondern erst lange nach ihnen. (Opera, ed. Molesworth, III, S. 271 ff.) Daß Spinoza hiervon in erster Linie beeinflusst sei, ist jedoch nicht anzunehmen, zumal da die Stellen, auf die sich beide stützen, keine wesentliche Übereinstimmung zeigen. Bedeutungsvoller scheint mir die Übereinstimmung mit Isaac de la Peyrère, dessen Systema Theologicum Spinoza besessen und gekannt hat (s. die Anmerkung zu S. 61, 34—36) und der ebenfalls bestreitet, daß jene Bücher „autographa“ seien (der Ausdruck ist Spinoza und de la Peyrère gemeinsam). Dieselben Beispiele, deren sich Spinoza bedient, finden wir auch bei de la Peyrère: den Bericht über den Tod des Moses, die Unterscheidung von jenseits und diesseits des Jordan, den Hinweis auf das Buch der Kriege Gottes, die Dörfer Jair, das Bett des Og, die Horiter in Seir (Syst. Theol. S. 185—188). Gebührt also die Priorität und damit vielleicht auch das Verdienst, Spinoza angeregt zu haben, in diesem Punkte de la Peyrère, so war doch schon vorher seine Skepsis durch das Studium der jüdischen Kommentatoren geweckt und Zweifel dieser Art waren es auch, wie uns bezeugt wird, die zu seiner Exkommunikation geführt haben. Daß übrigens diese

Gedanken in der Luft lagen, bezeugt de la Peyrère selbst (a. a. O. S. 184): „Ich will hierüber offen darlegen, was zwar alle meinen, was aber die meisten zu sagen sich scheuen.“

163, 32. Die Stelle findet sich im Kommentar des Ibn Esra zum 5. Buch Mose, Kap. 1, V. 5. Es ist nicht ganz sicher, ob Ibn Esra wirklich das gemeint hat, was Spinoza in seine Worte hineinlegt. Wahrscheinlich wollte er nur die angegebenen Verse als nachmosaische Interpolationen kennzeichnen, während er in seinem Kommentar im übrigen den Pentateuch durchaus für mosaisch hält.

165, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

166, 1. 5. Buch Mose, Kap. 3, V. 11 ff.

166, 16. 5. Buch Mose, Kap. 3, V. 4.

167, 9. 4. Buch Mose, Kap. 1, V. 1, Kap. 2, V. 1 usw.

167, 10. 2. Buch Mose, Kap. 33, V. 11.

167, 15. 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 5 und 10.

167, 21. 5. Buch Mose, Kap. 9, V. 28.

167, 22. 5. Buch Mose, Kap. 27 ff.

167, 39. 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 10.

168, 7. 5. Buch Mose, Kap. 34, V. 6.

168, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Statt Joram lesen Murr und Marchand Jerobeam.

169, 9—19. Darauf weist auch Ibn Esra in seinem Kommentar zu 2. Mose 17, 14 hin (Joel, a. a. O. S. 65).

170, 8. 2. Buch Mose, Kap. 24, V. 3 ff.

171, 13. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 9 ff.

171, 22. 5. Buch Mose, Kap. 32, V. 44 ff.

172, 13. S. oben S. 135, 6 ff.

172, 32 ff. Buch Josua, Kap. 23 und 24.

172, 35. Buch Josua, Kap. 24, V. 31.

173, 28. Buch der Richter, Kap. 17, V. 6, Kap. 18, V. 1, Kap. 19, V. 1, Kap. 21, V. 25.

174, 6. Bruder und Vloten-Land verbessern V. 5 der Ed. pr. mit Recht in V. 41.

174, 7. 1. Buch der Könige, Kap. 14, V. 19, Kap. 15, V. 31 usw.

174, 12 ff. Diese Erkenntnis von der Einheitlichkeit der genannten Bücher im Gedanken einer Theodices und ferner die Erkenntnis von der besonderen Stellung des Deuteronomiums zu den übrigen Büchern des Pentateuchs (S. 176, 18 ff.) bildet das bedeutendste und bleibende Ergebnis der Bibelkritik Spinozas, demgegenüber die Unhaltbarkeit seiner von ihm selbst nur problematisch genommenen (s. S. 179, 18 ff.) Esra-Hypothese nicht ins Gewicht fällt.

175, 17. Vloten-Land verbessern cesserant in cesserunt.

175, 34 ff. Bei der prominenten Stellung, die Esra in der talmudischen Tradition einnimmt, und bei der Bedeutung, die man ihm allgemein für die Feststellung des Kanons zuschrieb, lag der Gedanke nahe, in ihm den Kompilator selbst zu sehen. Berichtet doch früh schon eine Sage, die auch Hobbes (*Leviathan* III. 33, ed. Molesworth S. 276) kennt, er habe mit Hülfe des Heiligen Geistes die verlorenen Bücher des Alten Testaments wiederhergestellt. Die gleiche Ansicht, die Spinoza ausgesprochen hat, findet sich, wohl unter jüdischem Einflusse, in dem berühmten, aber wenig bekannten Büchlein *De tribus impostoribus* (1598): es sei bisher noch streitig, 1. ob die Bücher, die Moses zugeschrieben werden, wirklich von ihm herrühren oder 2. von Kompilatoren oder 3. speziell von Esra.

175, 40. 1. Buch der Könige, Kap. 25, 29 u. 30.

176, 27. S. oben S. 165, 83 ff.

177, 17. 5. Buch Mose, Kap. 1—5.

177, 81 ff. S. 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 12—16 und 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 8—11.

177, 34 ff. S. 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 21 und 2. Buch Mose, Kap. 20, V. 17.

180, 6. Jesajas, Kap. 36—39.

180, 17. Durch ein Versehen sind zwischen „im letzten . . . Kapitel“ ausgefallen „sowie im 89. u. 40.“

180, Anm. 1. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Die citierte Stelle 2. Buch der Könige, Kap. 18, V. 32 setzt Böhmer ein; St. Glain fügt hinzu; „und darum zweifle ich nicht, daß diese Worte eingeschoben sind.“

180, Anm. 2. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. „das מְרַחֵם . . . מְרַחֵם“ und „nur bei Böhmer.

181, 20—182, 80. Auf diese Schwierigkeiten macht schon Ibn Esra in seinem Kommentar zu 1. Mose 38 aufmerksam (Joel, a. a. O. S. 65).

181, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Böhmer hat „eine andere Zeit- und Meijer (Aanteekeningen op het Godgeleerd-Staatskundig Ver- toog, S. 10) folgt ihm darin, wie ich glaube, mit Unrecht. Statt „aus dem Zusammenhang der Rede“ hat Böhmer „aus dem Zusammenhang der Schöpfung“; Meijer vermutet sehr ansprechend, diese Handschrift habe statt *Orationis contextu* gelesen *Creationis contextu*. Murr sagt, bei dieser Anmerkung sei Spinoza die Tinte ausgegangen, sonst hätte er wohl noch mehr darüber geschrieben. Dagegen spricht jedoch das ebenfalls von Spinozas Hand herrührende Dorowsche Exemplar.

183, Anm. Nach Murr, Marchand, Dorow, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. „Wie ich wohl sagen darf . . .“ fehlt bei Murr und Marchand, die dafür Ibn Esra vorher in

Parenthese haben, „hochbetagten“, „in erster Linie“, „das er bei dem Fluch . . . getan hatte“, „sowie Kap. 35, V. 1“, „mahnte ihn doch Gott . . . seine Hülfe“, stehen nur bei Murr und Marchand, „von einem schlimmeren Schicksal . . . Odysseus“ fehlen bei diesen, „15 oder 16 Jahre . . . trennte sich im“ fehlt bei Murr; „Denn Belah . . . Naaman“ steht nur bei Murr und Marchand, ebenso „als anzunehmen, daß“. Der letzte Satz variiert im Ausdruck ein wenig bei den verschiedenen Originalen.

185, 18 ff. Diese chronologischen Schwierigkeiten erörtert schon Gersonides in seinem Kommentar zu Richter 11, 26 (Joel, a. a. O. S. 65).

185, Anm. 1. Nach St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

185, Anm. 2. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. St. Glain hat einige Zusätze: statt „Das tun auch diejenigen, die behaupten . . .“ hat er „ein Irrtum, in den auch diejenigen, und zwar noch mehr, verfallen, die behaupten . . .“; bei „die Zeiten der Anarchie“ fügt er hinzu „se nennen sie sie aus Haß gegen den demokratischen Zustand“; von Esra sagt er: „der, wie ich gezeigt habe, der Schreiber dieser Bücher ist“; nach „vom Auszug aus Ägypten an“ fügt er bei „bis zum 40. Regierungsjahre Salomos“; hinter „in der Wüste gestorben“ „mit allen, die das Alter von 20 Jahren erreicht hatten und waffenfähig waren“; hinter „Urugroßvater Davids“ „so ist es nötig, anzunehmen, daß dieser Salma wenigstens 80 Jahre alt war, als er Boas zeugte, und daß dieser ebenso alt war bei der Geburt Davids“. Der letzte Satz von „Folglich“ an findet sich nur bei St. Glain; davor hat dieser eine Variante: „Angenommen, daß Salma, der Urgroßvater Davids, beim Übergang über den Jordan geboren wurde, so müssen Salma, Boas, Obed und Isai nach der Reihe im höchsten Alter Kinder gezeugt haben, nämlich im 91. Jahre ihres Lebens.“

187, Anm. Nach St. Glain. Murr, Marchand, Böhmer, Haag und Monnikhoff haben nur: „Simson ist geboren, nachdem die Philister die Hebräer unterjocht hatten“.

189, 36—39. Geradeso sagt Gersonides in seinem Kommentar: „Es ist mir zweifelhaft, wann die Geschichte vom Gußbilde des Micha [Buch der Richter, Kap. 17 und 18] und die Geschichte vom Keksweibe in Gibeon [ebend. Kap. 19—21] sich zutrug“. (Joel, a. a. O. S. 65.)

190, 28. 2. Buch der Chronik, Kap. 22, V. 2.

191, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff

192, 26. Das *insuper novi* im Gegensatz zu *legi* deutet zweifellos auf persönliche Bekanntschaft, zu der Spinoza in seiner Jugend in Amsterdam in der von kabbalistischen Ideen beherrschten Gemeinde reiche Gelegenheit fand. Man wird

wohl nicht fehlgehen, wenn man unter den nugatores Kabbalistae in erster Reihe den vielschreibenden Manasse ben Israel (1604—1657) versteht, der in der Talmudschule Spinozas Lehrer gewesen war und von dem er noch später ein Buch, die *Espança de Israel* (Amsterdam 1650) besaß. (Freudenthal's Angabe in der Lebensgeschichte, S. 283, das Buch sei dem Vater Spinozas gewidmet, ist nicht ganz richtig; es ist dem Vorstand der jüdischen Gemeinde gewidmet, zu dem Michael Espinoza damals gehörte. Dieses Buch hat Manasse mit dem in meiner Anmerkung zu S. 75, 29 ff. citierten Begleitschreiben dem langen Parlament in England überreichen lassen.) — Zu den „kabbalistischen Schwätzern“, von denen wir wissen, daß Spinoza sie gelesen, gehört auch Joseph del Medigo (seine *תעלומות חכמה* finden sich in Spinozas Bibliothek, s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 161). Medigo behauptet u. a. die Zahl der Buchstaben in der Schrift sei gleich der Zahl der Seelen in Israel.

192, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. — David Kimchi († 1160) ist der berühmte provençalische Grammatiker und Kommentator. Seine Kommentare sind in der Bombergischen Bibel, die Spinoza benutzte (s. unten S. 193, 18), und in der Buxtorfischen, die er besaß, abgedruckt.

193, 11 ff. Der erste, der an der sicheren Überlieferung des Konsonantentextes im Alten Testament zweifelte, war wiederum Cappellus in seiner *Critica Sacra* (1650).

193, Anm. Nach St. Glain. Für Absalon steht irrtümlich Abraham.

195, 1 ff. Buxtorf hat in seiner Schrift über die Masora, *Tiberias* (Basel 1620), S. 38 in der Thora 21 Fälle festgestellt (Elias Levita in der 3. Vorrede des *Masoret ha-Masoret* kennt deren 22), in der sich נָעַר statt נֶעֱרָה findet, z. B. 1. Buch Mose, Kap. 24, V. 16, 5. Buch Mose, Kap. 22, V. 15 ff. (Spinoza besaß das Buch, s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160). Die Ausnahme ist 5. Buch Mose, Kap. 22, V. 19.

196, 5 ff. Die gleiche Bemerkung macht schon Raschi in einer Glosse zu Jesajas 36, 12: „Die Sopherim (Schreiber) verbesserten in schöner und höfischer Sprache“.

198, 18. Die große Bibelausgabe, *Biblia Rabbinica* (תקראות גדולות), die der Antwerpener Buchdrucker Daniel Bomberg mit Unterstützung jüdischer Gelehrter zusammen mit Kommentaren und drei chaldäischen Versionen (Targumim) 1516–17 in Venedig herausgab. Spinoza hat nicht das Bombergische, sondern das Buxtorfische Bibelwerk (Basel 1619) besessen (s. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160). (Mit der noch unerklärten in Spinozas Bücherverzeichnis sich findenden „Biblia

Ebr. cum Comment.“ kann Bombergs Biblia Rabbinica nicht identisch sein, denn jene ist in 4^o, diese in f^o).

199, 6—80. Diese Erkenntnis ist eine der bedeutendsten Leistungen Spinozas auf dem Gebiete der Bibelkritik. Anerkannt ist sie erst seit 1863, seit Lagarde bewiesen hat, daß alle Handschriften des Alten Testaments auf ein einziges Exemplar zurückgehn (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, S. 1f.). „Durch diese Erkenntnis erst“, urteilt Cornill (Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., S. 821), „wurde der wissenschaftlichen Betrachtung des Alten Testaments eine feste Basis gegeben und eine methodische Forschung ermöglicht.“

199, 23. 1. Buch der Makkabäer, Kap. 1, V. 59f.

199, 24. Josephus berichtet in den Antiquitates XII. 5, 4 von den Verfolgungen des Antiochus: „Fand sich eine heilige Schrift oder eine Gesetzsrolle, so ward sie vernichtet, und jeder, bei dem ein solches Buch gefunden ward, mußte elend sterben“. (Die Ed. pr. hat 7. Kap.)

199, 88. Vloten-Land verbessern secundam der Ed. pr. in secundum.

201, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Statt „er scheint . . . gezeugt zu haben“ hat St. Glain „er scheint in der Gefangenschaft zweie gehabt zu haben, nämlich אֱלֹהֵי יְהוָה, ‚ich habe Gott angerufen‘ und מֶלֶךְ יָרֵךְ, ‚hoher König‘.“ Bei „der in diesem Kapitel als Vater des Serubabel . . . geboren“ ist Murr und Marchand lückenhaft; im folgenden ist Murr ebenfalls nicht ganz korrekt. „Die der Druck der Zeiten . . .“: nach Murr und Marchand hatte Spinoza zuerst geschrieben: „die die Ungerechtigkeit und der Aberglaube der Zeiten . . .“ Meijer (Aanteekeningen, S. 18) vermutet zweifellos mit Recht, daß Spinoza hier eine Kollision mit dem Geschlechtsregister im 1. Kapitel des Matthäus vermeiden wollte. Wie er den Druck der Zeiten empfinden mußte, darüber vergleiche man den 68. Brief.

202, 21. Die Philo-Stelle ist in Asarja dei Rossis Meor Enajim angeführt, und Joel (a. a. O. S. 62) meint Spinoza müsse sie dorthier entlehnt haben, da sich sonst eine Bekanntschaft mit Philo nicht nachweisen lasse. Dem widerspricht aber die von Joel übersehene Stelle S. 209, 19, wo Spinoza unmittelbar den Philo citiert.

205, 22. Antiquitates X. 7, 2: „Hesekiel prophezeite, Zedekia werde Babylon nicht sehen“. (Die Ed. pr. hat Kap. 9).

205, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Die Lösung des Widerspruchs liegt

eben darin, daß Zedekia nach Babylon geführt wurde, nachdem ihm die Augen ausgestochen waren.

206, 18f. Die Stelle findet sich Talmud Babli, Baita Bathra 15a. Maimonides stimmt der dort vorgetragenen Ansicht bei More Nebuchim III. 22.

206, 24ff. S. oben S. 151, 38ff. Die Behauptung Itz Esras beruht auf einem Mißverständnis. In der Septuaginta sind der Hiob-Übersetzung die Worte beigefügt: οὗτος ἐφομετεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου, wobei aber Συριακός = Ἑβραϊκός ist (s. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alter Testaments, S. 44).

206, 39ff. Hobbes sagt über das Buch Hiob im Leviathan (III. 33, S. 274): „Der Vers ist weder für Leute, die sich in heftigen Schmerzen befinden, noch für solche, die die Unglücklichen zu trösten kommen, der gewöhnliche Stil; er findet sich aber sehr häufig bei den alten Moralphilosophen.“

208, 8. Buch Esther, Kap. 2, V. 23, Kap. 6, V. 1.

208, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

209, 18. Antiquitates XI. 8, 5.

209, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Der letzte Satz nur bei St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff.

