

49r.

Philos. A. 227.

1785

POPULÄRE DARSTELLUNG
DES EINFLUSSES
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE
IN
DIE HAUPTIDEEN
DER
BISHERIGEN THEOLOGIE.
VON
KARL RECHLIN.

Liebe zur Tugend, und das Verlangen nach Gott, der erste Grund zur Ueberzeugung von seinem Daseyn in einem menschlichen Herzen, wachsen in demselben Boden, und aus demselben Saamen hervor. Ihre Trennung ist etwas unnatürliches und seltenes.

GARVE.

LÜBECK UND LEIPZIG,
BEI FRIEDRICH BOHN UND COMPAGNIE.

1795.

Sächsische
Landesbibliothek
Dresden

SR. HOCHWEISHEIT

DEM HERRN

DOCTOR UND SENATOR

JOHANN CASPAR LINDENBERG

UND

SR. WOHLGEBOHRNEN

DEM HERRN

HERMANN RODDE

B. R. D.

ALS

EIN DENKMAHL DER HOCHACHTUNG

UND DANKBARKEIT

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

SE. HOCHWÜRDIGSTEN

DEM HERRN

DOCTOR UND RECTOR

JOHANN BARNHART LINDENBERG

UND

SE. HOCHWÜRDIGSTEN

DEM HERRN

HERRMANN RODE

D. M. D.

ALS

EIN GEDENKNIEM DER HOCHSCHULE

UND DANKBARKEIT

VERFASST

VERFASST

Kaum würd' ich es gewagt haben,
schon izt als Schriftsteller aufzutreten,
wenn nicht Pflicht und Dankbarkeit mir
dieß zu einer unnachlässigen Bedingung
machten. Zu einer Zeit, wo der ange-

hende Gelehrte noch genug mit der Anordnung seiner eingesammelten Kenntnisse zu thun hat, muß es ihm freilich schwer werden, schon auf die Aufführung eines *eigenen* Gebäudes bedacht zu seyn. Die Kritik pflegt deshalb solche Werke der ersten Kraft mit billiger Nachsicht zu behandeln.

Schon oft hörte ich den Wunsch, daß sich doch jemand finden möchte, der eine möglichst populäre Einleitung in das Studium der kritischen Philosophie, wenn auch nur in Absicht einiger Hauptideen der Theologie, die doch für Alle wichtig ist, lieferte. Diefs Letztere wollte ich versuchen. Zugleich

sollte diese Abhandlung ein in sich selbst und durch sich selbst bestehendes, systematisches Ganzes seyn. Wie beyde Zwecke hier verbunden sind, überlaß ich der Beurtheilung einsichtsvoller Kenner. Freilich ist so viel wohl ausgemacht, daß diese Einleitung nur für denjenigen populär seyn wird, der — *denken kann und denken will.*

Möchten die eigenen Ansichten, woraus ich manche der hier vorgetragenen Ideen betrachtet habe, so sehr auf die Schonung der Kritik rechnen dürfen, als ich sie ganz für die meinigen ausgeben darf. Einige Begriffe, weil sie neu und der kritischen Philosophie eigen-

thümlich waren, mußten öfterer wiederholt, auf mancherley Art gewendet und eindringlich gemacht werden. Oft auch mußte versteckterweise irgend einem Einwurfe vorgebeugt, und, zum Behufe der größern Verständlichkeit, dem strengeren Wortausdruck etwas entzogen werden. Wo diess der Fall ist, wird sich der Aufmerksamkeit von selber offenbaren.

Die zwey letzten Paragraphen enthalten Materialien zu einem überaus fruchtbaren Werke: über den Einfluß der kritischen Philosophie in die gesammten Theile des theologischen Studiums;

hier konnten nur einige Aphorismen darüber hingeworfen werden.

Da dem Verfasser nur ein kurzes, durch mancherley Leiden getrübt, halbes Jahr der Academie zum Studium der kritischen Philosophie vergönnt war, und der bey weitem grössere Theil derselben seinem eigenen Fleisse überlassen blieb; so wird man von dieser Ausstellung freilich nicht viel erwarten dürfen. Sollte sie indess nicht ganz das Mißfallen der Kenner erregen, so hofft der Verfasser, durch eine zweckmäßige Zurechtweisung und durch eignes Fortstudiren, in den Stand gesetzt zu wer-

x

den, über den *Einfluss* der neuern *Philosophie* in unsre *Sittenlehre*, so wie in das *gesammte Studium der theologischen Wissenschaften*, einst erträglichere *Versuche*, als der gegenwärtige seyn möchte, aufstellen zu können.

Lübeck,
im Februar 1795.

Karl Rechlin.

Populäre Darstellung des Einflusses der
kritischen Philosophie in die
Hauptideen der bisherigen Theo-
logie.

§. 1.

Einleitung.

Es ist eine sehr gewöhnliche Bemerkung, daß die herrschende Philosophie des Zeitalters auf das theologische System der Zeitgenossen bald mehr, bald weniger, doch immer unverkennbar ihren Einfluß äußerte. Ohne die Ursachen dieser Erscheinung in den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Seele, ihren Leidenschaf-

A

ten oder den individuellen Zeitumständen aufzusuchen, mag uns diese Bemerkung hier nur als ein Beruhigungsmittel gegen die Klagen dienen, womit man die steigende Macht einer neuern Philosophie noch immer zu bestürmen sucht. Ist es nämlich entschieden, daß die Theologie eines Volkes allemal die Farbe seiner gleichzeitigen Philosophie annahm, so ist dieß folglich ein allgemeiner Charakter der Zeit, und darf, wenn er sich in unsern Zeiten erneuert, weder befremden noch empören. Der Unbefangne erwartet auch hier den Ausspruch der Folgezeit; und findet in den wechselseitigen Bestürmungen der Streiter ein glückliches Mittel die Haltbarkeit der gegenseitigen Systeme zu erproben. Die Güte einer Festung zeigt sich im Sturme.

Jedoch kann es Einigen durch die Eigenthümlichkeit ihres Kopfes oder Herzens zum Bedürfnisse gemacht werden, nicht ganz als ununterrichtete Zuschauer bey diesem Streite da zu stehen. Wenn sie auch gleich alle die tieferen Untersuchungen über die ersten Gründe der

menschlichen Erkenntnifs dahingestellt seyn lassen, so sind doch die Ideen der Theologie und Sittenlehre von einer zu grossen Wichtigkeit für sie, als dafs ihnen die Behandlungsart derselben ganz gleichgültig seyn könnte. Als Bürger einer moralischen Welt kennen sie kein heiligeres Interesse für ihren unsterblichen Geist, als dasjenige ist, welches durch die genannten Wissenschaften begründet wird. Sie haben zu oft, zu redlich nachgedacht, als dafs sie eine völlige Beruhigung, eine völlige Harmonie in allen Theilen ihrer religiösen Ueberzeugung errungen hätten. Nur zu oft noch sind die zudringlichen Anfragen ihres Kopfes von einem Herzen, das so behaglich im Schoofse dunkler Gefühle schlief, zurückgewiesen, oder gar verdächtig gemacht worden. Sie haben noch zu oft irgend einer Auctorität verdanken müssen, was sie weit lieber sich selbst errungen hätten. Und doch belehrt sie ihr besserer Genius, dafs bey dieser Nachgiebigkeit durchaus keine Ruhe, keine Zufriedenheit für ihren denkenden Geist zu hoffen ist. Jedes Mittel, welches sie der

gewünschten Eintracht zwischen Kopf und Herz entgegenführt, muß ihnen deshalb willkommen seyn. Eine Philosophie, welche ihnen diese Hoffnung macht, muß daher ihre Aufmerksamkeit aufs äußerste erregen. Jedoch kann ihre Zeit durch tausend andere Verhältnisse zu sehr beschränkt, oder der Aufwand von Kraft und Ausdauer zu groß seyn, um sich durch alle die mühsamen Vorkenntnisse, welche zur Einsicht in die Hauptpuncte ihrer Untersuchung erfordert werden, hindurch zu arbeiten. Diesen kann eine populäre Entwicklung der Hauptgründe der genannten Wissenschaften und ihres Zusammenhanges mit den ersten Principien der neuern Philosophie nicht unwillkommen seyn. Sie erhalten dadurch eine summarische Uebersicht über den praktischen Theil dieser Philosophie, und zugleich eine allgemeine Einleitung in die spekulativen Ideen derselben. In gegenwärtiger Abhandlung soll ein Versuch gemacht werden, dieses in Absicht einiger Grundideen der Theologie zu realisiren. Da das Interesse an diese Wissenschaft so allgemein, als die culti-

virte Menschheit ist, so darf dieser jugendliche Versuch, wenn er auch noch so wenig in ihrer Angelegenheit aufklären sollte, zum mindesten nicht den Vorwurf der Zwecklosigkeit befürchten.

§. 2.

Uebereinkunft in Absicht der Ankündigung.

Bey der Ankündigung, vom Einflusse einer Wissenschaft in die andere zu handeln, muß es anfangs ganz unentschieden bleiben, ob dieser als vortheilhaft oder nachtheilig soll vorgestellt werden. Diefs hat erst die Untersuchung selbst auseinander zu setzen. Aus dem Zwecke dieses Geschäftes erhellet ferner, daß es weder in eine tiefsinnige Kritik ausarten, noch eine völlig entwickelte Aufstellung der gegenseitigen Lehrmeinungen zu liefern hat. Vielmehr muß es die Folgen eines Systemes scharf und erschöpfend zu berechnen suchen, ohne gleichwohl in eine fade Consequenzmacherey hinabzusinken. Soll diese Darstellung populär seyn, so muß sie sich

an die herrschenden Ideen der ältern Disciplin anzuschmiegen, und die Terminologie der neueren, so viel als möglich, zu vermeiden suchen. Daraus ergiebt sich dann die billige Forderung, daß der Leser nicht erwarten darf, alle verschlungenen Gänge eines Systems hindurchgeführt, sondern blos in dasselbe eingeführt zu werden.

Theologie kann eingangs, dem Zweck der Ankündigung gemäß, nur in dem ganz gewöhnlichen Sinne, gleichsam vorläufig nur, bestimmt werden. In so fern ist *Theologie* die theoretische Wissenschaft von Gott, ohne irgend eine praktische Benutzung. Unserer Absicht gemäß schliessen wir von ihr die Offenbarung aus. Tritt diese zur Theologie, wie sie noch beschrieben worden ist, hinzu, so entsteht *geoffenbarte Theologie*: der vollständige Context alles dessen, was der Mensch von Gott wissen muß, als wie er es wissen muß, ist vorausgesetzt, und also hier kein Einfluß denkbar. Diese Folgerung rechtfertigt sich aus dem richtigen Begriff der Offenbarung. Offenbarung ist, in der

weitesten Bedeutung schon, eine durch die Kraft der Gottheit übernatürlich hervorgebrachte Wirkung. Als solche muß sie das Gepräge der Vollkommenheit an sich tragen. Sie muß daher alle Merkmale an sich tragen, woraus diese Vollkommenheit resultirt. Sie muß daher in Ansehung dessen, was der Mensch von Gott wissen muß, also des *Materiellen*; so wie in Ansehung der Art, wie ihm dieß angekündigt werden muß, also des *Formellen*, alle Forderungen ihres Begriffes erfüllen. Wollte man in Rücksicht des einen oder andern Punctes, aus irgend einer Nebenabsicht etwas nachgeben, oder keine strenge Nachfrage darüber anstellen wollen; so würde man im ersten Falle einen wesentlichen Charakter jeder ächten Offenbarung — ihre Vollkommenheit Preiß geben, sie also selbst aufheben; und im zweyten Falle zeigen, daß man es weder mit der Ehre der Offenbarung, noch mit seiner eigenen Uezeugung ernstlich meinte. Muß also, wie aus allem diesen erhellet, angenommen werden, daß die Theologie, sobald die Offenbarung

zu ihr hinzutritt, sowohl in dem, *was* die Gegenstände betrifft, die sie vorträgt, als in der Art, *wie* sie diese vorträgt, keine Verbesserung leidet, eine auf immer geschlossene Wissenschaft ist; so erhellet deutlich daraus, daß sie als solche keine neue Modificationen anderweitig erfahren kann, und folglich jeder angebliche Einfluß auf sie für immer zurückgewiesen ist. Ausserhalb dieser heiligen Schranke bleibt uns also nur die Theologie der Vernunft, die *natürliche Theologie*. In dieser Einschränkung werden wir diese Wissenschaft im Verfolge zu betrachten haben. Um jedoch den Nutzen dieses Versuches nicht ganz in diese Grenzen einzuschließen, erlaube man uns eine vorläufige Bemerkung.

Es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß Verhandlungen, in denen die Wahrheiten der Theologie auf einem andern Wege, als dem der Offenbarung herausgefunden werden sollen, bey den Freunden einer strengeren Religiosität sich nur eine gleichgültige Aufnahme versprechen dürfen. Sie haben längst über diese Gegenstände

entschieden. Die Auctorität, worauf sie bauen, ist die untrügliche. Was kann ihnen der grübelnde Weise geben, was kann er ihnen nehmen? Was für ein Resultat er auch immer auf seinem mühsamen Wege herausbringt, — sie sind längst in dem ruhigen Besitz des ihrigen. Stimmt es mit diesem, so haben sie nichts gewonnen; widerspricht es ihm, so werden sie nichts dadurch verlieren. Wozu also ihnen solche Untersuchungen? Warum sollen sie absichtlich die verschlungenen Wege der Speculation gehen, da ihnen die einfacheren der Offenbarung so bekannt sind?

So sehr durch diese Wendung alle Philosophie vom Gebiete religiöser Wahrheiten abgewiesen zu seyn scheint, so unentbehrlich wird sie doch bey ihnen aus folgender Rücksicht. Die Offenbarung, wie das aus einer speciellern Entwicklung ihres Begriffs erhellet, hat es blos mit Darstellung *) dessen zu thun,

*) Diefs widerspricht keinesweges, wie es wohl beym ersten Anblick scheinen könnte, der

was wir zu unserer Moralität bedürfen. Als das Werk einer übernatürlichen göttlichen Kraft fordert sie für ihre Ankündigung unbedingten Glauben. Ihrem Begriffe nach darf sie also ihrer Würde nie so sehr vergessen, daß sie sich in Beweise der angekündigten Wahrheiten einläßt.

oben geschehenen Behauptung, daß die Offenbarung sowohl in Absicht des Materiellen, als Formellen unsers Wissens von Gott vollkommen seyn müßte: denn die Worte: *Darstellung dessen, was wir zu unserer Moralität bedürfen*, begreifen sowohl das Materielle, als Formelle der Offenbarung. Diese Darstellung kann in ihrer Art vollkommen seyn, ohne daß sie gleichwohl Beweise für ihre angekündigten Wahrheiten aufstellt: weil dies Geschäft nicht ihr, als einem göttlichen Product, das seiner Abkunft wegen schon auf unbedingten Glauben Anspruch macht, wohl aber einer Vernunft geziemt, deren Kräfte geübt, und deren volle Energie eben durch die Gelegenheit zu dieser Untersuchung auf ihr erhabenstes Interesse hingeleitet werden soll.

Der Schöpfer schreibt keine Sätze zum disputiren aus. So, zum Beyspiel, darf eine Offenbarung das Daseyn der Gottheit ankündigen, ohne es zu beweisen. Es ist ihrer Würde gemäß, wenn sie Jeden, der zudringlich den Beweis ihr abnöthigen will, mit dem ernstesten Ausspruche von sich abweist: die Thoren sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott!

Hier sehen wir also, wie weit unsere Erwartung nur gehen darf. So wahr es also ist, daß eine ächte Offenbarung das größte Bedürfnis der Menschheit auf der einen Seite ausfüllt, so wird sie doch auf der andern der Vernunft alles das, was ausserhalb der Grenze jener bloßen Ankündigung liegt, überlassen. Diefs verdient eine genauere Erwägung.

Eine Offenbarung kann nämlich nur in allgemeinen Sätzen den Willen der Gottheit vortragen, ohne auf alle einzelne Fälle, und die tausend Modificationen Rücksicht zu nehmen, denen diese Sätze bey der Anwendung nothwendig unterworfen sind. Diese müssen folg-

lich praktisch gemacht, das heißt, den Bedürfnissen der verschiedenen Zeitalter, worin nun diese Offenbarung benutzt wird, den individuellen Neigungen eines Volkes, den verschiedenen Charakteren und Temperamenten angepaßt, gegen die Erschütterungen der kranken Laune oder des bösen Herzens sicher gestellt, und kurz, mit der ganzen Summe des Wissens und Handelns zu einem einzigen, schönen Ganzen verschmolzen werden. Es läßt sich sehr wohl denken, daß zur Zeit, wenn eine Offenbarung gegeben wird, manche Sätze, Lehren, Warnungen u. s. f. entbehrlich sind, die durch die Bedürfnisse der Folgezeit nothwendig; oder umgekehrt, wo die dort nothwendigen Sätze den folgenden Generationen entbehrlich werden: und wo es also der Vernunft allein überlassen bleibt, aus den allgemein aufgestellten Sätzen der Offenbarung die specielleren für die vorliegenden Fälle herauszuwickeln. — Jene Sätze können ferner nicht anders an die Menschheit gebracht werden, als durch das Vehikel einer Sprache. Je verständlicher diese Sätze

zur Zeit der Sanction den Zeitgenossen sind, und je mehr sie also dann ihren grossen Zweck erfüllen, desto unverständlicher sind sie den entfernteren Nachkommen. Diese sind durch politische und wissenschaftliche Revolutionen zu weit von der Sprache, den Gebräuchen und der Denkart ihrer Vorfahren abgerissen worden, als dafs sie nicht einer Verständlichmachung ihrer Offenbarung bedürften. Und selbst die Zeitgenossen eines Volkes, das einer Offenbarung gewürdigt wird, werden des verschiedenen Locale, und selbst des kälteren oder wärmeren Himmelsstriches, und der davon abhängenden Organisation wegen, über das richtige Verständnifs einiger Sätze anderweitige Berichtigungen einholen müssen. Hier muß nothwendig eine mit den erforderlichen Hülfskenntnissen ausgerüstete Vernunft hinzutreten, um jene Sätze in eine geläufigere Sprache zu übertragen. Wer aber wacht bei diesem Geschäft darüber, dafs gerade der rechte, der einzig zulässige Sinn wieder in die neue Sprache niedergelegt wird? Man wird leicht

eingestehn, daß die bloße Kenntniß zweyer Sprachen keinesweges schon den vollendeten Interpreten oder Exegeten macht! Und ist dieß, wem kann die Vernunft bey diesem Geschäft zu Rathe ziehn, als allein sich selbst, und ihre gesunde Moralität? Oder will man jedesmal die Gottheit um neue Inspiration bemühen? Endlich darf der Sterbliche zur Ehre einer göttlichen Offenbarung, bey der Beurtheilung ihrer innern Glaubwürdigkeit, die leicht der einzige sichere Proberstein ihrer erhabenen Würde seyn dürfte, sich einzig an seine Vernunft nur wenden. Denn selbst diejenigen, welche zuerst eine Offenbarung empfangen, können doch aus den begleitenden Umständen bey ihrer Promulgation, diese mögen noch so feierlich, noch so unbegreiflich für sie seyn, keinesweges, wenn sie consequent seyn wollen, von ihnen (weil es Thatsachen sind) auf die Aechtheit der in der promulgirten Offenbarung enthaltenen Verstandesurtheile (als völlig von Thatsachen heterogenen Dingen) sichere Schlüsse machen.

Diese gehören durchaus vor ein ihnen angemesseneres Forum, — vor den Richterstuhl der Vernunft. Denn gesetzt, die Gottheit fände es ihrem Plane, oder den Bedürfnissen der Zeit gemäß, der schon vorhandenen Offenbarung Supplemente beyzufügen (wie können wir darüber bestimmen?) so müßten doch diese durchaus vor das Tribunal einer strengen, unpartheyischen Kritik gezogen werden, wenn man nicht durch ein entgegengesetztes Betragen sich allem Betrug und Aberglauben in die Hände geliefert sehen wollte. Eine Vernunft, die, auch unter welchem Vorwand es immer seyn mag, sich diesem Geschäft entzieht, wird eben dadurch Geringschätzung gegen ihre ersten Pflichten, Geringschätzung gegen die Religion selbst verrathen. Ohnehin ist dem Zweifler, der sich von der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung nicht überzeugen kann, und dem wir doch auch so gerne unsere Beruhigung, unsere Einigkeit mit der Welt und unserm Herzen gönnen möchten, durch keine anderen Gründe, als durch Gründe der Vernunft beyzu-

kommen. Warum wollten wir uns also derjenigen Waffen selbst begeben, womit wir unsern eignen Reichthum so glücklich schützen, und Andern den ruhigen Besitz ihrer Zufriedenheit und ihres ganzen Glückes diesseit und jenseit des Grabes so wohlthätig ersiegen können?

§. 3.

Ueber die Denkbarkeit dieses Einflusses
in Absicht auf Materie und Form
der Theologie.

Gleich beym Eingange unserer Untersuchung läßt sich vorläufig ein Ueberschlag machen, in wie ferne ein Einfluß der neueren Philosophie auf die mehr genannte Wissenschaft denkbar sey. Dies Geschäft sichert uns theils vor Erwartungen, zu deren Erfüllung uns keine Hoffnung gemacht werden kann, theils lehrt es uns, die Seite, wo ein Einfluß möglich ist, genauer beachten.

Jede Wissenschaft kann entweder in Absicht ihres *Inhaltes*, oder in Absicht der *Darstellung* dieses Inhaltes betrachtet werden. Ersteres betrifft die Materie, dieses die Form der Wissenschaft. Wir stehn also gleich bey der Frage: *Lüfst sich in Ansehung der Materie bey Theologie ein Einfluß denken?*

Dieser Einfluß (*quo ad materiam*) kann sich im Allgemeinen nur auf zweyerley Art äußern;
 1) Entweder *erweitert* er den bisherigen Inhalt;
 2) oder er *verengert* ihn. Im letzten Falle würde die kritische Philosophie zu zeigen haben, daß Ideen in diese Wissenschaft hineingetragen wären, die nicht hineingehörten. Im ersten lassen sich zwey Fälle denken. Entweder dieser Inhalt wird durch schon vorhandene, nur mit Unrecht aus seinem Umfange bisher ausgeschlossene Ideen bereichert, oder diese Philosophie entdeckt uns ganz neue, bisher unerhörte Ideen, die nothwendig in den Umfang dieser Wissenschaft mit hineingehören. Gesetzt, sie weiset Ideen aus dem Bezirke dieser Wissenschaft als unächt hinaus; oder sie

B

zieht andere hinein, weil sie mit Unrecht ausgeschlossen wurden: so wird dieß die Theologie, als Wissenschaft, die ihren genau bestimmten Inhalt haben muß, freilich interessieren. Allein wir selbst werden für den gesammten Context unseres Wissens wenig gewonnen zu haben glauben, wenn wir gleich izt einige unserer Ideen nicht mehr unter die Rubrik von Theologie hinsetzen, andere hingegen ungewöhnlich dahinziehn müssen. Dafs dieß jedoch nur ein bloßer Schein ist, erhellet aus den Folgerungen, die in dieser Wissenschaft aus fremdartigen, oder in Ermangelung hinlänglicher Materie, aus schwachbegründeten Prämissen nothwendig erfolgen müßten. Indefs wollen wir dem Hange der menschlichen Seele nachgeben, die, besonders bey dieser Wissenschaft, so gern auf Erweiterung ihrer Begriffe ausgehen möchte; und untersuchen, ob sich in Absicht des Inhaltes eine Bereicherung durch neue, bisher ganz unentdeckt gebliebene Ideen vermuthen läßt.

Im Allgemeinen ist zu erwarten, dafs alle in den Umfang dieser Wissenschaft gehörige

Ideen, in wie ferne sie nothwendig zum Wohl der Menschheit sind, dem menschlichen Geiste, es sey auf welche Art es wolle, längst schon bekannt geworden sind. Allein dieser Schluß setzt die beabsichtigte Glückseligkeit des Menschengeschlechtes voraus, die sich in dieser Eigenschaft nicht ohne ein Princip, das diese Glückseligkeit beabsichtigt, das heißt, nicht ohne die Idee der Gottheit gedenken läßt. Da aber diese Idee ihre nähere Entwicklung und Begründung erst von der Wissenschaft erwartet, zu der wir in diesem Abschnitt uns erst den Eingang bahnen, so würde diese Art zu schliessen hier völlig unzulässig seyn.

