

Biblioteka
U. M. K.
Toruń

010462
II 1784

Zur Bibliothek der Leyb. Gesell.
schaft gemeinnütziger Wissenschaften
historisch-philosophischen Disquisitionen gehörig

II. Teil. Zur Chronologie
No. 21. K.

Beiträge



zur

Wg
Beförderung

des

vernünftigen Denkens

in

der Religion.

Zehntes Heft.



Frankfurt und Leipzig.

1787.



5318

010462





Gedanken über die Schrift,

betitelt:

Ueber kirchliche Gewalt. Nach Moses
Mendelssohn. Berlin bey Au-
gust Mylius. 1786.

Der Verfasser versichert, daß er nicht die Absicht ha-
be, die von Herren Mendelssohn vollendete Unter-
suchung von neuem vorzunehmen, oder gar sie zu wi-
derlegen, sondern nur jenem Meisterstück, welches
eben seiner Vollkommenheit wegen nicht durch Klei-
nigkeiten unterbrochen werden durfte, einige nähere
Bestimmungen und weitere Ausführungen zu geben,
welche ihm zu fehlen scheinen, um über alle Einwür-
fe erhaben zu seyn, ob man sie gleich nicht vermißt
hätte (wie er meint,) wenn man nicht durch wirk-
lich gemachte Einwürfe daran erinnert worden wäre.

v. vernünft. Denken. Xgest.

A

Die

Die Gegner Herren Mendelssohn's, deren Einwürfe er in diesen Bogen abfertigen will, sind: ein Ungenannter, Herr Jöllner, Herr Lössius, und der Recensent seiner Schrift in der Zürcher Bibliothek. Erst trägt er den Hauptinhalt der Einwürfe wider Mendelssohn's Meinung vor, denn setzt er gewisse Bestimmungen, die Religion und den Staat betreffend, fest, durch die die Streitfrage entschieden werden soll, und antwortet hierauf besonders auf die wesentlichsten Einwürfe der Gegner Mendelssohn's. Wenn unser Verfasser sich freut, daß der Streit zwischen Moses Mendelssohn und seinen Gegnern so gelassen, und ohne jene in dergleichen Zwisten sonst gewöhnliche Hitze geführt worden ist, so kann man wohl glauben, daß es die Schriftsteller, wider die es ihm beliebt hat, als Moses Mendelssohn's Secundant aufzutreten, freuen muß, in seiner Schrift den Ton des ruhigen Forschers zu finden, den man seit einiger Zeit sonst bey gewissen Schriftstellern, die ungefähr eben die Grundsätze mit ihm hegen, vermißt.

Die Meinung der Gegner des M. trägt der Verfasser so vor: „Der Staat kann ohne positive Religion nicht bestehen, (der Ausdruck hätte billig erklärt werden sollen,) „folglich kann auch der Staat nicht zugeden, daß irgend jemand Bürger sey, ohne sich zu einer positiven Religion zu bekennen. Eine Gesellschaft Menschen, welche sich über eine gewiss. Art von Religionsvorstellungen vereinigen, „heißt Kirche. Es wäre unnatürlich, einer so vereinigten „Gesellschaft Mitglieder zuzumuthen (aufzudringen), welche „sich ihren Einrichtungen nicht unterwerfen, d. i. sich mit

„ihr in ihrer Hauptabsicht nicht vereinigen wollen. Die-
 „se Hauptabsicht die Gleichdemigkeit der Religionsvorstel-
 „lungen kann augenscheinlich niemand beurtheilen als sie
 „selbst. Sie kann folglich auch das Recht aufnehmen,
 „auszuschließen, oder auszustossen, weder entbehren, noch
 „einem Dritten übertragen. Sie muß es also selbst haben
 „und behalten. Wo ein Recht ist, müssen auch die Mittel
 „seyn es auszuüben. Die Kirche hat Rechte. Sie muß al-
 „so auch die Macht haben, sich derselben zu bedienen.“

Eh ich weiter gehe, erkläre ich meine Meynung, die,
 wie ich denke, sich gegen den Verfasser und gegen jeden,
 der ihr widerspricht, vertheidigen läßt. Der Staat kann
 nicht glücklich seyn, nicht blühen, wenn die Bürger, zu-
 malen die niedrigen Classen keine Religion haben. Den
 Ausdruck, „er kann nicht bestehen,“ erlaube ich mir um
 so viel weniger, da ich es nicht wage zu behaupten, daß ein
 Staat ohne Religion endlich in eine Rotte Diebe und Mör-
 der ausarten würde, und daß so ein Staat das Schicksal
 der Troglodyten (nach einer bekannten Erzählung) haben
 müßte, die wegen der allgemein gewordenen wechselseitigen
 Verletzung der Vorschriften des Naturrechts zu Grunde
 giengen. Der Staat kann ohne Religion vielleicht durch
 Civilgesetze allein in seiner Existenz erhalten werden, aber
 er würde ohne sie wenig rechtschaffene v^{or}ante Bürger
 zählen. Vaterlandsliebe, pflichtmäßige Gesinnungen gegen
 die Obrigkeit, häusliche Tugenden wären in so einem Staa-
 te unter der zahlreichsten Menschenklasse selten. Die Gesetze
 würden weit weniger als jetzt unter den lasterhaftesten Na-

tionen hinreichen, die Ordnung und Sicherheit im Staate ohne häufige Störung aufrecht zu erhalten. Daher ist dem Staat daran gelegen, daß die Bürger Religion haben.