210, 8. Man findet häufig die Meinung, Spinoza habe behauptet, der Verfasser der Bücher nach Esra sei Judas Makkabäus (so Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2, S. 322, Biedermann, Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas theologisch-politischem Traktat, S. 31). Diese Meinung beruht auf einem Mißverständnis, das durch die Benutzung der an dieser Stelle übrigens völlig korrekten Auerbachschen Übersetzung veranlaßt worden ist. Bei Auerbach heißt es nämlich: „Ich zweifle also nicht daran, daß diese Bücher lange nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch Judas Makkabäus geschrieben worden sind.“ Im Original lautet die Stelle: non dubito, quin hi libri dudum postquam Judas Machabaeus templi cultum restauravit, scripti fuerint. Spinoza sagt S. 208, 17f. ausdrücklich vom Verfasser dieser Bücher: „Wer es aber gewesen ist, darüber habe ich nicht einmal eine Vermutung.“

212, 13. S. oben S. 190, 21ff.

213, 21. 2. Buch der Könige, Kap. 25, V. 27ff., und Jeremias, Kap. 52, V. 31ff.

214, 2. R. Salomo Jizchaki, s. die Anmerkung zu S. 15: Anm.

215, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag und Monnikhoff. Zu „die Beschlüsse dieser großen Synagoge usw.“ fügt St. Glain: „die von den Sadducäern ver-

worfen und von den Pharisäern angenommen wurden“; zu „die man Überlieferungen nennt“ fügt er: „und von denen man so viel Geschrei gemacht hat“. Diese Anmerkung richtet sich gegen die zu Spinozas Zeit in der jüdischen wie in der christlichen Theologie herrschende und durch des Elias Levita (1472—1549) bekanntes Werk מסורת המסורה begründete Meinung, daß Esra und die Männer der großen Synagoge (אנשי כנסת הגדולה) schon den Kanon des Alten Testaments festgestellt hätten. Die Annahme, Haggai, Sacharja, Esra u. a. seien die Vorsteher der großen Synagoge und die Vermittler der prophetischen Tradition gewesen, findet sich schon in den Pirke Abot und ist von da aus durch die Literatur gegangen; man findet sie u. a. bei Jehuda ha-Levi, Kusari III. 65. R. Abraham ben David (1125—1198) ist der berühmte provençalische Talmud-Kommentator, nach den Initialen seines Namens Rabad genannt, der ein eigenes Werk, Sepher ha-Kabbala, geschrieben hat, um die ununterbrochene Kette der Tradition von Moses bis auf seine Zeit nachzuweisen.

216, 11 ff. Vgl. die Anmerkung zu 54, 8—28.

218, 10. S. oben S. 35, 30 ff.

218, 28. So Jesajas, Kap. 88, V. 1, Kap. 45, V. 1, Kap. 50, V. 1.

218, 24. So Jeremias, Kap. 8, V. 8.

219, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Bei „wie συλλογίζομαι“ hat Böhmer quomodo, Murr und Marchand quoquo modo. Bei Murr fehlt „bei den Griechen“. Anstatt „ῥῆγιον“ (region)“ liest Murr: „רְשֵׁבוֹן“ nomen“. Den letzten Satz, der in den Handschriften verderbt ist, hat Böhmer wiederhergestellt, doch ist mit Meijer (Aanteekeningen, S. 23) wohl „רַחֲיוֹן“ (rahajon)“ anstatt רַעְיוֹן (für רַעְיוֹן?) zu lesen. — Spinoza besaß in seiner Bibliothek „Tremellii N T cum Interpretatione Syr: typis Ebr. 1669.“ (S. Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas, S. 160 und 275.) Emmanuel Tremellius (1610—1580) aus Ferrara, zeitweise Lehrer des Hebräischen an der Heidelberger Universität, gab darin den griechischen und syrischen Text des Neuen Testaments nebst einer lateinischen Übertragung des syrischen Textes.

220, 21. S. oben S. 34, 16 ff.

222, 9. Vgl. Markus, Kap. 16, V. 15 ff.

222, 24. Josua, Kap. 3.

222, 28. 2. Buch Mose, Kap. 8 und 4.

222, 38. Jesajas, Kap. 6, Jeremias, Kap. 1, Hesekiel, Kap. 2.

224, 6. S. oben S. 37, 3 ff.

224, 33. S. oben S. 25, 15 ff.

225, Anm. Diese Anmerkung findet sich nur bei St. Glain und dürfte kaum von Spinoza herrühren. (So auch Meijer in den Aanteekeningen, S. 24.)

230, 13. S. oben S. 214, 30 ff.

230, 21. S. oben S. 182, 3 ff.

231, 40. 1. Buch Mose, Kap. 28, V. 19.

232, 80. Vloten-Land sind geneigt, das poterat für eine störende Einschiebung zu halten. Ich kann dem nicht bestimmen, denn offenbar geht hier die indirekte Rede in die direkte über.

233, 15. Jeremias, Kap. 8, V. 8. Spinoza citiert aus dem Gedächtnis. In der Schrift heißt es: $\text{יְהוָה יִזְכֶּרְךָ}$

234, 24. S. oben S. 27, 11 ff.

234, 28. S. oben S. 121, 29 ff.

234, 35. S. oben S. 81, 24 ff.

235, 16. S. oben S. 85, 3 ff.

235, 25—28. Man vergleiche damit Lessing, Axiomata I.: „Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört.“

236, 35. S. oben S. 88, 19 ff.

236, 37. S. oben S. 126, 1 ff.

237, 4. S. oben S. 215, 3 ff.

237, 22. S. oben S. 227, 18 ff.

238, 33. 5. Buch Mose, Kap. 6, V. 4 und 5, Markus, Kap. 12, V. 29 ff., Römerbrief, Kap. 13, V. 8 ff.

240, 82. S. oben S. 55, 19 ff.

241, 8. S. oben S. 38, 6 ff.

241, 14. S. oben S. 103, 37 ff.

241, 24. S. oben S. 121, 29 ff.

241, 25. S. oben S. 145, 35 ff.

242, 9. S. oben S. 192, 9 ff.

242, 27 f. Platonische Ideen trug die Kabbala in die Schrift hinein, aristotelische schon Maimonides. Wenn man diese Stelle mit der parallelen S. 154, 13 ff. vergleicht, die sich gegen die Contraremonstranten richtet, so liegt die Vermutung nahe, daß jene Stelle jünger, diese aber aus der Apologia übernommen ist.

242, 34. S. oben S. 239, 10 ff.

244, 16. So nach der Ed. pr. Spinoza hätte nach seiner eigenen Regel im 3. Kapitel seiner hebräischen Grammatik eigentlich „Eloah“ transkribieren müssen.

245, 15—17. Joel (a. a. O. S. 54) verweist mit Recht auf eine Maimonides-Stelle, die hier implicite citiert ist. More Nebuchim I. 88 heißt es vom Gesetz: „es ist bestimmt, als erstes Studium zu dienen und gelernt zu werden von den Kindern, den Frauen und der Allgemeinheit der Männer, die nicht imstande sind, die Dinge in ihrem Wesen zu erfassen.“

245, 84. S. oben S. 164, 37 ff.

246, 25. $\text{יְהוָה יִזְכֶּרְךָ}$ ist eine Hinzufügung Spinozas.

246, 32. Für אֱלֹהִים hat die Bibel אֱלֹהֵינוּ .

247, 5. 1. Brief Johannis, Kap. 4, V. 12 und 16.

247, 32. S. oben S. 43, 37 ff.

248, 1 ff. Dieser Gedanke ist talmudisch: „Die Schrift drückt sich aus nach der Redeweise der Menschen“; vgl. Talmud Babli, Traktat Jebamot 71 a und Baba Mezia 81 b.

248, 6. Vloten-Land verbessern metaphoricō mit Recht in metaphoricē.

250, 40. S. oben S. 242, 40 ff.

251, 5. Vloten-Land verbessern das hortatur der Ed. pr. mit Recht in hortatus.

252, 17. Vloten-Land ergänzen quae.

255, 18—256, 21. Spinoza hat auf diese Dogmen der natürlichen Religion, die sozusagen das Glaubensprogramm der Neutralisten darstellen, großes Gewicht gelegt. In seiner Abhandlung vom Staate Kap. 8, § 46 (S. 159, 10 ff. meiner Übersetzung) citiert er sie und fordert, daß im aristokratischen Staate alle Patrizier dieser religio sumplicissima et maxime catholica angehören. Die Forderung eines öffentlichen, von der Regierung abhängigen Gottesdienstes, wie sie Spinoza an dieser Stelle erhebt, ist eine Forderung der Regentenpartei; man vergleiche van Hove, Politike Discoursen (1662), 4. Buch, S. 12—29. Später hat Rousseau die Forderung der religion civile in seinen contrat social übernommen. (Auf das Verhältnis Rousseaus zu Spinoza aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst des Schweden Assarson.)

256, 27 ff. Diese Stelle richtet sich gegen Maimonides. More Nebuchim I. 35 heißt es: „Ebenso wie man den Kindern lehren und der Menge verkünden muß, daß Gott einzig ist und daß man keinen anderen anbeten dürfe außer ihm, ebenso müssen sie auch durch Tradition lernen, daß Gott nicht Körper ist, daß es in keiner Beziehung eine Ähnlichkeit gibt zwischen ihm und seinen Geschöpfen, daß seine Existenz nicht dem Lichte gleicht usw.“

257, 10. S. oben S. 250, 5 ff.

257, 22. S. oben S. 253, 36 ff.

257, 39. S. oben S. 19, 12 ff.

260, 25. Für ne per somnium quidem sagt Spinoza nur ne per somnium; so auch Ethik I, Anhang.

261, 3. Spinoza versteht hier, wie übrigens auch S. 70, 18 und 73, 23 und in Brief 76 (früher Brief 74), unter Pharisäer die Vertreter der nachtalmudischen Literatur, während er die Lehrer des Talmud die Rabbinen nennt.

261, 6. S. oben S. 155, 20 ff.

261, 10 ff. Maimonides' philosophische Interpretation der Schrift war nicht ohne Widerspruch im Judentum geblieben. 1232 sprach R. Salomo ben Abraham in Montpellier, ein Ver-

treter anthropomorphen Gottesglaubens, den Bann aus über alle, die den More Nebuchim lesen würden. Darüber entbrannte ein heftiger Streit, der so weit ging, daß R. Salomo selbst die Inquisition der Dominikaner gegen seine Gegner ausrief. Der greise David Kimchi, der berühmte Kommentator, reiste eigens nach Spanien, um die dortigen Gemeinden auf die Seite der Maimunisten zu bringen. In Avila erkrankt, schrieb er an Jehuda Alfachar († 1235), den angesehensten Mann der jüdischen Gemeinde in Toledo und Leibarzt Ferdinands III. Alfachar, der auf seiten der Gegner des Maimonides stand, schrieb abweisend. Kimchi verteidigte seinen Standpunkt in einem zweiten Briefe, auf den Alfachar sehr entschieden erwiderte: Maimonides wolle zwei unverträgliche Gegensätze, die griechische Philosophie und das Judentum, wie ein Zwillingepaar verbinden; die Thora könne zu ihrer Gegnerin sprechen: dein Sohn ist tot und der meine lebt; die Philosophie, die leicht in Trugchlüsse gerate, sei mit der Gewisheit der Offenbarung nicht zusammenzubringen; gegen die maimonideische Wundererklärung spreche der offenbare Schriftsinn. (Vgl. zu diesem Streite Graetz, Geschichte der Juden, 3. Aufl., Bd. 7, S. 46 ff.) Auf diesen Brief nimmt Spinoza hier Bezug.

261, Anm. Diese Anmerkung, ebenso wie die analogen Anmerkungen S. 265 u. 272, finden sich nur bei Marchand mit dem Zusatz „margini inscribe“. Es ist wahrscheinlich, daß sie nur Hinzufügungen Marchands sind, der auch sonst noch Anmerkungen zum Traktat schrieb (so Meijer, Anteekeningen S. 24), obschon es auch denkbar wäre, daß es sich hier um persönliche Notizen Spinozas handelte, die er nicht für den Druck bestimmte und die sich deshalb in dem Murrschen Exemplar nicht finden. Es handelt sich dabei nicht um Hinweise auf Stellen, die das bei Spinoza Gesagte zu begründen geeignet wären (ein derartiges Citieren wäre Spinoza auch nicht völlig fremd, wie Abhandlung vom Staate Kap. 8, § 31 Ende beweist), vielmehr ist bei den beiden ersten angezogenen Stellen ein Einfluß Spinozas auf Meyer sicher, bei der dritten immerhin möglich. Meyer fragt a. a. O. S. 75, wie denn die Ausleger bloß aus der Schrift den wahren Sinn ermitteln könnten. „Wenn sie es wissen, sollen sie es sagen und sie werden uns damit die Methode der Schriftklärung mitteilen. Aber ich habe nie etwas derartiges bei ihnen oder bei anderen finden können, ausgenommen eines, was ich entweder bei jemandem gelesen oder von jemandem gehört zu haben mich erinnere und das ich der Mühe für wert hielt, hier anzuschließen und in Erwägung zu ziehen.“ Darauf setzt Meyer genau die Meinung des Jehuda Alfachar auseinander, ohne seinen Namen zu nennen, und bringt in genauer Übereinstimmung mit Spinoza Jehudas Erörterung über die Einheit oder Vielheit und über die Körperlichkeit oder Unkörper-

lichkeit Gottes. Es kann kein Zweifel sein, daß der „jemand“, bei dem Meyer die Ansicht des Jehuda Alfachar gelesen oder von dem er sie gehört hat, Spinoza ist. Hat er sie wirklich bei ihm gelesen, wie ich bei der weitgehenden Übereinstimmung annehmen möchte, so gehört diese Stelle (die *Philosophia S. Scripturae Interpres* ist 1666 erschienen, aber nach Meyers Zeugnis im Epilogus S. 2 schon einige Jahre vorher beendet) zu dem ältesten des Traktats und muß wohl schon in der im Freundeskreise jedenfalls bekannten Apologie gestanden sein.

265, 87. S. oben S. 48, 87 ff.

265, Anm. Diese Anmerkung, von der das Gleiche gilt, was ich von der Anmerkung auf S. 261 gesagt habe, weist darauf hin, daß Meyer a. a. O. S. 76 auch das gegen Jehuda Alfachar vorgebrachte Beispiel Spinozas (vom Widerspruch der Schrift in der Frage des Widerrufens) gebraucht hat.

266, 25. S. oben S. 255, 5 ff.

266, 39. S. oben S. 286, 10 ff.

267, 6. S. oben S. 185, 6 ff.

268, 6. S. oben S. 88, 19 ff.

268, 18. S. oben S. 40, 19 ff. und die Anmerkung zu S. 87, 8 ff.

269, 34. S. oben S. 238, 29 ff.

271, 4. S. oben S. 252, 27 ff.

271, 14. S. oben S. 258, 16 ff.

272, 2. S. oben S. 269, 40 ff.

272, Anm. 1. Diese Anmerkung, von der das Gleiche zu sagen ist, wie von der Anmerkung auf S. 261, weist darauf hin, daß Meyer den gleichen Gedanken auf der 7. Seite des Epilogus seiner Schrift ausspricht. Die Bedeutungslosigkeit dieser Übereinstimmung spricht gegen die Echtheit der drei Anmerkungen, man müßte denn nach Analogie der zwei anderen annehmen, daß Spinoza diese Stelle in dem Werke seines Freundes veranlaßt habe.

272, Anm. 2. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

274, 85. Römerbrief, Kap. 7, V. 7 ff.

275, 27—276, 11. Diese Stelle hat Spinoza mit ganz geringen Änderungen wiederholt in der Abhandlung vom Staate, Kap. 2, § 8 (in meiner Übersetzung S. 63, 27—64, 10).

275, 40—276, 11. Der gleiche Gedanke, wenn auch im Sinne einer Theodicee, bei Maimonides, *More Nebuchim* III. 12: „Die Quelle des ganzen Irrtums ist, daß der Unwissende und seines Gleichen aus dem Volke das Universum allein nach dem menschlichen Individuum beurteilen. Jeder dieser Unwissenden wähnt, das ganze Universum existiere nur für seine Person, als ob es kein anderes Wesen gäbe als ihn allein. Wenn das, was ihm begegnet, seinen Wünschen zuwider ist, so schließt er, daß

alles Sein voll Übel ist. Betrachteten jene Menschen das Universum und erwögen sie, welch einen geringfügigen Teil desselben der Mensch bildet, so würde ihnen die Wahrheit offenbar.

276, 27. S. oben S. 99, 1 ff.

277, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

279, 18. S. oben S. 274, 39 ff.

279, 23. Die Konstruktion des Satzes ist fehlerhaft: *quod* mit Infinitiv. *Vloten-Land* verbessern *cedere* in *cedat*. Ich möchte *quod* streichen und aus dem Nebensatz den Akkusativ zum Infinitiv ergänzen.

280, 20. S. oben S. 276, 12 ff.

280, 33. Die Bezeichnung der *summae potestates* für die Regierung in concreto rührt, soviel ich sehe, von Grotius her. Das Buch *De iure ecclesiasticorum* spricht von *prodii*, Hobbes nur von den *habentes summam potestatem* oder dem *summus imperans*.

281, 5. S. oben S. 100, 2.

282, 8—20. Diese Stelle richtet sich gegen Hobbes, der (*de cive* X. 5, S. 268) das Verhältnis von Eltern und Kindern dem von Herren und Sklaven gleichgesetzt und mit dem Verhältnis von Herrschern und Untertanen verglichen hatte. Vgl. auch Abhandlung vom Staate, Kap. 6, § 4 (in meiner Übersetzung S. 92, 35—41).

282, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Anstatt „ist der Mensch so weit frei“ hat Murr: „kann der Mensch so weit frei sein“. Von „die Vernunft rät“ an bildet diese Anm. ein fast wörtliches Citat aus der Abhandlung vom Staate III, § 6 (in meiner Übersetzung S. 74, 1—8).

287, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Anstatt „Da uns aber die Natur des göttlichen Willens . . . verehrt werden will“ hat St. Glain: „Denn da es uns (nach dem, was ich Kap. 4 gezeigt habe) unmöglich ist, Gott als einen Herrscher zu begreifen, der Gesetze gibt, die wir verletzen können, so kann offenbar niemand, der nur die Vernunft zur Führerin hat, wissen, daß er verpflichtet ist, Gott zu gehorchen.“ Auch im folgenden Satz weicht St. Glain ab: „Ferner haben wir gezeigt, daß die Gebote, die Gott offenbart hat, uns nur so lange verpflichten und für uns nur so lange als Gebote gelten, als ihre Ursache uns unbekannt bleibt.“ Den Schluß von „da wir doch weder“ an hat St. Glain etwas anders: „da wir doch nur imstande wären, die Gebote Gottes als Gebote anzunehmen, d. h. so lange wir sie eben nicht als ewige Wahrheiten verstehen, wenn Gott sie uns ausdrücklich offenbart hat.“ — Römerbrief, Kap. 1, V. 20. Die Stelle Römerbrief, Kap. 9, V. 18 citiert Spinoza auch *Cogitata Metaphysica* II. 8, Brief 78 an Oldenburg (früher Brief 25) und in der Abhandlung vom Staate II, § 22 (in meiner Übersetzung

S. 69, 84—86; danach ist meine Anmerkung zu [dieser Stelle zu berichtigen).

288, 11. S. oben S. 274, 13 ff.

290, 15—24. Grotius, *de imperio summarum potestatum circa sacra* (Paris 1648) (S. 48f.) nimmt Befehle der höchsten Gewalten, die dem göttlichen Gesetz widerstreiten, zwar ausdrücklich von der Gehorsamspflicht aus, verbietet aber jeden Widerstand gegen sie. (Spinoza hat dieses Buch gekannt und besessen, s. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinozas*, S. 168.)

290, 37. Vloten-Land ergänzen quem.

290, 88. Daniel, Kap. 3.

291, 8. 2. Buch der Makkabäer, Kap. 6, V. 18 ff.

291, 24. S. oben S. 103, 20 ff.

292, 19 ff. Etwas verändert wiederholt Abhandlung vom Staate, Kap. 3, § 8 (in meiner Übersetzung S. 75, 6 ff.)

293, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Die Stelle findet sich *Historien I. 25*. Meijer (*Aanteekeningen*, S. 28) bestreitet die Authenticität dieser Anmerkung. Ich kann ihm nicht folgen, weil die Anmerkung durch Murr, also durch Spinozas Handexemplar beglaubigt ist. Spinoza citiert die Tacitus-Stelle auch in der *Abhandlung vom Staate*, Kap. 7, § 14 (S. 116, 14 ff. meiner Übersetzung), und hier wie dort soll sie zeigen, wie unsicher die unbeschränkte Herrschaft eines einzelnen ist, ein Gedanke, der freilich hier im Texte nicht klar zum Ausdruck kommt.

294, 24. Vloten-Land verbessern mit Recht das consequenter eum der Ed. pr. in consequitur, eum.

296, 26. *Historien IV. 1*.

296, 29. *Curtius VIII. 14, 46*.

297, 2. *Curtius IX. 6, 24—25*.

297, 16. *Annalen I. 10*.

297, 23. Nach dem Original ist cognoscor in agnoscor zu verbessern.

297, 30. *Curtius VIII. 8, 14—15*. Die Ed. pr. und die Ausgaben haben falsch Kap. 6.

298, 5. *Curtius VIII. 5, 10—11 und 12*. Die Ed. pr. hat unkorrekt: maiestatis enim salutis esse tutelam, wie auch die Ausgaben. Nach dem Original ist zu verbessern: maiestatem enim imperii salutis esse tutelam.

298, 21. S. oben S. 101, 10 ff.

298, 21 ff. Das im 17. Jahrhundert bekannte Werk des Petrus Cunaeus, *De Republica Hebraeorum* (Leyden 1617) scheint Spinoza nicht gekannt zu haben. Er besaß es nicht, und es findet sich im 17. und 18. Kapitel des Traktats keine Stelle, die auf eine Bekanntschaft hindeuten könnte.

299, 32. S. oben S. 250, 29 ff.

300, 3. So nennt sie Josephus in der Schrift gegen Apion,

800, 15. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 8, Kap. 24, V. 3 und 7.

800, 27. 2. Buch Mose, Kap. 19, V. 16, Kap. 20, V. 18 ff

801, 1. 5. Buch Mose, Kap. 5, V. 24—27.

801, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Bei „das hätte er nicht getan“ fügt St. Glain hinzu: „und hätte er nicht darauf acht gehabt, es den Moses als eine strafbare Handlung zu berichten“. Bei „Josua hat also nicht das Recht“ fügt St. Glain „und die Autorität“ hinzu.

802, Anm. Der erste Absatz nach Murr, Böhmer, Haag. Monnikhoff, der zweite Absatz nach St. Glain.

803, 9. 2. Buch Mose, Kap. 25—27.

804, 4. 2. Buch Mose, Kap. 28—29.

804, 12. 4. Buch Mose, Kap. 8, 4 und 18.

804, 16. 4. Buch Mose, Kap. 1, V. 2 ff., Kap. 27, V. 15 ff. Kap. 84, V. 17 ff.

805, 4. 4. Buch Mose, Kap. 1, V. 2 ff.

805, 11. 1. Buch Samuelis, Kap. 4, V. 8 ff., Kap. 14. V. 18, 2. Buch Samuelis, Kap. 11, V. 11.

807, Anm. Nach Murr, Marchand, St. Glain, Böhmer, Haag, Monnikhoff. Nach „die Streitigkeiten schlichten“ fügt St. Glain hinzu „und die Verbrecher strafen sollten“. Statt „Richter einzusetzen usw.“ hat St. Glain „Richter einzusetzen in den Städten, die ihm allein unterstellt waren“. Anstatt „gab es in ihm auch ebensoviele höchste Ratsversammlungen“ hat St. Glain: „gab es auch ebensoviele verschiedene und voneinander unabhängige Gerichtsbezirke“.

809, 7 ff. Buch der Richter, Kap. 19—21.

809, 25 ff. 2. Buch Mose, Kap. 18, V. 24 ff., 4. Buch Mose, Kap. 11, V. 16 ff.

809, 28 ff. Buch Josua, Kap. 23—24.

810, 15. Buch der Richter, Kap. 6 u. 18, 1. Buch Samuelis, Kap. 8.

812, 1. Curtius IV. 13, 8. Die Ed. pr. hat für § 18 irrtümlich 3. 18.

812, 6. S. oben S. 296, 28 ff.

814, 22. 1. Buch Samuelis, Kap. 26, V. 19.

815, 29. Historiae II. 4.

816, 10 ff. 3. Buch Mose, Kap. 25.

817, 1. S. oben S. 99, 1 ff.

817, 80. 1. Buch der Könige, Kap. 21, V. 7.

817, 87. Vloten-Land verbessern das audeat der Ed. pr. mit Recht in audebat.

818, 81. Grätz (Geschichte der Juden, Bd. X, S. 174) behauptet, meines Erachtens mit Unrecht, Spinoza habe die Hesekiel-Stelle mißverstanden, sie sei nur als indirekte Rede im Sinne der Israeliten zu fassen.

819, 8. *Historiae* I. 8.

819, 12. *tantam animo coelesti fuisse iram*: Anspielung auf Vergil, *Aeneis* I. V. 11: *tantaene animis coelestibus irae?*

820, 22 ff. 4. Buch Mose, Kap. 16.

820, 25. Mit Vloten-Land ist *ipso* statt des *ipsis* der Ed. pr. zu lesen.

820, 89. 4. Buch Mose, Kap. 16.

821, 11. *Seditio magis desierat, quam concordia coeperat*. Die Stelle ist Tacitus, *Historien*, Anfang des 4. Buches nachgebildet: *bellum magis desierat quam pax coeperat*.

821, 19. 5. Buch Mose, Kap. 31, V. 27.

821, 28 ff. 1. Buch Samuelis, Kap. 8.

822, 18 ff. 1. Buch Samuelis, Kap. 13, 15 und 16.

822, 22. 1. Buch der Könige, Kap. 12, V. 26 ff.

824, 15. 2. Korinther, Kap. 3, V. 3.

826, 23. *Maleachi*, Kap. 2, V. 7 und 8.

826, 38 f. In den *Antiquitates* XVIII. 1, 3 stellt Josephus die Pharisäer in Gegensatz zu den Sadducäern, die den vornehmsten Ständen angehörten, und spricht von ihrem Einfluß beim Volk.

827, 27. Die Ed. pr. und die Ausgaben, ausgenommen Bruder, haben Armenien. Das ist unmöglich, denn in der Bibel ist von Syrien die Rede. Man darf wohl, wie es auch Bruder tut, Armenien in Aramaea verbessern oder man hat einen Schreibfehler für Syrien anzunehmen.

827, 85. Buch der Richter, Kap. 20 und 21.

828, 5. 2. Buch der Chronik, Kap. 13, V. 17.

828, 7. 2. Buch der Chronik, Kap. 25, V. 21 ff.

828, 18. 2. Buch der Chronik, Kap. 28, V. 5 ff.

828, 30. Buch der Richter, Kap. 3, V. 11, Kap. 5, V. 81.

828, 31. Buch der Richter, Kap. 3, V. 30.

829, 7. 2. Buch der Könige, Kap. 18, V. 4 und 13.

829, 30 ff. Damit wendet sich Spinoza auch gegen Grotius, der das Recht der höchsten Gewalten in geistlichen Dingen auch auf die Bestimmung der wahren Religion ausdehnt und Gesetze zur Bestimmung des wahren und des ketzerischen Glaubens fordert (*de imperio summarum potestatum* usw., S. 198 ff.; das Argument ist sehr merkwürdig: da die Herzen der Regierenden in der Hand Gottes sind, wird er schon durch sie für den Status der Kirche sorgen, der ihm jeweils genehm ist). Die Schrift des Grotius enthält die Theorie zu der unten S. 360, 17 ff. bestrittenen Praxis Oldenbarneveldts.

830, 1. Vgl. Josephus, vom jüdischen Krieg 2, 8 und *Antiquitates* 15, 10.

830, 80. S. unten S. 361, 88 ff.

832, 13—34. Die Stimmung in Holland war seinerzeit der englischen republikanischen Partei nicht günstig gewesen, das

Volk beschimpfte (1651) englische Gesandte als Königsmörder und Cromwell versetzte durch die Navigationsakte dem holländischen Handel einen schweren Schlag. Jan de Witt ging in seiner antirevolutionären Gesinnung so weit, daß er selbst den Aufstand der Niederlande gegen Spanien verurteilte (vgl. dazu auch van Hove, *politijke Weegschaal*, 1662, S. 289 ff., wo die offizielle Meinung der Regentenpartei über die niederländische Erhebung wiedergegeben ist). Daraus erklärt sich das befremdende und die wahre Bedeutung des Jahres 1649 verkennende Urteil Spinozas.

332, 19. Cromwell als Lord Protector.

333, 30. Der letzte Graf von Holland war Philipp II. von Spanien; auf diesen bezieht sich die Stelle und nicht, wie angenommen wird, auf Wilhelm II. Die Oranier waren niemals Grafen von Holland. (Dieser merkwürdige Irrtum u. a. bei Menzel, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, S. 31.) Vgl. auch Abhandlung vom Staate Kap. 9, § 14 (S. 169, 1 meiner Übersetzung).

334, 1 ff. In den Forderungen dieses Kapitels stimmt Spinoza mit der anonymen, aus dem Kreise de Witts hervorgegangenen Schrift *Lucii Antistii Constantis De Jure Ecclesiasticorum Liber Singularis*, Althropoli 1665, überein. Ganz wie bei Spinoza wird dort der status civilis aus dem status naturalis durch den Vertrag hergeleitet, zu dem die Vernunft den Menschen rät (Hobbes war ja der maßgebende Staatsrechtslehrer des de Wittschen Kreises). Die Gewalt der Regierung und die Gleichheit der Bürger vor ihr wird schärfer betont als bei Spinoza, der den principiellen Unterschied von Naturzustand und Staatsleben nicht anerkennt. Jede Ungleichheit, jedes Recht, das ein Bürger vor anderen hat, rührt von der Regierung her; auf sie allein gehen darum auch die Rechte der Geistlichkeit zurück. Gott, der sich den Menschen auf drei Arten offenbart, durch die Schrift, durch das den Herzen eingepflanzte natürliche Gesetz oder auf übernatürlichem Wege, hat auf keine Weise ein Vorrecht der Geistlichkeit bestimmt. Auch durch Verträge mit auswärtigen Regierungen, sei es der Vergangenheit oder der Gegenwart, kann ein solches nicht begründet werden, ebensowenig wie durch Gewohnheitsrecht. Die Gleichheit des Ausgangspunktes in der hobbesischen Vertragstheorie und des Zieles in der Zurückführung des Rechtes der Geistlichkeit auf die Regierung veranlaßte bei den Zeitgenossen den Glauben, Spinoza sei der Verfasser der Schrift. (Ihr wirklicher Verfasser ist nicht sicher bekannt. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß es einer der van Hoves ist, wie man auf das Zeugnis von Leibniz *Théodicée* § 875, hin allgemein annimmt. Auch Ludwig Meyer, den Colerus als den Verfasser nennt (s. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinozas*, S. 70), kann

es unmöglich sein, denn dieser ist in der *Philosophia S. Scripturae Interpres* und der Vorrede der *Principia Philosophiae Cartesianae* ein weit besserer Lateiner).

334, 8. S. oben S. 279, 18 ff., 293, 20 ff.

334, 25. S. unten S. 343, 36 ff.

335, 17. S. oben S. 160, 20 ff.

336, 4. S. oben S. 274, 14 ff.

336, 14. Prediger, Kap. 9, V. 2.

336, 18. S. oben S. 80, 13 ff.

337, 9. S. oben S. 279, 33 ff.

337, 16. S. oben S. 300, 12 ff.

338, 6. S. oben S. 290, 25 ff.

338, 85. S. oben S. 84, 12 ff.

340, 9. Livius VIII. 7.

341, 21. S. oben S. 314, 30 ff.

341, 26. Jeremias, Kap. 29, V. 7.

341, 89. S. oben S. 290, 25 ff.

342, 23 ff. Diese hier bekämpfte Meinung von der Teilung der Gewalten bei den Hebräern hat auch Grotius, *de imperio summarum potestatum circa sacra* (S. 32 ff.), obwohl gerade er die ursprünglich vormosaische Vereinigung betont (ebend. S. 27 ff.).

342, 31. S. oben S. 301, 2 ff.

343, 1. S. oben S. 302, 28 ff.

344, 13. S. oben S. 334, 20 ff.

345, 5. S. oben S. 327, 12 ff.

346, 31 ff. Die verschiedene Stellung der christlichen Kirche vor und nach ihrer Anerkennung durch den Staat und die Konsequenzen für die Stellung der Geistlichen erörtert in ähnlicher Weise Lambert van Velthuysen, *Munus pastorale*, Kap. VIII (wiederabgedruckt in dessen *Opera omnia*, Rotterdam 1680, Pars I, S. 363—368).

347, 32. S. oben S. 302, 28 ff.

347, 36. Vgl. Jehuda ha-Levi, Kusari III. 39: „Wir sehen ja, daß auch nachmosaische Verordnungen die Geltung von Geboten erhielten . . . So wurden Davids und Salomos Einrichtungen über die Anordnung der Tempelsänger zum ständigen Gebot.“

348, 26. S. oben S. 305, 17 ff.

348, Anm. Nach Murr, Marchand, Böhmer, Haag, Monnikhoff.

352, 2. S. oben S. 279, 18 ff.

352, 33. S. oben S. 276, 12 ff.

352, 33—353, 9. Diese Stelle enthält den Staatsgedanken Spinozas, aus dem heraus die Abhandlung vom Staate gebildet und zu erklären ist. Zugleich enthält sie die Absage von der Staatslehre des Hobbes, ja, wer die zurückhaltende Ausdrucks-

weise Spinozas kennt, wird nicht zweifeln, daß die Stelle S. 353 1—3 geradezu die hobbesische Staatslehre kennzeichnet. In diesem tiefsten Punkte ist Spinoza eins mit Thomas More, dessen Werk er nie genannt, wohl aber gekannt und besessen hat. Man vergleiche mit unserer Stelle in Verbindung mit der Stelle S. 99, 1—22, Utopia, 2. Buch, „Von den Künsten und Handwerken“: „Der Zweck der socialen Einrichtungen geht dahin . . . , jedem so viel Zeit als möglich zu lassen, daß er sich von der Knechtschaft des Leibes frei mache, seinen Geist frei ausbilde und seinen intellektuellen Anlagen durch das Studium der Künste und Wissenschaften entwickle. Nur in dieser vollständigen Entwicklung findet man das wahre Glück.“

353, 39—354, 1. Diese bedingte Censur in politischen Dingen entspricht der Praxis Jan de Witts, der nur eine sehr beschränkte Pressfreiheit zuließ (s. Busken-Huet, het Land van Rembrandt II, 4. Buch, 4).