Man bemerkt bald, daß diese ganze Frage, da sie nach einer Bereicherung unserer Erkenntnis im Felde des Moralisch-übersinnlichen fragt, ohngefähr die nämliche Antwort zu erwarten hat, die man dem geben würde, der nach der Möglichkeit einer neuen, in unsern Tagen sich ereignenden Offenbarung fragen würde. Man wird aus dieser Rücksicht schon Anstand nehmen, von irgend einer neueren

Weltweisheit die Erweiterung einer solchen Kenntnifs zu erwarten *).

Dieser Abhandlung bliebe dann blofs die Entwicklung übrig, ob der Inhalt dieser Wissenschaft durch fremde, aus dem anderweitigen Gebiete unsers Wissens hineingezogene Ideen bereichert, oder durch Wegweisung bisher in ihm befangener verengert worden ist. Da jedoch dieses nicht ohne Angabe der Gründe dieses Verfahrens geschehen kann, diese aber zur Darstellung des Inhaltes gehöret; so weiset die Untersuchung darüber unmittelbar auf die Form hin.

Ob hier ein Einfluß denkbar ist, kann keine Frage seyn. Hier nur diese Bemerkung. Man könnte vielleicht denken, da sich in Ansehung der Materie nichts besonderes hoffen läfst, so kann die Darstellung derselben sehr wenig interessiren. Sie betrifft blofs das Wissenschaftliche, das Schulgerechte an ihr.

*) Man sehe Kants Kritik der praktischen Vernunft. Vorrede 14. Anmerkung.

Diese Meinung wird dadurch völlig widerlegt, daß diese Darstellung gerade die Hauptsache bey dieser ganzen Untersuchung ist, daß ihr alles überlassen bleibt, was nicht unmittelbar zum bloßen Inhalt dieser Wissenschaft gehört: also die Sicherstellung der vorgetragenen Sätze vor allen Angriffen, sowohl in uns selbst, als außer uns, die genaue Angabe, wo die Begründung von ihnen einzig nur zu suchen ist, die glückliche Stellung derselben, nach welcher sie sich gegenseitig am besten unterstützen und erläutern, und endlich ihre wohlthätige Vereinigung zur Beförderung unserer Glückseligkeit in diesem, und unserer Hoffnung für ein besseres Leben; daß also gerade dasjenige, wodurch der Inhalt erst das Eigenthum unseres Geistes wird, wodurch er Consistenz in unserer moralischen Besizung erhält, unserer gegenwärtigen Abhandlung überlassen bleibt.

§. 4.

Dieser Einfluss als mittelbar und un-
mittelbar.

Und itzt, wie kann dieser Einfluss in Absicht seiner Beschaffenheit selbst gedacht werden? Im Vorhergehenden wurde nur sein Umfang berechnet. Hier lassen sich zwey Fälle denken: entweder die kritische Philosophie hat schon an die Bearbeitung der genannten Wissenschaft selbst ihre Hände gelegt; oder sie hat, ohne Rücksicht auf sie, zu einem anderen Behufe, Materialien gesammelt, die durch gehörige Benutzung zum Besten jener Wissenschaft verwendet werden können. Das erste giebt den *unmittelbaren*, diefs den *mittelbaren* Einfluss. Da der letztere sich zu dem ersteren, wie Grund zur Folge verhält; (wie aus der Untersuchung selbst erhellen wird) so ist es zweckmäfsig, jenen zuerst in Rechnung zu ziehen.

§. 5.

Vom mittelbaren Einflufs.

Ohne das Vermögen, Vorstellungen zu erhalten, ist kein Erkennen, ist kein Wissen möglich. Dieses Vermögen enthält also die Bedingungen, unter welchen nur Vorstellungen in unsere Seele kommen können. Jede Wissenschaft, wenn sie nicht unmittelbar die Untersuchung dieses Vermögens selbst zum Gegenstande hat, wird diese deshalb voraussetzen müssen: weil ohne Kenntniß der Regeln, welche die Seele bey ihrer Thätigkeit befolgt, keine sichere Beurtheilung nach diesen Regeln denkbar ist. Hieraus ist also klar, wie alle Wissenschaften, besonders die philosophischen, von der Entwicklung dessen, was mit unserm Vorstellungsvermögen mittelbar oder unmittelbar gegeben ist, abhängen; klar, wie jede Modification der letzteren sich unausbleiblich den übrigen Disciplinen mittheilen; wie mit den unentdeckten Regeln dieses Vermögens alle übrigen Wissenschaften an ihrer Festigkeit, mit

den falschentdeckten an der Wahrheit ihrer ersten Principien nothwendig leiden müssen. Wir können daher schon im voraus gewiß seyn, daß eine Philosophie, die das gesammte Vorstellungsvermögen von neuem einer strengen Prüfung unterwirft, im Falle, daß nach geendigtem Geschäfte ihr Resultat nicht mit den bisherigen Systemen zusammen stimmt, auch auf alle übrige philosophische Wissenschaften einen Einfluß haben wird. Die Größe desselben muß sich wie die Größe der Abweichung von den bisherigen Resultaten; so wie die Güte desselben wie der Nutzen verhalten, den die untergeordneten Disciplinen daraus ableiten können.

Die kritische Philosophie nun maßt sich das Verdienst an, dieß Vermögen mit der Fackel einer strengen Kritik aufs neue beleuchtet und ganz neue Resultate über dasselbe herausgefunden zu haben. Ist dieß, so müssen, wie oben gezeigt wurde, dadurch die übrigen philosophischen Disciplinen neuen Modificationen ausgesetzt seyn — und der Einfluß auf

sie ist unvermeidlich. Um diesen Einfluß, der, zum Unterschiede desjenigen, der ohne Vermittlung wirkt, der mittelbare genannt wurde, in Absicht der Theologie kennen zu lernen, bemerken wir folgende zwey Punkte:

Die kritische Philosophie bestimmte genau die Grenzen, wo die erkennbare Welt aufhört und die übersinnliche anfängt.

Sie machte zuerst auf den reellen Unterschied zwischen der theoretischen und zwischen der praktischen Vernunft aufmerksam.

Hiemit soll keinesweges geleugnet werden, daß nicht schon längst über beyde Punkte nachgedacht, philosophirt, und manches überaus Treffende geahndet worden ist: nur soll dem unbefangnen Kenner der philosophischen Geschichte soviel hiemit angedeutet werden, daß über beyde Punkte nie mit der Bestimmtheit, Gründlichkeit und Fruchtbarkeit entschieden worden ist, als durch die Bemühungen der kritischen Philosophie.

Wir zergliedern den ersten Punkt. Theologie und Moral, als die ehrwürdigsten Töch-

ter der Vernunft, erhoben sich stolz über alle anderen Wissenschaften. Sie allein maßten sich das Recht an, die Grenzen ihres Gebietes unbestimmt zu lassen; und suchten ein Vorrecht darin, Gesetze von sich abweisen zu dürfen, denen jede andere Wissenschaft sich willig unterwirft. Die eine schützte sich durch ihre Heiligkeit, die andere durch ihr Interesse für das Wohl der gesammten Menschheit. Beyde glaubte man eben dadurch für alle desto fruchtbarer zu machen, je mehr man in sie hineinzulegen suchte. Daher fast so viele Theologien und Moralen, als es philosophische Lehrstühle, als es nachdenkende Individuen gab. Beyde Wissenschaften haben ihr Gebiet außershalb der Grenzen der Sinnenwelt. Dem eingeschränktesten Kopfe wird nichts so leicht, als in dem weiten Felde des Uebersinnlichen herumzuschweifen. Daher bildete jene Abergläubige und Schwärmer; diese Anachoreten, Mönche und Stiliten. Was konnte niederschlagender für den besseren Geist beym Eintreten in diese Untersuchungen seyn, als sich ohne Führer,

ohne Leitstern dem weiten Meere des Ueber-
sinnlichen zu überlassen. Wer sicherte ihm
seine glückliche Wiederkehr von dieser gefahr-
vollen Reise? Wer versprach ihm, daß er
ohne Nachtheil für Kopf und Herz sie beendi-
gen würde? Und doch ward beyden das An-
treten derselben durch das erhabenste Interesse
zur unnachlässigen Bedingung gemacht. Das
Seltsamste war noch dieß, daß man nach die-
ser Rückkehr selbst nicht wissen konnte, ob
man nicht gleich seinen Vorgängern falsche
Meinungen eingehandelt hätte? Wo fand man
den Maßstab der Wahrheit, an dem man seine
Ueberzeugungen halten konnte? Wer hatte die
Grenzlinie gezogen, worüber hinaus der den-
kende Geist keine weiteren Aufschlüsse erwar-
ten darf? Man erwähnte gewöhnlich dann nur
der Grenzen der menschlichen Vernunft, wenn
durch ihre Verengerung die Grenzen der über-
sinnlichen Welt erweitert werden sollten —
nach einem völlig unstatthaften Verfahren, wel-
ches die Ordnung der Beweise umkehrt; da
über das Unbekannte erst nach völliger Be-

stimmung des Bekannten entschieden werden kann.

Ohne die Summe jener Folgerungen zu vergrößern, erhellet aus dieser kurzen Darstellung, wie nothwendig eine genaue Bestimmung der Grenzen ist, wo wir für unsere Erkenntnis noch etwas hoffen dürfen, und wo ihr der Zugang gänzlich geschlossen ist. Sollte diese Grenzscheidung genau entdeckt seyn, welches wir einstweilen als Postulat annehmen, so kennen wir nun den Bezirk, innerhalb welchen alle Untersuchung über Gottes- und über Sittenlehre fallen muß. Wir wissen daher, welche Beweise für sie nur denkbar sind; wissen, wie weit unsere Ansprüche nur gehen dürfen; und bescheiden uns gerne mit einem Besitze, der, wenn auch nicht so weitumfassend, als wir hofften, doch vor allen Angriffen von Außen und von Innen auf immer gesichert ist. Ungerechnet das Interesse, welches der denkende Kopf bey diesem gesicherten Standpunkt natürlich empfinden muß. Er sieht die vergeblichen Bemühungen der für ihre wichtigste

Angelegenheit ringenden, und sich in sich selbst abarbeitenden Vernunft; sieht, warum sie so vergeblich bleiben mußten, und nimmt mit Dank ihre mißgeglückten Versuche auf, weil durch sie erst die besseren Resultate möglich wurden.

Diefs ist die reizende Aussicht, welche die kritische Philosophie verspricht. Wen reizte sie zur Ehre seines Kopfes nicht, ihr näher zu treten, und selbst zu untersuchen, ob hier auch mehr versprochen, als geleistet würde? Man sieht leicht ein, daß der Glaube von ihrem Werthe oder Unwerth keinem denkenden Kopf auf die bloße Versicherung eines Individuums zugemuthet werden darf. Eben so wenig wird man aber hier eine völlige Darstellung des ganzen neuen Systemes mit Recht erwarten können. Alles, was unserm Zweck gemäß hier geschehen darf, ist, unsere obige Behauptung zu rechtfertigen, und die Hauptpunkte, auf die wir im Verfolge unserer Abhandlung zurückweisen müssen, zu verständlichen.

Man denke sich einen Menschen, der, ausgerüstet mit allem, was den Charakter der Menschheit überhaupt ausmacht, izt zum erstenmal den Schauplatz der Welt betritt. Noch ist seine Seele ein reiner Spiegel, in den kein Gegenstand seine Bilder warf. Er erwache aus dem Schlummer des Unbewußtseyns, stehe da — um ihn her die Welt! Wie entsteht izt die erste Gemeinschaft zwischen ihm und der umgebenden Welt? Wie erfährt er, daß Dinge außer ihm vorhanden sind? Hier erhellet gleich, daß wenn die Seele ein Bewußtseyn von diesen Gegenständen erhalten soll, dieß nicht anders geschehen kann, als nur dadurch, daß beyde Theile, Seele und Gegenstände, wechselseitig in ein Verhältniß treten. Die letzteren müssen einen Abdruck, ein Bild, ein Etwas von sich, in welchem das Charakteristische von ihnen enthalten ist, an die Seele abgeben. Die Seele hinwiederum muß dieß Gegebene in sich aufnehmen; um nicht bloß nur einem Spiegel zu gleichen, auf den zwar äußere, von ihm unterschiedene Gegenstände wirken, der aber von

dieser Wirkung selbst sich nichts bewußt wird. Um sich dieser von den Gegenständen erhaltenen Eindrücke bewußt zu werden, muß die Seele also durchaus eine Reaction auf sie äußern, sie muß selbst Thätigkeit anwenden, diese gegebenen Eindrücke zu ihrem Eigenthum zu verarbeiten. Durch diese Wechselwirkung des Gegenstandes auf die Seele, und der Seele auf den Gegenstand resultirt endlich Etwas, welches einerseits dem Gegenstande und anderseits der Seele angehört, durch welches den äußern Dingen der Uebergang in unser Inneres gebalnt, und wodurch wir allererst Erfahrung von Dingen außer unserm Ich erhalten können. Dieß Resultirende ist die *Vorstellung*. Diese enthält jedesmal etwas von dem Gegenstande, den sie uns vorstellt, und bezieht sich also in so ferne auf den Gegenstand; sie würde aber nicht im Bewußtseyn vorkommen, wenn dieses Bewußtseyn nicht auf der andern Seite seine Thätigkeit äußerte, und sie in sich aufnähme. Durch eine solche Wechselwirkung des denkenden Ichs auf das vom denkenden Ich

unterschiedene Object, und des Objectes auf das denkende Subject entsteht also die Vorstellung. Diese Vorstellung ist, wie man sieht, von dem vorgestellten Gegenstande, so wie von dem Ich, das diese Vorstellung hat, wesentlich verschieden, weil sie allererst durch die Concurrrenz beider möglich gemacht wird, und aus derselben, wie die Wirkung aus ihrer Ursache entsteht. Sammeln wir nun das Charakteristische, was bisher über die Vorstellung herausgefunden worden ist, so möchte sich dieses folgendermaßen zusammendrängen lassen: *Die Vorstellung ist dasjenige, was durch die Wechselwirkung zwischen Object und Subject resultirt, von beiden aber wie die Wirkung von ihrer Ursache unterschieden ist.* Dieser Begriff läßt sich, nachdem er aufgestellt worden ist, weiter so erhärten. Eine Vorstellung, bey der kein Subject mit in Anschlag kömmt, wird keinem Subjecte vorgestellt, verliert mithin einen wesentlichen (sie constituirenden) Charakter. Hinwiederum, eine Vorstellung, bey der kein Object concurrirt, hätte keinen Inhalt, wäre leer, stellte nichts

vor, und hörte ebenfalls dadurch auf eine Vorstellung zu seyn.

Der hier aufgestellte Begriff ist, wie wir gesehen haben, nicht dadurch gefunden worden, daß man das Charakteristische, was allen Vorstellungen gemeinschaftlich ist, aufgesucht und zusammengestellt hat, also nicht durch *Abstraction*, sondern lediglich durch eine genaue Aufmerksamkeit und Beobachtung der bey der Entstehung einer Vorstellung sich vereinigenden Umstände und Erfordernisse, also lediglich durch *Reflexion*. Da hier nur die allgemeine, bey jeder individuellen Vorstellung sich gleichbleibende Genesis aufgefunden worden ist, so sind wir um so gesicherter, den einzig wahren, allgemeingültigen Begriff der Vorstellung überhaupt, wobey von allem Inhalte abstrahirt, und blos auf das gesehen wird, was unter Vorstellung überhaupt gedacht werden soll, herausgefunden zu haben. Deswegen kann diese Vorstellung, in so fern sie blos nach der Art ihrer Entstehung gedacht wird, die *Vorstellung überhaupt* heißen. Daß jedoch über den von

ihr aufgestellten Begriff hinaus, weiter keine Nachfrage ihrentwegen geschehen kann, erhellet daraus, dafs dieser Begriff gerade an der Grenze alles unseres Wissens steht, wo wir diesseits dieser Grenze wohl noch durch Reflexion etwas über sie herausbringen, jenseits derselben hinaus aber durchaus nicht gelangen, und also keine weiteren Untersuchungen über sie anstellen können. Es läfst sich wirklich von der *Vorstellung* überhaupt nichts weiter denken, als dafs sie auf ein Ich und auf einen Gegenstand in Beziehung steht, und von beiden unterschieden ist.

Da mithin zur Möglichkeit der Vorstellung zwey Erfordernisse, ein denkendes Ich, das sie haben kann, und ein Gegenstand, der durch sie vorgestellt wird, vorausgesetzt werden müssen, so ist es sehr nothwendig, diese beiden Requisite genauer ins Auge zu fassen.

Lasset uns beim *Objecte* anfangen! Es ist deutlich geworden, dafs ohne äufsere, von unserm denkenden Ich unterschiedene Gegenstände, keine Vorstellung, mithin keine Erfahrung

möglich ist. Denn diese sind die Veranlassungen zu unsern Vorstellungen, und liefern den Stoff, den Inhalt zu ihnen. Wir sind also von ihrer Realität völlig überzeugt. Die erste, ursprüngliche Erfahrung von diesen Objecten kömmt, wie wir gesehen haben, nur durch die Vorstellung in uns. Die Objecte selbst, in so fern sie blos die Veranlassungen, die Ursachen zu unsern Vorstellungen werden, also noch unvorgestellt sind, können nicht selbst, unmittelbar in unsre Seele kommen, und so ihr Vorhandenseyn zu unsrer Kundschaft bringen. Denn das Bewußtseyn von diesen Dingen, als etwas zu unserm Innern Gehöriges, kann mit den Gegenständen, als Etwas von aussenher an das Innere Gebrachte, nicht einerley seyn. Man nehme ein Object, welches man wolle, zergliedere es in seine kleinsten Theile: so lernen wir es freylich nach seinen kleinern Theilen kennen, allein diese Theile kennen wir nur durch die Vorstellung. Was also diese Objecte aufserhalb der Vorstellung (*οὐτως, nemine sentiente et cogitante*) sind,

bleibt uns unbewußt, eben weil wir nie aus dem Kreise unserer Vorstellungen zu diesen Objecten selbst hinaus kommen können. In dieser Rücksicht sind sie für uns völlig ∞ , wir können von ihnen nichts prädiciren, als daß wir sie denken können. Man nennt die Objecte in diesem Sinne, wo sie ausserhalb der Vorstellung liegen, *Dinge an sich* (*ὄντως ὄντα*) so wie sie, in so ferne sie durch die Vorstellung bekannt sind, *Erscheinungen* (*φαινόμενα*) heißen. Mit diesen Dingen an sich können wir daher, nach der itzigen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens, nie in eine unmittelbare Gemeinschaft kommen, und bedürfen es auch nicht; da die ganze Handlungsweise unserer geistigen sowohl, als körperlichen Kräfte nie aus der Sphäre der Dinge, wie sie sich unter dem Gepräge der Vorstellung darbieten, hinausgeht. — Da dem nun so ist, da kein Gegenstand unmittelbar selbst in unsre Seele eingehen kann, alles unser Wissen durch das Medium der Vorstellung zu unserm Bewußtseyn gelangt: so läßt sich vermuthen, daß die Dinge manches Fremdartige erhalten dürften, wel-

ches wohl den Gesetzen des Vorstellungsvermögens, aber keinesweges den Dingen selbst, als Dingen an sich, zugeschrieben werden kann. Es fließt aus dem richtigen Begriff der Vorstellung, und ist oben hinlänglich entwickelt worden, daß die Seele dasjenige, was die Objecte als Contingent zur Möglichkeit einer Vorstellung beitragen, nicht bloß nur leidend aufnimmt, sondern, daß sie selbstthätig dieß Gegebene bearbeitet, und zu ihrem Eigenthum bildet. Hier ist es nun nothwendig, die Gesetze, welche sie bey ihrer Thätigkeit befolget, zu erforschen, um nicht bey der Beurtheilung über die Uebereinstimmung der Vorstellung mit den Objecten zu einer Inconsequenz verleitet zu werden, die dasjenige den Dingen selbst als Prädikat beilegt, was sie doch erst im Dienste des Vorstellungsvermögens erhalten. Wir stehen also gleich bey der zweyten Erforderniß zur Vorstellung — bey dem *Subjecte*.

Keine Vorstellung ist ohne ein Subject möglich, welches sie haben kann. Allein dieß Subject könnte keine Vorstellung haben, wenn es nicht Empfänglichkeit, das ist, eine Einrichtung,

welche vor aller Vorstellung vorhergeht, hätte, den gegebenen Eindruck aufzunehmen und zu einer Vorstellung zu verarbeiten. Diefs führt uns auf ursprüngliche Anlagen im menschlichen Geiste, welche da seyn müssen, ehe überhaupt an die Möglichkeit irgend einer Erfahrung, welche durch Vorstellung in uns kömmt, gedacht werden kann. Diese Anlagen sind es eben, welche den Dingen, in wie weit sie blos nur noch den Inhalt der Vorstellung ausmachen, das Gepräge der Vorstellung ausdrücken. Da es uns nun so wichtig ist, diefs Gepräge, diefs Eigenthümliche, was die Dinge durch das Hineinschmiegen in die Formen des Vorstellungsvermögens erhalten, kennen zu lernen; so verdienen jene Anlagen hier eine genaue Erwägung, Allein, wie kommen wir zu ihrer Kenntnifs? Sie liegen vor aller Erfahrung in unsrer Seele, weil durch sie die Vorstellung und mit ihr die Erfahrung erst möglich wird. Und doch ist alles unser Wissen, also auch die Kenntnifs von ihnen, nur Vorstellung. Wie sollen wir aus diesem Kreise des Vorstellens zu ihnen hinauskommen? — Es

bleibt nur der eine Weg übrig — diese Anlagen, in ihrer Thätigkeit bey der Bearbeitung gegebener Eindrücke zu Vorstellungen zu belauschen. Das Allgemeine was unsere Vorstellungen an sich tragen, so verschieden auch immer ihr Inhalt ist, wird dann auf das Eigenthümliche hinleiten, was erst durch unser Ich an den Vorstellungen hervorgebracht wird.

Unter dem Chaos von Vorstellungen, welche sich uns aufdringen, unterscheiden wir bald zweyerley verschiedene Arten. Einige werden von außenher in uns veranlaßt, andere von unserm Ich selbst. Die ersteren, die deshalb auch Vorstellungen des äußeren Sinnes heißen, finden die Veranlassung zu ihrem Entstehen, außer uns, in irgend einem *Raume*. Zu ihnen gehören alle äußere Erfahrungen, und also auch die Vorstellung von unserm Körper, von unserer Organisation, weil sie außerhalb unsers denkenden Ichs, welches sie sich vorstellt, angetroffen werden. Andere Vorstellungen (die Vorstellungen des innern Sinnes) hingegen, als, vom Zuwachse unserer Kenntnisse, von unserm

schnelleren oder langsamern Denken, von der Lebhaftigkeit unserer Ideen, können wir nirgend außer uns, in einen Raum setzen; sie gehen in uns selbst vor, und werden nur dadurch von einander unterschieden, mithin gedacht, daß sie successiv, in einer gewissen Folge, in irgend einer Zeit gedacht werden. Raum und Zeit sind also die großen Sphären, in welche wir alle unsere Erfahrung befassen können; die Behälter, die schon vor aller Erfahrung bereitet seyn müssen, damit, wenn sich eine Erfahrung anbietet, sie in ihnen ihre Stelle finden kann. Lägen die allgemeinen Anlagen (Formen) für Raum und Zeit nicht ursprünglich in unserer Seele, so würde die Vorstellung von einem bestimmten Raum, von einer bestimmten Zeit (Succession) schlechterdings unmöglich seyn. Man denke sich Raum und Zeit mit ihren zwey allgemeinsten Prädicaten, leer und erfüllt, so muß man durchaus schon einen Raum und eine Zeit voraussetzen, die zum Unterschiede der *bloße Raum* und die *bloße Zeit* heißen können. Die Verschiedenheit dieser beiden For-

men von jedem andern, aus Concreten her-
 ausgehobenen, Abstract, erhellet also auch daraus,
 das ein jedes Abstractum in seinem Concretum
 ganz enthalten ist — das Abstractum verhält sich
 allemal zum Concretum, wie ein Theil zu einem
 Ganzen; so ist z. B. das Abstractum rund in je-
 dem Cirkel ganz enthalten: der *blofse* Raum
 hingegen und die *blofse* Zeit verhalten sich zu
 der Vorstellung von irgend einem individuellen
 Raume, einer concreten Zeit, wie das Ganze zu
 seinem Theile. Dieses ganz eigenthümliche Ver-
 hältniß sichert diesen beiden Formen als solchen
 ihre Würde um so fester zu. Ueberhaupt kann
 dasjenige, worin sich gegebene Eindrücke ord-
 nen, nicht selbst wieder Eindruck seyn. Die
 Empfindung, das wir uns jedoch so wenig
 bey diesen Formen des Raumes und der Zeit
 denken können, sobald sie in ihrer ursprüngli-
 chen Reinheit, abgesondert von allem, was die
 Erfahrung in sie hineinträgt, vorgestellt werden,
 darf uns nicht befremden, weil sich wirklich
 auch von ihnen nichts weiter denken läßt, als
 ihr Vorhandenseyn in der Seele; weil sie, ohne

dass die Erfahrung etwas in sie hineinlegt, ohne alle Bedeutung, bloße Anlagen sind.