Es giebt so geheißene Religionen, die, weil sie weiter nichts als Aberglaube sind, fast so schlimme Wirkungen hervorbringen können, als Irreligion selbst. Ja es kann darüber gestritten werden, ob nicht eben so schlimme, obgleich die Entscheidung unendlich schwer seyn dürfte. Dem Staat muß also daran gelegen seyn, daß solche Religionen nicht aufkommen, mit andern Worten, daß dergleichen schädlichen abergläubigen Religionsbegriffe nicht einschleichen.

Die Religion des Volks in einem Staat muß, wie die menschliche Natur und Erfahrung aller Zeiten lehrt, durch ein gewisses Ansehen, das über jeden Widerspruch haben ist, eingeführt und bestätigt seyn. Sie muß ferner das Ansehen des Naturgesetzes durch ein positives göttliches Gesetz bestätigen. Sie kann also mit der Vernunftreligion des Philosophen nicht vollkommen einetley seyn, noch kann ihre Sittenlehre das bloße Naturgesetz seyn, und als Naturgesetz allein darinn empfohlen werden. Den Fall aber gesetzt, daß das Offenbarungsbedürfnis sich, wie der Verfasser vielleicht sagen wird, auf das eingewurzelte Vorurtheil der Nothwendigkeit der Offenbarung gründete, so wäre es nichts desto weniger wahr, daß in dieser Welt, in der wir leben, einmal diese unentbehrlich geworden sey, was auch in einem andern Zusammenhang der Weltveränderungen vielleicht hätte geschehen können.

Eine

Eine Religionsgesellschaft, scheint es, muß da entstehen, wo Religion, zumalen durch Ueberlieferung bekannt gemachte Religion, ist, eine Religion, die unter Aufsicht des Staats gelehrt werden muß, die gewisse öffentliche Feyerlichkeiten vorschreibt.

Der Verfasser setzt der Meinung der Gegner Mendelsons vor allem folgendes entgegen:

„Der Staat, sagt man, kann ohne positive Religion nicht bestehen. Es kommt hier auf die Frage an, was ist Staat? Was ist Religion?“

„Ein Staat ist eine Gesellschaft von Menschen, welche sich vereinigt haben, gemeinschaftlich die Wohlfahrt, d. i. die Ruhe und Sicherheit aller Mitglieder zu befördern. Dieses wird erlangt durch Gesetze, welche vorschreiben, was ein jeder Staatsbürger thun oder unterlassen soll. Diese Staatsbürger sind Menschen, welche sich ursprünglich völlig gleich waren. — Da die vereinigten Glieder des Staats vorher ganz frey wären, und da sie sich verbanden, nicht ihre Freyheit zu verlieren, sondern sie noch ruhiger noch sicherer zu genießen, so dürfen die Gesetze dieselbe nicht weiter einschränken, als was die Natur der Sache mit sich bringt, vermög welcher die Freyheit eines Menschen keine andere Gränzen hat, als die Freyheit eines andern Menschen. Meinungen als Meinungen können folglich nie den Gesetzen unterworfen werden, von was für Art sie auch seyn mögen. Denn nie ist der Fall möglich, daß die Freyheit der Meinigen die Freyheit eines andern Menschen einschränken könne. Eben darum laßt

„es sich auch nicht denken, daß ein vernünftiger Mensch
 „der seinigen freiwillig entsagen, und über ihre Beschaffen-
 „heit Verträge machen werde.“ *)

Eine kleine Bemerkung, ob ich weiter gehe. Es klingt
 ganz gut, wenn man die Freiheit zu meynen ganz uneinge-
 schränkt wissen will. Die entgegengesetzte Behauptung hat et-
 was gebärgiges. Aber wenn die Freiheit, Meinungen zu äuf-
 fern, d. i. laut zu meynen oder zu urtheilen, darunter verstan-
 den wird (und vom Denken redt ja der Verfasser nicht,
 Gedanken sind selbst im Inquisitionsterker frey,) so weiß ich,
 ob unser V. zu allen Folgen stehen wird, die aus seiner Be-
 hauptung fließen. Ist die Freiheit, seine Gedanken zu sa-
 gen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, ganz unbegrenzt,
 kennt sie keine Schranken, so müßte es erlaubt seyn, den
 Staat zu schmähen, Gottes, und alles, was heilig ist, zu
 lästern, aufsehrische oder der Sittlichkeit gefährliche Mey-
 nungen zu äußern. Das wird doch Niemand wollen? Und
 es ist nicht schwer einzusehen, daß es einen Mißbrauch die-
 ser Freiheit zu urtheilen geben muß, und daß auch der Miß-
 brauch der Freiheit zu urtheilen so gut zu den Kränkungen
 der Menschenrechte gehört als der Mißbrauch der Freiheit
 zu handeln. Es fällt dieses in die Augen, wenn ein gedus-
 fertes