354, 20. S. oben S. 339, 30 ff.

355, 33. S. oben S. 270, 13 ff.

357, 35. S. oben S. 329, 30 ff.

357, 37 ff. In de imperio summarum potestatum etc., S. 207, fordert Grotius die gesetzliche Entscheidung von Meinungsstreitigkeiten zur Verhütung von Kirchenspaltungen.

358, 18 ff. Diese Gedanken, die die Meinung der Regententeil wiedergeben, findet man auch bei van Hove, Politike Discoursen, 4. Buch, VIII. Discours („dat vervolging en dwang in Religie den Staat ende den heerschende Gods-dienst seer schaadelik is“), S. 57—67.

359, 6. Kirchmann hat das adulandum der Ed. pr. und der Ausgaben in admirandum verbessert, Bernays hat vorgeschlagen, aemulandum zu lesen, was neben imitandum nur eine matte Tautologie wäre. Adulandum ist richtig in dem Sinne, in dem 356, 36 von der adulatio und 361, 25 von den adulatores die Rede ist.

359, 20. S. oben S. 279, 33.

360, 1 ff. Meinsma (Spinoza en zijn kring, 1896, S. 324 f.) ist der Ansicht, daß diese Stelle eine bittere, ja mephistophelische Ironie enthalte: in keiner Stadt Hollands sei die Redefreiheit so unterdrückt gewesen als gerade dort. Diese Meinung ist irrig. Man darf nicht den Maßstab der Toleranz des 19. Jahrhunderts, sondern den des 17. anlegen, und an diesem Maßstab gemessen war keine Stadt des damaligen Europa toleranter als Amsterdam. (Die Zeugnisse dafür finden sich bei Neumann. Rembrandt, 1. Aufl., S. 586 ff.) Es möge sein, daß die Religion in anderen Ländern mehr Kraft habe, Gutes zu wirken, urteilt der englische Gesandte Temple (angeführt bei Neumann), so viel sei aber gewiß, daß sie hier am wenigsten Böses verursache. Auch der Engländer Oldenburg nennt Spinozas Heimat einen

„freien Staat, der erlaubt, zu denken, was man will, zu sagen, was man denkt“ (Brief 14). Man darf auch nicht vergessen, daß Spinozas Forderung an die Toleranz keineswegs der unseren entspricht. Sein Verlangen, nur die Landesreligion dürfe größere Kirchen bauen (Abhandlung vom Staate, 8. Kap., § 46) würde uns als die äußerste Intoleranz erscheinen. Übrigens war sich Spinoza dessen wohl bewußt, daß die Gründe der Toleranz lediglich auf dem Gebiete der Handelsinteressen lagen, und er hat es auch nicht versäumt, sich des Argumentes ad hominem zu bedienen.

360, 7—13. Gerade so urteilt, freilich in späterer Zeit, Albrecht von Haller (Tagebücher seiner Reisen nach Holland und England 1723—1727, hrg. von L. Hirzel 1888): auch gemeine Leute vertrauten denen Freunden ihr Gut, wann sie ihrer Aufführung gewiß seien. Auch dies ein Beweis, daß die Stelle nicht ironisch zu verstehen ist.

360, 17 ff. Gemeint ist das Eingreifen Oldenbarneveldts in den Streit der Remonstranten und Contraremonstranten zu Gunsten der ersteren (1617) und die Gegenaktion Morizens von Oranien.

361, 88. S. oben S. 380, 24.

Namen- und Sachregister.

A.

- Aaron** 120, 1; 177, 7 ff.; seine Stellung 303, 9—304, 7; 306, 7; 342, 34; 343, 19.
Abdan 187, 5.
Abel 200, 27.
Aberglaube, superstitio, Wesen und Ursachen 3, 2—6, 7.
Abigail 40, 1.
Abimelech 20, 4; 67, 28; 186, 10.
Abisal 801, Anm.
Abraham 22, 25; 37, 12; 38, 81, 48, 81 ff.; 68, Anm.; 64, 28 ff.; 165, Anm.; 168, 18; 243, 36.
Abraham ben David, R. 215, Anm.
Absalon 106, 27.; 193, 3, 6, Anm.
Absan 187, 3.
Adam 48, 11; der Sinn des Verbothes, vom Erkenntnisbaum zu essen 85, 8—26; der Sinn der Geschichte vom Sündenfall 88, 27—89, 7, ob sie eine Parabel 89, 7—18.
Agypten 28, 20; 52, 36; 68, 8; 73, 18; 98, 12; 101, 12; 170, 14; 182, 4; 183, Anm.; 185, 21; 222, 30; 298, 22.
Agypter 52, 38; 68, 2 ff.; 120, 84 ff.; 122, 25 ff.; 298, 27.
Aeneas 297, 13.
Aeolus 28, 14.
Ahab 89, 33 ff.; 43, 5; 190, 12 ff.
Ahas 115, 1.
Ahasia 190, 28 ff.
Ahitophel 106, 27.
Alexander der Große 4, 33 bis 5, 8; 182, 28 ff.; 209, 16; 296, 28 ff.; 311, 38.
Alten, die 28, 31. Altes Testament s. Testament, altes.
Amalek 169, 11 ff.
Ambrosius 334, 23.
Ammihud 193, 4, Anm.
Ammoniter 68, 20; 186, 14.
Amos 43, 16.
Amsterdam, seine Toleranz 359, 84—360, 38.
Apokryphen 152, 2; 202, 13.
Apollo 223, 14.
Apostel, die Bedeutung ihrer Briefe 216, 6—222, 18; 224, 3 bis 228, 22; ihr Unterschied gegen die Propheten 218, 6 bis 224, 2.
Aramaea 327, 27.
Ard 183, Anm.
Argob 166, 27; 25, 30.
(**Ariosto**), rasender Roland, citiert 151, 2.
Aristander 5, 6.
Aristoteles 108, 14; 156, 32; 242, 27; aristotelische Spekulationen 9, 13; a. Possen 22, 29 f.
Artasasti 209, Anm.
Asa 327, 23.
Asaph 120, 4.

Asien 215 Anm.
Assyrien 27, 19; 51, 5.
Astrologie; astrologische Possen 42, 5.
Athelasmus; die Philosophen des A. beschuldigt 87, 28—88, 5; 119, 1.
Atirschata 209, Anm.
Attribut; A.e Gottes, den Propheten unbekannt 48, 1—6.
Augustus 297, 12.
Auserwählung, electio, Gottes, definiert 61, 3—11; A. der Juden betraf nur das Wohl ihres Staates 61, 15—64, 17; 76, 7—18; war nur zeitlich, nicht ewig 72, 88—75, 1.
Auslegung der Schrift s. unter Schrift.

B.

Baale Juda 192, Anm.
Babylon 97, 40; 129, 8; 202, 22; 205, 24 ff.; 209, Anm.; 290, 39; 337, 85; 888, 5; 841, 25.
Baktrer 4, 40.
Balak 68, 31; 69, 19 ff.
Barnabas 223, 5.
Baruch 204, 88.
Basan 165, 85 ff.
Beistand Gottes, auxilium dei; innerer und äußerer B. G. definiert 60, 28—61, 8.
Belah 183, Anm.
Belsazar 209, Anm.
Benjamin 188, Anm.; 214, 7.
Benjaminiten 309, 9.
Berufung, vocatio, s. Auserwählung.
Beschneidung, circumcisio, 71, 39; ihre Bedeutung für die Erhaltung der Juden 75, 1 bis 76, 6.
Bethel 188, Anm.
Bethlehem 187, 3.
Bezaleel 29, 21.
Bibel, biblia, s. Schrift.

Bilder, imagines, bei der Offenbarung, s. Gesichte.
Bileam 22, 21; 67, 19 ff.
Bombergische Bibel 198, 18.
Bundesgenosse, socius, definiert 284, 25—285, 21.
Bundeslade, arca foederis, ihr Verlust 232, 35—40; ihre Bedeutung 305, 11—16.
Busi 205, 17.

C.

Ceremonien, caeremoniae, sind fürs göttliche Gesetz nicht erforderlich 83, 17—85; berücksichtigen nur das hebräische Reich und gehören darum nicht zum göttlichen Gesetz 98, 12—24; 94, 5—31; auf Offenbarung beruhend 98, 24—28; beziehen sich bloß auf die zeitliche und leibliche Wohlfahrt 94, 32—97, 14; galten nur während des Bestandes des hebräischen Reiches 97, 15—98, 84; der Zweck der C. 98, 35—103, 2; die christlichen C. 103, 3—30.
Chaldäer 205, 18.
Chaldäische Jahrbücher 207, 13.
Cherubim 19, 18.
Chinesen, ihre Absonderung und Erhaltung 75, 34—76, 6.
Christen 7, 38.
Christentum s. Religion.
Christus; Offenbarung des Heilplanes Gottes an Chr. 24, 16—25, 4; 35, 23; 39, 24; 42, 6; 56, 24; nicht ein Prophet, sondern der Mund Gottes 86, 24—25; seine Erkenntnis Gottes ist adäquat 86, 19—87, 11; seine Lehre ist ewige Wahrheit, nicht Gesetz 87, 11—28; 72, 17; der Charakter seiner Lehre 95, 27—96, 4; sein Verhältnis zum mosaischen Ge-

setz 95, 34—96, 4; 97, 38; 103, 7; 107, 27; 124, 6; 141, 25 ff.; 144, 25; 219, 20; 223, 35 ff.; 225, 24 ff.; 235, 37 ff.; 240, 12; 247, 40; 256, 20 ff.; 329, 89; 341, 28 ff.

Chronik, Bücher der, ihre Abfassungszeit 201, 7—202, 17.

Concilien 287, 6 ff.

Contraremonstranten 360, 18.

Cromwell 382, 19.

Curtius, Geschichte Alexanders d. Gr. citirt 4, 86; 5, 3—8; 6, 1—8; 296, 29; 297, 2, 30, 32; 298, 5; 312, 1.

Cyrus 74, 38; 129, 18; 201, Anm.; 209, Anm.; 210, 2.

D.

Dan 168, 13.

Daniel 28, 36; 35, 21; 44, 18 ff.; 52, 2; 209, Anm.; 210, 25; 215, Anm.; 291, 2; Buch des Propheten D. 207, 10—211, 10.

Darda 37, 10.

Darius 4, 38; 209, 25 ff.; 311, 38.

David 22, 19; 40, 15; 51, 15 ff.; 166, 11; 168, 28; 185, 4 ff.; 192, 33 ff.; 220, 38; 301, Anm.; 314, 21; 322, 20; 347, 39 ff.

Dekalog, seine Offenbarung 20, 11—22, 18; sein Gesetzescharakter 85, 26—40; seine doppelte Redaktion 20, 11—25; 177, 27—178, 10.

Demokratie als Urform des Staates 279, 33—280, 6; 282, 21—283, 6.

Dinah 183, 14, Anm.; 206, 22.

Ding, res; Erkenntnis der natürlichen Dinge ist Erkenntnis Gottes 80, 25—37.

Dogmatiker 260, 14.

Dogmen, dogmata, haben ihren Wert nicht mit Rücksicht auf Wahrheit, sondern auf Frömmigkeit 253, 36—254, 20; dürfen nicht einer Meinungsver-

schiedenheit unterliegen können 254, 21—37; ihre Norm der Gehorsam 254, 38—255, 4; die D. des allgemeinen Glaubens 255, 5—256, 26; muß jeder seiner Fassungskraft anpassen 250, 2—10; 257, 5—27.

E.

Edom 168, 25.

Edomiter 168, 28.

Ehud 186, 3; 185, Anm. 2.

El (Gott) 243, 40 ff.

Elamiter 68, 21.

Eleasar 291, 8.

Eleasar, Hohepriester 304, 22; 306, 7; 342, 35.

Eli 19, 89; 20, 3; 187, 9.

Elias 45, 8; 127, 27; 151, 13; 218, 28.

Elioenai 201, Anm.

Elisa 42, 20; 45, 9; 123, 40.

Eljasib 209, 24.

Elon 187, 4.

England; die englische Revolution 332, 13—34; 338, 13.

Enos 98, 21.

Ephraim 172, 88; 173, 1.

Erkenntnis, cognitio, das Wesen der Glückseligkeit 58, 14—23; als Zweck des Lebens 61, 22—36; natürliche E., c. naturalis a. natürliche Erleuchtung.

Erleuchtung, natürliche, lumen naturale, geringschätzt 9, 32—35; der Prophetie gleichgestellt 16, 11—17, 22; ihr Wert nach Salomo 89, 22—91, 30; nach Paulus 91, 30—92, 24; von der Schrift empfohlen 92, 25—27; die n. E. in der Schriftauslegung 153, 38—155, 19.

Erzväter, ihre Gotteserkenntnis 248, 31—245, 10; 245, 29—246, 15.

Esau 176, 32 ff.

Esra, vermutlich der Verfasser des Pentateuch und der folgenden Bücher 175, 34—176, 12; 178, 10—27; hat das 5. Buch Mose kommentiert 176, 12—178, 10; hat seine Berichte älteren Quellen entnommen 179, 8—181, 11; 98, 7; 106, 82; 182, 27; 185, Anm. 2; 199, 18 ff.; 209, 12 ff.; 214, 5 ff.; Buch E. 207, 28—211, 10.

Esther, Buch E. 207, 33—211, 10.

Ethik; Hinweis auf die E. 81, 21 f.; 91, 10, 20; E. des Aristoteles 108, 15.

Euklid 152, 23, Anm.

Evangelisten 237, 25—238, 5.

Evangelium 97, 82; 220, 1.

Ewigkeit, aeternitas; Naturgesetze werden gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begriffen 118, 2—8.

F.

Fälschen, corrumpere; Bedeutung der Worte ist nicht zu f., nur der Sinn einer Stelle 144, 83—145, 25.

Feind, hostis, definiert 285, 22—32.

Frömmigkeit, pietas, gehört zum Rechte des einzelnen 335, 9—17; hat sich nach der Erhaltung des Friedens zu richten 339, 21—340, 21 und dem Gebot der höchsten Gewalt zu unterwerfen 340, 22—341, 32.

G.

Gaser 172, 89.

Gedankenfreiheit; libertas unuscuiusque, sentire, quae velit, et dicere, quae sentiat, kann in einem guten Staate ohne

Gefahr gewährt werden 355, 86 bis 356, 26, 359, 33—360, 37; die Gefahren ihrer Versagung 356, 27—359, 82.

Gehorsam, oboedientia, der Zweck der Schrift 242, 40 bis 248, 18; 250, 32—251, 15; besteht in der Nächstenliebe 251, 15—23; bestimmend für den Wert des Glaubens 252, 22 bis 253, 85; G. gegen die Regierung 293, 20—295, 4; Ceremonien und G. 316, 28 bis 317, 24.

Geist s. רִּצְרוֹר

Geist, heiliger s. Heiliger Geist.

Gemeinbegriffe, notiones communes 115, Anm.

Gerechtigkeit, iustitia, definiert 79, 34—36 und 284, 18—24; erhält Gesetzeskraft erst durch die Regierung 336, 1—337, 12.

Gersonides s. Levi ben Gerson.

Geschichte der Schrift s. Schrift.

Geschichten, historiae; der Glaubensansicht führt nicht zur Erkenntnis und zur Liebe Gottes 82, 30—83, 6; ihr Glaube ist fürs praktische Leben von Nutzen 83, 6—17; dienen zur Begründung der spekulativen Lehren der Schrift 103, 87—105, 26; sind für das Volk nötig 105, 26—107, 4; erhalten ihren Wert nur durch ihre Lehre 107, 5; sind im wesentlichen richtig überliefert 240, 6—33.

Gesellschaft, societas, notwendig für das Leben 62, 6—11; ihre Gründung und Erhaltung 62, 11—29; ihr Zweck ist die Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens 63, 26—30; ihr Zweck 99, 1—22; ihre Organisation in der Regierung 99, 23—101, 9.