Wir kennen also itzt genau die Grenzen der Erkennbarkeit, des äußern und des innern Sinnes, der äußern und der innern Erfahrung überhaupt. Die äußere Erfahrung, so wie der äußere Sinn gehört für den Raum; die innere Erfahrung, der innere Sinn für die Zeit. Wiewohl diese letztere auch mittelbar für die äußere Erfahrung gehört, indem keine äußere Erfahrung ohne Vorstellung möglich ist, und diese als solche zum innern Zustande der Seele, also zur Zeit gehört. Was außerhalb dieser Grenzen liegt, gehört in eine Verstandes- in eine intelligible Welt.

Aus dem bisher Entwickelten lässt sich gleich vorläufig ein Einfluss der kritischen Philosophie in die bisherige Theologie angeben. Freilich ist das unmittelbar folgende mehr der vorläufigen Uebersicht wegen hingeworfen, als dass es eigentlich seine Stelle hier schon finden dürfte. Daher wird Einiges, was unten deutlich zu entwickeln und zu beweisen ist, hier nur als bloßes Postulat aufgestellt werden müssen.

Sind nämlich nun genau die Grenzlinien gezogen, wo die erkennbare Welt aufhört und die Verstandeswelt anfängt, so ist dadurch aus der Theologie aller Aberglaube, aller Mysticismus auf immer verbannt. Ein unendliches Wesen, das nur durch Vernunft gedacht werden kann (welches sich unten deutlicher ergeben wird) also bloß intellectuell ist, kann nie ein Gegenstand der Erfahrung werden. Denn träte es aus dem Felde des Uebersinnlichen herab in die Grenzen der Erkennbarkeit, so hörte es eben dadurch auf ein übersinnliches Wesen zu seyn. Unmittelbare Anschauungen Gottes kann also nur der Schwärmer sich träumen. So sind ferner alle Aussichten in ein zukünftiges Leben, in so ferne sie mehr enthalten, als der reine Vernunftbegriff von unserer Fortdauer nach dem Tode aussagt, völlig ungereimt: und der leiseste Gedanke von Erweiterung unserer Kenntnisse in diesem Felde muß durch die Ueberzeugung von der Grundlosigkeit dieses Unternehmens gleich eingangs abgewiesen werden. Allein auch unser Geist, als Substrat alles Den-

kens wird blos durch die Form der Zeit für uns erkennbar, das heißt, durch seine successiven Vorstellungen: weiter kennen wir das Substrat, was nun diese hervorbringt, nicht. Wir kennen es als existirend durch seine Wirksamkeit, die sich durch Vorstellen äußert. Uebrigens kann es nie ein Gegenstand unserer äußeren Erfahrung werden. Wir müssen also aufhören, von dem innern Wesen der Seele ein Wort zu verlieren, weil, wenn wir von dem denkenden Ich in uns alles, was Vorstellung heißt, abziehen, nichts für uns übrig bleibt, als ein denkbare (logisches) Subject. Alle weitere Bestimmung über diesen Geist in uns, über seine Substanz, Einfachheit, Materialität oder Immaterialität wird also völlig fruchtlos bleiben müssen; und auf diesem Wege, wo man blos aus der Natur der Seele schließet, nichts über ihre Unsterblichkeit oder Sterblichkeit auszumachen seyn. Diefs wird unten weiter erhellen.

Der zweyte mittelbare Einfluß der kritischen Philosophie besteht darin, daß sie zuerst auf den reellen Unterschied zwischen der theo-

retischen und der praktischen Vernunft aufmerksam machte.

Um diese Behauptung zu erhärten, müssen wir die Entwicklung über das Vorstellungsvermögen hier weiter fortführen.

Das Vermögen der Seele, welches bloß auf Raum und Zeit eingeschränkt ist, heißt *Sinnlichkeit*. Ihre Gegenstände müssen im Raum oder in der Zeit vorhanden seyn. Die Vorstellungen, welche durch sie erhalten werden, sind immer individuell und heißen *Anschauungen*. Z. B. die Vorstellung von einer bestimmten Rose, die ich vor mir sehe; von dem Schall einer Flöte, die ich eben itzt vernehme.

Ein höheres Vermögen der menschlichen Seele, der *Verstand*, sammelt nun wieder mehrere dieser Anschauungen, ordnet sie nach eigenthümlichen Gesetzen, und erzeugt dadurch aufs neue Vorstellungen, die nun als Vorstellungen des Verstandes gedacht, mit einem bestimmten Namen, *Begriffe* heißen. Diese müssen folglich, da die oben von der Vorstellung gegebene Erklärung für die Erklärung der

Vorstellung überhaupt ausgegeben worden ist, auch auf eben die Art, wie dort gezeigt worden ist, entstehen. Folglich muß auch der Begriff durch die Einwirkung des Objectes auf das Subject, und umgekehrt, entstehen. Hier kann, unserm Zwecke gemäß, nur auf die eigenthümliche Modification, die diese Erklärung hier erhält, aufmerksam gemacht, und der nachdenkende Geist auf die schärferen und entwickelten Untersuchungen hingewiesen werden. Dasjenige, was hier dem Geist (Subject) zur fernern Aufnahme und Bearbeitung übergeben wird (Object) ist hier nichts anders, als eine Menge einzelner Anschauungen, welche die Sinnlichkeit dem Verstande vorhält. Als solche sind sie noch roher Stoff und keine Begriffe. Der Verstand tritt nun hinzu, ordnet diese einzelnen Anschauungen in bestimmte Fächer, und erzeugt so aus diesem zerstückelten, verworrenen Mannichfachen die Begriffe, in denen jenes Mannichfache nun gehörig disponiret und geordnet ist. So erzeugt er aus den mannichfaltigen Anschauungen von Rosen

und von Flötentönen den Begriff der Rose und des Flötentones überhaupt. Die Gesetze, wornach dieß Anordnen geschieht, können nicht von den Anschauungen, als Mitgabe der Sinnlichkeit dem Verstande schon zugebracht werden, weil sie selbst sich diesen Gesetzen erst unterwerfen müssen, ehe sie zu Begriffen können erhoben werden. Folglich müssen diese Gesetze dem Verstande angehören, ihm ursprünglich und eigenthümlich seyn. Kein Wunsch war so sehr eines Denkers würdig, als doch diese eigenthümlichen Gesetze, diese Formen, wornach der Verstand das gegebene Mannichfaltige der Sinnlichkeit, die Anschauungen, in Ordnung bringt, zu entdecken. Wir haben oben gesehen, daß die ursprünglichen Formen, worin die Sinnlichkeit ihre Vorstellungen niederlegt, glücklich durch die Formen des Raumes und der Zeit entdeckt sind. Dieß giebt uns Hoffnung, daß ein Geist, der der Sinnlichkeit ihre Sphären anwies, auch die des Verstandes auffinden würde. Und dieß ist ihm, nach dem Ausspruche großer Selbstden-

ker auf eine Art gelungen, die nichts zu wünschen übrig läßt. Bis so weit nur erlaubt uns unser Zweck diesmal zu gehen. Wer diesen Pfad am glücklichsten fortsetzen, so manches Räthsel seines Geistes aufgeklärt sehen, und die innigste Harmonie unter den Vermögen seiner Seele bewundern will, der wird diese Absicht am sichersten erreichen, wenn er die Seele bey der Bearbeitung der Anschauungen zu Vorstellungen aufmerksam belauschet.

Aus dem richtigen Verständnisse dessen, was unter Begriff eigentlich gedacht werden muß, erhellet auch am deutlichsten die oben erwähnte Selbstthätigkeit des Geistes bey der Erzeugung von Vorstellungen überhaupt. Bey dem der Sinnlichkeit gegebenen Mannichfaltigen muß das Gemüth sich beynahe leidend verhalten, weil der von aussen an dasselbe gebrachte Eindruck sich zu mächtig aufdringt, als daß die Seele gerade eben so stark, als auf sie eingewirkt wird, zurücke wirken könnte. Hingegen bey dem Begriffe, wo das gegebene Mannichfaltige schon in der Seele aufgenommen ist,

und nur die fernere Läuterung von einer höhern Instanz erwartet, wo zwey befreundete Vermögen, Sinnlichkeit und Verstand, gegenseitig mit einander zu thun haben, da wird, weil die erste gemilderter einwirkt, der letztere um desto ungehinderter zurückewirken können.

Die letzte Höhe des menschlichen Geistes ist die, wenn er nun auch mehrere Begriffe in eins vereinigt, und also völlig unabhängig von den unmittelbaren Eindrücken der Objecte frey über Vorstellungen disponiret, die dadurch, das er sie dachte, (zu Begriffen erhob) sein unmittelbares Eigenthum wurden. Dieses Vermögen der Seele, welches weit ungebundener handelt, als der Verstand, der immer noch vom gegebenen sinnlichen Stoffe abhängt, heißt die *Vernunft*, und ihre Aeufserungen sind *Ideen*, Vernunftvorstellungen. Sie machen sich in dem ewigen Strome unserer Vorstellungen durch ihr öfteres Wiederkommen kenntlich, und sind nie ein Eigenthum des ganz gewöhnlichen Geistes. Auch hier unterscheidet der Denker dasjenige, was in den Ideen, der Vernunft, als

D

solcher, angehört, von dem, was in denselben den Objecten (hier den gesammelten Begriffen) zukömmt, von einander; damit er nicht dem einen von beyden auf Kosten des andern Etwas als eigenthümlich beylegt, und so sich einem Heere von falschen Folgerungen unvermeidbar in die Hände liefert.

Jedoch stellt sich uns bey einiger Aufmerksamkeit hier ein merkwürdiger Unterschied dar. Die Vernunft, wie wir sie bisher entstehen sahen, nimmt unter ihre allgemeinen Regeln Begriffe auf, die aus sinnlichen Vorstellungen (Anschauungen) entstanden. Diese bezogen sich einzig auf die erkennbare Welt: folglich sahen wir hier die Vernunft noch immer mittelbar für die erkennbare Welt geschäftig. Sie ist die oberste Ordnerinn des freilich schon durch den Verstand geläuterten, aber in Absicht seiner Quelle noch immer durch die Sinnenwelt gegebenen Stoffes. Und doch bemerken wir Ideen in uns, die ganz von der Sinnenwelt und allen ihren Gesetzen abweichen, die durchaus nicht unter diese subsummirt werden, und

also nicht auf dem Wege der Sinnlichkeit in uns gekommen seyn können. Wir finden in uns die Gefühle der Moralität, das Gewissen, ein Gesetz, das unabhängig von allem, was geschieht, für alle unsere Handlungen uns streng und deutlich vorgeschrieben ist. Hier handelt die Vernunft völlig ungebunden. Sie selbst giebt sich das heilige Gesetz der Moralität: denn es kann ihr weder durch den Verstand, noch durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Sie ist also die oberste Richterin, die letzte Instanz, die durch ihr aufgestelltes Gesetz verdammt und losspricht. In dieser Rücksicht, wo die Vernunft sich in ihrer reinsten Selbstthätigkeit offenbart, kann sie die *praktische* heißen; im Gegensatze der *theoretischen*, die immer noch an den Stoff der erkennbaren Welt, nach festbestimmten Regeln, gebunden ist.

Durch diese in der Natur der Sache gegründete, und durch das Selbstgefühl sich bestätigende Unterscheidung des doppelten Verhältnisses unserer Vernunft wird es nun deutlich, nach welchen Gesetzen die Gegenstände unserer

Nachforschung einzig zu behandeln sind, wo sie nur aufgesucht werden müssen, um überhaupt einen vernünftigen Sinn zu erhalten. Wir werden der theoretischen Vernunft keine Beweise zumuthen, zu denen ihr keine Materialien geliefert sind, und die mithin gar nicht in ihren Umfang gehören. Eben so wenig werden wir im Gegentheil Beweise, die ihr nur eigenthümlich sind, auf Gegenstände anwenden, die ganz aufser ihrer Grenze liegen, und eben deshalb ihre Bestätigung von ganz andern Voraussetzungen erwarten müssen. Der weise Forscher, wenn er von der Unzulänglichkeit seiner bisherigen Beweise durch Gründe überführt wird, bescheidet sich dann gerne, diese zu verlassen und die sicherern zu wählen. Die geistige Instanz (die praktische Vernunft) richtet nach andern Gesetzen, als die weltliche (theoretische Vernunft).

Der gute Mensch ist vom Daseyn dieser praktischen Vernunft (wenn auch nicht gerade unter diesem Namen) so innig, wie von seiner eigenen Existenz überzeugt. Er gäbe lieber

sein ganzes Menschseyn, als die Ueberzeugung von diesem Gott in seiner Seele dahin. Durch sie erst lernt er sich in seiner ganzen Menschenwürde fühlen, durch sie wird er über die ganze physische Natur hinaus zum Mitgliede einer Welt erhoben, die ganz von der ihn umgebenden verschieden ist, in eine Verbindung freyer Wesen, die uneingeschränkt vom Stoff der Erdenwelt sich selbst Gesetze geben, und durch die Befolgung dieser Gesetze unaussprechlich glücklich sind. Hier stellt die Vernunft das Gesetz auf, das, wenn auch nur Wenige es in seinem ganzen Umfang, in seiner Klarheit erblicken, doch als feste, ewige Richtschnur für alle unsre Handlungen in jedem Busen liegt. „Sie ist das zarte Heiligthum unserer Seele, wo die Stimme und Absicht Gottes lange Zeit sehr helle und klar wiedertönet. Die Alten nannten sie den Dämon, den guten Genius des Menschen, dem sie mit so vieler Jugendliebe folgten. Christus begreift unter dem klaren Auge, das des Lebens Licht ist, und den ganzen Leib licht macht. Da-

„vid bittet darum, als um den guten und freu-
 „digen Lebensgeist, der ihn auf rechter Bahn
 „führe. Mögen wirs nun Gewissen, Vernunft,
 „den λογος in uns nennen, oder wie wir wol-
 „len; genug es spricht laut und deutlich, zu-
 „mal in der Jugend, ehe es durch wilde
 „Stimmen von aussen und innen, durch das
 „Gebrause der Leidenschaft und das Geschwätz
 „einer klügelnden Unvernunft allmählig ge-
 „schweigt oder irre gemacht wird. Wehe
 „dem, bey dem es so stumm und irre ge-
 „macht ward! Er wird allmählig ohne Gott in
 „der Welt, geht, wie ein irres Schaaf umher,
 „ohne gesunden, moralischen Sinn, ohne das
 „Göttliche in einer Sache des Lebens an sich
 „und Andern zu fühlen! *)

„Der Bösewicht erkennt dieß Gesetz; —
 „und zittert. Früher oder später kömmt der
 „Augenblick, wo er, wie im Mahomet des

*) Briefe das Studium der Theologie betref-
 fend. 3ter Theil. 91. 92.

„Dichters, tief in sich selbst verlohren, die
 „dumpfen, schaudervollen Worte ausspricht:
 „Il est donc des remords! *)“

*) Skeptische Betrachtungen über die Freyheit
 des Willens. S. 5.

Anmerkung. Unten wird, der Kürze und
 genaueren Verständlichkeit wegen, der Begriff
 des *analytischen* und *synthetischen* Urtheils vor-
 ausgesetzt werden müssen. Daher eine kurze
 Erläuterung darüber:

Wenn in einem Urtheile das Prädikat zum
 Subjecte als etwas gehört, das im Begriff die-
 ses Subjectes, obschon versteckter Weise, mit
 enthalten ist, so heist das Urtheil ein *analy-
 tisches*. Wenn hingegen das Prädikat ganz
 aufser dem Begriff des Subjectes gelegen ist,
 und nur von aussen mit ihm verbunden wird;
 so ist es ein *synthetisches* Urtheil. So z. E.
 läst sich aus der Analysis des Begriffes *Körper*
 das Prädikat *ausgedehnt* finden: und das Ur-
 theil: *Jeder Körper ist ausgedehnt*; wird daher
 ein *analytisches* seyn. Der Materialist, der das
 Urtheil fällt: *Alle Substanz ist einfach*; ur-

Vom unmittelbaren Einflusse.

Ohne diese gedrengte Uebersicht des mittelbaren Einflusses würde alles Folgende unverständlich seyn. Der unmittelbare Einfluß wird sich, wie gezeigt worden ist, ebenfalls nur auf die Darstellung des Inhaltes, d. i. auf die Form der genannten Wissenschaft beziehen können. Es muß folglich die Angabe des Inhaltes, an dem diese Form hervorgebracht werden soll, vorangehen.

Es ist uns also um eine bestimmte und vollständige Aufzählung aller zur Theologie gehörigen Ideen zu thun. Diese können wir nun bey zwey Instanzen suchen, entweder in den

theilt hingegen *synthetisch*, weil in seinem Begriffe von Substanz keinesweges das Prädikat der Einfachheit liegt. Hingegen für den Spiritualisten würde eben dieses Urtheil ein *analytisches* seyn.

bisherigen Lehrbüchern der Theologie, oder in den Schriften der kritischen Philosophie. Hier entsteht nun die Frage: Wo dürfen wir sie, unserm Zweck gemäß, nur eigentlich suchen? Und wo sind sie nur vollständig, in ihrer scharfen Bestimmtheit, anzufinden?

Was die erste Frage anlanget, so scheint es bey dem flüchtigen Nachdenken, daß wir die Ideen der Theologie durchaus nur nach Anleitung der bisherigen, theologischen Compendien enumeriren müßten: theils weil sie durch Priorität und allgemeine Aufnahme schon längst begründet scheinen, theils, weil sie ja wohl eben da, wo man sie selbst in Anspruch nimmt, am besten den Leitfaden der Untersuchung abgeben könnten. Aber eben in diesem letzten Umstände liegt der Grund, weswegen sie eben so wenig, als eine nach Anleitung der kritischen Philosophie gemachte Aufzählung, bey unserer Untersuchung zugelassen werden kann. Keine Parthey darf sich selbst zum Maßstab bey der Beurtheilung der andern annehmen, und nicht in eigener Sache Richter

seyn. Ueberhaupt, nach welchem theologischen Lehrbuche sollte eine solche Aufzählung geschehen, da der Umfang ihres Inhaltes so verschieden ist? Und wenn es sich nun fände, daß die kritische Philosophie, ihren Untersuchungen zufolge, diesen Umfang verengern oder erweitern müßte — nach welchen Gesetzen sollte dieß beurtheilt werden?

Wir müssen deshalb diese Aufzählung der theologischen Ideen bey einer von jenen beyden ganz unabhängigen Instanz erwarten. Und da ist es am zweckmässigsten, wenn wir von einer Thatsache in unserm Geiste ausgehen, und das ganze moralische Vermögen desselben, in welchem einzig nur die zu unserm Zweck gehörigen Ideen angetroffen werden, entwickeln, und das Brauchbare für uns aus demselben herausnehmen.

Theologie und Sittenlehre sind die ehrwürdigsten, die erhabensten unter allen übrigen Wissenschaften. Sie beschäftigen sich durchaus mit keinem Gegenstande der Erfahrung und der Sinnlichkeit, betreffen bloß den edleren Theil

des Menschen, der über das Irdische hinaus, in die Sphäre der moralischen Welt hinaufragt. Wenn der Mensch sich in diese Betrachtungen verliert, wenn er sich von allem, was an ihm der Erfahrungswelt gehört, abgesondert, bloß nach seiner moralischen Natur denkt, so kann er nicht anders, als mit immer steigender Achtung gegen seine eigene Würde, und mit geheimer Ahndung von einem höheren Zwecke, wozu diese Anlagen da seyn möchten, erfüllet werden. Aber bald wird diese todte Bewunderung sich in ein edleres Gefühl auflösen, in den Entschluß, diese geistige, erhabene Würde in sich zu erhöhen, ihrer werth zu handeln, in das süsse, heilige, aber ernste Gefühl der Pflicht! Unerschütterlich wird sich das Gebot in seiner Seele aufstellen: Mensch! du sollst! So sehr auch in den Stunden der Verführung, oder des Zurückblickens in die vergangnen Tage, sich der Adam in uns auf menschliche Schwachheit, auf Uebereilung u. s. f. berufen, und Feigenblätter für seine Blöße aufsuchen mag — dieß Gebot tritt unaufhaltsam, wie

ein Gott, hervor; ruft den Uebertreter aus seinem Schlupfwinkel, und spricht ihm sein Urtheil. Allein widersprechend und lächerlich in sich selbst würde dieß übrigens so sichere und unverleugbare Gefühl seyn, wenn bey dem: *Du sollst!* nicht das Bewußtseyn: *du kannst!* zum Grunde läge. Denn eben dieses *Können*, muß jenes *Sollen* möglich machen *). Der Mensch muß also in sich das Vermögen haben, dem Gesetz entweder gemäß, oder entgegen zu handeln, das heißt: Er muß *frey* seyn!

Bey der Betrachtung dieser Freyheit und jenes unerschütterlichen Gesetzes muß die theoretische Vernunft, durch einen ihr eigenthümlichen Grundsatz auf die Frage geleitet werden: Woher diese praktische, moralische Vernunft? Sie selbst kann nicht die Ursache ihres Daseyns enthalten. Aber eben so wenig kann dieser Grund durch irgend eine physische Ursache

*) Die Freyheit ist das principium essendi des moralischen Gesetzes. *Kant.*

begriffen werden, weil die Natur der moralischen Vernunft durchaus nicht von der physischen abhängig gedacht werden kann. Wir sind also durch uns selbst gezwungen, die Ursache vom Daseyn dieser praktischen Vernunft in ein Wesen zu setzen, das 1) ohne alle Einschränkung moralisch gut ist; weil nur ein solches Wesen das Gesetz der reinsten Sittlichkeit in unserer Seele aufstellen konnte; und 2) in ein Wesen von überschwenglicher Macht, um die ganze Sphäre der Dinge hervorzubringen, in die der gute Wille hineingesetzt ist, und auf die in Bezug er handelt. So führt uns das Nachdenken über unsere moralische Natur geradesweges auf die Idee der Gottheit.

Allein indem sich der Geist in diese erhabenste aller Betrachtungen verliert, indem er, durch seine moralische Vernunft gehoben, sich in einer neuen Welt erblickt, und nun diese mit der ihn umgebenden Sinnenwelt vergleicht, findet er einen überaus merkwürdigen, unverkennbaren Unterschied zwischen beyden. Hier ist alles begrenzt, bedingt und hinfällig; in

jener sieht er alles ohne Schranken, er findet ein unbedingt gebietendes Gesetz, ein unendliches, ewiges Wesen! — Alles trägt hier das Siegel der Unvergänglichkeit, der grenzenlosen Dauer. Was hindert ihn, als Mitglied dieser Welt, für den Theil von sich, der über die Erfahrungswelt hinausragt, eine gleiche Dauer zu erwarten? — Er hofft *Unsterblichkeit!*

Freyheit, Gott, Unsterblichkeit!

Diese Entwicklung der Hauptideen unserer praktischen Vernunft, welche zum Theil nach einem eigenen Plane geschehen ist, erwartet, als jugendlicher Versuch die Nachsicht des Lesers; und bescheidet sich gerne, kein vollständiger Beweis (welchen wir unten zu führen haben) sondern eine bloße, vorläufige Deduction zu seyn. Es erhellet, daß diese drey Ideen einzig im Felde der moralischen Welt ihre Realität haben, und also Gegenstände der Theologie und Sittenlehre sind. Sollten sie diesen Wissenschaften untergeordnet werden, so möchte die Idee der Freyheit, da sie etwas Praktisches aussagt, in den Inbegriff der Sitten-

lehre; und Gott und Unsterblichkeit, als theoretische Ideen, in die Theologie gehören.

Ob mehrere Ideen zu ihr gezogen werden müssen, und wie diese aus den hier aufgestellten herfließen, oder mit ihnen verbunden sind, muß unten ausgemacht werden. Indefs ist hier ein sicherer Standpunkt ausgemacht worden, von dem aus wenigstens der Gang unserer Untersuchung angetreten werden kann: und wir sind versichert, daß, im Falle der Einfluß der kritischen Philosophie auf diese Ideen gezeigt worden ist, dadurch mittelbar der Einfluß auf den ganzen Inhalt der Theologie erhellen muß. Unserer Absicht nach entwickeln wir zuerst den Begriff der Gottheit.

§. 7.

Ueber den Begriff der Gottheit.

Ehe man sich an die Beweise für das Daseyn der Gottheit selbst wagt, ist es nothwendig, vorher erst über den Begriff von ihr einig zu werden. Und hier wird sich gleich ein merk-

würdiger Einfluss der kritischen Philosophie in die bisherigen Begriffe von der Gottheit offenbaren. In einer Philosophie nämlich, wo das Erkennen des Wesens der Dinge an sich angenommen, oder wenigstens dabingestellt; wo die Vorstellung der Vernunft nicht gehörig vom Begriffe, der seinen Stoff aus der erkennbaren Welt hernimmt, unterschieden; und die theoretische von der praktischen Vernunft nicht gehörig abgesondert wird, muß natürlich der Begriff der Gottheit in einem Nebel verhüllt bleiben, der den Forschern, nach der Verschiedenheit ihrer Ansicht, den wahren Gesichtspunct an eine falsche Stelle rückt. Man wird viel über das Wesen der Gottheit reden, neue Tiefen, neue Eigenthümlichkeiten darin entdeckt zu haben glauben, indess man immer nur innerhalb seiner eigenen Ideen geblieben, und ein Product seines eigenen Geistes mit neuen Prädikaten ausgestattet hat. Der Schwärmer wird unmittelbare Anschauungen Gottes vorgeben dürfen, ohne daß der Philosoph sie ihm aus festen Gründen widerlegen kann. Der Be-

griff der Gottheit wird in jedem Lehrbuche anders ausfallen müssen, weil Alle den Umriss, desselben in unstäten Nebelformen vor ihrem Blicke schwimmen sehen. Der bescheidenste Forscher wird mit Simonides bekennen, daß dieser Begriff, je mehr er darüber nachdenkt, ihm desto unbegreiflicher werde. Laßt uns sehen, was durch die zu Anfange des §. angegebene Unterscheidung bey dieser Untersuchung gewonnen wird. *καὶ τὸ πρῶτον ἀποδείξωμεν ὅτι τὸ νοεῖν ἐστὶν ἀποφασίζεσθαι*
 Zuerst: Alles unser Wissen ist Vorstellen, Kein Gegenstand kann unmittelbar selbst, ohne das Medium der Vorstellung, zu unserm Bewußtseyn kommen. Wir nehmen, welchen wir wollen, und werfen nun zwischen ihm und dem Bewußtseyn die Vorstellung hinaus, so bleibt ein unbekanntes Ding nach, das keinen weiteren Bezug auf uns hat, als daß es gedacht werden kann, also ein bloßes, logisches Subject ist. Gesetzt nun, die Idee der Gottheit enthielte etwas, das auf eben die Art, wie die Dinge der erkennbaren Welt an unser Bewußtseyn gebracht werden könnte, so würden wir

E

uns, selbst in diesem Falle, bescheiden müssen, je irgend etwas vom innern göttlichen Wesen begreifen zu wollen, da dieses, so wie das innere Wesen aller übrigen Dinge (der Dinge an sich) ganz aufser den Grenzen aller unserer Vorstellungen liegt. Eine Unbegreiflichkeit des innern göttlichen Wesens ist freilich schon von allen consequenten Denkern behauptet worden: allein in einem ganz von dem unsrigen verschiedenen Sinne. Inneres göttliches Wesen war dort so viel, als das über alle Begriffe endlicher Wesen hinausgehende, ausschliessend Eigenthümliche in der Gottheit — *das Wohnen in einem Lichte, zu dem Niemand kommen kann.* Hier hingegen bedeutet dieser Ausdruck dasjenige, was von allen denkenden Wesen gedacht, aber in keiner Vorstellung selbst vorkommen kann, das Ding an sich. Inneres Wesen ist folglich hier ein Gemeinbegriff für alle Dinge, die Vorstellungen veranlassen können, statt dafs es in jener Bedeutung ganz individuell, und einzig anwendbar auf die Gottheit ist.

Allein noch mehr: Gott ist in unserm Vorstellungsvermögen eine Idee, also ein Product der Vernunft *). So wie der Verstand das Mannichfaltige, was in den einzelnen Anschauungen liegt, heraushebt, und einen Begriff daraus formet, der nun alle jene Anschauungen befaßt, so ist es Eigenthümlichkeit der Vernunft, noch eine Stufe höher zu treten, die Begriffe aufs neue in eine Idee zu vereinigen, und von diesem Standpunct herab Einheit und Ordnung in der Verworrenheit und dem Gewühl der Erfahrung zu erblicken. Der Verstand, als Vasall der Sinnlichkeit kennt alles nur nach der niedern Sphäre der Sinnenwelt. Wie hier alles bedingt, endlich und zufällig ist, so auch seine Vorstellungen, als Abstämmlinge der-

*) Wenn statt Idee der Gottheit zuweilen Begriff der Gottheit gesagt wird, so geschieht dieß dem bisherigen Redebrauch zu Gefallen, weil in diesem unter Idee eine unstatthafte Deutung mit einschleichen kann.

selben. Das höhere Vermögen in uns, die Vernunft, überflügelt alle jene Schranken, sucht zu dem Endlichen der Erfahrung das Unendliche, zu dem Bedingten das Unbedingte auf. Doch ist dieser Act der Vernunft keinesweges etwas Arbiträres, der eben so gut ungeschehen bleiben könnte, sondern ein unverbrüchliches Gesetz für sie, weil ohne dieses Aufsuchen des Unbedingten und Absoluten, die Möglichkeit entweder einzelner, oder in anderer Rücksicht, die Möglichkeit aller Classen von Erfahrungen nicht gedenkbar wäre. Ein flüchtiger Hinblick auf dasjenige, was wir uns in dem Umfange der grossen Idee von Gott denken — ein unendliches, nothwendiges, vollkommenes Wesen, — überzeugt uns bald, dass sie einzig nur ein Erzeugniss unserer Vernunft seyn kann. Da nun, wie gezeigt worden ist, die Erfahrung durchaus kein Product der Vernunft aufstellen kann, weil Erfahrungs- und Vernunftwelt sich wie das Endliche zum Unendlichen verhalten, so wird es auch widersprechend seyn, die Idee der Gottheit im Umfange der Erkennbarkeit vorge-

stellt zu erwarten. Jede Erscheinung also innerhalb der Erfahrungswelt (und ausserhalb derselben ist keine denkbar) die sich als Gottheit ankündigt, widerlegt ihre Gottheit am bündigsten durch diese Erscheinung selbst. Das Unendliche, das Schrankenlose, was endlich und mit Schranken erscheint, kann in so ferne durchaus keinen Glauben für sich, als ein Unendliches fordern. Aller Mysticismus ist dadurch auf immer von dem Begriffe der Gottheit abgewiesen. Nur der Schwärmer kann sich Theophanien träumen, nur das gutmüthige Kindheitsalter der Menschheit sie glauben. Der Mensch nach seinem itzigen Vorstellungsvermögen kann nie zur unmittelbaren Erkenntnis von Ideen gelangen.

Durch die bisherige Erörterung scheint immer nur am Begriffe der Gottheit etwas eingerissen und nichts daran erbaut zu seyn: wiewohl das Einreißen im vorliegenden Falle vielleicht den Namen des Aufbauens verdienen möchte. Lasset uns itzt, von der Hand der kritischen Philosophie geleitet, zusehen, ob nicht für den Begriff der

Gottheit in ihr wichtige Materialien verborgen liegen!

Es ist auffallend, wie verschiedenartig der Begriff von Gott in jedem verschiedenen Systeme der Theologie aufgestellt zu werden pflegte. Man scheint hier um so sorgloser gewesen zu seyn, je sicherer und allgemeiner man diesen Begriff in jeder Seele seines Lesers schon voraussetzen konnte. Und der Leser war um so nachgiebiger, da ja überhaupt, wie man glaubte, kein Begriff zu finden war, der den hohen Gegenstand, den er bezeichnen sollte, völlig umfasste. Daher sammelte man die ersten besten Merkmale auf, die beym Nachdenken über Gott hervortraten, ordnete sie, ohne durch ein sicheres Princip geleitet zu werden, willkürlich an einander, und glaubte dann die Gottheit definiert zu haben. Oder man wählte den umgekehrten Weg, stieg (per viam negationis) von Geschöpf zum Schöpfer, läugnete alles, was Schranke ist am menschlichen Geiste, und glaubte am Begriffe der Gottheit zu stehen. Daher Definitionen, wie die folgenden, die

zum Theil von sehr consequenten Denkern her-
rühren:

*Gott ist eine verständige und nothwendige
Substanz, welche von der Welt unterschieden, die
wirkende Ursache der Welt ist. Oder: Gott
ist die oberste und verständige Ursache aller Din-
ge, welche die Welt ausmachen. Oder: Gott
ist der höchste und letzte Urheber aller Dinge,
ein Geist, dem menschlichen ähnlich, wiewohl
unendlich vollkommener. — Dafs diese Begriffe
unvollständig sind, soll izt gezeigt werden.*

Unsere Vernunft ist entweder theoretisch
oder praktisch. In der ersten Rücksicht be-
schäftigt sie sich mit dem Erkennbaren, ihr
Feld ist das Sinnliche; in der letzten mit dem
Moralischen im Felde des Uebersinnlichen. In
beiden Fällen sucht sie zu dem Bedingten
das Unbedingte. In theoretischer Rücksicht
sammelt sie alle Realitäten der Erfahrungswelt,
säubert sie von Allem, was Begrenzung, was
Negation ist — denkt sich endlich den Inbegriff
aller dieser absoluten Realitäten, und gelangt da-
durch zu dem Begriff des allervollkommensten,

nothwendigsten Wesens. Allein daß dadurch der Begriff der Gottheit lange nicht erschöpft ist, erhellet daraus, weil in ihm von Seiten der praktischen Vernunft kein einziges Contingent enthalten ist.

In der Erfahrungswelt ist jede Ursache bedingt, jedes Gesetz erscheint mit Modificationen. Der Geist, der aus sich hinaus auf diese Welt wirken soll, sieht sich jeden Augenblick durch die Schranken, durch die Unvollkommenheit und Endlichkeit des gegebenen Stoffes in seinen Wirkungen gehemmt. Nur dann erst, wenn er die Sinnenwelt verläßt, und sich durch seine praktische Vernunft in die Sphäre der moralischen Welt erhebt, wo Freyheit und Moralgesetz ganz unumschränkt gebieten, wo alles ewig, alles unvergänglich ist; nur dann erst athmet er leichter, und fühlt sich wie zurückgekehrt in die freyeren Lüfte seines eigentlichen Vaterlands. Schon dem eingeschränkten Sterblichen ist nichts so angemessen, als diese Welt der Sittlichkeit; schon der Begriff des Menschen, der nichts weiter aussagte, als was die theoreti-

sche Vernunft hergeben kann, würde höchst mangelhaft seyn. Wie vielmehr muß dieß der Fall seyn, wenn der schrankenloseste, erhabenste aller Geister bloß nur nach Prädikaten dieser theoretischen Vernunft gedacht wird? Bey einem solchen Geiste muß die moralische Vollkommenheit fast noch mehr, als die bloß theoretische in Anschlag kommen. Deshalb muß nothwendig zu dem Begriffe des allernothwendigsten, vollkommensten, realsten Wesens noch der Begriff eines *freyen*, mit dem *reinsten moralischen Willen* versehenen Wesens hinzukommen.

Dadurch ist nun der Begriff der Gottheit völlig ins Reine gebracht, und die Grenze, wie weit unsere Hoffnung in Absicht der Erkenntniß göttlicher Dinge nur gehen darf, genau bestimmt. Der Schwärmer, der noch Apparitionen aller Art glaubt und hofft, sieht sich zwar trostlos von einem Standpunct zurückgewiesen, wo er so reiche Ausbeute für seine Schwärmereyen hoffte; allein er wird um so brauchbarer für die wirkliche Welt in den Kreis seiner Beschäftigungen zurückkehren, und für diese leben.

Er wird einsehen lernen, daß die Vernunft eine Fackel ist, die uns die Dunkelheiten des Lebens gerade so weit umher erleuchtet, als wirs zu unserm sichern Fortschreiten und unserm Wohlseyn brauchen. Zu fragen, wie es wohl jenseits des Erhellten aussehen möge, verräth eine zwecklose Neugier, die keiner Antwort würdig ist.

So ist nun ferner der Begriff der Gottheit völlig nach seinen Bestandtheilen erschöpft. Es sind die beiden einzigen Quellen aufgefunden worden, woraus dieser Begriff einzig nur zu schöpfen ist. Der menschliche Geist kann die Gottheit nach keinen andern Prädikaten denken, als nach denen, die aus dieser Quelle fließen. Wir sind daher gesichert, daß kein anderer Begriff der Gottheit für alle künftige Zeiten aufgestellt werden kann. Weil er nach den zwey Gesichtspuncten gemacht worden ist, wornach der Mensch nur aus sich auf ein höheres Wesen schließen kann. Dieser Begriff muß eben daher, so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt, unveränderlich derselbe bleiben.

§. 8.

Ueber den Beweis für das Daseyn
Gottes.

Es ist ein wunderbares Gefühl, welches sich dem Forscher aufdringt, wenn er für das Daseyn Gottes auf einen Beweis zu denken anfängt. Das Bedürfnis der menschlichen Seele, die Wirklichkeit eines allesumfassenden, alles begründenden Wesens voranzusetzen, ist so allgemein, spricht (wenn auch noch so verstellt, doch immer unverkennbar) aus den religiösen Handlungen jedes Volkes, jedes Zeitalters. So bey dem ungebildeten Sohne der Natur, so bey uns. Wie laut, wie unverkennbar durchglühte uns nicht oft bey Betrachtung der Natur, bey dem ersten Erwachen des Frühlings, oder bey dem Anblick des sternbesäeten, nächtlichen Himmels der Gedanke: *Es ist ein Gott!* Wer kennt nicht die Augenblicke, wo er im tiefen Gefühle körperlicher Leiden, bey Verkenennung seiner schuldlosesten Handlungen, oder im Gefühle seiner Ohnmacht gegen den Andrang einer grausamen Nothwen-

digkeit, wie von einem natürlichen Aufruf in sich zum Gedanken an einen Allgegenwärtigen, Allerbarmenden emporgehoben ward? Augenblicke, wo unser volles, beseligtes, überströmendes Herz sich zu einem Gott emporgeflügelt fühlte, dem wir diesen Dank ausströmen konnten? — Der Nachklang dieser Empfindungen tönt dann in unsere ganze Seele über, und spricht laut wieder an, sobald wir durch Veranlassungen auf die Idee der Gottheit kommen. Schön sagt daher Voltaire im Gefühle dieses Bedürfnisses: *Wenn es keinen Gott gäbe, müßten wir uns einen erschaffen.*

Aus der Allgemeinheit dieses Gefühles kam man auf den Gedanken, der Begriff der Gottheit müßte wohl ein angebohrner seyn; und auf den Beweis *de consensu*. Wie sich also aus dieser Voraussetzung von selbst versteht soll an diesem Gefühle nichts verdächtig gemacht werden; sondern wir wollen bloß untersuchen, ob unsere Vernunft nicht im Stande ist, aus sich selbst Beweise für dieß Daseyn der Gottheit abzuleiten. Wer freilich im stillen

Heiligthume seines Herzens die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes süß und überzeugend mit sich umherträgt, und sich in die philosophischen Labyrinth dieser Untersuchung nie gewagt hat, der bedarf unserer Beweise nicht. Indefs, wer einmal aus jenem Kreise ruhiger Gefühle hinaus, und in das Feld strenger Untersuchung eingetreten ist, der kann nicht müßig stehen bleiben, kann seine Ueberzeugungen in der Religion nie bloß auf Gefühle beruhen lassen, sondern muß sie auf festen, tiefgeprüften und begründeten Wahrheiten der Vernunft zu gründen suchen. Denn so laut jene Empfindungen auch immer sind, so giebt es dennoch Stunden, wo alles zu einem Nebel vor unserer Seele zerfließt; wo wir selbst jene Gefühle unter die Summe so mancher anderen Täuschungen, womit das Herz uns hinterging, zu werfen geneigt sind, und wo wir eines festen Ankers recht sehr bedürfen, um nicht im Sturme zu versinken. Dem redlichen, ängstlichen Forscher können diese Stunden nicht ausbleiben, und müssen ihm zur Ehre seines denkenden

Geistes willkommen seyn. — Wir schränken uns hier also bloß auf das Scientivische ein.

Der Einfluß der kritischen Philosophie in die Untersuchung über den Begriff der Gottheit ist oben hinlänglich entwickelt worden. Nun müssen wir auch ihren fernern Einfluß bey dem Beweise für das Daseyn Gottes auseinander setzen. Und dieser offenbart sich gleich zu Eingange dieser Entwicklung.

Ehe nämlich zu einem Beweise selbst geschritten wird, läßt sich vorläufig fragen, hat überhaupt unsere Vernunft auch Data in sich, die es ihr wahrscheinlich machen, daß sie sich hier nicht zu viel anmaßt? Ist hier überhaupt für sie eine Ausbeute zu erwarten? — Sie muß also ihr eigenes Vermögen vorher selbst untersuchen. — *Gott soll seyn!* Wir haben also erst den Begriff *Gott* und dann den Begriff *Daseyn* zu betrachten.

Der Begriff der Gottheit ist ein Vernunftbegriff, eine Idee. Wir können diese Idee hier von zwey Seiten betrachten, 1) in Absicht ihres *Entstehens* (formaliter) und 2) in Absicht

ihres *Inhaltes* (materialiter). In der ersten Rücksicht haben wir oben gesehen, daß diese Idee nicht, so wie überhaupt keine einzige, durch unmittelbare, äußere Erfahrung in uns kömmt, daß sie vielmehr durch ein eigenthümliches Gesetz der Vernunft, aus dem Mannichfachen, was der Verstand sammelt, gebildet wird. Sie verdankt ihre Entstehung also einzig einem Act der Vernunft. Daraus aber, daß unsere Vernunft durch ein eigenthümliches Gesetz genöthigt wird, sie entstehen zu lassen, ihr also ein logisches Daseyn zu geben, kann nicht schon ihr reelles Daseyn erhellen. Denn deshalb, daß unsere Vernunft dieser Idee *bedarf*, daß sie sie bilden *mufs*, wird keinesweges zugleich ausser ihr etwas Wirkliches, dieser Idee Correspondirendes gesetzt. Das Absolute, was in jeder Idee enthalten ist, kann nirgends, als in unserer denkenden Vernunft allein enthalten seyn. Es ist also nicht möglich, aus dem Bezirke der Vernunft zu einem durch sie repräsentirten Objecte hinaus zu gehen. Alle Bemerkungen, Reflexionen über dieß

Absolute müssen sich also auf die Art, wie es in unserer Vernunft da ist, einschränken; nicht, in wie ferne dieß Absolute außer unserm Ich, an sich selbst seyn mag; das heißt, wir dürfen hier nur subjectiv, nie objectiv behaupten. Unsere Vernunft darf ihre Ideen als allgemeine Regeln, worunter sie Begriffe subsummirt, gebrauchen, eben weil sie durchs Zusammentreten mehrerer Begriffe entstanden sind; aber nie etwas durch sie außerhalb ihres Vermögens selbst constituiren wollen. Die Anwendung von dem hier Gesagten auf die Idee der Gottheit ist durch das Vorhergehende hinlänglich eingeleitet worden *).

*) So ähnlich die Wendung hier mit der, oben bey der Idee der Gottheit, immer seyn mag, so verschieden ist doch die Absicht von beiden. Dort mußte nämlich gezeigt werden, daß die Idee der Gottheit durchaus nichts enthielte, was in der Sphäre der Erkennbarkeit je vorkommen könnte; hier hingegen soll auf die Unzulänglichkeit der Vernunft vorbereitet wer-

Wollten wir die *Bestandtheile* dieser Idee (materialiter) betrachten, so können wir auch hier nie Aufschlüsse erwarten, indem keine Erfahrung gegeben werden kann, die einer Idee entspräche.

Wir haben bisher das Subject Gott betrachtet, lasset uns nun auch das ihm zugeeignete Prädikat betrachten. Es soll dem Begriffe Gott das Daseyn zugesichert werden. Hier ist es nothwendig, gleich auf den Unterschied des *logischen* und des *reellen* Seyns aufmerksam zu machen. Das erste drückt ein bloßes Verhältniß zu unserm Denken aus: z. B. der Mensch ist sterblich. Das letzte deutet auf eine wirkliche *Existenz*. Das logische Seyn ist eine Copula, die Subject und Prädikat an einander knüpft: hingegen das reelle Seyn ist mit dem Ausdruck Wirklichkeit, Existenz völlig reci-

den, aus einer vorhandenen Idee auf die aufser ihrem Vermögen existirende Realität derselben schliessen zu können.

procabel. Wenn wir Gott ein Daseyn zuschreiben, so kann, wie aus unserm Zweck erhellet, an kein anderes, als an das reelle gedacht werden. Was wird nun erfordert, um einem Dinge seine Wirklichkeit zuzusichern?

Sobald wir sagen, A existiret, so wird von A etwas ausgesagt, was in dem Begriffe von demselben nicht enthalten war. A, welches bis daher nur mit seinen mehrern oder mindern Prädikaten, von uns als ein Begriff gedacht wurde, wird nun auch als ein in der Sphäre der wirklichen Dinge Vorhandenes dargestellt. Es kömmt in unserm Vorstellungsvermögen nun nicht mehr bloß eine Vorstellung vor, nämlich der mit seinen mehrern, oder minderen Prädikaten gedachte Begriff, sondern zwey Vorstellungen, — dieser Begriff und die Anschauung des außer unserm Vorstellungsvermögen vorhandenen Objects, das diesem Begriffe correspondirt. Ein Urtheil also, welches die Existenz eines Dinges aussagt, ist durchaus *synthetisch*. Die Wahrheit eines Existenzialurtheils kann also nie dadurch ausgemacht wer-

den, daß man das Subject in demselben analysirt. Denn hier zergliedert man immer nur einen Begriff, in dem die Existenz des Dinges, welches nun diesem Begriff gemäß ist, niemals enthalten seyn kann. Die reelle Existenz eines Dinges muß auf einem ganz andern Wege herausgefunden werden. Ist nämlich der Gegenstand dieses Begriffes in der Zeit oder im Raume enthalten, so ist die Wahrheit eines Existenzialurtheils durch die zu befragende Erfahrung leicht auszumachen. Daß A reell existirt, sehe ich dann, weil es sich in die Formen meiner Sinnlichkeit hineinschmiegt, weil ich es außer oder in mir wahrnehme, weil ich es empfinde. Hier wird die Synthesis meines Urtheils durch die Erfahrung entweder als falsch oder als wahr bewiesen; ich kann meinen Begriff, von dem ich die Wirklichkeit beweisen will, unmittelbar an die Erfahrung selbst halten. Nicht so bey Ideen. Hier ist das gegebene Subject aus bloßen Begriffen gebildet, und weiter nichts gegeben. Wollte ich nun darthun, daß diese Idee außer meiner

Vernunft einen correspondirenden Gegenstand hätte, so müßte ich die Erfahrung deshalb befragen. Da es aber einen Widerspruch in sich faßt, daß eine Idee, als solche, ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, so müssen wir Verzicht thun, einer Idee auf diesem Wege die Wirklichkeit zuzusichern.