- Gesetz**, lex, die Grundlage des Staates 63, 80—64, 11; offenbartes G. bei den Juden 63, 80—64, 17; bei den andern Völkern 64, 17—65, 88; ist allen offenbart 72, 5—82; definiert 77, 3—7; seine Arten: Gesetze, die von der Natur, und Gesetze, die vom Belieben der Menschen abhängig sind 77, 7—78, 81; G. im engeren Sinne, definiert 78, 82—79, 3; Verhältnis des Volkes zu den Gesetzen 79, 3—80; Unterschied von menschlichen und göttlichen G. 79, 40—80, 12; 82, 11—24; Begriff des göttlichen Gesetzes 81, 10—22; ist allgemein gültig 82, 27—30; erfordert nicht den Glauben an Geschichten 82, 30—88, 6; sein Lohn das Gesetz selbst 83, 35—40; dem Menschen gleichsam eingeboren 93, 6—12; von den Ceremonien unterschieden 94, 5—81; g. G. und Naturrecht 286, 84—288, 29; das g. G. und die höchsten Gewalten 288, 80—289, 84.
- Gesichte**, figurae, als Mittel der Offenbarung 18, 40—19, 11; 22, 17—24, 3.
- Gesur** 193, 5 ff.
- Gesuriter** 166, 18.
- Gewalten**, höchste, s. Regierung.
- Gewißheit**, certitudo, der Propheten keine mathematische, sondern eine moralische 38, 13—41, 17.
- Gibeon** 214, 13.
- Gideon** 29, 15; 88, 8; 186, 9; 810, 15.
- Gilead** 166, 23.
- Glaube**, fides, seine Definition 252, 12—21; sein Wert durch den Gehorsam bestimmt 252, 22—253, 35; erfordert nicht Wahrheit, sondern Frömmigkeit 258, 86—254, 20; die Dogmen des allgemeinen G. 255, 5—256, 26; metaphysische Begründung gehört nicht zum G. 256, 27—257, 35.
- Glück**, felicitas, s. Glückseligkeit.
- Glückseligkeit**, beatitudo, besteht in der Erkenntnis 58, 14—16; ist nicht egoistisch 58, 3—23.
- Glücksgüter**, dona fortunae 61, 39.
- Gollat** 185, 12.
- Gomorra**, 27, 82.
- Gott**, deus, seine natürliche Erkenntnis und Offenbarung 16, 11—17, 22; 24, 4—16; in der Schrift anthropomorph geschildert 21, 80—22, 18; 30, 31—37; 31, 22—25; in welchem Sinn die Dinge auf Gott bezogen werden 27, 11—29, 3; sein Begriff verschieden bei den einzelnen, denen er sich offenbarte 48, 11—57, 13; seine Sichtbarkeit an sich unmöglich 52, 11 ff.; seine Auserwählung 61, 8—11; seine Leitung 60, 18—28; sein innerer u. äußerer Beistand 60, 28—61, 3; von seiner Erkenntnis hängt alles Erkennen ab 80, 18—40; sein Wille und sein Verstand sind ein und dasselbe 84, 12—85, 2; seine Existenz nicht aus den Wundern zu beweisen 115, 5—121, 28; Existenz gehört zu seiner Natur 115, Anm.; seine Vorsehung ist gleich der Ordnung der Natur 121, 29—125, 31; G. als Urheber der Schrift 235, 29—34; seine Eigenschaften mit Rücksicht auf den allgemeinen Glauben dogmatisch bestimmt 255, 5—

256, 26; seine metaphysische Erkenntnis gehört nicht zum Glauben 256, 27—257, 35; G. als Regent des hebräischen Staates 299, 23—300, 11; 303, 3—305, 16; Befehle Gottes, iussa Dei, 81, 10—22; Gotteserkenntnis, ihre Bedeutung 243, 19—245, 28; besteht in der Erkenntnis der Gerechtigkeit und Liebe Gottes 246, 16—247, 27; 248, 22—39; Gotteserkenntnis nach der Fassungskraft des Volkes 247, 28—248, 21; 249, 6—250, 19. Liebe Gottes, amor dei, das höchste Glück 81, 24—82, 11; entspringt aus der Erkenntnis 83, 1. Ratschluß Gottes, decretum dei 84, 12—85, 2. Reich Gottes schließt die weltliche Autorität nicht aus 325, 3—18; besteht nur durch die Regierungen 335, 9—337, 12. Wort Gottes, in seinem Verhältnis zur Bibel 229, 8—231, 19, 234, 19—235, 29; 236, 10 bis 238, 5. W. G. in der Schrift unverfälscht 288, 9—240, 5.
(Gottesgnadentum) 297, 4—298, 16.
Grafen von Holland 338, 16.
Griechen 9, 17; 72, 32; 121, 9; 219, Anm.; 291, 12;
Griechische Sprache, Spinozas Kenntnis von ihr 217, 1.
Gut, höchstes, summunum bonum; besteht in der Vollkommenheit des Verstandes 80, 13—81, 22.

H.

Hagar, 87, 12.
Haggai 215, Anm.
Halloes 209, Anm.
Hananja 40, 38; 327, 24.
Hananja ben Hiskia 54, 16 ff.

Hanoeh 67, 28.
Hatselophon 209, Anm.
Hatsobeba 209, Anm.
Hebraismus 89, Anm.; 96, Anm. 1.
Hebräer, ihre Auserwählung 10, 20—31; ihr Staat 13, 19—24; der Sinn ihrer Berufung 58, 8—13; 61, 15—64, 17; ihre Auserwählung nur zeitlich, nicht ewig 72, 33—75, 1; 28, 21; 34, 6; 66, 15 ff.; 73, 26 ff.; 85, 29; 93, 14; 97, 15; 101, 12; 121, 17; 126, 28; 137, 11; 147, 1; 166, 26; 167, 35; 175, 7; 185, Anm. 2; 187, Anm.; 189, 17 ff.; 219, Anm.; 232, 40; 244, 8; 298, 22; 307, Anm.; 309, 31; 312, 16 ff.; 323, 34 ff.; 337, 13 ff.
Hebräerbrief 151, 36.
Hebräischer Staat, Gründung des hebräischen Staates 101, 10—102, 3; 298, 21—299, 22; Gott sein Regent 299, 23—300, 11; 303, 3—305, 16; die Rechte der Untertanen 300, 5—23; Übertragung des Rechtes auf Moses 300, 23—301, 14; Mose Nachfolge 301, 15—302, 38; das Heerwesen 304, 16—305, 16; Teilung der Gewalten 305, 17—306, 16; Verhältnis der Stämme untereinander 306, 17—309, 15; ihre Oberhäupter 309, 16—36; Einschränkung der Obrigkeit 310, 20—313, 33; Verhältnis des Volkes zum Staat 313, 34—318, 2; die Fehler seiner Verfassung 318, 3—323, 38; seine Verfassung ist nicht nachzunehmen 324, 5—25; die Bürgerkriege 327, 34—328, 26; Kriege und innere Wirren 328, 27—329, 20; Religion und Staatsrecht 337, 13—338, 31; 341, 4—82; 342, 17—343, 35; 347, 19—349, 11.

- Hebräische Sprache**, gebraucht Substantiva für Adjektiva 26, 34 f.; bezieht alles auf Gott 129, 21—180, 10; ihr Studium ein Teil der Geschichte der Schrift 137, 3—17; die Bedeutung der Wörter im H. ist nicht verfälscht 144, 33—145, 25; ihr vollständiges Verständnis ist nicht mehr möglich 145, 35—146, 21; ihr Verständnis leidet unter dem häufigen Doppelsinn 146, 22—149, 18.
- Heglon** 186, 1.
- Heiden**, Ethnici 7, 39; 10, 15; 28, 31; 74, 27; 157, 37; Gottes Gesetz und Prophetie bei den Heiden 64, 17—72, 32; heidnische Regierungen 290, 25 bis 291, 24.
- Hellig**, sacrum; der Begriff bestimmt 231, 30—232, 40.
- Helliger Geist**, spiritus sanctus, ist die Seele Ruhe 271, 8—10.
- Heman** 37, 10.
- Hermolaos** 297, 20 ff.
- Hesekiel** 35, 22; 42, 37 ff.; 52, 2 ff.; 67, 32; 320, 26; Buch des Propheten H. 205, 6—27; 216, 28; 222, 33.
- Hiob** 56, 16 ff.; 66, 31 f.; 151, 38; Buch H.; ob wirkliche Begebenheit 56, 27; 206, 14—207, 9.
- Hiskia**, König 39, 4; 203, 9.
- Hiskia** 216, 17.
- Hobbes** citiert 282, Anm.
- Höchste Gewalten**, summae potestates, siehe Regierung.
- Hohepriester**, pontifex, bei den Hebräern, seine Stellung 303, 9—304, 16; als Ausleger der Gesetze 159, 35—160, 7; H. und Feldherr 305, 17—306, 16.
- Holland**; Religionsfreiheit in H. 7, 5—9; seine Verfassung 333, 14—33.
- Horiter** 176, 31 ff.
- Hosea**, Buch des Propheten H. 205, 28—33.
- Hotniel** 185, 32.
- I.**
- Ibn Esra** 15, Anm.; 51, 9; Kommentar zu Hiob 151, 39; über den Verfasser des Pentateuch 163, 24—167, 6; 176, 29; 183, Anm.; 206, 28; 207, 3; 208, 6; 209, 5.
- Idumaea** 168, 29, Anm.; 181, 3.
- Inder** 297, 28.
- Isaak** 106, 27; 243, 36.
- Israel** (Jakob) 148, 29 ff. Volk Israel 22, 38; 23, 6; 50, 35; 73, 9 ff.; 167, 40 ff.; 173, 29 ff.; 176, 34; 189, 1 ff.; 307, Anm.; 308, 4. Reich Israel 106, 28; 174, 7; 190, 9 ff.; 203, 36; 328, 8.
- Israeliten** 20, 13 ff.; 49, 14; 52, 15 ff.; ihr Gottesbegriff 52, 32—53, 21; ihre Erziehung 53, 2—21; 69, 39; 78, 32; 85, 37; 169, 36 ff.; 176, 40; 206, 11; 220, 32 ff.; 222, 31 ff.; 232, 4; 251, 1; 257, 40 ff.; 328, 20.
- J.**
- Jachin** 186, 4.
- Jadua**, Hohepriester 209, 15, 24.
- Jaeser** 68, 1.
- Jair** 166, 16 ff.; 186, 12.
- Jakob** 51, 9 ff.; 96, 26; 148, 38 ff.; 181, Anm.; 182, 5 ff.; 206, 22; 281, 39; 243, 37.
- Jakobus** 227, 32.
- Japan**; das japanische Reich 103, 20; Japaner 291, 24.
- Jechonja** 201, Anm.; 213, 20 ff.
- Jehovah** 21, 3; 29, 6; 49, 31 ff.; 96, 26; 119, 33; 243, 38 ff.; 246, 1 ff.
- Jehuda**, R. 216, 14.

- Jehuda Alpachar**, R. 261, 10—266, 10.
- Jephtha** 187, 2.
- Jeremias** 40, 35; 42, 39; 54, 22ff.; 68, 9; 97, 7ff.; 142, 17ff.; 218, 13; 222, 88; 233, 11ff.; 247, 10; 265, 21; 338, 7; 341, 26; Buch des Propheten J. 204, 4—205, 5.
- Jerobeam** 232, 4; 307, Anm.
- Jerusalem** 40, 35; 42, 9; 50, 35; 64, 27ff.; 129, 8ff.; 209, Anm.; 307, Anm.; 315, 32; 328, 10.
- Jesajas** 23, 2; 39, 5; 43, 16ff.; 46, 38ff.; 52, 1; 67, 85; 222, 33; Buch des Propheten J. 203, 30—204, 3.
- Jesua**, Hohepriester 209, 15, Anm.
- Jetro** 50, 14; 302, Anm.
- Joel** 54, 87.
- Johanan** 209, 24.
- Johannes** 247, 5ff.; 253, 21ff.
- Jojachin** 175, 40ff.; 202, 21.
- Jojada** 209, 24.
- Jojakim** 204, 15ff.
- Jonas** 53, 22—26; 66, 7ff.; 206, 9; 222, 25.
- Jonathan**, Paraphrast 170, 30.
- Joram**, Sohn Ahabs 42, 22ff.; 168, Anm.; 190, 11ff.; 218, 28.
- Joram**, Sohn Josaphats 190, 12ff.
- Jordan** 163, 25ff.; 173, 10.
- Josaphat** 190, 13ff.; 307, Anm.
- Joseph** 22, 35; 28, 35; 181, Anm., 182, 8ff.
- Joseph**, R., Sohn des Schem Tob, citiert 108, 12.
- Josephus**, Altertümer der Juden, citiert 55, 3; 132, 21—36; 185, 38; 189, 10; 199, 25; 205, 22; 209, 18; 326, 38.
- Jostas** 42, 40; 203, 1; 205, 1; 246, 24.
- Josua** 22, 28ff.; 46, 8ff.; 114, 40; 168, 15; 170, 21; 184, 21ff.; 188, 2ff.; 214, 10; 220, 36, 301, Anm.; 303, Anm.; 305, 39ff.; sein Wunder 126, 28—127, 6; J. nicht der Verfasser des Buches J. 172, 26—173, 22, seine Stellung 304, 16—38.
- Jubeljahr** 316, 12.
- Judäa** 58, 25.
- Juda**, Sohn Jakobs 181, 20ff. Stamm J., 166, 28ff.; 173, 7; 185, Anm. 2; 192, 84; 308, 6. Reich J. 106, 28; 174, 6; 190, 8ff.; 203, 4ff.; 328, 8ff.
- Judas Makkabäus** 201, 10ff.; 210, 8.
- Juden** 7, 88; 18, 24; 20, 11; 28, 6ff.; 50, 38; 65, 11ff.; 70, 25; 72, 8ff.; 76, 8; 86, 37ff.; 95, 13; 97, 25ff.; 106, 30ff.; 111, 26; 120, 38ff.; 129, 7ff.; 157, 36; 168, Anm.; 208, 23ff., 228, 18ff.; 240, 9ff.; 244, 39; 246, 4; 249, 11ff.; 269, 31; 290, 38; 323, 17; haben sich durch den Haß der Völker erhalten 75, 1—76, 6; J. in Spanien 75, 10—21; J. in Portugal 75, 21—26; die Möglichkeit der Wiederherstellung ihres Reiches 75, 26—34; jüdische Sekten 144, 25.
- Jupiter** 297, 18ff.

K.

- Kabbala**; kabbalistische Schwätzer 192, 25.
- Kain** 42, 25; 48, 25; 55, 2ff.; 200, 26ff.
- Kaiser**, die Deutschen und die Päpste 344, 25—40.
- Kalchol** 37, 10.
- Kaleb** 173, 7.
- Kanaan**, Enkel Noahs 165, 9ff.; Land 168, 22; 186, 4.
- Kanaaniter** 163, 27ff.; 172, 39; 304, 18; auserwählt und verworfen 73, 28, 34.

Kanon der heil. Bücher, seine Zusammenstellung 215, 5—216, 36.

Karl I. von England 332, 16.

Kebed Elohim, Schrift des R. Joseph 108, 13.

Kenaz 185, 32.

Kimchi 192, Anm.

Kirche; Streitigkeiten der K., und ihre Ursachen 183, 3; 184, 37, 251, 34—40; katholische K. der Wert ihrer Tradition 144, 11—83.

Kirjat Jearim 192, 37, Anm.

Kleon 297, 32.

Könige, Bücher der, ein Auszug, 174, 3—8.

Koran 107, 22.

Kult, cultus, der religiöse, muß sich nach der Erhaltung des Friedens richten 339, 21—26; s. auch Ceremonien.

Kusan Rishgataim 185, 30ff.; 188, 3ff.

L.

Laban 48, 29; 181, Anm.; 183, Anm.

Lea 183, 14.

Leben; die Zwecke des Lebens 61, 20—62, 11; im Hebräischen das wahre Leben 89, 29.

Leicester, Graf 383, 19.

Leidenschaft, passio; sie zu zähmen im Zweck des Lebens 61, 22—36.

Leitung Gottes, directio dis, definiert 60, 18—28.

Lesarten, lectiones, in der Schrift s. Randbemerkungen.

Levi ben Gerson, R., 185, Anm. 2.

Levi; Sohn Jakobs 184, 1; Stamm L., seine Stellung in der Theokratie 303, 9—304, 16; 97, 9; 177, 5 ff.; 326, 28.

Levit, 164, 24; 177, 14; 209, 22; 214, 10; 303, 10; 311, 1; 319, 2 ff., 348, 2 ff.

Liebe, amor; L. Gottes, das höchste Glück 81, 24—82, 11.

M.

Maachatiten 166, 18.

Macedonien 132, 28; 215, Anm.: 297, 33 ff.; 312, 5 ff.

Magier 42, 4.

Maimonides, citiert 22, 22; 206, 19; 215, Anm.; 261, 5 ff.; 266, 10; über die Bednutung des mosaischen Gesetzes 107, 23—108, 37; über die Schriftauslegung 155, 20—159, 30.

Majestätsverbrechen, crimen laesae maiestatis, definiert 285, 33—286, 33; M. gegen die Vernunft 271, 22—24.

Makkabäer 215, 6.

Maleachi 65, 10; 326, 20.

Manasse; Sohn Josephs 166, 16; Stamm 166, 24 ff.; 172, 38; König 203, 89; 206, 4; 317, 31.

Manoah 22, 24.

Mardochai 207, 37 ff.

Masoreten 196, 23; 198, 15 ff.; 200, 18; 238, 29.

Matthäus-Evangelium 151, 35.

Meinungen, opinionones, nicht Gegenstand der Gesetzgebung 329, 30—38; welche M. hochverräterisch sind 355, 1—35; Gesetze über M., ihre Gefahren 357, 37—359, 32.

(Meyer, Ludwig), die Philosophie als Auslegerin der Hl. Schrift, citiert 261, Anm. 2, 272, Anm. 1.

Melchisedek, 64, 26; 65, 9; 98, 28.

Mensch, der, unter dem Naturrecht 274, 14—276, 11.

Menschenarten, genera hominum; es gibt keine verschie-

denen M. 61, 84—86, 76; 14—18; 818, 11—20.

Mesopotamien 183, Anm.

Methode der Schrifterklärung s. Schrift.

Micha 35, 21; 39, 31; 40, 5; 43, 5; 56, 4 ff.

Midjan 186, 8.

Mischne Tora des Maimonides citiert 107, 84.

Moab 68, 15 ff.; 186, 1.

Moabiter 68, 14.

Momus 207, 6.