So sehen wir im voraus schlechte Hoffnung für die Beweise der theoretischen Vernunft. Allein immerhin! Wir wollen lieber muthig in diesen Abgrund hinabblicken, als daß wir uns bestürzt von ihm wegwenden, und die ruhige, aber ernste Prüfung unsers gesammten Vorstellungsvermögens, die uns bisher so manche Räthsel unsers Geistes aufschloß, bloß weil sie uns an diesen vermeinten Abgrund leitete, einer Täuschung oder Unredlichkeit beschuldigen. So verdächtig uns auch immer Sätze seyn müssen, die auf die Trümmer unserer heiligsten Ueberzeugungen anzutragen scheinen; so ein unnachlässiges Gesetz ist es doch für den redlichen Forscher, Sätze, die sich anderweitig, als wahr und begründet gerecht-

fertigt haben, blofs ihres auffallenden Wider-
spruchs wegen, worin sie mit andern schon
installirten Wahrheiten kommen, nicht ohne
alle Untersuchung sogleich zu verdammen.
Diese Sätze, die anfangs, wie scheue Fremd-
linge in unserer Seele umherirren, werfen
vielleicht im Verfolge ihr verdächtiges Gewand
ab, und werden unsere Führer durch Laby-
rinthe, die wir vorhin unwegsam glaubten.
Ueberhaupt, wie können die heiligsten Wahr-
heiten unserer Seele auf diese ehrenvolle Benen-
nung gerechten Anspruch machen, wenn sie
sich nicht eben, wie alle anderen Sätze, die die-
sen Namen führen wollen, der strengsten Prü-
fung unterwerfen? Wie kann es dem redlichen
Denker genügen, da er doch jeden Winkel sei-
ner Seele durchspüret, allein das Heiligthum
in demselben, seine moralischen Ueberzeugun-
gen, der Pflege dunkler Gefühle überlassen zu
müssen. Hell sey die Fackel der irdischen
Wahrheit! Sonnenhelle die der unvergängli-
chen! Allein wir dürfen diessmal gar nicht
sorgen. Der moralische Bestandtheil im Be-

griff der Gottheit deutet uns auf die Quelle hin, wo wir die Begründung dieser Idee einzig nur zu suchen haben, nämlich in unserer praktischen Vernunft. Davon unten.

Nichts Schlimmeres könnte indess diesen Bemühungen widerfahren, als wenn wirklich die bisherige Philosophie für das Daseyn Gottes theoretische Beweise aufstellen könnte, die haltbar und unerschütterlich wären. Wir müssen sie daher kürzlich durchgehen.

§. 9.

Ueber die bisherigen Beweise vom Daseyn Gottes.

Eine lästige, und völlig zweckwidrige Arbeit würde es seyn, wenn man alle möglichen Beweise, die in einzelnen Lehrbüchern aufgestellt sind, hier vollständig vorführen und beurtheilen wollte. Es ist defshalb hinlänglich, wenn blofs diejenigen Argumente, welche bisher den ersten Rang unter allen übrigen behauptet haben, und worauf sich gemeinhin

die letzteren zurückeführen lassen, einer zweckmäßigen Prüfung unterworfen werden. Einer zweckmäßigen Prüfung: also nicht mit aller Aengstlichkeit und Ausführlichkeit, welche eine vollständige Kritik darüber durchaus erfordern würde. Ohnehin ist dieß Geschäft schon von zu vielen und mit zu vielem Glücke betrieben worden, als daß man hier noch neue Aerndten erwarten dürfte. Verdienstlich bleibt indess noch immer die Bemühung, die hier zu beachtenden Hauptpunkte scharf anzudeuten, sie so nah als möglich neben einander zu stellen, und so dem Auge eine desto gedrängtere Uebersicht über die eigentlichen Streitpunkte zu verschaffen. Wie wichtig diese Betrachtung auch selbst demjenigen seyn muß, der seine Ueberzeugung allein nur einer übernatürlichen Offenbarung verdanken will, erhellet daraus, daß in der Bibel der Beweis für die Existenz Gottes stets vorausgesetzt, nie aber von ihr selbst geföhret wird.

Vier Beweise sind es vorzüglich, die theils durch die allgemeine Aufnahme, welche sie

gefunden haben, theils durch die Eindringlichkeit, womit sie unmittelbar sich in Besitz des Herzens setzen, nicht bloß auf unsere Achtung, sondern auch auf die strengste Prüfung, der sich nur immer die heiligsten Wahrheiten vor dem Richterstuhl der unbefangenen Kritik erfreuen dürfen, gerechten Anspruch haben.

Der erste Beweis, der sich durch glänzende Auctoritäten und durch eine unerschütterlich-scheinende Bündigkeit längst schon den ersten Rang erworben hat, ist der *ontologische*. Der zweyte, der von der Zufälligkeit der Welt auf eine erste Ursache dieser Welt schließet, ist der *kosmologische*. Der dritte, der von der Regelmäßigkeit der Welt auf einen Urheber dieser Ordnung schließet, ist der *physikotheologische*. Und der vierte in dieser Ordnung sey der rührende Beweis, den Garve in seinen Anmerkungen zu Cicero von den Pflichten aufgestellt hat.

I. Der *ontologische* Beweis führt seinen Namen daher, weil er Gott, als das Urwesen, als das (*ον οντων*) *Ens entium*, als den Inbe-

griff aller Realitäten darstellt. *Des Cartes*, der Erfinder dieses Beweises, handelt von ihm *Princ. philos. I. §. 13. 14.* *Leibnitz* und *Mendelssohn* haben ihn weiter ausgebildet.

Er schließt auf folgende Art:

Der Inbegriff aller grenzenlosen Realitäten ist denkbar.

(Denn Realitäten können sich nur so lange gegenseitig ausschließen, als sie mit Negationen behaftet sind. Realitäten aber, die von Allem, was Bedingung, was Schranke heißt, frey sind, können sehr wohl in einen Inbegriff zusammengefaßt gedacht werden.)

Nun aber gehört in diesen Inbegriff aller Realitäten die Wirklichkeit;

(Denn Wirklichkeit, reelles Daseyn, ist eine Realität, und kann folglich aus einem Inbegriff, der alle Realitäten befassen soll, nicht ausgeschlossen bleiben.)

Folglich ist jener Inbegriff schrankenloser Realitäten eben dadurch, daß er denkbar ist, auch wirklich.

Von diesem Standpunkt aus kann man nun leicht, wenn man gerne zur Idee eines aller-nothwendigsten Wesens gelangen will, so fortschliessen:

Ein Wesen, dessen Wirklichkeit aus seiner bloßen Möglichkeit folgt, ist nothwendig: folglich ist jener Inbegriff aller grenzenlosen Realitäten ein nothwendiges Wesen.

Wider diesen Beweis ist Folgendes:

1) Es ist der Vernunft allerdings möglich, sich ein Wesen, welches alle Realitäten in sich vereinigt, zu denken. Sie darf nur Alles, was Bedingung bey Realitäten heißen kann, bey Seite setzen, und sich einen Inbegriff von diesen so sublimirten Realitäten denken. Allein das, was dadurch in ihr erzeugt wird, ist eine bloße Idee, die deshalb, weil die Vernunft das Vermögen, sie zu bilden, besitzt, nicht auch schon wirklich außer ihr in einem Objecte angetroffen wird. Siehe §. 7.

2) Es wird hier etwas erschlichen. Es soll im Obersatz der Inbegriff aller Realitäten bloß als möglich gedacht werden, und doch wird

hier, wie sich aus dem Untersatz ergibt, versteckter Weise schon der Begriff der Existenz mit gedacht. Die Wörter, *Realität* im Subjecte, und *wirklich* im Prädikate klingen nur verschieden, drücken aber dasselbe aus. Dieser Satz klingt also, gehörig ausgedrückt, etwa wie: Alles Existirende existirt.

3) Auch ohne diese Bemerkung sieht man bald, daß hier aus dem Begriff des Inbegriffs aller Realitäten die Wirklichkeit dieses Inbegriffs gefolgert, also analytisch geschlossen wird, da doch, wie hinlänglich gezeigt worden ist, kein Existenzialsatz seiner Natur nach analytisch seyn kann.

4) Die Wirklichkeit ist keinesweges ein neues Prädikat, welches zu dem Begriffe eines Gegenstandes hinzukommen kann, wodurch der Begriff eines Gegenstands vollständiger würde. Wirklichkeit, reelles Daseyn drückt ein bloßes Verhältniß zwischen einem Objecte und meinem Begriffe von diesem Objecte aus. Es sagt aus, daß dieser Begriff nicht bloß in meinem Vorstellungsvermögen logisch, sondern

auch in einem correspondirenden Gegenstande
 auſer meinem Vorstellungsvermögen reell
 existiret, da ist. — Uebrigens sind Realitäten
 in der Erfahrung in einem ewigen Widerstreite.

II. Der kosmologische Beweis (a contin-
 gentia τὸν κόσμον) schließt, um ihn so populär,
 als möglich auszudrücken, auf folgende Weise:

*Wir sind durch ein Gesetz unserer theoreti-
 schen Vernunft gezwungen, von jeder Wirkung
 auf eine Ursache zurückzuschließen. Wir sind
 daher gezwungen, von der Wirklichkeit der uns
 umgebenden Welt auf ein Wesen zurückzu-
 schließen, das die Ursache dieser Wirklichkeit
 seyn kann. Ueber diese Ursache hinaus kann es
 keine weitere geben, weil sie sonst eben wieder
 nur eine Wirkung seyn würde; sie muß also
 eine absolute, erste, selbstständige Ursache seyn,
 welche den Grund ihres eigenen, so wie den
 Grund des Daseyns der existirenden Welt in
 sich selbst und durch sich selbst enthält — es
 muß ein nothwendiges, absolutes, erstes Wesen
 geben.*

In diesem Beweise sucht die Vernunft gleich anfangs einen Grund für die Wirklichkeit der uns umgebenden Erfahrungswelt; und wagt, ohne zu untersuchen, ob dieser Grund nicht in dieser Welt selbst enthalten seyn kann, sogleich einen unstatthaften Sprung auf ein von dieser Welt völlig unterschiedenes Wesen. Diesen Hiatus wird sie dadurch zu rechtfertigen suchen, daß ja überhaupt in der Erfahrungswelt an keine bestimmte Auskunft über die Ursache ihrer Wirklichkeit gedacht werden könnte, weil alles in ihr bedingt und zufällig sey. Allein diese Zufälligkeit der Welt kann doch nur aus einem sehr einseitigen Gesichtspunkt behauptet werden, in so fern nämlich, als wir die Welt nach unsrer armseligen Erfahrung kennen, die, wie Haller sagt, stets nur am Kleid der Dinge hängt.

Ohne die manchen versteckteren Schwächen dieses Arguments aufzudecken, nur noch diese Bemerkung: Eben so fest, als der Grundsatz ist: Jede Wirkung läßt auf eine Ursache zurückschließen, ist auch der; Jede Ursache ist

ihrer Wirkung angemessen, Ursache und Wirkung sind immer homogen. Wenn wir also von einer Welt, in der alles zufällig und bedingt ist (aus welcher postulirten Zufälligkeit ja eben auf ein Urprincip geschlossen wurde) auf eine Ursache für die Wirklichkeit einer solchen Welt schliessen, so erhalten wir doch bloß nur eine Ursache, die gerade so viel enthält, als zur Wirklichkeit einer solchen bedingten, eingeschränkten Welt unumgänglich erfordert wird. Wir ständen also am Schlusse dieses Beweises, wenn alles Andere in der Regel wäre, doch nur an dem Begriffe eines zwar nothwendigen, aber immer noch sehr eingeschränkten, und keineswegens an dem Begriffe eines allerrealsten Wesens — eines Gottes. Halten wir nun gar gegen ihn den oben gefundenen Begriff von der Gottheit, so sinkt er völlig in seiner Ohnmacht nieder.

Man ist freilich gewohnt, von diesem Beweise so fortzuschliessen: *Ein Wesen, welches die Nothwendigkeit seines Daseyns in sich enthält, ist zugleich, so bestimmt, der Grund aller*

vorhandenen Wirklichkeit, folglich aller vorhandenen Realitäten und muß daher selbst der Inbegriff aller Realitäten, ohne irgend eine Negation, seyn: weil Negationen erst von den Wirkungen jener realen Ursache, in so ferne sie, als solche, das Gepräge der Abhänglichkeit an sich tragen, prädicabel werden. Der Begriff eines allernothwendigsten Wesens schließt also den Begriff eines allerrealsten in sich, und kann daher analytisch aus ihm gefolgert werden.

Hier wird offenbar, daß dieser Beweis in seiner Verlassenheit zum ontologischen übergeht, wodurch er seine Blöße jedoch keinesweges bedeckt, und als selbstständiger Beweis alle eigene Consistenz und Würde verliert. Diefs erhellet so. Der Satz heißt: *das absolutnothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste*. Nach einer bekannten logischen Regel muß man also auch schliessen können: *Einige allerrealste Wesen sind nothwendige Wesen*. Weil indess der Begriff eines allerrealsten Wesens nur einem Wesen zukommen kann, so kann der Satz auch so ausgedrückt werden: *das allerrealste Wesen ist*

zugleich das absolutnothwendigste: welches gerade der ontologische Beweis ist.

III. Falslicher und eindringender, als die obigen, ist der *physikotheologische* Beweis. Er schliesst auf folgende Art:

Wenn ein Gegenstand so eingerichtet ist, dass sich an ihm deutliche Merkmale von weisen Einrichtungen, eine durchgängig zweckmäßige Verkettung und Harmonie zwischen Ursachen und Wirkungen offenbaren, so ist unser Verstand gezwungen, einen Urheber vorzusetzen, der die zu einer solchen Einrichtung erforderlichen Eigenschaften besitzt. Nun offenbart sich eine solche zweckmäßige Einrichtung an der Welt; folglich sind wir zum Glauben an einen weisen Urheber der Welt gezwungen.

1) Dieses Argument stützt sich auf eine Analogie, die von Kunstwerken hergenommen ist. Der Schluss von einem vortrefflichen Kunstproduct, wo die Anlagen zur Absicht weise abgewogen sind, ist allerdings zulässig. Wirkung und Ursache sind in diesem Falle beyde in der Erfahrung enthalten. In diesem Beweise aber

springt der Schluss von einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande zu einem andern über, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Wo sich also erst fragt, ob ein solcher Sprung auch zulässig seyn dürfte.

2) Ferner wird dieser analogische Schluss von einem Kunstproduct auch deshalb nicht gelten können, weil hier schon immer Materie zum Grunde liegt, und der Künstler nur die Form an ihr hervorbringt. Das durch diesen Schluss herausgebrachte, höchste Wesen wird also keinesweges auch als Urheber der Substanz dargestellt, kann mithin durch die Unvollkommenheit, Untauglichkeit des zum Grunde liegenden Stoffes sehr eingeschränkt, mithin durch etwas ausser sich modificirt worden (welches an sich schon dem Begriff eines Gottes widerspricht) und also blofs nur ein Anordner der Materie, ein blofser Weltbaumeister seyn.

3) Da dieser Beweis von einer Weisheit, Güte, Macht, die in der Erfahrung angetroffen wird, ausgeht, so kann er doch nur auf ein unbestimmt weises, gütiges, mächtiges Wesen

hinleiten; aber keinesweges auf den vollständigen Begriff eines Gottes, der *allweise, allgütig, allmächtig* seyn muß.

4) Der Beweis erlaubt sich ferner auf eine ganz unstatthafte Art von einem Theil aufs Ganze zu schliessen. Wir urtheilen (und können unserer eingeschränkten Natur wegen nicht anders) nur sehr einseitig von der allgemeinen Ordnung und Weisheit in der Welt. Welch einen kleinen Theil kennen wir nur von der Welt, und selbst in diesem kleinen bekannten Theil, wo ist die allgemeine Ordnung und Weisheit? — Die physische sowohl, als die moralische Natur zeigen uns so unzählige Ausnahmen.

Uebrigens möchte sich noch dies gegen diesen Beweis aufführen lassen. Man stellt ihn gewöhnlich so, als ob schon alles geleistet wäre, wenn man durch ihn nur das Daseyn eines Wesens erhärtet hätte, welches den Existenzgrund für die Sphäre der physischen Welt enthielte; da hiedurch nur der kleinste Theil im Begriff der Gottheit, nämlich das Contingent

der theoretischen Vernunft (wie oben gezeigt ist) außer Zweifel gesetzt, hingegen die Prädikate Freyheit und reinster Wille, als Contingente der moralischen Vernunft unberührt gelassen werden. Wie übrigens dieser Beweis zum kosmologischen, und von diesem zum ontologischen überspringt, ist bekannt.

IV. Wer Garve's Beweis *) für das Daseyn Gottes las, ist es der schmelzenden Rührung und dem tiefen Eindruck, den die Lesung desselben in ihm hinterließ, schuldig, eine nähere Untersuchung über die *Gründlichkeit* desselben anzustellen. Ein Versuch, wie der gegenwärtige, kann unmöglich diesen Beweis alle seine einzelnen Theile hindurch verfolgen, da er oh-

*) S. Joh. Christ. Döderleins christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unsrer Zeit. 4tr. Thl. 82. S. Der Verf. dieses vortrefflichen Religionsunterrichts pflegte diesem Beweise eine unerschütterliche Festigkeit zuzutrauen.

nehin in mehrere kleine Stücke zertheilet ist, aus deren jedem die schöne Seele des edlen, großen Denkers wiederstrahlet. Die kalte, bloß contemplative Vernunft, die durchaus nichts mit bloßen Empfindungen zu thun hat, wird im Allgemeinen an diesen Gründen aussetzen, daß sie zu sehr auf die Augenblicke der Rührung berechnet sind. Sie schliessen endlich fast allgemein von einem Bedürfnisse, von einer Nothgedrungenheit unserer Vernunft zur Annahme dieser Idee, zeigen (und beynahe nur auf dem theoretischen Wege) daß wir dieser Idee durchaus bedürfen, um Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung hineinzubringen. Ueber welche Art zu schliessen schon oben ist gehandelt worden.

§. 10,

Von der Unsterblichkeit der Seele.

Der zweyte Hauptbegriff der Theologie war, wie gezeigt worden ist, der Begriff von der Unsterblichkeit der Seele. Der wichtige Ein-

Aufs desselben in das ganze System unserer Pflichten, die großen Aufschlüsse, die uns durch ihn über unsere ganze Existenz und Würde eröffnet werden, seine beruhigende, tröstende, aufrichtende Kraft in den trüben Stunden des Misgeschickes, so wie in der ersten, letzten Stunde unsers Erdendaseyns, haben gemacht, daß dieser Begriff seit den ersten Zeiten, wo sich die Menschheit zu entwildern anfing, bis auf uns hinab, am meisten bearbeitet, untersucht, bewiesen und bestritten worden ist.

Bey einer so mislichen Untersuchung ist es unsere Pflicht, gleich eingangs alle Vermögen unsers Geistes zu mustern, ob sie auch hinlänglich sind, uns gegen so manche Verirrungen, die uns hier von der Wahrheit abzuleiten suchen, in Sicherheit zu stellen. In dieser Absicht wollen wir die schon einmal bewährt gefundene Art der Untersuchung wählen; und deshalb, eh wir uns an die eigentliche Streitsache selbst wagen, die Vermögen unsers Geistes mit besonderer Rücksicht auf diesen Fall kritisiren.

Unsterblichkeit! Diese Idee in einem Urtheile heißt: die *Seele* ist *unsterblich*. Wir können hier erst das Subject und dann das Prädikat betrachten.

Der Mensch im Stande der Rohheit, der mit der andringenden Natur im ewigen Kampfe liegt, unterscheidet seinen Geist nicht vom Körper. Erst dann, wann jene sich um ihn her zu entwildern anfängt, bekommt er Mufse auf sich selbst zu merken und in sich selber einzukehren. Er bemerkt Erinnerungen, Entschlüsse für die Zukunft, Vergegenwärtigung der Abwesenheit — dieß alles wird durch kein Organ seines Körpers bewirkt; es ist etwas von diesem Verschiedenes, etwas für welches er keinen Namen kennt, das gleichwohl seinen Sitz nicht aufser ihm, sondern in ihm selbst hat; dessen Aufenthalt er, eben weil es sich so geheimnißvoll vor ihm verbirgt, inwendig tief in sich hinein versetzt. Seine Sinnlichkeit, die alles fühlbar, körperlich haben will, kann nicht umhin, auch diesem unbekanntem Etwas einen Körper, wenn auch einen noch so feinen, zuzu-

eignen. Es ist gewöhnlicher Hang der unentwickelten Seele, bey der die oberen Seelenkräfte schlummern, und Phantasie und Einbildungskraft unumschränkt gebieten, alles zu schematisiren. Diess ist die Genesis des Begriffs bey dem rohen Sohne der Natur — diess der unsrige. Man staune nicht über diesen Sprung vom uncultivirten Wilden zu uns. Ist unser gewöhnlicher Begriff von der Seele entwickelter, ist er besser? Woher sonst die Fragen, über den Sitz der Seele; die Verwechselung von ihr und der Organisation; die Hypothesen, über die Art ihres Einwirkens in die Organisation u. s. f.?

Lafst uns izt mit tieferem Ernste fragen: *Was* kennen wir von unsrer Seele? *Wie* kennen wir sie?

In dem ewigen Strome der Erfahrung, unter den ewigen Veränderungen, denen selbst unser Körper unterworfen ist, bemerken wir Etwas, das immer in uns bleibt, das sich nicht verändert, das gleichsam der ewigbleibende Maafstab ist, an dem wir alle unsere Erfahrungen,

alle Veränderungen um uns her, halten, durch den wir, weil er ewig unverändert bleibt, erst die Veränderungen um uns her bemerken können. Wir werden uns ferner des Wechsels in uns selbst, des Wechsels unsrer Vorstellungen bewußt, wir wissen, wie wir von jeher Vorstellungen gegen Vorstellungen eingetauscht, wie wir bereit sind, auch künftig die besseren gegen die schlechteren auszuwechseln. Allein bey allem diesem Wechsel wissen wir, daß wir es sind, an denen dieser Wechsel vorgeht. Allein das Bewußtseyn dieses *Wir* ist auch alles, was wir von diesem Etwas, von unserer Seele, wissen. Wir wissen defshalb von einem vorstellenden, denkenden Geiste in uns nur daher etwas, weil wir Vorstellungen und Gedanken haben. Von diesen, als Wirkungen, schliessen wir auf einen Geist, als auf die Ursache von ihnen, ohne gleichwohl diese Ursache selbst zu kennen. So seltsam auch immer das Gefühl seyn mag, daß dieser Geist, der in diesem Augenblicke über sich selbst nachdenkt, über sich selbst das Urtheil fället, daß er sein Wesen

nicht begreift, so wenig befremdend darf gleichwohl dieß Gefühl seyn, weil selbst dieses Nachdenken nur immer eine aus ihm ausgehende Wirkung ist, von der abwärts zur Ursache selbst durchaus nicht zu gelangen ist. Wir (oder da in diesem Wir sich unser Geist vernehmen läßt) unser Geist kann sich also nie anders, als nach seiner Wirkung kennen lernen. Die einzigen Wirkungen unsers Geistes aber sind Vorstellungen. Folglich kann sich unser Geist einzig nur nach seinen Vorstellungen kennen. Was also unsre Seele *an sich selbst, außserhalb* unsrer Vorstellung, als Substrat unsers Denkens, *objectiv* ist, können wir ewig nicht ergründen. Eine solche objective Kenntniss unsers Geistes läßt sich daher nie von ihm selbst, wohl aber von einem andern, von ihm verschiedenen Geiste, wie etwa vom göttlichen Geiste, denken.