More Nebuchim des Maimonides citiert 155, 81; 206, 19.

Moria 165, 26.

Moses als Erzieher seines Volkes 58, 2—21; seine Vorstellung von Gott 86, 1—19; der Charakter seiner Gesetzgebung 95, 2—27; als Gründer des hebräischen Staates 101, 10—102, 3; ist nicht der Verfasser des Pentateuch 163, 20; 169, 4; seine wirklichen Schriften 169, 5—172, 25; als Leiter des hebräischen Staates 800, 28—301, 14; seine Nachfolge 801, 15—802, 38; 10, 27; 19, 12 ff.; 39, 2 ff.; 42, 82; 49, 10 ff.; 59, 6 ff.; 69, 27 ff., 95, 8 ff.; 97, 7; 106, 30 ff.; 119, 16; 124, 18; 137, 89 ff.; 142, 22; 144, 30; 155, 12; 160, 13; 175, 8 ff.; 185, 25; 206, 26; 215, Anm.; 218, 12; 220, 27 ff.; 229, 29; 233, 23 ff.; 235, 38; 243, 33 ff.; 250, 40; 265, 7; 268, 33 ff.; 298, 20 ff.; 300, 27 ff.; 304, 27 ff.; 309, 26; 312, 33; 320, 84 ff.; 325, 7; 337, 20; 342, 30 ff.; 348, 27; 351, 9; Gesetz Mosis, sein Charakter 95, 2—27; galt nur für den hebräischen Staat 102, 37—103, 2; 10, 27 ff.; 31, 7 ff.; 98, 9; 142, 2; 146, 10 ff.; 203, 11.

N.

Naaman 183, Anm.

Nächstenliebe, amor erga proximum, ist Gehorsam gegen Gott 251, 15—23.

Naheson 185, Anm. 2.

Nahum 43, 17.

Nathan 181, 2.

Natur, natura, beobachtet den Naturgesetzen gemäß eine unveränderliche Ordnung 112, 22—114, 5.

Naturgesetze, leges naturae, Gottes Ratschlüsse, sind unbedingt gültig 112, 27—114, 5; werden gewissermaßen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit begriffen 118, 2—8.

Naturrecht, ius naturae, sein Begriff bestimmt 273, 16—274, 13; 12, 22—13, 19; der Mensch unter dem N. 274, 14—276, 11; N. u. Religion 286, 34—288, 29.

Naturzustand, status naturalis, u. Naturrecht 273, 16—274, 13; der Mensch im N. 274, 14—276, 11; N. u. Vernunft 274, 39—277, 6; N. u. Religion 286, 34—288, 29.

Nebukadnezar 27, 19 ff.; 42, 8; 176, 8; 290, 40.

Nehemia 98, 7; 209, 13 ff.; 215, Anm.; Buch N. 208, 13—211, 10.

Nehemia, Sohn des Hiskia 216, 17.

Neues Testament s. Testament, Neues.

Niederlande, Vereinigte Staaten der 306, 40.

Niederländer 249, 24; 291, 23; N. in Japan 103, 22.

Niniveh 67, 2; 206, 10; 222, 25.

Noah 47, 35; 67, 28; 108, 9 ff.; 122, 21; 165, 10.

O.

- Obadja** 67, 38; 329, 7.
Obrigkeit, magistratus, s. Regierung.
Odysseus 183, Anm.
Offenbarung, revelatio; ihr Gegenstand 11, 39—12, 8; definiert 15, 4—6; ist nur nach der Schrift zu beurteilen 18, 11—39; ihre Arten 18, 40—25, 11; beruht auf dem Vorstellungsvermögen 38, 6—35, 35; ihre Ursache ist unbekannt 34, 28—35, 3; ihre Verschiedenheit abhängig von der Art der Propheten 38, 6—13; 41, 4—57, 13; ihre Gewißheit moralisch, nicht mathematisch 38, 18—41, 17; ihr Nutzen 271, 40—272, 17.
Og 165, 35; 166, 1, 24.
Omri 190, 31.
Opfer, sacrificium, seine Bedeutung 98, 17—28.
Ostindische Compagnie 103, 23.
Ovid, Metamorphosen, citiert 151, 9.

P.

- Päpste**, pontifices, ihr Anspruch auf Autorität 159, 38—161, 12; ihre Unfehlbarkeit in der Schriftauslegung 144, 19 ff.; Päpste und Kaiser 344, 25—40.
Päpstliche, Religion der P.n 75, 25.
Palästina 47, 37.
Pamphylien; das pamphyliche Meer 182, 29.
Parmenio 311, 39.
Patriarchen 68, 19.
Paulus 35, 25; 55, 9 ff.; 71, 27 ff.; 79, 31; 121, 9; 218, 15 ff.; 227, 3 ff.; 243, 8; 271, 7; 274, 36; 287, Anm.; sein Gottesbegriff 87, 28—88, 18; über die natürliche Erleuchtung 91, 30—92, 24.
Pedaja 201, Anm.
Pentateuch, sein Verfasser nicht Moses 162, 20—169, 4; 5. Buch Mose von Esra kommentiert 176, 12—178, 10; 245, 37.
Perser 132, 32; 209, 17; 215, Anm.; 297, 39; 323, 17.
Perserkönige, Chronik der 208, 10.
Perseus 151, 9.
Pharisäer über die Auserwählung der Juden 70, 18—38; 72, 33—74, 24; Christus und die Ph. 95, 39—96, 4; der Wert ihrer Tradition 144, 11—33; 56, 29 ff.; 97, 34; 194, 18; 196, 4; 200, 23; 210, 13 ff.; 215, 9 ff.; 237, 2 ff.; 261, 3; 330, 1 ff.; 326, 38.
Pharao 28, 38; 42, 32; 129, 37; 182, 8 ff.; 222, 31.
Philemon 226, 25.
Philipp, König von Macedonien 296, 36.
Philipp II. von Spanien 333, 29.
Philister 185, 12 ff.; 189, 6 ff.
Philo citiert 202, 21 ff.; Buch der Zeiten, citiert 209, 19.
Philosophen, des Atheismus beschuldigt 37, 23—38, 5.
Philosophie, ihr Unterschied von der Theologie 258, 16—39; Philosophie bezw. Vernunft und Theologie 266, 11—271, 39.
Pilatus 329, 38.
Pinehas 342, 36.
Pirhaton 187, 5.
Platon 242, 28; platonische Spekulationen 9, 13.
Pöbel s. Volk.
Polysperchon 311, 40.
Politik 91, 11.
Portugal, Juden in P. 75, 21—26.

Prediger Salomo 203, 6—19; 216, 16.

Priester bei den Hebräern, ihre Herrschsucht 323, 9—24; 325, 22—327, 11; nötige Einschränkung ihrer Befugnisse 329, 21—29.

Prinzipien der Philosophie, Spinozas Darstellung der cartesianischen Lehre, citiert 115, Anm.

Privatrecht, bürgerliches, ius civile privatum, definiert 283, 81—284, 2.

Propheten, definiert 15, 6—16, 9; ihre Lehre 11, 5—11; Bedingungen der Prophezeiung 25, 4—11; ihre Offenbarungen beruhen auf dem Vorstellungsvermögen 33, 6—35, 35; nicht in spekulativen Fragen, sondern nur in Fragen des Lebenswandels maßgebend 37, 3—23; 45, 16—31; 55, 19—33; ihre Gewißheit moralisch, nicht mathematisch 38, 18—41, 17; Verschiedenheit ihrer Offenbarungen 38, 6—13; 41, 4—57, 13; P.-Gabe nicht nur den Hebräern, sondern allen Völkern eigen 64, 17—72, 32; P. der Juden auch zu fremden Völkern gesandt 67, 39—68, 21; Methode ihrer Auslegung anders als die Methode der Auslegung der Wunder 180, 10—181, 3; ihre Autorität 268, 10—269, 30; Gefahren der Prophetie für den Staat 327, 12—33; 345, 4—15; Bücher der Pr. nur Fragmente 203, 20—29; 205, 33—206, 18.

Prophetie s. Offenbarung.

Psalmen 27, 37; 240, 11; ihre Zusammenstellung 202, 18—27.

Psalmist 28, 20; 31, 30 ff.

Ptolemäus 193, 4, Anm.

Pua 186, 11.

Purim 203, 1.

Q.

Quieszierende Buchstaben im Hebräischen 15, Anm.; 146, 84—147, 12.

R.

Rabbat Ammon 166, 4.

Rabbinen 44, 1; 54, 8 ff.; 144, 29; 164, 13; 190, 25; 196, 21; 208, 5; 206, 18; 215, Anm.; 263, 24; 307, Anm.

Rahel 183, 12.

Randbemerkungen, notae marginales, in der Schrift, ihre Bedeutung 193, 11—200, 35; 211, 11—23.

Raschi, eigentl. Salomo ben Isaak, auch Salomo Jarchi 15, Anm.; 214, 1.

Rehabeam 307, Anm.

Remonstranten 360, 18.

Recht, ius, im Verhältnis zu Gesetz 77, 12—17; geistliches R., ius sacrum; sein Inhaber 13, 24—33; 343, 36—344, 40.

Reich Gottes, regnum Dei, s. Gott.

Regierung, imperium, in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft 99, 23—101, 9; die Regierungsformen 100, 32—101, 9; R. und Volk 295, 22—297, 3; R., soviel als höchste Gewalten, summae potestates, im Staate 279, 18—32, 280, 6—281, 22, 283, 6—22; h. G. und göttliches Gesetz 288, 30—289, 34; h. G. und Religion 289, 35—290, 24; Heiden als h. G. 290, 25—291, 24; Grenzen ihrer Macht 292, 12—295, 21; h. G. haben das Recht der Entscheidung über Recht und

- Unrecht 330, 31—40; als Ausleger der Religion 339, 17—21, 340, 22—341, 4; müssen die geistliche Autorität haben 343, 36—344, 40; ihr Recht erstreckt sich nicht auf die Gedanken und deren Äußerung 350, 5—354, 40.
- Religion**, ihr Mißbrauch im Interesse der Regierenden 6, 8—7, 4; ihr Verfall 7, 29—9, 9; 133, 3—134, 37; erkennt keine öffentliche Autorität an 160, 9—161, 6; R. und Naturzustand 286, 34—288, 29; hat bloß den menschlichen Nutzen im Auge 289, 26—28; R. und höchste Gewalten 289, 35—290, 24; ihr Recht nur aus einem Vertrage herzuleiten 323, 29—38; ihr Mißbrauch gegenüber der Staatsgewalt 330, 1—30; erhält Gesetzeskraft erst durch die Regierung 336, 1—339, 16; diese ist darum auch Ausleger der R. 339, 17—21, 340, 22—341, 4; R. bei gottloser Obrigkeit 345, 18—346, 15; christliche R. ihre Entstehung 346, 16—347, 18.
- (Religionsfreiheit)** in Holland 7, 5—9; 12, 9—21; s. auch Gedankenfreiheit.
- (Revolution)**, ihre Gefahren 331, 1—333, 33.
- Richter**, nicht die Verfasser des Buches des R. 173, 28—31.
- Römer** 28, 37; 293, Anm.; 315, 29.
- Römerbrief** 221, 36.
- Römisches Reich** 240, 13; seine Verfassung 332, 35—333, 13.
- Roland**, rasender, von Ariosto citiert 151, 2.
- רוּחַ (ruach)** Bedeutung des Wortes 25, 19—38, 5.
- S.**
- Sacharja** 44, 15; 128, 18; 215 Anm.
- Sadducker** 210, 12; 215, Anm.; 230, 4; 330, 8.
- Salma** 185, Anm. 2.
- Salmon** s. Salma.
- Salomo** 27, 35; 37, 7; 47, 8 ff.; 53, 27—54, 4; 59, 20 ff.; 79, 36; 97, 11; 120, 8; 132, 9; 174, 5; 185, 20 ff.; 187, 13; 203, 2; 220, 38; 264, 29; 328, 37; 336, 14; 348, 15 f.; sein Ansehen 89, 15—22; S. über den menschlichen Verstand 89, 22—91, 30; salomonischen Tempel 232, 28.
- Salomo R.** s. Raschi.
- Salomo Jarehi**, R. s. Raschi.
- Samgar** 186, 3; 185, Anm. 2.
- Samuel** 29, 24 ff.; 54, 27 ff.; 69, 30; 122, 11 ff.; 187, 11 ff.; 220, 38; 265, 18; 310, 15; 322, 18; S. nicht der Verfasser der Bücher Samuelis 173, 32—174, 2.
- Satan** 56, 30; 207, 7.
- Saul** 29, 80 ff.; 51, 15; 54, 29; 122, 11 ff.; 168 Anm.; 185, 5 ff.; 188, 11 ff.; 314, 21; 322, 19.
- Schaddai** 243, 37 ff.; 244, 2.
- Schicksal**, fortuna, definiert 61, 11—14.
- Schrift**, scriptura; S. und Vernunft 11, 2—15; 260, 7—267, 22; ihre spekulativen Lehren 105, 1—8; S. gebraucht die Geschichten zur Begründung ihrer spekulativen Lehren 103, 37—105, 26; ihr Sinn, soweit er Sittenlehren betrifft, leicht verständlich 152, 5—153, 32; die Bücher der S. vom 1. Buch Mose bis zum 2. Buch der Könige von einem Verfasser, vielleicht von Esra zusammengestellt 174, 13—175, 38.

Widersprüche der Zeitrechnung in ihr 181, 12—191, 2; Fehler in der S. 191, 31—198, 10; 211, 24—215, 2; Bedeutung der Randbemerkungen in der S. 198, 11—200, 35; S. und Wort Gottes 229, 8 bis 231, 19; 234, 19—235, 28; 236, 10—238, 5; ist in ihrem Sinn unverfälscht 238, 9—240, 5; ihre Heiligkeit 233, 1—234, 18; Gott als ihr Urheber 235, 29—34; Grundlagen der S. 238, 31—34; 239, 12—18; die Lehre der S. besteht nur in einfachen Dingen 241, 8—242, 39; ihr Zweck der Gehorsam 242, 40—243, 18; ihre Art, von Gott zu sprechen, richtet sich nach der Fassungskraft des Volkes 247, 28—248, 21; 249, 6—250, 19; ihr Zweck ist der Gehorsam 250, 32—251, 15; ihr Nutzen 271, 40—272, 17. Die Textüberlieferung der Schrift 191, 31—194, 16. Geschichte, historia, der Schrift gefordert 185, 6—25; muß die Schicksale der Prophetischen Bücher feststellen 139, 18—140, 14; muß die Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache feststellen 137, 3—17; muß die Sentenzen systematisch sammeln 137, 18—139, 17; Geschichte der Schicksale der S. nicht vollständig mehr möglich 150, 1—16; 162, 9—29. Auslegung, interpretatio, der Schrift im 17. Jahrhundert 133, 3—134, 37; ihre Methode dieselbe wie die Methode der Naturerklärung 135, 6—25; falsche Auslegung der S. 9, 9—31; 47, 22—84; Methode der Schriftauslegung 10, 3—9; 11, 15—21; 135, 6

—25; die S. muß aus sich selbst erklärt werden 135, 26—136, 40; Ansichten der jüdischen Autoren über die Schriftauslegung 154, 18—155, 19 und Ansicht des Maimonides darüber 155, 20—159, 30; Aufklärung der Widersprüche 141, 21—144, 10; bei der Auslegung der Wunder andere Methode als bei der Prophetie 130, 10—131, 3; Methode der A. schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen fort 140, 15—144, 10; hat die Absicht der Verfasser 150, 19—151, 24 und die Lesarten zu untersuchen 151, 25—30; ihre Schwierigkeit aus der Natur der hebräischen Sprache 146, 22—149, 18; die Bedeutung ihrer Schwierigkeiten 152, 5—153, 32.

Sebulon 187, 4.

Seir 176, 31 ff.

Selbsterhaltung, conservare suum esse, 60, 33.

Seneca, Troerinnen, citiert 100, 2; 281, 5.

Septuaginta 201, Anm.

Seraphim 44, 8.

Serubabel 201, Anm.; 209, Anm.

Sesbazar 209, Anm.

Shilo, 19, 28 ff.; 307, Anm.

Sichem 183, 15.

Sicherheit, securitas, ein Zweck des Lebens, der Gesellschaft und des Staates, 61, 24; 61, 36—62, 11.

Simeel 301, Anm.

Simeon; Sohn Jakobs 184, 1; Stamm 308, 8.

Simson 29, 15; 151, 11; 187, 8 ff.; 310, 15.

Sinai 21, 27; 127, 25; 257, 40; 264, 24.

- Sittenlehren**, *documenta moralia*, in der Schrift 136, 5 bis 28.
- Skeptiker** 260, 13.
- Sklave**, *servus*, und Untertan 281, 23—282, 20.
- Skythen** 5, 1.
- Sodom** 27, 82.
- Sodomiter** 48, 84.
- Spanien**, Juden in Sp. 75, 10 bis 21.
- Spanier** 75, 27, 29.
- Sprüche Salomonis**, ihre Zusammenstellung 202, 28 bis 203, 19.
- Staat**, *res publica*; sein Zweck die Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens, 63, 26 bis 80; sein Zweck die Freiheit, 352, 33—353, 9; Grund der Staatsbildung 276, 12 bis 30; St. auf Vertrag begründet 276, 24—279, 17; Gefahren der Staatsumwälzung 331, 1—333, 33. St. im Staate, *imperium in imperio*, 321, 38; 322, 21.
- Staaten von Holland** 333, 14 bis 33.
- Stämme**, *tribus*, bei den Hebräern 306, 17—309, 15; ihre Oberhäupter 309, 16—36.
- Stiftshütte** 97, 7.
- Sündenfall** s. Adam.
- Susidische Pflsse** 4, 36.
- Synagoge**, große 215, Anm.
- Synedrium**, das große, 307, Anm.
- Syrische Übersetzung** der Paulinischen Briefe 219, Anm.
- T.**
- Tacitus**, citiert 293, Anm.; 296, 26; 297, 17; 315, 29; 319, 8.
- Talmud**, citiert 54, 10 ff.; 196, 22; 198, 14, 24; 199, 12; 206, 18; 210, 16; 216, 10; 296, 26; 315, 29; 319, 8.
- Tamar** 181, 20; 182, 17, 20.
- Tarsis** 66, 8.
- Tataren**, die Eroberer Chinas 76, 4.
- Testament**, Altes und Neues, ihr Unterschied 235, 34—236, 10; ihre Zusammenstellung 237, 1—16; ihr Zweck ist der Gehorsam 250, 82—251, 15. Altes T. 64, 12 f.; 67, 19 ff.: 70, 24; 93, 25; 137, 10 ff. Neues T. 97, 27; 137, 10 ff.
- Theodosius**, Kaiser 334, 23.
- Theokratie**, ihr Wesen 299, 23 bis 300, 5; der hebräische Staat als Th. 302, 28—305, 16; 309, 34—3; 10, 19.
- Theologen**, Urteil über sie 93, 29 ff.
- Theologie**, ihr Unterschied von der Philosophie 258, 16—39; T. und Philosophie bezw. Vernunft 266, 11—271, 39.
- Tobias**, Buch 202, 12.
- Tola** 186, 11.
- Torquatus**, Manlius 340, 8.
- Tradition**, *traditio*, der Wert der angeblichen Tradition der Pharisäer 144, 11—83; 159, 81—33 und der Wert der Tradition der katholischen Kirche 144, 11—83; 159, 33—161, 12.
- Traktat der Schreiber** citiert 199, 12.
- Traktat Sabbat** citiert 54, 10 ff.; 187, Anm.; 216, 11.
- Tremellius** 219, Anm.
- Türken**, ihre Religion 6, 13—18; 7, 38; 291, 17.
- Tyrannen**, die T. und ihre Untertanen 294, 25—29; auch T. ist die Treue zu halten 290, 25—291, 18; 341, 88—342, 5; Schwierigkeit, T. zu beseitigen 331, 21—333, 18.

U.

- Ungerechtigkeit**, iniustitia, definiert 284, 15—24.
Unrecht, iniuria, definiert 284, 3—12.
Untertan, subditus, und Sklave 281, 28—282, 20.
Ursachen, causae; Mittel- oder Teilursachen, c. mediae s. particulares, von den Juden nicht erwähnt 18, 28—39; 40, 27—30.
Usia 203, 30.

V.

- Venus** 297, 14.
Vereinigte Staaten der Niederlande 306, 40.
(Vergil) citiert 319, 12.
Vernunft, ratio; V. und Schrift 11, 2—15; 260, 7—267, 22; V. bezw. Philosophie und Theologie 266, 11—271, 39; V. und Naturrecht 274, 39—277, 6.
Versprechen, promissa, ihre Bedeutung 277, 25—278, 33.
Verstand, intellectus; seine Vollkommenheit das höchste Gut 80, 13—81, 22; Gottes V. = Gottes Wille 84, 12—85, 2.
Vertrag, pactum, als Grundlage des Staates 276, 24—279, 17.
Vespasian 296, 35; 315, 31.
Vitellius 296, 36.
Völker, nationes, nicht von Natur, nur in Gesellschaft und Gesetzen verschieden 61, 30—33; 76, 14—18; 318, 11—20.
Volk, vulgus, seine Unbeständigkeit 5, 32—6, 7; 14, 8—16; V. u. Regierung 295, 22—297, 3.
Volksheer, milites concives, seine Bedeutung für die Freiheit 311, 25—312, 20.

Vorsehung, providentia, Gottes, nicht durch Wunder zu beweisen 115, 5ff.; ist gleich der Ordnung der Natur 121, 29 bis 125, 31.

Vorstellungsvermögen, imaginatio, bei der Offenbarung 18, 40—19, 11; 20, 7—10; ist die Grundlage der prophetischen Offenbarung 33, 6—35, 35; seine Gewißheit 38, 19—27.

W.

Wahrheit, ewige, aeterna veritas, ihr Begriff 84, 12—85, 2; Gottes Willensakte sind e. W. 87, 13—21.

Weisheit, Buch der 202, 12.

Wille, voluntas; Gottes W. = Gottes Verstand 84, 12—85, 2.

Willensfreiheit, libertas voluntatis, nicht Gegenstand der Offenbarung 55, 33—56, 3.

Worte, verba, als Mittel der Offenbarung 18, 40—22, 16; 22, 37—24, 3.

Wunder, miracula 10, 38—11, 2; Begriff der W. durch den Wahnglauben des Volkes gebildet 110, 1—111, 36; 114, 6—115, 4; beweisen nicht Gottes Existenz 115, 5—121, 28; erklären sich in der Schrift oft durch unvollständige Erzählung 123, 16—124, 24 oder durch die erbauliche Darstellungsweise 124, 25—125, 19; sind aus der gegebenen Anschauungsweise zu erklären 125, 32—128, 8; angebliche W. durch Mißverständnis der hebräischen Ausdrucksweise 128, 9—130, 10; Meinung der Schrift über die W. 131, 4—132, 14; Meinung des Josephus darüber 132, 15—36; die Methode ihrer

Auslegung anders als die Methode der Auslegung der Prophetie 130, 10—131, 3.

Z.

Zebaoth 65, 18.

Zedekia 204, 12ff.; 213, 25ff.

Zehn Gebote s. Dekalog.

Zeichen, signa; ihre Bedeutung für die Gewißheit der Offenbarung 38, 28—41, 17.

Zeitrechnung, computatio annorum, in der Schrift voller Widersprüche 181, 12—191, 2.

Register der angeführten Bibelstellen

nach der Ordnung der christlichen Kanons.

Altes Testament.

1. Mose 1, 2	29, 2	1. Mose 26, 14 ff.	106, 26
— 1, 2	50, 25	— 28, 10	183, Anm.
— 2, 7	80, 3	— 28, 19	231, 39
— 2, 17	85, 8	— 29, 35	181, Anm.
— 3, 8 ff.	48, 11	— 81, 8, 18	183, Anm.
— 4, 7	54, 39	— 81, 29	48, 81
— 4, 8	200, 25	— 85, 1	183, Anm.
— 4, 9	48, 25	— 85, 2—3	51, 13
— 4, 9 ff.	55, 33	— 36, 81	168, 24
— 6, 1—4	28, 28	— 86, 31 ff.	181, 4
— 6, 8	30, 14	— 87, 5—11	22, 38
— 6, 13 u. 17	47, 85	— 88, 1 ff.	181, 21
— 7, 11	129, 38	— 41, 38	28, 88
— 9, 18	122, 31	— 46, 21	183, Anm.
— 10	165, 19	— 47, 9	188, 6
— 12, 8	68, 87	— 47, 81	148, 20
— 12, 6	164, 37	2. Mose 1	122, 27
— 14, 14	168, 13	— 8, 12	39, 2
— 14, 18—20	64, 25	— 8, 13	246, 9
— 15	68, Anm.	— 8, 14	49, 31
— 15, 8	38, 31	— 3, 18	49, 14
— 16, 7—18	87, 12	— 4, 1	49, 16
— 18, 19	49, 6	— 4, 8	49, 23
— 18, 21	49, 1	— 4, 14	264, 14
— 18, 24	48, 26	— 4, 21	129, 86
— 20, 6	20, 5	— 4, 24	69, 28
— 22, 1—19	22, 24	— 6, 8	248, 82
— 22, 1—19	25, 25	— 7, 1	16, 2
— 22, 14	165, 25	— 7, 8	129, 36
— 24, 16	195, 1	— 9, 10	123, 30
— 26, 5	65, 5	— 10, 2	120, 38

2. Mose	10, 14 u. 19	123, 85	2. Mose	33, 16	52, 25
—	11, 8	42, 34	—	33, 16	70, 26
—	14, 21	123, 88	—	33, 20	52, 2
—	14, 27	124, 16	—	33, 23	22, 7
—	14, 31	101, 19	—	34, 6	66, 39
—	15, 10	124, 19	—	34, 6—7	51, 29
—	15, 11	50, 13	—	34, 6f.	246, 38
—	16, 27	337, 25	—	34, 7	54, 25
—	16, 31	168, 19	—	34, 9	71, 10
—	17, 14	169, 9	—	34, 10	71, 18
—	18, 11	50, 15	—	34, 14	137, 40
—	18, 23	302, Anm.	3. Mose	5, 1	142, 37
—	18, 24 ff.	309, 25	—	5, 1	341, 14
—	19, 4 f.	299, 15	—	18, 27—28	73, 32
—	19, 8	800, 15	—	19, 17	32, 37
—	19, 9	101, 20	—	19, 17 f.	142, 38
—	19, 16	800, 27	—	19, 17 f.	841, 11
—	19, 18	127, 23	—	24, 20	142, 26
—	19, 20 ff.	264, 24	—	25	316, 10
—	20, 2—17	20, 18	—	25, 30	194, 12
—	20, 2—17	177, 28	4. Mose	1, 1	167, 9
—	20, 4—5	51, 31	—	1, 2 ff.	304, 16
—	20, 5	264, 14	—	1, 2 ff.	305, 4
—	20, 8—11	177, 31	—	2, 1	167, 9
—	20, 17	177, 34	—	3	304, 12
—	20, 18 ff.	800, 27	—	4	304, 12
—	20, 20	258, 14	—	6, 28	64, 29
—	20, 22—		—	7, 11 f.	185, Anm. 2
—	24	169, 26	—	8, 17	819, 2
—	21, 24	142, 26	—	11, 16 ff.	309, 26
—	24, 3 ff.	170, 8	—	11, 17	35, 19
—	24, 3 u. 7	300, 15	—	11, 28	301, 14
—	24, 4 u. 7	169, 20	—	12, 3	167, 12
—	24, 7	299, 7	—	12, 6—7	23, 17
—	24, 10	21, 29	—	14, 24	26, 4
—	24, 17	137, 40	—	15, 36	337, 27
—	25—27	303, 9	—	16	320, 20
—	25, 22	19, 14	—	16	320, 39
—	28—29	304, 4	—	18	304, 12
—	31, 3	29, 20	—	21, 12	169, 13
—	32	119, 38	—	22, 6	68, 32
—	33, 2—3	52, 17	—	22, 22 ff.	69, 26
—	33	24, 3	—	22, 22—27	22, 21
—	33, 5	51, 32	—	24, 13	69, 21
—	33, 11	23, 31	—	24, 16	69, 3
—	33, 11	25, 1	—	24, 17	69, 11
—	33, 11	167, 10	—	26, 38 ff.	183 Anm.

4. Mose	27, 15 ff.	304, 16	5. Mose	10, 15	58, 28
—	27, 18	26, 1	—	13	132, 5
—	27, 19 u. 23	302, Anm.	—	13	269, 2
—	27, 21	302, 37	—	13, 1—5	89, 19
—	31, 14	167, 13	—	13, 2, 3, 5	119, 16
—	33, 2	169, 18	—	13, 8	119, 32
—	34, 17 ff.	304, 16	—	13, 3—6	119, 19
5. Mose	1—5	177, 17	—	13, 8 f.	341, 14
—	1, 1—5	164, 7	—	16	317, 11
—	1, 5	170, 15	—	17, 9	307, Anm.
—	2, 1, 17	167, 21	—	17, 9 u. 11	347, 15
—	2, 3 f.	176, 35	—	17, 11 f.	160, 5
—	2, 12	176, 30	—	17, 14	175, 16
—	3, 11	165, 35	—	17, 16—17	53, 35
—	3, 11 ff.	166, 1	—	18	268, 88
—	3, 14	166, 14	—	18, 15	310, 14
—	4, 4 u. 7	58, 28	—	18, 15 f.	301, 1
—	4, 6	31, 16	—	18, 22	89, 10
—	4, 7	66, 6	—	21, 5	311, 2
—	4, 12	265, 10	—	22, 15 ff.	195, 1
—	4, 15	262, 7	—	23, 6	70, 2
—	4, 18	59, 1	—	27	164, 12
—	4, 19	50, 32	—	27	164, 20
—	4, 24	137, 40	—	27 ff.	167, 22
—	4, 24	264, 15	—	28, 36, 68	175, 18
—	4, 24	265, 8	—	29, 14	170, 17
—	4, 32	59, 3	—	29, 14 f.	1—1, 17
—	5, 4	20, 25	—	30, 6	229, 29
—	5, 6—21	20, 18	—	30, 19	89, 30
—	5, 6—21	177, 28	—	31, 9	164, 32
—	5, 9	187, 40	—	31, 9	170, 19
—	5, 12—16	177, 31	—	31, 9	311, 13
—	5, 19	127, 24	—	31, 9 ff.	171, 11
—	5, 21	177, 34	—	31, 16 f.	175, 13
—	5, 24 ff.	300, 40	—	31, 21	221, 6
—	5, 24—27	301, 1	—	31, 21	321, 13
—	6, 4	261, 30	—	31, 27	220, 27
—	6, 4 f.	238, 33	—	31, 27	321, 19
—	6, 7	311, 13	—	32, 8—9	50, 32
—	7	175, 11	—	32, 44 ff.	171, 22
—	8, 19—20	73, 37	—	33, 1	167, 15
—	9, 6 u. 7	59, 6	—	33, 10	160, 6
—	9, 20	177, 10	—	33, 27	51, 21
—	9, 26	167, 21	—	34	164, 28
—	10, 5 ff.	177, 2	—	34, 5 u. 10	167, 15
—	10, 8	319, 6	—	34, 6	168, 7
—	10, 14—15	50, 80	—	34, 10	23, 35

5. Mose 34, 10	167, 39	Richter 18, 29	168, 16
Josua 1, 1	174, 24	— 19, 1	173, 2
— 1, 9	302, Anm.	— 19—21	309, 4
— 2, 11	25, 29	— 20 u. 21	327, 3
— 5, 12	168, 28	— 21, 18	325, 17
— 5, 13—15	22, 37	— 21, 22	194, 3
— 6, 26	325, 16	— 21, 25	173, 29
— 6, 27	172, 30	Ruth 1, 1	174, 32
— 8, 35	172, 31	— 4, 17 ff.	185, Anm. 2
— 8, 37 ff.	164, 12	1. Samuelis 1, 1	174, 35
— 10, 11	46, 35	— 3	310, 15
— 10, 12 ff.	126, 28	— 3, 21	19, 25
— 10, 12—14	46, 7	— 4, 3 ff.	305, 11
— 10, 13	173, 21	— 8	321, 28
— 10, 14	173, 15	— 9, 7—8	69, 30
— 11, 15	172, 32	— 9, 9	173, 37
— 13, 22	70, 7	— 9, 15 f.	122, 10
— 15, 14 ff.	173, 8	— 11, 7	28, 3
— 15, 63	173, 6	— 13	189, 15
— 16, 10	172, 38	— 13, 1	188, 27
— 22, 16 ff.	173, 10	— 13, 11	192, 31
— 23—24	172, 32	— 13, 15	302, Anm.
— 23—24	309, 28	— 13 15 f.	322, 18
— 24	184, 23	— 14, 18	305, 11
— 24, 10	70, 3	— 14, 24	325, 18
— 24, 25 f.	170, 25	— 15, 29	54, 28
— 24, 26	170, 24	— 15, 29	265, 20
— 24, 31	172, 35	— 16	185, 6
Richter 1	173, 8	— 16, 14—16	29, 30
— 1, 1	174, 29	— 17 ff.	185, 2
— 1, 1 ff.	308, 11	— 24	185, 16
— 2, 6 ff.	184, 19	— 24, 14	39, 38
— 2, 7 ff.	188, 15	— 25, 2—44	39, 39
— 2, 18	185, Anm. 2	— 25, 30	302, Anm.
— 3, 11	328, 30	— 26	185, 14
— 3, 30	328, 31	— 26, 19	51, 19
— 5, 31	328, 30	— 26, 19	314, 22
— 6	310, 15	— 27, 7	189, 5
— 6, 17	39, 1	— 30, 12	25, 25
— 8, 3	26, 18	2. Samuelis 1, 1	174, 37
— 13	22, 24	— 5, 24	193, 19
— 13	810, 15	— 6, 2	192, 32
— 15, 15 f.	151, 10	— 7	180, 18
— 16, 30	151, 11	— 7, 6	190, Anm. 2
— 17, 6	173, 28	— 7, 10	190, Anm. 2
— 17 ff.	189, 88	— 8, 14	168, 30
— 18, 1	173, 28	— 11, 11	305, 11