Ist es also nach dem bisherigen hinlänglich dargethan, daß wir das innere Wesen unsrer Seele durch alles unser Forschen nie erfahren können, so sehen wir leicht ein, daß alle Be-

weise, welche von einem solchen innern Wesen auszugehen versprechen (die Form ihrer Schlufsart mag übrigens noch so logischrichtig seyn) durchaus verdächtig, durchaus unhaltbar sind. Um sich jedoch dieses Irregehen der Vernunft zu erklären, darf man nur den Standpunct etwas genauere untersuchen, von welchem aus diese Untersuchung über die Seele gemeinhin angestellt zu werden pflegte. Man betrachtete nämlich die Seele, wie sie uns in der Vorstellung erscheint. Weil all' ihre Wirkungen durchaus nicht als Wirkungen unserer blofsen Organisation, unsers Körpers angesehen werden können, sondern von einem ihm völlig entgegengesetzten Princip abzustammen scheinen, so legte man diesem auch ein dem Körper, als dem *Materiellen*, völlig entgegengesetztes Prädikat bey, das Prädikat des *Immateriellen*. Weil ferner alle mannichfaltigen Eindrücke von aussen her durch diesen Geist in *einen* Begriff, in *eine* Idee zusammengefaßt werden, und dieser Geist immer als ein und derselbe erscheint, so erhielt er das Prädikat der *Einfachheit*, der

Identität. Und so mit allen übrigen Attributen, die dem Wesen der Seele beigelegt wurden, und nach dieser Anleitung noch ferner beigelegt werden könnten.

Gesetzt nun, ein Beweis macht sich anheischig, aus diesen Begriffen der Immaterialität, Einfachheit, die er für wesentliche Prädikate der Seele ansieht, die Unsterblichkeit derselben darzuthun, so geht er von einer völlig falschen Voraussetzung aus. Er baut nämlich auf den Begriff der Seele, wie er sich im Vorstellungsvermögen an die Hand giebt; und dreht sich daher, sobald er aus ihm schließt, stets nur im Kreise seiner eignen Vorstellungen herum. Gesetzt auch, das ganze Gebäude seiner Schlüsse sey untadelich, so folgt doch immer nur so viel, daß sein herausgefundenes Resultat nur von der Seele in dem Falle gilt, wenn sie gerade so beschaffen ist, wie sie in seinem Begriff zum Grunde liegt. Weil aber nie gezeigt werden kann, daß das Wesen der Seele, objectiv, wirklich diesem Begriff entspricht, vielmehr entschieden ist, daß dieser Begriff ein bloßes Pro-

duct des Vorstellungsvermögens ist, so sinkt mit dieser Betrachtung zugleich die Energie des Beweises ganz in seine Trümmer nieder.

Aus dieser Betrachtung erhellet nun sattsam, dafs aus dem innern Wesen der Seele durchaus kein Grund für ihre Unsterblichkeit oder ihre Sterblichkeit genommen werden kann. Es wird klar, dafs ein solcher Beweis, wenn anders überhaupt einer möglich seyn soll, aufser ihrem eigenen Wesen, in irgend etwas anderem aufgefunden werden muß.

Dieser Grund ihrer Unsterblichkeit kann nur entweder in der physischen Einrichtung des Weltganzen (des Universum) oder in der moralischen Einrichtung desselben enthalten seyn. Im ersten Falle wird dieser Grund durch die theoretische Vernunft, im letzten durch die praktische gefunden. Wir stehen also gleich an der Frage: *Sollte die theoretische Vernunft Beweise für die Unsterblichkeit der Seele hoffen lassen?* Um dieß gehörig zu untersuchen, muß erst gefragt werden: *Bey welchen Gegenstän-*

den, und auf welche Art kann sie ihre Beweise nur führen? —

Alle Beweise der theoretischen Vernunft stützen sich zuletzt auf die Möglichkeit der Erfahrung, erfordern jedesmal Merkmale, die aus der Anschauung der Gegenstände selbst hergenommen sind: also Merkmale, die nicht bloß in unserm Verstande, als Begriffe gedacht, sondern die auch von uns unmittelbar, das heißt, durch Anschauung, erkannt werden. So beweisen wir in der Mathematik aus den Gegenständen selbst, aus den Anschauungen der Zahlen und Figuren; so in der Naturlehre aus den Erfahrungen. Alle Beweise der theoretischen Vernunft sind daher von den Objecten selbst hergenommen, sind objectiv. Da der Beweis von der Unsterblichkeit der Seele, wenn er von der theoretischen Vernunft geführt werden sollte, also durchaus von der Seele objectiv ausgehen müßte, dieß aber nicht geschehen kann, so ist in dieser Instanz kein Beweis zu hoffen. Unsterblichkeit ist endlich eine bloße Idee, weil in ihr grenzenlose Dauer, also

etwas Absolutes, enthalten ist. Daher auch der Geist zu schwindeln anfängt, sobald er sich diese Idee versinnlichen will. Eine Idee darf die Vernunft, wie wir wissen, nur als ein ihr eigenthümliches Product betrachten, das aufer ihrem Vermögen keinesweges schon eine entsprechende Realität hat. Sie würde folglich bey der grössten Anstrengung, die Gewifsheit dieser Unsterblichkeit aus ihrem alleinigen Vermögen (insofern sie blofs theoretische Vernunft ist) zu beweisen, doch nur soviel herausbringen, dafs diese Unsterblichkeit alle mögliche *logische*, keinesweges aber damit schon *reelle* Wirklichkeit hätte.

Uebrigens mag die theoretische Vernunft noch so ängstlich in der ihr eigenthümlichen Sphäre, in der physischen Welt, nach Bildern und nach Aehnlichkeiten haschen, um eine solche unaufhörliche Fortdauer des Geistes wahrscheinlich zu machen; so wird doch ihre Mühe durchaus vergebens seyn, aus dem ganz einfachen Grunde, weil in einer endlichen Erfahrung keine von einer unendlichen Fort-

dauer enthalten seyn kann. Alle so sehr beliebten Bilder und Symbole des Wiederauflebens und Fortdauerns in der Natur enthalten daher auch keinesweges alles, was in dem Begriff der Unsterblichkeit gedacht wird, weil sie nie den Charakter des identischen Bewusstseyns mit enthalten.

Soll es also überhaupt einen Grund für die Unsterblichkeit geben, so muß dieser in der praktischen Vernunft enthalten seyn. Und hier kommen uns Abhandlungen genug entgegen, welche diese Hoffnung stärken. Die praktische Vernunft nämlich geht nie vom Objecte aus, giebt keine Einsicht in dasselbe vor, noch erkünstelt sie eine solche. Sie stützt sich allein auf subjective Voraussetzungen, die für den unbefangenen, redlichen Forscher einen Grad von Ueberzeugung bewirken, der sich kühn mit jedem andern messen kann. Diefs wird unten deutlicher erhellen *).

*) Es ist überaus angenehm für den Denker, zu sehen, wie einige der scharfsinnigsten

Recapitulation und Uebergang zum moralischen Beweise.

Durch unsre bisherigen Untersuchungen ist es nun völlig deutlich geworden, daß die speculative Vernunft so wenig in der Lehre vom Daseyn Gottes, als von der Unsterblichkeit der Seele irgend eine vollkommene, unerschütterliche Ueberzeugung begründen kann. Die Entdeckung von der Schwäche des Fundamentes, worauf diese wichtigsten aller Wahrheiten ruhen, so wie die deutliche Auseinandersetzung, warum jeder Beweis hier immer mangelhaft seyn mußte, haben wir einzig den Bemühun-

Vor-Kantischen Weltweisen, wie Crusius, Jerusalem, Mendelssohn, Platner, Spalding ihren Beweis für die Unsterblichkeit auf diese praktische Vernunft gründen. Heydenreichs Philosophie der natürlichen Religion. II. Betrachtung. XVIII, 146 folgend.

gen der kritischen Philosophie zu danken. Wer hier noch immer glauben kann, es sey verdienstlicher für sie gewesen, wenn sie unsere natürliche Theologie im vermeinten Besitze ihres Reichthums hätte fortträumen lassen, statt dafs sie sie aus ihrem Schlummer zur ernsteren Wirklichkeit aufstörte, der darf doch kaum auf den ehrenvollen Namen eines unbefangnen Denkers Anspruch machen. Die Kritik rifs daher lieber das ganze alte Gebäude ein, und führte von Grund auf ein neues wieder empor, als dafs sie dem ersten durch künstliche Unterstützungen aufzuhelfen suchte, und dadurch seinen endlichen Einsturz nur desto auffallender machte. Warum soll sich der redliche Forscher länger verhehlen, dafs im ontologischen Beweise das Daseyn Gottes aus seinem Begriffe analytisch gefolgert wird, da doch jeder Existenzialsatz durchaus synthetisch seyn muß; dafs im kosmologischen Gottes Daseyn nach dem Grundsatz der Causalität gefunden werden soll, welches widersprechend ist, indem alle Wirkungen, die wir kennen, bedingt

H

sind, und also nur eine bedingte Ursache voraussetzen; daß im physikotheologischen Gott nach einer unstatthaften Analogie mit einem Weltbaumeister gedacht wird; daß endlich in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele die Form, unter der wir unsern Geist denken müssen, auf eine inconsequente Art auf unsern Geist, als Ding an sich übertragen wird: um der übrigen Unrichtigkeiten dieser Beweise, die an seinem Orte aufgedeckt sind, zu geschweigen.

So verlassen wir uns jedoch mit einmal von allen unsern bisherigen Ueberzeugungen sehen, so schnell muß sich uns auf der andern Seite die Aussicht eröffnen, welche unsere moralische Vernunft uns darbietet. Ich hoffe oben schon gezeigt zu haben, daß die Gegenstände, welche wir gegenwärtig abhandeln, ganz in das Gebiet dieser praktischen Vernunft gehören, und daß, wenn wir uns von den Beweisen der speculativen Vernunft plötzlich verlassen sehen, keinesweges schon alles verloren ist, sondern daß wir selbst nur unrecht gegangen, und uns

an eine Instanz gewendet haben, vor deren Forum unsere Sache dem grössten Theile nach nicht hingehörte. Gott und Unsterblichkeit weisen beyde auf etwas Moralisches hin, und müssen also nur von demjenigen Vermögen des menschlichen Geistes untersucht und begründet werden, welches sich mit dem Sittlichen im Menschen beschäftigt.

Wir haben oben diese moralische Vernunft, diesen guten Geist, diesen λογον in uns historisch kennen lernen, Hier wollen wir einen Versuch wagen, diese Vernunft in ihrer hohen Würde darzustellen, und dann zur Begründung der Idee der Gottheit und der Unsterblichkeit übergehen. Je fester das Herz von seiner moralischen Würde überzeugt ist, desto inniger werden die Gründe für das Daseyn der Gottheit und für unsere Fortdauer nach dem Tode auf dasselbe wirken können: und, wie der Verfasser der Kritik aller Offenbarung bey einer ähnlichen Veranlassung sagt, wird dieses Herz den beyläufigen Vortheil haben, aus dem Ur-

theile, das es hier fällt, sich selbst genauer kennen zu lernen.

§. 12.

Von der moralischen Natur des Menschen.

Sehr füglich kann man den Menschen aus zwey verschiedenen Rücksichten betrachten: 1) als Sinnenwesen, und 2) als Mitglied einer moralischen Welt. Dafs er in der letzten Rücksicht in seiner höheren Würde erscheint, darf nicht erwiesen werden. Verdienstlicher bleibt indess eine Darstellung des Umfanges dieser Würde.

Als Sinnenwesen erkennt sich der Mensch immer abhängig. Sein Eintritt in das Leben, sein Durchgang durch dasselbe, sein Abschied daraus — wie ist hier alles so zufällig, so kleinlich, so bedingt! Immer sieht er seine Freyheit durch die Endlichkeit, Unbiegsamkeit, Zufälligkeit des gegebenen Stoffes eingeschränkt. Die Gesetze, die er in Rücksicht auf

diesen Stoff entwirft, sind bedingt und durch tausend Zufälligkeiten limitiret. Nicht so, wenn er einen Ueberblick seiner moralischen Vorzüge anstellt. Hier erkennt der Mensch durch ein Gefühl, das weit über alle Widerrede erhaben ist, und das selbst der Determinist nach einer ruhmvollen Inconsequenz im Leben nicht verläugnet, das er völlig frey und unabhängig, erhaben über jeden Einfluß einer fremden Macht, im Besitz eines Gesetzes ist, das unumschränkt gebietet; wider welches keine äußere Macht ihn verpflichten kann. So ist, wie es auch seyn mußte, unser moralischer Werth ganz in unsre eigene Macht gegeben. Wir können nicht dafür stehen, ob wir im nächsten Augenblicke arm oder reich, glücklich oder unglücklich, todt oder lebendig sind; aber wir können, sobald wir nur wollen, Gott und Menschen Bürge seyn, das wir gute, moralische Menschen seyn werden. Wir fühlen die Gewisheit in uns, das wir unsrer Pflicht, alles — selbst unser Leben, aufopfern können.

Das Gesetz der Moralität steht ferner *deutlich* und gegen alle Sophisterey der Speculation gesichert in *Aller* Herzen aufgestellt. Vor allem Unterrichte, vor aller Religion ist es in der Brust jedes Sterblichen mit leserlicher Schrift gezeichnet. Alle anderen Kenntnisse der speculativen Vernunft und der Oekonomie des menschlichen Geistes müssen gelehret, und oft durch weitläufige Umwege zu unserem Wissen gebracht werden. Das Gesetz der Moralität allein liegt, mit dem Charakter des Menschen überhaupt gegeben, in jeder Seele da, und bedarf höchstens einer leisen Anregung, um in seiner ganzen Sonnenklarheit einzuleuchten. So Wenige auch dasselbe in bestimmten Worten ausdrücken können, so steht es doch in jeder Brust geschrieben. Man achte nur auf die Aeusserungen, vorzüglich der uncultivirteren Menschenklasse und der Kinder, so wird man oft hören, dafs hier eine edle That gebilligt, dort eine schlechte getadelt wird, ohne dafs sie gleichwohl ihre Billigung oder ihren Tadel

anders, als durch die Stimme ihres Herzens zu rechtfertigen wissen.

Erst durch dieses Gesetz wird der Mensch auf eine Welt aufmerksam, die ganz von der ihn umgebenden verschieden ist, und die auf eine Klasse vollkommenerer Geister hindeutet. Die Sinnenwelt bietet so oft unsern Kräften Trotz, droht mit Flammen und Wogen und Erderschütterungen unserer Gattung das Garaus zu machen. Was ist es, das dann den Menschen über dies Alles hinaus erhebt, und den Weisen unter den Ruinen einer Welt noch lächeln lehrt? — Das Sinnenleben bietet uns so oft seine verführerischen Reitze dar. Wenn unsere Vernunft nur bloß auf diese Sinnenwelt gieng, wie höchst inconsequent würde sie handeln, wenn sie sich nicht in die sanften Fesseln jener Reitze schmiegen ließe? Aber so ist etwas Höheres in uns, was dann seine Stimme laut und vernehmlich erhebt, was ohne alle Schonung, gegen alle Protestationen der Sinnlichkeit die Forderung derselben verdammt, ohne ihr gleichwohl irgend etwas an-

ders, als ein der Sinnlichkeit ganz heterogenes, heiliges Gesetz der Pflicht entgegenzustellen. Und dießs Gesetz ist, wie oben gezeigt wurde, allgemein, so daß es zugleich einen Charakter der Menschheit überhaupt ausdrückt. Wie tief, wie fest muß ein Gesetz in unsre Seele eingegraben seyn, das so ohne alle Ausnahme, ohne sich jemals selbst zu widersprechen (so sehr auch sonst sich unsere Meinungen verändern mögen) von der ersten Selbstthätigkeit unserer Seele an, durch alle Freuden und Kummernisse dieses Lebens hindurch, bis an das Grab hinunter, unerschütterlich in Aller Seelen dasteht! Ein Gesetz, das der Gute und der Böse anerkennen muß, und das gleichwohl so ganz und gar nichts Einschmeichelndes an sich trägt, das uns gar keinen Ersatz für alle unsere Aufopferungen, für alles unser Verzichtthun in dieser Welt der Sinne erwarten läßt, das sich nur *durch sich selbst begründet*. Wie empörend müßte ein solches Gesetz, das mit der uns umgebenden Sinnenwelt in einem fast ewigen Kampfe liegt, er-

scheinen, wenn wir bloß nur für diese Sphäre der Sinnenwelt bestimmt wären? — So deutet uns eben dieses Gesetz auf eine Welt hin, die ganz von der Erfahrungswelt verschieden ist, wo Freyheit und Moralgesetz in unumschränkter Macht gebieten.

Wenn wir über die hohe Würde, über das weite Umfassen dieser moralischen Vernunft und über ihr Gesetz, das weiter keine Aehnlichkeit in der Erfahrungswelt aufzuweisen hat, erstaunen, so können wir durch das erhabene Interesse dieser Vernunft gereizt, nicht bey einem todten Anstaunen dieser hohen Anlage stehen bleiben. Unsere theoretische Vernunft muß, durch das ihr eigenthümliche Gesetz der Causalität gezwungen, nach dem Grunde dieser Einrichtung fragen: und da sie diesen weder in ihrem Vermögen selbst, und noch weniger in der Sinnenwelt auffinden kann, so muß sie diesen Grund in ein von ihr und der Sinnenwelt verschiedenes Wesen setzen, welches 1) *theoretisch vollkommen* ist, um alle die Sinnenwesen und das Universum

hervorbringen zu können, diese praktische Vernunft wirkt, und 2) *moralisch vollkommen*, um ein so ganz absoluteiliges Gesetz, als diese Vernunft enthält, in jenen Sinnenwesen aufstellen zu können — sie muß diesen Grund in eine Gottheit setzen. So führt die Reflexion über unser moralisches Vermögen unmittelbar auf die Idee der Gottheit. — Obgleich durch diese Wendung die Lehre von der Existenz Gottes begründet wird, so wenig Nachdruck soll dennoch hier darauf gelegt werden. Indes möchte diese Art zu beweisen, im populären Gebrauche, nicht ganz verwerflich seyn.

§. 13.

Vom moralischen Glaubensgrund der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit.

Aus dem Obigen ist es nun deutlich geworden, daß wir mit dem, was wir uns unter dem Begriff Gott denken, also mit Gott an sich selbst, nie in eine solche Gemeinschaft

kommen können, daß unser Vorstellungsvermögen Eindrücke von ihm selbst unmittelbar in sich aufnehmen könnte. Wäre dieß möglich, so würden wir vom Gegenstande: *Gott*, selbst afficirt, und erhielten eine objective Erkenntniß. Da dieß einer Idee überhaupt, und also der Idee von *Gott* widerspricht, so bleibt uns nur übrig, die Idee der Gottheit aus uns selbst zu begründen, das heißt, wir begnügen uns mit subjectiver Wahrheit, da die objective dießmal für uns ganz unzugänglich ist. Diese subjective Wahrheit erhält eine ausserordentliche Festigkeit, wenn wir bey ihr von einer Thatsache in uns selbst ausgehen können. Und dieß ist der Fall bey der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, wie sie izt vorgetragen werden soll.

Entschieden ist es nämlich, und durch unser Bewußtseyn als Thatsache gerechtfertigt, daß der Mensch, einmal als Theil der Erfahrungswelt, als Sinnenwesen, und zweitens als Mitglied einer übersinnlichen Welt, als moralisches Wesen muß angesehen werden. Man

darf keinen dieser Theile verlängnen, ohne zugleich einen wesentlichen Charakter des Menschen selbst aufzuheben. Der moralische Theil in ihm fordert, wie hinlänglich ist entwickelt worden, unbedingte Erfüllung des sittlichen Gesetzes, *durchgängig Moralität*. Der sinnliche Theil in ihm dringt seiner Natur nach auf Be-
 haglichkeit seines Zustandes → auf *Glückseligkeit*. Die vereinigte Forderung beider Theile, oder des Menschen überhaupt ist also Moralität verbunden mit Glückseligkeit, oder eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit — *das höchste Gut*.

Wollten wir dieß höchste Gut, weil es sich aus Gründen der theoretischen Vernunft nicht beweisen läßt, darum auch gleich für unmöglich halten; so würden wir eben nach diesen Gründen höchst inconsequent handeln, weil wir diese Unmöglichkeit ganz ohne allen Beweis annähmen. Der Widerspruch mit uns selbst wäre ferner ganz unvermeidlich, indem unsere theoretische Vernunft uns alle Augenblicke zurufen müßte: Du ringst nach einer Un-

möglichkeit! Um also unsere Vernunft mit jener über allen Widerspruch erhabenen Forderung in Harmonie zu setzen, und weil jene Forderung viel zu last und ernstlich spricht, als das wir sie von uns abweisen oder ihre Rechtmäßigkeit unentschieden lassen könnten, so sind wir gezwungen, an die Möglichkeit des höchsten Guts zu glauben. Wir glauben also die Möglichkeit einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit. Glauben wir aber diese Möglichkeit, so müssen wir auch alle Bedingungen glauben, unter denen die höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der höchsten Glückseligkeit denkbar ist. Die höchste Sittlichkeit, das heißt, durchgängige Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze, läßt sich bey einem endlichen Wesen nur durch eine ins Unendliche fortgesetzte Annäherung an das Sittengesetz, also nur durch die Voraussetzung der *Unsterblichkeit* denken. Obgleich nun dieser eine Theil des höchsten Gutes sich am Menschen durch diesen Fortschritt ins Unendliche gedenken läßt, so kann doch die höchste

Glückseligkeit, und noch mehr, die dem sittlichen Verdienst angemessene Vertheilung derselben dadurch nicht begriffen werden. Denn unsre sittliche Gesinnung vermag wohl unsern Willen, aber nicht die von demselben völlig unabhängigen Erfordernisse der Glückseligkeit zu bestimmen. Die Hervorbringung des höchsten Gutes also, oder der dem moralischen Betragen angemessenen Glückseligkeit läßt sich nur durch Voraussetzung eines Princip, welches die höchste praktische und theoretische Vollkommenheit in sich vereinigt, das heißt, nur durch die Voraussetzung einer *Gottheit* denken.

Aus der Art, wie hier die Existenz der Gottheit und unsere Unsterblichkeit dargethan ist, erhellet freylich, dafs, um völlig von der Kraft dieser Beweisart überzeugt zu seyn, durchaus moralische Gesinnung vorausgesetzt wird. Wer in Ansehung der Moralität ganz gleichgültig ist, wird hier freilich keine Ueberzeugung finden. Der einzige Weg der Speculation, der ihm offen bleibt, kann, wie

gezeigt worden ist, nie auf eine Gottheit führen, die dem ächten Begriffe derselben völlig angemessen wäre. Wir bedürfen eines Gottes, der nicht bloß die Räder in der großen Weltmaschine in Bewegung setzen, sondern auch, vermöge seiner Heiligkeit, das hohe Gesetz der Moralität in unserer Brust aufstellen, und allgewaltig über Welt und Geister herrschen kann. Wer also bloß aus Analogien der Erfahrung sich zur vollkommenen Ueberzeugung von der Existenz Gottes und unserer Unsterblichkeit erheben will, der findet diese nie, weil der vollständige Begriff von beiden nicht *von dieser Welt* ist. Wie kann aber auch der, der nie noch Bürger jener moralischen Welt war, auf die Vortheile, die sie gewährt, den geringsten Anspruch machen? — Der Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes ruht einzig nur auf unsrer Sittlichkeit. *Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!*

C o n s e c t a r i e n .

Da, wie gezeigt worden ist, Gott und Unsterblichkeit die beiden Hauptideen der Theologie sind, und der Einfluss der kritischen Philosophie auf diese gezeigt worden ist, so wäre hiemit der Ankündigung dieser Abhandlung Genüge geschehen. Indefs mögen einige hieher gehörige Materialien, als jugendliche Versuche, die Nachsicht des Lesers erwarten.

Da bisher nur die Hauptideen der Theologie entwickelt sind, so entsteht natürlich die Frage: Welche Ideen denn noch sonst mit in den Umfang dieser Wissenschaft gehören? Es ist klar, dass eine vollständige Beantwortung dieser Frage zugleich die Darstellung des ganzen Inhalts der Theologie begreifen, und für sie als Wissenschaft von grossem Nutzen seyn würde. Darüber einige Gedanken!