2. Samuelis	12, 30 . . .	166, 18	2. Könige	18, 20 ff.	180, Anm. 1
—	13, 37 . . .	193, 2	—	18, 32 . . .	180, Anm. 1
—	14, 15 . . .	196, 30	—	20, 8 . . .	39, 4
—	14, 22 . . .	196, 26	—	25 . . .	180, 16
—	16, 20 ff. . .	106, 27	—	25, 27 ff. . .	213, 21
—	16, 23 . . .	196, 33	1. Chronik	1 . . .	181, 5
—	17, 1 ff. . .	106, 27	—	2 . . .	185, Anm. 2
—	19, 22 f. . .	801, Anm.	—	2, 22 f. . .	167, 1
1. Könige	1, 1 . . .	174, 39	—	8, 17 ff. . .	201, Anm.
—	3, 12 . . .	59, 21	—	8, 17 ff. . .	213, 22
—	4, 31 . . .	36, 9	—	4, 3 u. 8 . . .	209, Anm.
—	4, 31 . . .	37, 9	—	6, 14 f. . .	209, Anm.
—	6, 1 . . .	185, 19	—	8 . . .	214, 5
—	7, 23 . . .	47, 18	—	8, 1 ff. . .	183, Anm.
—	8, 27 . . .	264, 30	—	10 . . .	201, 11
—	11, 41 . . .	173, 6	—	10, 17 . . .	202, 8
—	12, 26 ff. . .	322, 22	—	17 . . .	180, 19
—	14, 19 . . .	174, 7	—	17, 5 . . .	180, Anm. 2
—	14, 19 u. 29 . . .	178, 7	—	17, 9 . . .	180, Anm. 2
—	15, 31 . . .	174, 7	—	20 . . .	166, Anm.
—	20 . . .	43, 6	—	22, 15—18 . . .	22, 18
—	21, 7 . . .	317, 30	—	23, 4 f. . .	348, 6
—	21, 10 . . .	129, 30	—	28, 11 ff. . .	347, 40
—	22, 1—39 . . .	40, 4	2. Chronik	8, 13 ff. . .	348, 13
—	22, 2 . . .	35, 20	—	13, 17 . . .	328, 5
—	22, 8 . . .	43, 9	—	16, . . .	327, 25
—	22, 19 . . .	35, 21	—	18, 7 . . .	43, 10
—	22, 19 . . .	56, 4	—	19, 8 ff. . .	307, Anm.
—	22, 21 . . .	39, 32	—	21, 1—8 . . .	40, 14
—	22, 48 . . .	168, Anm.	—	21, 12 . . .	218, 29
—	25 . . .	175, 40	—	22, 2 . . .	290, 28
—	29 . . .	175, 40	—	25, 21 ff. . .	328, 7
—	30 . . .	175, 40	—	26, 22 . . .	203, 34
2. Könige	1, 1 . . .	175, 2	—	28, 5 . . .	328, 18
—	1, 17 . . .	190, 13	—	32, 19 . . .	50, 36
—	2, 11 . . .	127, 27	—	32, 32 . . .	180, 10
—	2, 11 . . .	151, 13	—	33, 10, 18 u. 19 . . .	206, 5
—	2, 16 . . .	45, 7	—	34 . . .	43, 4
—	3, 9 . . .	168, Anm.	Esra	1, 8 . . .	209, Anm.
—	3, 15 . . .	42, 21	—	2 . . .	211, 25
—	4, 34 f. . .	124, 4	—	2, 2 u. 63 . . .	209, Anm.
—	8, 16 . . .	190, 17	—	2, 64 . . .	211, 26
—	8, 20 . . .	168, Anm.	—	4, 12 u. 15 . . .	315, 25
—	14, 25 . . .	206, 12	—	5, 14 . . .	209, Anm.
—	17, 25 ff. . .	51, 7	—	7, 1 . . .	209, Anm.
—	18, 4 u. 18 . . .	329, 7	—	7, 6 . . .	176, 10
—	18, 17 ff. . .	180, 5			

Esra 7, 10	176, 7	Psalm 139, 7	31, 35
— 10, 9	209, Anm.	— 139, 21f.	314, 10
Nehemia 1, 1	208, Anm.	— 143, 10	31, 19
— 1, 2	209, Anm.	— 145, 9	66, 19
— 5, 14	209, Anm.	— 145, 18	66, 16
— 7	211, 89	— 147, 15	122, 38
— 7, 5	212, 1	— 147, 18	122, 35
— 7, 5	212, 40	— 148, 6	131, 6
— 8—12, 12	208, Anm.	Sprüche Salom. 1, 23	26, 6
— 8, 9	176, 15	— — 2, 8	90, 27
— 9, 20	31, 12	— — 2, 9	91, 9
— 10, 1	209, Anm.	— — 3, 18	90, 8
— 11, 19	202, 4	— — 8, 16—17	90, 15
— 12, 1	209, Anm.	— — 13, 14	90, 4
— 12, 10f.	209, 14	— — 16, 22	92, 17
— 12, 22	209, 21	— — 16, 22	54, 4
— 12, 23	208, 31	— — 16, 22	89, 25
— 12, 26	209, Anm.	— — 16, 32	26, 20
— 12, 46f.	208, Anm.	— — 21, 15	79, 37
— 13, 2	70, 3	— — 24, 21	342, 10
— 20, 25	209, Anm.	— — 25, 1	203, 1
Esther 2, 23	208, 8	— — 25, 28	26, 22
— 6, 1	208, 8	Prediger Sal.	54, 1
— 9, 20ff.	207, 38	— — 1, 10—12	131, 8
— 9, 31	207, 40	— — 3, 11, 14	131, 18
— 9, 32	209, 2	— — 8, 19	27, 3
Hiob 2, 9	129, 32	— — 8, 19ff.	120, 10
— 27, 3	30, 1	— — 7, 20	69, 34
— 28, 28	66, 27	— — 9, 2	336, 14
— 28, 28	72, 7	— — 9, 2	339, 10
— 31, 12	139, 2	— — 9, 2ff.	120, 11
— 32, 8	25, 34	— — 12, 7	27, 4
— 33, 4	31, 27	Jesajas 1, 10	94, 10
— 34, 14	30, 9	— 1, 10	234, 37
Psalm 4, 7 u. 9	94, 18	— 1, 11—20	43, 23
— 15	96, 31	— 1, 16—17	94, 13
— 24	96, 32	— 6	23, 2
— 33, 6	31, 25	— 6, 1—4	43, 40
— 33, 15	66, 21	— 7	32, 33
— 51, 12—13	30, 20	— 11, 2	29, 25
— 73	120, 8	— 13, 10	128, 32
— 88	202, 20	— 13, 13	129, 3
— 89	202, 22	— 16, 9	67, 39
— 104, 4	122, 40	— 19, 19—21 u. 25	68, 3
— 105, 24	122, 24	— 29, 10	26, 15
— 135, 17	25, 23	— 30, 1	26, 13

Jesajas 33, 11	26, 24	Jeremias 39f.	180, 17
— 36—39	180, 6	— 45, 2—51, 59	205, 5
— 36, 5	180, Anm. 1	— 48, 31	68, 13
— 36, 32	180, Anm. 1	— 49	43, 27
— 38, 1	218, 23	— 52	180, 17
— 38, 8	46, 38	— 52, 81ff.	213, 22
— 40, 7	29, 9	Klagelieder 3, 25—30	142, 19
— 40, 13	80, 38	Hesekiel 1	44, 1
— 40, 19—20	43, 29	— 1, 3	205, 16
— 44, 8ff.	43, 80	— 1, 12	26, 10
— 45, 1	218, 23	— 1, 26—27	35, 22
— 48, 16	32, 23	— 2, 2	25, 31
— 48, 21	129, 6	— 3, 14	42, 38
— 50, 1	218, 23	— 14, 9	39, 26
— 57, 20	90, 23	— 14, 14	206, 23
— 58, 8	96, 13	— 17	205, 27
— 58, 14	96, 21	— 18	54, 24
— 63, 10	31, 3	— 20, 25	318, 32
— 63, 11	31, 7	— 20, 25	320, 26
Jeremias 1, 5	68, 11	— 20, 32ff.	73, 12
— 7, 4	232, 26	— 20, 32ff.	74, 11
— 8, 8	218, 24	— 21, 26	42, 8
— 8, 8	233, 15	— 37, 14	30, 6
— 9, 23	97, 23	Daniel 1—7	207, 12
— 9, 23	246, 32	— 1, 7	209, Anm.
— 18	55, 6	— 3	290, 38
— 18, 8 u. 10	54, 33	— 4, 5	28, 35
— 18, 8 u. 10	265, 23	— 7, 9	35, 21
— 19 u. 21	40, 34	— 8ff.	207, 11
— 21	204, 10	— 10, 14	45, 2
— 21, 8ff.	204, 27	— 12, 2	216, 7
— 21, 35f.	131, 7	Hosea	232, 3
— 22	204, 14	— 8, 6	43, 30
— 22	213, 19	— 13, 2	43, 31
— 22, 15f.	246, 23	Joel 2, 18	54, 39
— 25	204, 18	Amos 4, 11	27, 29
— 28, 9	41, 3	— 5, 5	232, 8
— 29, 7	338, 7	— 5, 21—24	43, 24
— 29, 7	341, 26	Obadja	43, 28
— 30	204, 23	Jonas 1, 2ff.	53, 22
— 31, 33	230, 1	— 4, 2	66, 33
— 31, 36	78, 8	Micha 2, 7	32, 6
— 32, 18	54, 25	Zephanja 3, 10—11	74, 25
— 32, 31	318, 29	— 8, 12—13	74, 13
— 34, 5	213, 28		
— 36, 2	204, 39		
— 37	204, 31		

Haggai 2, 5	32, 20	Maleachi 2, 7f.	326, 23
Sacharja 4, 6	32, 9	— 2, 8	160, 6
— 7, 12	32, 13	1. Makkabäer 1, 59f.	199, 23
— 14, 7	128, 19	— 16, 24	209, 1
Maleachi 1, 10—11	65, 10	2. Makkabäer 6, 18ff.	291, 8

Neues Testament.

Matthäus 2	42, 4	Römer 3, 20	79, 31
— 3, 16	35, 23	— 3, 21 ff.	72, 13
— 5 ff.	225, Anm.	— 3, 27 f.	227, 30
— 5, 4	141, 25	— 3, 28	87, 30
— 5, 17	141, 4	— 3, 28	88, 6
— 5, 28	95, 29	— 3, 28	219, 6
— 5, 39 ff.	141, 39	— 3, 29	71, 36
— 5, 43	341, 23	— 6, 19	55, 15
— 6, 33	141, 31	— 6, 19	87, 32
— 10, 1	341, 38	— 7, 6	87, 30
— 10, 19 f.	224, 1	— 7, 7 ff.	274, 36
— 12, 26	56, 29	— 8, 9	88, 11
— 13, 10 ff.	87, 20	— 8, 18	219, 7
— 16, 28	342, 8	— 9, 10 ff.	55, 13
— 18, 10	56, 36	— 9, 18	88, 1
— 24, 24	39, 25	— 9, 18	287, Anm.
— 24, 24	132, 5	— 13, 8	243, 8
Markus 1, 10	35, 23	— 13, 8 ff.	238, 33
— 10, 21	64, Anm.	— 15, 15	222, 6
— 12, 29 ff.	238, 33	— 15, 20	227, 3
Johannes 1, 10	236, 9	— 15, 22	223, 11
— 9	124, 5	1. Korinther 1, 19 ff.	228, 12
Apostelgeschichte 9, 3	35, 25	— 3, 1—2	87, 39
— 15, 37 ff.	223, 5	— 7, 25	219, 14
Römer 1, 11	222, 15	— 7, 40	219, 2
— 1, 13	223, 8	— 7, 40	224, 34
— 1, 20	91, 82	— 9, 20 f.	121, 9
— 1, 20	287, Anm.	— 10, 15	220, 16
— 1, 24	92, 12	— 14, 6	218, 15
— 2, 25—26	71, 38	— 14, 6	224, 10
— 3, 1—2	71, 27	— 16, 12	223, 13
— 3, 5	55, 14	2. Korinther 3, 3	234, 10
— 3, 5	87, 32	— 3, 3	324, 15
— 3, 9	72, 2	Galater 2, 11	228, 20

Galater 5, 22	109, 9	1. Brief Johannis 4, 12, 16	247, 5
— 5, 22	271, 7	— 4, 13	253, 6
1. Timotheus 2, 7	226, 12	Hebräer 11, 21	148, 19
2. Timotheus 1, 11	226, 10	Brief Jakobi 2, 17	252, 24
Philemon 8	226, 20	— 2, 18	252, 31
2. Brief Petri 2, 15—16	69, 82	— 2, 24	227, 34
1. Brief Johannis 2, 3f.	253, 22	Brief Judae 11	69, 33
— 4, 7f.	252, 34		

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig.

Baruch de Spinoza: Sämtliche philosophische Werke.

Herausgegeben von O. Baensch, A. Buchenau, C. Gebhardt, J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt. In 2 Liebhaberbänden gebunden M. 15.—

Daraus als Einzelausgaben:

- Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Übers. von Schaarschmidt. 3. Aufl. M. 1.80.
- Ethik. Mit einer Lebensbeschreibung Spinozas versehen. 6. Aufl. Neu herausgegeben von Dr. O. Baensch. M. 3.—

Die Übertragung ist gewandt und klar, das Vorwort orientiert über die bisherigen deutschen Übersetzungen der Ethik, die Einleitung dagegen über Spinozas Philosophie, insbesondere über die Ethik; 12 Seiten Anmerkungen geben nähere Erläuterungen zum Text, ein ausgiebiges Namen- und Sachregister (46 Spalten) bildet den Schluß. Literarisches Zentralblatt. Nr. 12. März 1905.

- Gebunden. M. 3.60.
- Prinzipien der Philosophie des Descartes. 3. Aufl. M. 2.40.
- Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate. 3. Aufl. M. 3.—

Ebenfalls neu übersetzt von Dr. Carl Gebhardt, der durch seine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der Abhandlung Spinozas über die Verbesserung des Verstandes (Heidelberg 1905) dazu hervorragend prädestiniert war.

- Briefwechsel. M. 2.—

Immanuel Kant: Sämtliche Werke.

Herausgegeben von K. Vorländer, B. Apel, O. Gedam, W. Kinkel, J. H. von Kirchmann, F. M. Schiele, Th. Valentiner u. a. In 9 Liebhaberbänden gebunden M. 60.—

Die Bände vorstehender Ausgabe sind auch einzeln zu sehr billigen Preisen zu haben.

Bekanntlich ist diese Ausgabe die einzige Ausgabe von Kants sämtlichen Werken, welche zurzeit im Buchhandel zu haben ist. Die große Berliner Akademie-Ausgabe mit ihren teuren 12 Mark-Bänden wird noch lange Zeit zu ihrer Vollendung brauchen. Die älteren Ausgaben von Kants gesammelten Werken sind nur noch antiquarisch zu haben. Um so dankbarer ist es zu begrüßen, daß wir hier nicht einen schlichten Abdruck der alten Texte erhalten, sondern daß die einzelnen Bände der Kant-Ausgabe der Philosophischen Bibliothek durch gewissenhafte Herausgeber wieder neu revidiert, geschickt eingeleitet und mit sehr brauchbaren Sachregistern versehen werden. . . . die ganze Ausgabe sei nicht nur dem philosophischen Fachgelehrten, sondern jedem Gebildeten, der philosophische Interessen hat, angelegentlich empfohlen.

National-Zeitung, Nr. 465, August 1906.

Professor Dr. Hermann Cohen: Kurzer Handkommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.

Geheftet M. 2.—, gebunden M. 2.50.

In gemeinverständlicher Darstellung, zugleich mit der Zumutung rücksichtslos ernster Mitarbeit, wird hier der Leser Anleitung finden, die Schwierigkeiten zu überwinden, die heute mehr denn je einem schlichten und treuen Verständnis des Hauptwerks unseres größten Philosophen entgegenstehen. Die Philosophische Bibliothek darf sich glücklich schätzen, daß sie zur Lösung dieser Aufgabe den Mann gewonnen hat, der ihr wie kein zweiter gewachsen ist.

G. W. Leibniz: Philosophische Werke.

Herausgegeben von A. Buchenau, E. Cassirer, J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt. In 4 Liebhaberbänden gebunden M. 24.—

Die Bände vorstehender Ausgabe sind auch einzeln zu sehr billigen Preisen zu haben.

Auf verworrenen Pfaden versuchte bisher sein Heil, wer sich über den Gedankenreichtum und die Wirkungen eines Leibniz Rechenschaft ablegen wollte. Nunmehr haben Dr. Arthur Buchenau, Dr. Ernst Cassirer, Prof. Dr. O. Schaarschmidt und J. H. von Kirchmann sich verbündet, um die Wege zu ebnen und freundlich zu erhellen.

Kölnische Zeitung, 16. Dezember 1906.

Descartes: Philosophische Werke.

Herausgegeben von A. Buchenau und J. H. v. Kirchmann. In Liebhaberband gebunden M. 11.—

Die Bände vorstehender Ausgabe sind auch einzeln zu sehr billigen Preisen zu haben.

Die reichhaltigste deutsche Ausgabe der Werke Descartes! Sie enthält nicht nur alle speziell philosophischen Schriften Descartes, sondern in überaus praktischer Weise sind dem Descartesschen Hauptwerk, den „Meditationen“, noch Erklärungen beigegeben, in welchen — durch Auszüge aus seinem Briefwechsel und aus seinen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit gelehrten Zeitgenossen — Descartes im wörtlichsten Sinne sich selbst erläutert.

FEB 3 - 1943