Die Theologie findet die Gegenstände ihrer wissenschaftlichen Untersuchung einzig nur in

der praktischen Vernunft. Diese enthält als Hauptideen nur die drey: *Freyheit, Gott und Unsterblichkeit*. Von denen die beiden letzten, wie wir sahen, in die Theologie gehören. — Folglich sind die Hauptgegenstände ihrer Untersuchung keine anderen, als diese beiden. Die Theologie könnte also nach dieser Ansicht nicht weiter *extensive* wachsen; in so fern aber der Begriff von Gott und Unsterblichkeit näher analysirt, über das Verhältniß Gottes gegen die Menschen, über seine Eigenschaften, die Art unserer Fortdauer u. s. f. nähere Untersuchung angestellt werden kann, läßt sich *intensive* allerdings ein Wachsthum denken. Alle diese und ähnliche Fragen müssen jedoch sogleich, ehe sie auf eine Entwicklung oder Antwort rechnen können, ihre Vernunftmäßigkeit vor dem Richterstuhl der praktischen Vernunft zu rechtfertigen suchen. Jede Frage, die hier als widersinnig abgewiesen, oder die sich nicht willig diesem Gericht unterwerfen würde, hätte durchaus kein Recht sich mit in die Reihe der übrigen Untersuchungen aufzuführen. So z. B.

I

würde die Frage nach der innern Natur Gottes nach dem eigentlichen, speciellen Zustande jenseits des Grabes gleich eingangs von der Hand gewiesen werden müssen. Alle diejenigen Fragen im Gegentheile, die analytisch aus der Idee der Gottheit und Unsterblichkeit folgen, und ihre Rechtmäßigkeit vor der praktischen Vernunft legitimirt haben, zusammengestellt, systematisch entwickelt und beantwortet, geben das vollendete System der (natürlichen) *Theologie*.

Eine solche systematische Aufstellung kann, nach dem Wenigen, was aus der speculativen Philosophie hat beigebracht werden können, hier keine Stelle finden. Deshalb nur einige Bemerkungen darüber!

Der vollständige Begriff der Gottheit enthält hinlänglichen Stoff zu einer weiteren Entwicklung. Alles in ihm Zusammengetragene ist absolut, ist Gemeinbegriff von unzähligen, untergeordneten Begriffen. Man kann es daher der Menschheit, die noch so innig an der Sinnenwelt, also an dem Einzelnen, Individuellen — an dem *Stückwerk* hängt, keinesweges ver-

argen, wenn sie von jeher alle jene absoluten Begriffe, (Ideen) so viel, als möglich, von ihrer Höhe herunterzog, sie in die untergeordneten Begriffe zerlegte, und sich so mit den einzelnen Theilen des unermesslichen Ganzen, dessen Totaleindruck sie unterlegen wäre, bekannt zu machen suchte. Eine solche Entwicklung darf aber einzig nur unter der Aufsicht unserer sittlichen Vernunft — der Idee des höchsten Guts gemäfs, vorgenommen werden. Die specielleren Prädicate der Gottheit, die durch eine solche Analysis des Totalbegriffs von Gott herausgefunden werden, sind dann die sogenannten *Eigenschaften Gottes*, oder die einzelnen Momente im Begriffe Gottes, durch deren Voraussetzung und Concurrenz das höchste Gut realisirt werden kann. Hier wird, wie offenbar ist, durchaus keine objective Kenntnifs der Gottheit erkünstelt, unser Begriff von ihr erhält keinesweges eine Erweiterung, sondern wird blofs *aus* und *durch* sich selbst erläutert.

Soll eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit durch Gott realisirt werden, so muß

Er auch in jedem Augenblick die Gesinnungen seiner vernünftigen Geschöpfe, die verborgensten Tiefen ihres Herzens kennen, um ihre Würdigkeit zum Glück beurtheilen zu können — er muß *allwissend* seyn.

Er muß ferner die physische Natur als Mittel gebrauchen können, um sie dem moralischen Verhalten seiner vernünftigen Geschöpfe anzumessen — er muß *allmächtig* seyn.

In Ihm ist das Sittengesetz vollendet — er ist *heilig*. Eben dieser Heiligkeit, dieser gänzlichen Würdigkeit zum Glücke wegen, muß aber auch die höchste Glückseligkeit in ihm anzutreffen, mithin das höchste Gut in ihm realisirt seyn — er ist *selig* *).

*) Es ist merkwürdig, daß auch hier die Sprache, wie in unzähligen andern Fällen, mit den Bestimmungen des Philosophen genau zusammentrifft. Alle übrigen Attribute der Gottheit, Gerechtigkeit, Macht, Weisheit, kommen in einem gewissen Grade auch dem Menschen zu. Hingegen die Prädikate *Heiligkeit* und *Seligkeit*

Nach dieser Anleitung ist die Entwicklung der übrigen Eigenschaften sehr leicht, und *sicher*. Da z. B. ein Gott, der sich erbitten läßt, der zu Gunsten des Einen oder Andern Ausnahmen von seinem Gesetze macht, nicht anders, als mit Aufhebung des höchsten Guts gedacht werden kann, so wird man äußerst behutsam von einer *Langmuth* oder *schonenden Güte* Gottes reden müssen.

Der so gewöhnliche Weg zur Aufstellung der Eigenschaften Gottes, da man (*per viam*

sind ausschließungsweise nur der Gottheit eigen. Heilig ist nur der, bey dem alle Forderungen der sittlichen Vernunft realisirt sind — also nur Gott. Nun scheint es, als wenn die Sprache für die Gottheit, in so fern der zweite Theil des höchsten Guts, die Glückseligkeit, in ihr vollendet ist, ein eignes Wort haben müßte. Allein weil sich Heiligkeit getrennt von Glückseligkeit nicht denken läßt — so vereinigt sie in dem Worte *Seligkeit* beide Begriffe mit einander.

eminentiae) die Tugenden und Realitäten endlicher Wesen möglichst erhöht und so der Gottheit beilegt; z. E. die Macht und Weisheit endlicher Wesen in der Qualität von Allmacht und Allweisheit vom Unendlichen prädiciret, ist auf alle Fälle unstatthaft, und führt keinesweges zu dem gehofften Ziele. Der Mensch steht in einer ganz andern Sphäre, als der Unendliche, wo also jeder Schluss aus dieser Sphäre auf jene völlig unbündig ist, und höchstens als ein Versuch, wie weit man durch Analogien der Erfahrungswelt zum Uebersinnlichen emporsteigen kann, gilt; aber keinesweges irgend etwas zur Bestätigung und Aufhellung in der Natur der Gottheit beizutragen im Stande ist. Durch eine solche Sublimirung der Realitäten der Endlichkeit gelangt die Betrachtung keinesweges zum vollständigen Begriff der Gottheit, weil sie von zu kleinlichen Prämissen ausgeht, immer sich nur im engen Kreise endlicher Tugenden und Realitäten umherdreht, und so von ihnen zum Unendlichen *aufsteigt*, statt daß sie vom weitumfassendern Begriffe der Gottheit *niedersteigen*,

und ihre Prädicate aus diesem Begriffe analytisch entwickeln sollte.

Der Plan der Gottheit kann nach unsrer einmal genommenen Ansicht kein anderer seyn, als Realisirung des höchsten Gutes. Insofern das Uebel in der Welt als ein Eingriff in diesen Plan betrachtet werden kann, qualificirt sich die Frage nach dem Uebel in der Welt allerdings zur Aufnahme in ein System der Theologie. Die Ursache vom Daseyn desselben läßt sich nun sehr leicht beantworten. Ein volles, durch nichts verbittertes Maafs von Glück, oder die höchste Glückseligkeit, läßt sich nur unter der Voraussetzung erwarten, daß die vernünftigen Geschöpfe allen Forderungen des Moralgesetzes Genüge leisten, und so sich jener Glückseligkeit würdig machen. Da aber *diese* Würdigkeit zum Glück nur durch eine unaufhörliche Annäherung an das Sittengesetz denkbar ist, so läßt sich auch die höchste Glückseligkeit, und mit ihr die Abwesenheit alles Bösen, erst dann erwarten, wenn die vernünftigen Geschöpfe durch eine gänzliche

Aufnahme des Sittengesetzes in ihre Maxime sich eines solchen Zustandes würdig gemacht haben. Bis zu dieser Zeit einer völlig angemessenen Distribution läßt sich eine von allem Ungemach befreite Welt nur mit einem Widerspruche denken. Jeder Mensch hält sich nur eines so großen Maasses von Glück würdig, als er verdient, wenigstens beurtheilt er nach diesem tief in ihn gegrabenen Gefühle die Schicksale Anderer. Wenn ihm die Geschichte der Vergangenheit oder seines eigenen Lebens so oft eine Disproportion zwischen Würdigkeit und Verdienst darstellt, so empört sich sein Gefühl; wenn ihm der Dichter der Epopee oder des Drama die Tugend dem Unglück unterliegend, oder das Laster im Triumphe zeigt, so füllt ihn jenes mit Wehmuth, dieses mit Abscheu, und beyde Gefühle werden zu Widerwillen gegen den Dichter. Beweis genug, daß die Beurtheilung jedes Menschen auf genaue Anpassung des Glückes zur Würdigkeit anträgt, und unverlängbar und unabweislich ist. Diefs bey einer kleinlichen Gelegenheit, bey einem

Drama, laut gewordene Gefühl auf das unendliche Drama der Schicksale und der Welt angewandt, wird uns bald überzeugen, daß das Uebel in der Welt in dieser Zeit der Disharmonie zwischen dem Sittengesetz und dem sittlichen Verhalten durchaus nicht unnatürlich ist, und nicht ohne den größten Widerspruch entfernt werden kann.

Alle Untersuchungen über die Schöpfung, über das *Wann* und *Wie* derselben, die doch, ehrlich eingestanden, zu nichts weiter, als zur Befriedigung unsrer Neugierde, zum Spiele unserer Speculation, und keineswegs zur Erbauung für unsere Moralität dienen, dürfen dem Forscher seine Zeit für die wichtigeren Untersuchungen der Theologie nicht rauben. Die Geschichte verläßt uns hier entweder ganz, oder hüllt sich in ein mystisches, allegorisches Dunkel, das eher irre leiten, als zu irgend einem sichern Ziele führen kann. *) Die Ver-

*) Es versteht sich von selbst, daß hier aus dem Gesichtspunkte der natürlichen Theologie

nunft aber kann niemals Facta aus sich selbst entwickeln oder begründen. Mithin sind wir hier von allen Hülfsmitteln gänzlich verlassen. Es wäre daher Versündigung gegen die zweckmäßsigern Untersuchungen, wenn man, trotz der eingesehenen Unmöglichkeit, jemals Licht in diese Dunkelheit zu tragen, dennoch eine müßige Speculation unternehmen, und sich dem Gewühl und Getreibe unsicherer Phantasien überlassen wollte. Die einzige Antwort, die hier sich denken läßt, ist negativ, und läßt sich auf dies Wenige zurückebringen: *Gott schuf eine Welt, die völlig seiner würdig, und dem großen Plane angemessen war, das höchste Gut zu realisiren.*

Um auch ein Beispiel zu geben, wie die zweyte Hauptidee der Theologie, die Idee der Unsterblichkeit, Fragen veranlassen kann, so wählen wir die, welche sich zunächst aus ihr

gesprochen ist, die sich der Beihülfe heiliger Urkunden, *als solcher*, nicht zu erfreuen hat.

entwickelt, nämlich vom Zustande der Seele nach dem Tode. Da doch einmal der Glaube an die Unsterblichkeit in unsrer Seele so fest begründet zu seyn schien, so war es der Wissbegierde des Menschen im Allgemeinen nicht zu verargen, daß sie auf diesen Glauben, als eine feste Prämisse, gestützt, weiter nach der näheren Beschaffenheit dieser Unsterblichkeit und nach dem Zustande jenseits des Grabes einige Untersuchungen anstellte. Ob hier aber überhaupt Data vorhanden sind, die irgend eine befriedigende Antwort erwarten lassen, darüber kann nach allem Vorhergehenden keine Frage seyn. Merkwürdig ist jedoch der Uebergang, der sich aus dem ehrwürdigen Helldunkel, worin die Idee der Unsterblichkeit vor unsrer Ueberzeugung schwebt, zu der Idee von einem Wesen, das alles aufs weiseste gegen einander abwog, machen läßt. Das höchste Gut sollte realisirt werden. Dazu gehörte Würdigkeit der endlichen Wesen. Diese konnte nur durch sie selbst erworben werden. Je freier, je unabhängiger von allen fremdarti-

gen Motiven, ihre Tugend aus ihrem eignen Herzen quoll, desto würdiger machten sie sich der Glückseligkeit. Wenn nun die Idee der Unsterblichkeit in voller Klarheit, mit überzeugender Gewissheit in aller Seelen strahlte, so würde dadurch ein Motiv in ihre Handlungsweise gebracht, welches alle ächte Moralität alle eigne Würdigkeit verdrängte. Die Reize oder die Schrecknisse der Unsterblichkeit würden dann tausend gute Handlungen motiviren; ihnen aber in beiden Fällen ihren innern Werth rauben, und sie zu bloßen *legalen* Handlungen, die nur die Farbe der Moralität an sich tragen, herabwürdigen. Daher war es hohe Weisheit Gottes, diese erhabene Idee, um unsren guten Handlungen einen desto größern Werth zu geben, in ein so ehrwürdiges Dunkel einzuhüllen. Und nun noch eine Betrachtung! Da Gott zur Wirklichmachung seines Planes durchaus endliche Geschöpfe mit Vernunft ausrüsten mußte, er aber vorhersah, daß diese unvermeidlich durch sie auf Ahndungen der Unsterblichkeit gelangen müßten, so traf er (um ihre

Sittlichkeit nicht durch ein so mächtiges, äußeres Motiv zu beeinträchtigen) die weise Verfügung, daß nur die Besseren unter den Sterblichen, die hinlänglich schon in reiner Sittlichkeit befestigt sind, als Belohnung ihres redlichen Strebens die selige Gewißheit der Unsterblichkeit in ihrem Busen fühlen. Daher auch der Beweis von unsrer Fortdauer nach dem Tode einzig nur auf Gründe der praktischen Vernunft beruht, und seine volle Energie nur in den bessern, edlern Seelen äußert. Wer ist inniger von seiner Unsterblichkeit überzeugt, als der Redliche, der Biedre? In welchen Stunden durchströmt uns wärmer, inniger die süße Gewißheit davon, als in den Stunden frommer Entschliessungen, oder in dem Nachgefühl nach einer edlen, schönen That? — Wer übrigens mehr von dieser Unsterblichkeit zu wissen begehrt, als der reine Vernunftbegriff von unsrer Fortdauer nach dem Tode aussagt, kennt noch die Grenzen seines Wissens nicht, und sucht umsonst nach einer Antwort.

Aus diesen rapsodisch hingeworfnen Materialien läßt sich auf ein nach diesem Plane ausgeführtes System der Theologie schliessen. Uebrigens kann aus dem hier Entwickelten dasjenige, was §. 3. über die Stärke des Einflusses der kritischen Philosophie bevorwortet ist, leicht beurtheilet und geordnet werden.

§. 15.

Versuch einer neuen Erörterung verschiedener zur Theologie gehörigen Ideen.

Es ist eine durch Herkommen und Zweckmäßigkeit gerechtfertigte Gewohnheit, jeder Abhandlung eine Definition des abzuhandelnden Gegenstandes voranzuschicken. Bey analytischen Untersuchungen ist diess unvermeidlich. Eine solche Erklärung dient dann zu einem Kriterium der ganzen Abhandlung, und muß sich, wenn sonst nichts im ganzen Gebäude der Schlüsse versehen ist, zu ihr wie die Defi-

nition zum Definitum verhalten. Da indess jede solche Erklärung voraussetzt, dass man den Gang der Untersuchung schon einmal durchgegangen ist (weil sie nur Resultat derselben ist) so kann es sehr oft zweckmälsig seyn, wenn man unbefangen den Weg seiner Untersuchung antritt, jede Bestimmung seines Gegenstandes einsammelt, nach vollendetem Einsammeln diese ordnet, und nun erst aus ihnen eine Definition zusammensetzt. Diess ist der Gang jeder ächten kritischen Verhandlung, und mußte in gegenwärtiger Abhandlung auch der unsrige seyn. Wir durften z. B. den Begriff der Theologie, um unpartheyisch fortzuschreiten, weder aus den bisherigen Lehrbüchern der Theologie, noch aus den Schriften kritischer Weltweisen entlehnen; und waren deshalb mit einer Erklärung zufrieden, die freilich nicht scharf genug bestimmt war, aber doch den Vorzug hatte, dass sie von jeder der Partheyen zugelassen werden mußte. Da unser Zweck itzund erreicht und beendigt ist, so läst sich nun ein Versuch machen, diesen Be-

griff, und die mit ihm verwandten, nach Anleitung der kritischen Philosophie gehörig zu entwickeln. Vielleicht möchte der auffallende Nutzen, der sich aus dieser Philosophie für so manche theologische Ideen ziehen läßt, die Schätzung ihres Werths erleichtern. *Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!*

Wir wagen uns zuerst an die Deduction eines richtigen und vollständigen Begriffs von Theologie. Zuerst, wo suchen wir ihn? Schon oben ist hinlänglich klar geworden, daß wir ihn keineswegs der theoretischen Vernunft zumuthen dürfen. Wir wenden uns also gleich an die zweckmäßige Instanz — an die praktische Vernunft. Diese stellt uns als erstes, höchstes Princip, von dem alles in ihr Enthaltene ausgeht, und auf das alles in ihr Enthaltene sich bezieht — das Grundgesetz der Pflicht auf. Diefs Gesetz, das in jeder Menschenbrust auf gleiche Weise, wenn schon nicht immer mit gleicher Stärke spricht, qualificirt sich also hinlänglich zu einem Grundsteine dieser Untersuchung. Wird die praktische Vernunft in eine

systematische Form gekleidet und der Gegenstand einer eignen Wissenschaft, so kann diese nichts Anders, als die bestimmten Gesetze dieser Pflicht enthalten. Sie wird, weil sie unsere Sittlichkeit betrifft, *Sittenlehre*, *Moral* heißen, und im Allgemeinen die *Wissenschaft unsrer Pflichten* seyn. Um in der Qualität einer Sciencz das oberste Grundgesetz der praktischen Vernunft zu begründen, bedarf sie der Idee von Freyheit — Der Mensch kann sich die durch das Gesetz der Sittlichkeit postulierte eigne Würdigkeit nicht geben, wenn er nicht frey ist. Da aber jene Anforderung über allen Widerspruch erhaben, da sie Thatsache und mit der ganzen Summe aller unsrer moralischen Ueberzeugungen aufs innigste verwebt ist, so erhält dadurch die Idee der Freyheit Realität und Festigkeit. Die ganz eigne, unbedingte Forderung jener Pflicht, und die Ueberzeugung von einer völligen, moralischen Freyheit, die so nirgends in der sichtbaren Ordnung der Dinge angetroffen werden, führt den Denker auf eine von der Erfahrungswelt verschiedene sittliche

K

Welt, auf eine moralische Ordnung. Diese moralische Ordnung aber läßt sich ohne Gott und Unsterblichkeit nicht denken. Folglich entspringen aus dem eigenen Vermögen der praktischen Vernunft diese beyden Ideen, die, der bisherigen Deduction nach, zwar als nothwendig, aber übrigens noch als unbegründet zu betrachten sind. Beyde können nun auf doppelte Art benutzt werden; entweder in *praktischer* oder in *theoretischer* Absicht. In *praktischer* wird die Ueberzeugung von dem Gesetz der Pflicht erhöht durch die Idee von Gott und von Unsterblichkeit — es entsteht *Religion*. In *theoretischer* wird die Realität beyder Ideen zu *begründen* gesucht — es entsteht *Theologie*. *Religion* ist also, ihrem vollständigen Begriffe nach, die Ueberzeugung meiner Pflicht in der Eigenschaft göttlicher, durch die Idee der Unsterblichkeit verstärkter, Gebote: und *Theologie* die Wissenschaft der befriedigenden Gründe für das Daseyn der Gottheit und der Unsterblichkeit. Die Religion erkennt nun entweder daraus, daß in der praktischen Vernunft

das Gesetz der Pflicht so rein und unerschütterlich aufgestellt ist, daß dies Gesetz ein göttliches ist, und heißt *natürlich*; oder sie muß vorher überzeugt seyn, daß etwas göttliches Gebot ist, um es für ihre Pflicht zu halten, — und heißt *geoffenbart*. Die Theologie sucht ihre Beweise bloß aus den eignen Mitteln ihrer Vernunft, und heißt *natürlich*; oder sie stützt sie auf anderweitige, von aussen her an sie gebrachte Thatsachen, und heißt *geoffenbart*.

Durch diese Deduction ist selbst die *grammatische Bedeutung* beider Wörter hinlänglich gerechtfertigt. *Religion* führt nachdrucksvoll ihren Namen vom *Binden* (*religare*). Es ist also eine Wissenschaft, die uns inniger an unsre Pflichten bindet, als es sonst geschehen wäre. Doch muß dies, um keiner Mißdeutung ausgesetzt zu seyn, sehr richtig verstanden werden. Damit reine Moralität, eigne aus uns selbst entstammte Würdigkeit erhalten wird, darf das Gesetz der Pflicht nur sehr behutsam auf den Befehl der Gottheit gegründet werden. Wir dürfen das Gesetz nicht einzig deshalb

nur befolgen, weil es göttliches Gebot ist. Dieß würde unsre Tugend zu einer bloßen Einschmeichelung bey Gott, zu einem bloßen Hofdienst herabwürdigen. Der Mensch würde sich um den innern Gehalt seiner Pflicht, um ihre Rechtmäßigkeit, ihre Vernunftmäßigkeit nicht kümmern, und blindlings einzig darum nur das Gesetz befolgen, um sich in die Gunst des Höchsten einzuschmeicheln. Daß dieß der Tod aller Moralität ist, darf nicht bewiesen werden. *Nicht die da sagen: Herr, Herr! werden das Himmelreich ererben.* Welcher Mißbrauch durch eine solche blinde Befolgung von Gesetzen, bloß weil sie von selbstsüchtigen Priestern als Gesetze Gottes angekündigt worden, so oft getrieben ist, lehrt jede Seite der Geschichte. Wie die Motive der Idee von Unsterblichkeit bey der Befolgung unsrer Pflichten, und in welchen Seelen sie nur wirken, ist oben schon entwickelt worden. Wir befolgen also das Gesetz der Pflicht, weil eine innere, unverkennbare Stimme dieß Gesetz gebietet. Weil indess der Wille Gottes und der Ruf der Pflicht

immer einstimmig sind, so ist es in einem Zeitalter, wo die Sinnlichkeit noch zu sehr über den Geist herrschet, wohl zu dulden, dafs, um auch an die Sinnlichkeit ein Motiv zu bringen, das Moralgesetz als der Wille Gottes dargestellt wird. Sobald aber der Geist sein moralisches Vermögen fühlt, muß er diese Krücken abwerfen, und auf reine Moralität antragen.

„Aber auf diese Weise erhält ja das Gesetz der Pflicht gar keine Verstärkung durch die Idee von Gott und Unsterblichkeit: und es giebt also gar keine Religion, und blofs nur eine Sittenlehre?“ — Dieser Einwurf ist völlig ungegründet! — Durch die obige Bemerkung sollte und mußte blofs nur der kleinliche Hang der Menschen, stets nach einer fremden Auctorität, mit unthätiger Dahingebung alles eignen Werthes zu handeln, abgewiesen und auf ächte Moralität hingeleitet werden. Immer bleibt es für den religiösen Geist des unbefangnen Denkers ermunternd, dafs ein Wesen da ist, welches einstimmig mit dem Gesetze seiner Seele denkt, welches dieses Ge-

setz nach seiner strengsten Forderung in sich realisiret, welches höchst moralisch, welches heilig ist. Wenn es einer edlen Seele wohl thut, sich an dem Gemälde großer, guter Menschen zu weiden, wenn wir bey ihrer uneigennützigem Aufopferung, bey ihrem müthigen Fortschritt durch den Undank der Menschen und der Verkennung ihrer schönsten Thaten, bey ihrem unerschütterlichen Edelmuthe, und der Stillung so mancher einsamen Kummerzähre, ihnen Thränen der Entzückung, der süßesten, himmlischsten Wehmuth nachweinen; wenn dieß Gemälde unsre Thätigkeit zum Guten entflammt; wenn es uns in dem Gelübde, das wir der Tugend thaten, aufs neue bestärkt, wenn wir es uns da aufs neue schwören, gut zu seyn, und reines, edles Herzens, wie sie es waren: wie vielmehr wird dieß der Fall seyn, wenn wir Gott in seiner fleckenlosen, entzückenden Heiligkeit erblicken? Wie wird da das Gefühl der Pflicht uns spornen! Wie werden wir da aufstreben zu jener Heiligkeit, und schwören: *dass wir die Rechte seiner Gerech-*

tigkeit halten wollen! O, wer kennt die grossen, hehren Augenblicke der Nachempfindung nach einer edlen Handlung nicht, wo unser beseligtes, von Wonne überströmendes Herz, im Uebermaasse seiner Seligkeit, zum Unerschaffenen emporsteigt, und voll heiligen Stolzes sich selber zuruft: In diesem Augenblick muß selbst der Ewige dich lieben! Wer diese Gefühle kennt, o, der weiß, der fühlt in seliger Gewisheit, wie sehr ihn diese Augenblicke stärkten, die anerkannte Pflicht auf treulichste zu üben, der weiß, daß die Idee eines Allumfassenden Wesens wahre Tugend, wahre Religion in unsrer Seele wirkt!

Es mag dem eignen Nachdenken des Lesers überlassen bleiben, wie die dem menschlichen Verstande und den menschlichen Wünschen naher gelegene Idee der Unsterblichkeit bey der Stärkung zum Vollbringen unsrer Pflichten thätig ist.

Theologie stammt in grammaticalischer Hinsicht von *θεος* und *λογος*. Sie ist also eine bloße Theorie, ein System von Gott, der hier

als die höhere Idee allein genannt ist, weil dem Ausdrücke die Idee der Unsterblichkeit nicht mit einverleibt werden konnte.

Theologie und Religion sehen also beide auf eine gemeinschaftliche Quelle — auf die Moral zurück. Die Moral beschäftigt sich mit der ganzen Summe des Sittlichen im Menschen: und da die Theologie sowohl als Religion durchaus nichts mit dem, was in uns der Erfahrungswelt angehört, zu thun hat, so können beide ihre Begründung auch nur im sittlichen Vermögen der Vernunft aufsuchen. Dadurch sind nun die ehrwürdigsten Ideen, die heiligsten Wünsche der Menschheit der unzweckmäßigen Behandlung der speculativen Vernunft entnommen, die sich bey diesen Untersuchungen freilich seltsam genug benehmen, und, um ihr Ansehn als competente Richterinn zu sichern, die ganze Verhandlung in ein Gebiet hinüberspielen mußte, wo ganz heterogene Regeln und Gesetze gelten. Dadurch ist nun ferner ein ganzes Heer frivoler Einwürfe und Spöttereyen auf immer abgewiesen: denn die meisten tra-

fen nur das seltsame Benehmen, hinter welchem die speculative Vernunft ihre Schwäche bey Beurtheilung ganz fremder Gegenstände zu verbergen suchte, wo sie durch die mühevollere Regelmäßigkeit ihrer Schlüsse wohl kalte Aufnahme zu erzwingen, aber kein herzliches, freudiges Ergreifen der bewiesenen Ideen zu bewirken im Stande war. — Man wird künftig bey jedem Forscher religiöser Wahrheiten erst nach seinem Herzen, und dann nach seinem Kopfe fragen: und wer sich nicht in Absicht seiner Sittlichkeit hinlänglich rechtfertigt, wird keinen Sitz im Rath der religiösen Denker haben. Denn diese kämpfen für ihre Wahrheiten auf keinem andern Felde, als dem Felde der moralischen Vernunft.

Theologie und Religion sind nun die Töchter einer Mutter, und von einander unzertrennlich. Die Religion findet die Hauptideen, worauf sie ihre Stärke bauet, woraus sie ihre heilsamsten Kräfte zieht, in der Theologie; und diese hinwiederum in jener die Pflegerinn, die

ihrer wartet, und ihre Producte zum Segen der gesammten Menschheit auferzieht.

Beide Wissenschaften, in so fern ihre Gegenstände gelehrt, vor Verfälschung gesichert, und bey dem uncultivirten oder anderweitig beschäftigten Theil der Menschheit wiederholt in Anregung gebracht werden müssen, bedürfen gewisser Personen, die sich ausschliessend dem Studium derselben und ihrer Pflege widmen. Der Sprachgebrauch nennt sie mit einem eignen Namen: *Theologen*. Dafs diese Benennung für den Begriff, der dadurch bezeichnet werden soll, zu enge ist, bedarf keiner Anmerkung. — Stellt man einen Ueberblick aller Wissenschaften an, die gewöhnlich in diesem Namen umschlossen werden, und ordnet sie systematisch, so lassen sich zwey Hauptmomente denken, unter welche sich diese Disciplinen vertheilen lassen. Das Studium der Theologie (in diesem alltäglichen, weiten Sinne) beschäftigt sich theils mit etwas Materiellem, theils etwas Formellem. Der eigentliche Gegenstand dieser Wissenschaft, von dem sie

immer ausgehen, und auf den sie stets zurückkehren muß, das Materielle, sind alle zur praktischen Vernunft gehörige Ideen. Diese können auf tausendfache Art eingekleidet, der Menschheit in den eigensten Formen vorgetragen werden: auch hievon soll der Theologe Kunde haben — er soll also Exegese, Dogmatik, Kirchengeschichte u. s. f. wissen.

Der *eigentliche* Gegenstand seines Studiums ist ihm also von seiner sittlichen Vernunft bestimmt. Innerhalb ihrer Ideen dreht sich die ganze Sphäre seiner Beschäftigung. In *wissenschaftlicher* Rücksicht erforscht er, läutert er, begründet er sie, in praktischer wendet er sie an, macht er sie fruchtbar; in der ersten ist er *Theolog* (im engern Sinne), in der letzten *Religionslehrer*. Durch diese genaue Anweisung seines Territoriums weiß er nun, daß Sittenlehre die Hauptwissenschaft ist, die er zu cultiviren hat, daß alle Speculation über die *innere Natur* Gottes, über das *Wesen* der Seele u. s. f. ihn nicht angehe und nicht könne zugemuthet werden. Da er nun diese

Untersuchungen, in so ferne sie von der sittlichen Vernunft als unbeantwortlich oder als unfruchtbar abgewiesen werden, nicht an sich kommen läßt, so gewinnt er um desto mehr Zeit, sich dem eigentlichen Gegenstande seiner Wissenschaft — den Untersuchungen der praktischen Vernunft zu widmen, sie für Alle immer verständlicher, immer eindringlicher zu machen; und kann nun um so sicherer seinen Zweck erreichen — kann *Sittenlehrer* seyn. Er wird keine *objective Kenntnifs* Gottes und seiner Seele erkünsteln, die nur unserm Scharfsinn, nicht unserm Herzen wohl thut; wird zu keiner Unbegreiflichkeit fliehen, wo die Begreiflichkeit genügt, wird nicht klagen über die Dunkelheit der Erdennacht, denn göttliche Gestirne hellen sie; er wird, zufrieden mit dem verliehenen Mafs von Kenntnifs, seine Mitbrüder auf sie hinweisen, sie zweckmäfsig anwenden und als Führerin in eine bessere Welt gebrauchen lehren.

Wenn er sinnliche Motive an sinnliche Menschen bringt, wenn er irgend eine Eigen-

schaft Gottes zu einem besondern Zwecke unter den übrigen heraushebt, wenn er die Belohnungen oder Strafen jenseits der Gräber zum Trost oder zum Schrecken anwendet, so wird er nie vergessen, daß dies nur für die ersten Augenblicke der Erschütterung bey tiefsinnlichen Menschen zulässig ist, daß wenn dieser Zweck erreicht ist, zu den reineren Triebfedern der Pflicht eingelenkt werden muß: weil sinnliche Motive nur Legalität und keine Sittlichkeit bewirken.

Er wird um so gesicherter Alles aus dem Gebot der Pflicht ableiten, Alles auf sie zurückführen können, weil er fest voraussetzen darf, daß dieses Gebot, in Absicht seines Inhalts, in jedem Einzelnen dasselbe spricht. Bey Sätzen der theoretischen Vernunft ist mancher Streit, manche Abweichung gewöhnlich, nicht so bey dem Gebot der Pflicht. Im Kinde und im Ungelehrten, der noch durch keine Speculationen an sich selbst irre gemacht ist, spricht diese Stimme am vernehmlichsten, am reinsten. Der Bö-

sewicht, der sie in sich zurückzudrängen strebt, sie wohl gar öffentlich verlängnet, und ihrer Forderungen spottet, verräth sie doch sogleich in seinem Urtheil über Andre. Er wird die Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit, Bosheit Anderer sehr nachdrucksvoll als unmoralisch tadeln, zumal wenn sie sein eignes Interesse, seine eigene Person betreffen. Daher darf der Religionslehrer kühn dieß Gesetz der Pflicht in jeder Brust voraussetzen, und in diesem Glauben das Herz des Bösewichts erstürmen, das Herz des Rechtschaffenen stärken, den Grübelnden belehren, den bangen Zweifler trösten. Er wird den Laien mit aller Speculation verschonen, ihn bloß auf jene innere Stimme merken, und ihr Gebot befolgen lehren. Er wird ihm zeigen, wie dieß Gebot so allgemein, mit dem menschlichen Charakter gegeben, in jeder Seele dasteht: weil weder Erziehung, noch Klima oder Landessitte, so etwas Allgemeines wirken kann; ihm dadurch das Gesetz seiner Seele, als das allgemeine Gesetz der Menschheit achtungswerth, und ihn sich selbst

in seiner Person, als Theil dieser Menschheit, ehrwürdig machen.

Erhöht, entzückt, beseeliget durch diesen Vorzug seiner Sittlichkeit, wird er sich nun über die Sphäre der Sinnenwelt erheben, wird ahnden, daß er mehr als Sinnenwesen, wird ahnden, daß er ewig ist. Seine moralische Natur kündigt sich ihm als das Absolute, als das Erhabenste an. In ihr findet er sich frey von allem, was sonst die Sinnenwesen bindet, in ihr ein heiliges Gesetz der Pflicht, das unumschränkt gebietet, das für die Ewigkeit gelten kann. Alles trägt hier das Gepräge der Unvergänglichkeit, alles ist viel zu weitaussehend für eine Erdenperiode, ist für eine Ewigkeit berechnet. Sollte diese moralische Natur, die ihm die Welt der Unvergänglichkeit aufschliesst, der schwächeren, hinfälligen unterliegen? Nein, das hiesse die Ordnung der Dinge umkehren — die Seele ist *unsterblich!*

Allein sollte zwischen der sittlichen und der physischen Welt keine Harmonie seyn? — Sind beide sich selbst gelassen, so ist diese

freilich nicht denkbar: denn beide folgen ganz verschiedenen Gesetzen. Und doch sehen wir so öfters Uebereinstimmung beider, doch sagt uns ein inneres Gefühl, daß eine der Moralität angemessene Glückseligkeit des reinsten Wunsches so würdig, daß dieser Wunsch der Menschenseele eben so tief, als das Gefühl der Pflicht eingegraben ist. — Diese Harmonie zwischen der sittlichen und physischen Welt läßt sich nur durch ein Wesen, das uneingeschränkt die Geister - und die Körperwelt beherrscht, — nur durch die Voraussetzung eines *Gottes* denken.

So entsteht aus der Ueberzeugung von unserer sittlichen Natur der Glaube an Gott und an Unsterblichkeit. In dieser Ordnung können beide Ideen dem Laien vorgetragen werden.

Und izt noch Einiges über das *Formelle* der theologischen Wissenschaft! — Die Ideen der praktischen Vernunft müssen an die Menschheit gebracht, und deshalb in Worte eingekleidet werden. Es läßt sich daher sehr wohl denken, daß es ein Buch geben kann, in welches diese

Ideen sämmtlich niedergelegt sind. Diefs Buch ist dann gleichsam die versinnlichte, die redende moralische Vernunft. Für den uncultivirten, ganz sinnlichen Theil der Menschheit wäre diefs Buch überaus nutzbar: und folglich, so lange diese Uncultur, diese Sinnlichkeit von der ganzen Menschheit gilt, für die gasammte Menschheit nutzbar. Es läßt sich daher von einer Vorsehung, (die zugleich mit der Idee der Gottheit gegeben ist) sehr wohl erwarten, daß sie, so lange die Menschheit noch zu sehr der Sinnlichkeit angehörte, zu einem solchen Buche Anstalten wird getroffen haben. Hiezu bedurfte es keines ungewöhnlichen Aufwandes. Es war hinlänglich, wenn sie es einlenkte, daß diejenigen, in welchen jene Stimme der sittlichen Vernunft lauter, als in den Uebrigen sprach, ihre Ueberzeugungen, und dasjenige, was diese Vernunft ihnen dictirte, aufzeichneten und ihren Zeitgenossen übergaben. — Und diefs ist geschehen! Die Gottheit hat keines ihrer Kinder in ihrer Minderjährigkeit hierinn vernachlässigt. Blicken wir vom Tajo bis zum Hoang,

L

von Grönland bis zum Feuerlande; allenthalben sind Männer aufgetreten, die nach Maßgabe ihrer Einsichten und der Empfänglichkeit ihrer Zeitgenossen das Reich der Sittlichkeit anbauen, und der Nachwelt ihre Lehren hinterlassen. Wer verargt es diesen Männern, wenn sie das erhöhte Gefühl der Sittlichkeit in ihrem Busen für göttliches Einwirken, und in heiliger Begeisterung dieses himmlischen Feuers sich selbst für Seher Gottes hielten! — Wenn man von diesem hohen Standpunct herab das Fortschreiten aller Völker zu einem gemeinschaftlichen Ziele — zur sittlichen Vollkommenheit, und die verschiedenen, jedem einzelnen Volke genau anpassenden Anstalten der Gottheit dazu betrachtet, so kann man nicht anders, als mit Dank und Bewunderung gegen die Weisheit des Unendlichen erfüllt werden. Und aus diesem Standpunct allein darf man nur die Anstalten der Gottheit zur sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts beurtheilen, aus diesem Standpuncte nur über die Sache einer Offenbarung richten. Denn sind nicht alle Völ-

ker, der Europäer wie der Asiate, der Feuerländer wie der Eskimo Gottes Kinder; und sollen wir als solche nicht alle zur Vollkommenheit geleitet werden? Haben wir als solche (wenn es überhaupt, wie's doch sehr wahrscheinlich ist, eine Offenbarung geben kann) nicht alle darauf die gerechtesten Ansprüche zu machen? Ist es daher nicht sehr einseitig geurtheilt, wenn man nur in Rücksicht *eines* Volkes, *eines* Erdstrichs von der Möglichkeit der Offenbarung spricht? Läßt es sich denken, daß die Gottheit unter einer unzähligen Menge Völker ganz willkührlich (denn wie läßt sich hier ein Grund denken, der nicht zugleich die Gottheit heruntersetzte?) ein einziges heraushebt, und nur diesem sich näher offenbart; hingegen die sittliche Entwicklung aller übrigen, wie ein unnatürlicher Vater, der langsamkriechenden Zeit, oder dem bloßen Zufall, der oft nur weiter rückwärts schleudert, überlassen kann? O gewiß nicht! Gottes weise Güte ist umfassender, als unsre enge Selbstsüchtigkeit, sie umschliesset alle Völker, wenn sie schon

nicht alle auf gleicher Stufe der Erkenntnis stehen. *Er schaut vom Himmel auf alle Menschenkinder, auf alle, die auf Erden wohnen; und seinen Namen sollen alle preisen!*

Es ließe sich sehr wohl denken, daß man die religiösen Meinungen und Sitten aller bekannten Völker des Erdbodens sammelte, neben einander stellte, verglich und eine zusammenhängende Wissenschaft daraus machte. Diese würde sich zur eigentlichen Kirchengeschichte etwa wie die Geographie zur Historie verhalten. In ihr müßte der allgemeine religiöse Charakter jedes Volkes aufgesucht, das Zufällige, und was nur auf die Aussage einzelner Augenzeugen beruhte, gehörig gewürdigt, die Gebräuche, ohne alle Verfälschung der Phantasie oder Animosität angegeben; und in allen die Spur der Sittlichkeit aufgeforschet werden. Diese dürfte man gewiß nicht erst erkünsteln: denn jede, auch noch so entstellte, Religion enthält wenigstens die Idee eines allbeherrschenden Wesens. Daß der Geist des religiösen

Denkers hier volle Nahrung finden würde, darf nicht hemerket werden. Allenthalben würde er Züge der Sittlichkeit entdecken, selbst in den entstelltesten Gebräuchen das Gefühl der Moralität ringend mit der Sinnlichkeit, und sich je mehr und mehr aus ihren Banden frey machend, erblicken. Interessant müßte es für ihn seyn, hier ein Volk mit schnellem Schritte sich der Vollendung nahen, dort ein anderes ihm nacheilen, ein drittes auf einem Umwege wieder einlenken, ein viertes noch an der niedrigsten Stufe, tief verstrickt von der Sinnlichkeit, aufkämpfend zur Sittlichkeit, zu sehen. — So würde er allenthalben als allgemeinen Charakter der Menschheit, in jedem Volke, die Stimme der moralischen Vernunft entdecken.

Die *Kirchengeschichte* (im weitesten Sinne) erhält durch die von uns genommene Ansicht ein eignes Interesse. Wir sehen in ihr, wie von Gründung des Menschengeschlechtes an, unter tausend Verkleidungen und Formen, dieß

innere Gesetz der Sittlichkeit gewirkt hat. Wie die Menschheit, so bald sie zu einiger Betrachtung über sich selbst gelangte, diese innre Stimme für viel zu heilig hielt, als dafs sie aus einer Menschenbrust hervortönen könnte, und sie deshalb, unterstützt von Mythen und Traditionen, zur Stimme Gottes machte. Sehen, wie diese Stimme aus allen religiösen Handlungen der Vorwelt, aus allen Ceremonien, Mythologien und Expiationen, wenn auch noch so verstellt, doch immer unverkennbar, redet. Wie dies Gesetz lange vorher schon feststanden, ehe die Philosophie mit sich über die Principien der Moral und Gotteslehre einig werden konnte. Wie dies Gesetz unter Bann und Interdict, unter Beil und Flammen in grossen Seelen fortgesprochen. Wie es nöthig war, einem noch rohen, unentwickelten Menschenalter dieses geistige Gesetz auf dem Wege der Sinnlichkeit bemerkbar zu machen; und wie die Menschen, je mehr und mehr sie die Sinnlichkeit auszogen, auch reinere Motive zur Sittlichkeit erhalten mußten. Hier sieht man,

dafs die Menschheit mit jeder Periode, oft durch plötzliche, noch öfterer durch langsame Revolutionen dem Ziele sittlicher Vollkommenheit entgegengeführt, dafs selbst durch ein temporäres Zurücksinken nur ein desto stärkerer Anlauf vorbereitet wurde; und dafs wir also mit kühnem Muthe, im festen Vertrauen zu der Vorsehung, bessere, heitere Zeiten reiner Sittlichkeit erwarten dürfen. — Durch ein solches Studium der Kirchengeschichte bringen wir Leben in ihr todtes, wild durch einander geworrenes Gemälde. Sie kann uns nur Handlungen, nur Thatsachen zeigen: durch eine solche Ansicht entdecken wir die Seele, die in allen herrschet, und bringen so Einheit in ein verworrenes Mannichfaltige hinein.

Da wir versichert seyn können, dafs die Gottheit dem Menschen mit seiner Natur im allgemeinen schon alles gegeben hat, was er zum Wachsthum in seinen physischen sowohl, als moralischen Vermögen bedarf, so läßt sich weiter keine aufserordentliche, künstliche Nach-

M

hülfe von ihr erwarten. Doch läßt es sich denken, daß sie, wie oben gezeigt wurde, um die Ideen und Gefühle der Moralität bey einem sinnlichen Volke schneller in Umlauf zu bringen, Veranstaltungen traf, daß Männer, in denen die sittliche Vernunft lauter, als in den Uebrigen spräch, die schlummernden Gefühle der Sittlichkeit aufregen, und ihnen die richtige Lenkung geben mußten. Da sich hiebey kein anderer, als ein moralischer Zweck erwarten läßt, so ist es nicht denkbar, daß uns die Gottheit bloße theoretische Sätze, die gar keinen Einfluß auf die Moralität haben, und nur die Speculation beschäftigen, wird bekannt machen lassen. Es wird also bey der Beurtheilung von geoffenbarten Sätzen einzig nur die praktische Vernunft aufgefordert werden müssen. Der *Exeget* weiß dadurch, daß nicht bloß Scharfsinn oder spitzfindiger Witz, sondern vorzüglich gesunder moralischer Sinn der beste und oft einzige Ausleger seyn muß. Es wird ihn wenig kümmern, ob dieser jener Erklärung der Stempel der Auctorität oder Anciennetät aufge-

drückt ist — im Falle sie einer gesunden Moralität widerspricht, oder irgend einer unstatthaften Leidenschaft Vorschub thut, wird er sie ohne alle Schonung verwerfen. Hatte etwa die Vorzeit, oder hat irgend eine Auctorität das Recht, dem gesunden, moralischen Sinn oder (da er in diesem Falle Repräsentant der Gottheit ist) der Gottheit einen fremden Sinn unterzuschieben? Jeder Mensch ist ein in sich vollendetes, für sich selbst bestehendes Ganze, ist Zweck an sich selbst, ist *Person* — er ist daher gehalten, was er besitzt und was er glaubt, sich selbst zu geben, selbst zu prüfen. Wenn er die Auslegungen Anderer zu der seinigen macht, so darf diess nur in dem Sinne geschehen, wenn sie völlig mit seinem eigenen Moralgeföhle stimmen. Und so erst läßt sich möglichste Einstimmung der Interpretation erwarten, weil eine und dieselbe, ewig sich gleichbleibende, in jedem einzelnen Subject auf gleiche Weise sich vernehmlich machende Instanz richtet. Wie sehr fühlt jeder Interpret sich dadurch in sich selbst gehoben! Er hängt nun von

keiner fremden Auctorität ab, ist, was er ist, durch sich selbst! Es ist möglich, daß ihn jemand an Extensität seiner Wissenschaft übertrifft, an Intensität vermag es keiner.

Nicht der Gelehrteste, sondern der Sittlichste wird Religionslehrer seyn. Die Moral, von der alle Ströme seines Wissens ausfließen, zu der alle sich zurückedrängen, wird sein Hauptstudium; seine Theologie zur Religion werden. Hieraus wird sich seine Bestimmung als Bürger im Staat ergeben; und diese Bestimmung wird die Prüfung über ihn auf bessere Wege lenken. Als Bewahrer der heiligsten Schätze des menschlichen Geistes — der sittlichen Vernunft, deren Pflege und Wartung ihm einzig übergeben ist — als Repräsentant dieser sittlichen Vernunft wird er die geehrteste, die ehrwürdigste Person im Staate seyn!

Und nun zum Schluß noch ein Gedanke! Es gab vielleicht kein Zeitalter, wo das System religiöser Wahrheiten so sehr angegrif-

fen, und zerrüttet; wo so allgemein die Achtung gegen ihre Heiligkeit gesunken war, daß selbst der Geist der Frivolität sie anzubauchen wagen durfte; wo dieser Geist sich gleich einer Influenz über Thronen wie über Hütten ausgebreitet hatte; kein Zeitalter, wo der stille, redliche Beobachter so sehr vor dem gänzlichen Umsturz aller Religion fürchten mußte, als das Zeitalter, wo Gründlichkeit durch Spott, Aberglauben durch Unglauben, Despotismus durch zügellosen Freyheitsschwindel bezwungen werden soll. „Die Religion war in einer solchen Lage, daß entweder ihre Fackel auf immer erlöschen, oder mit neuem, reinem Feuer entzündet werden mußte.“ Diefs reine Feuer glüht nur in unserm sittlichen Gefühle! Es war gerade der Zeitpunkt, wo es Noth that, die sinkende Menschheit auf diese himmlische Flamme in ihrer eignen Brust aufmerksam zu machen, damit sie an diesem milden Feuer ihr ganzes religiöses Wissen *neu* erwärmen, ihre ganze Thätigkeit mit *frischem* Lebensgeist entzünden konnte, Forthiu scha-

den die Spöttereien der Frivolität, die Träume
des Mysticismus, die Verwünschungen der
Superstition nicht weiter: denn in uns selbst,
in unsrer Seele, glüht die heilige Flamme rei-
ner Tugend, reiner Hoffnung, und reiner
Gottesliebe.

Chemnitz, gedruckt bey J. C. Wesselhöft.

Philos. A 252.