*) Und wer soll zum vernünftigen heilsamen Gebrauch der Frey-
 heit zu urtheilen, zu denken, Regeln, Anleitungen geben?
 Als ob alle Menschen sich selbst bildeten, und von Kindheit
 auf ihre eigene Führer werden könnten! Muß denn an die gar
 nicht gedacht werden, die Anweisung bedürfen, wie sie das
 Wahre vom Falschen zu unterscheiden haben, damit das Ge-
 schenk der Freyheit zu denken für sie nicht verderblich wird?

feres Urtheil die Person eines andern Menschen antastet. Allein es giebt Urtheile, durch die ein Mensch nicht weniger gedrückt wird als durch Schmähungen seiner Person. Wer das verachtet oder lästet, was ihm heilig ist, wer ihm mit Ungestüm in einer wichtigen Sache, die ihm Eingang auf seine Wohlfahrt zu scheint, eine andere Ueberzeugung aufdringen will, wer ihn hindert, von seinen Ueberzeugungen den praktischen Nutzen zu ziehen, den sie ihm gewähren können, das heißt, wer ihn ärgert, und in seiner Erbauung stört, kränkt seine Menschenrechte. Und daß dieses letztere durch Mißbrauch der Freyheit zu urtheilen geschehen kann, daran wird wohl Niemand zweifeln. Obß Verletzung der Gesellschaftsrechte ist, wenn jemand dem Staat gefährliche Meynungen äußert (den Fall gesetzt, daß sie Eingang finden können) wenn er die Sittlichkeit durch freche Grundsätze zu untergraben sucht, sollte das wohl noch in die Frage kommen? Und aus allem diesem folgt, wie ich denke, sehr natürlich, daß man die Behauptung, daß Meynungen jedem frey stehen müssen, nicht ohne Einschränkung gelten lassen kann, weil es einen Mißbrauch der Freyheit laut zu meynen giebt.

Aber der Verfasser redt nicht von der Uebertretung der Schranken der Freyheit zu meynen, wird man einwenden? Das will er eben, daß jeder in der Stille denken soll, was er will, daß er seiner Ueberzeugung gemäß handeln, und also auch allenfals Gebräuche ungehindert soll beobachten dürfen, die seine Grundsätze ihm vorschreiben. Er versteht ferner unter den zu duldbenden Meynungen keine

solche die auf die Ruhe des Staats und die Sittlichkeit schädliche Einflüsse haben können. Auch denkt er nicht, daß die religiöse Meynungen von dieser Natur sind.

Also gäbe unser Verfasser uns doch zuverlehen zu. Daß eine ist, die, welche verschiedene Meynungen hegen, müssen sich durch diese Meynungen nicht für verbunden halten, einander ihre Ueberzeugung aufzudringen, oder einander zu verlachen, zu schmähen, zu verachten, in ihrer Erbauung zu hindern. Dergleichen Selten sind der Duldung unfähig.

Das zweite ist: Meynungen, wenn sie die Wohlfahrt der Bürger oder die Sittlichkeit untergraben, sind in der menschlichen Gesellschaft nicht zu dulden. Wir werden sehen, wohin uns diese Einschränkung seiner Behauptungen, daß Meynungen frey seyn müssen, führen wird.

Der Verfasser bricht diese Untersuchung ab, um die Frage: Was ist Religion? zu betrachten. „Religion, sagt er, ist das Resultat der Beziehung jedes einzelnen zu dem höchsten Wesen. Diese Beziehung besteht in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott, und diese in der Bemühung, unser Wesen der ewigen Ordnung, so wie wir sie durch unser Gewissen erkennen, gleichförmig zu machen. Es fällt in die Augen, daß sie einen ganz andern Zweck hat als der Staat, und ganz andere Mittel gebraucht. Der Staat durfte nur für unsere äußere Wohlfahrt, die Religion will für unsere innere sorgen.“ So wie der Mo-

diens für den Körper, der Pädagog, der unterrichtende Schriftsteller für die Seele. Aber wer weiß nicht, daß Körper und Seele in enger Gemeinschaft stehen? Eben so die innere und äussere Wohlfahrt des Menschen, in welcher unjertrennlichen Gemeinschaft stehen sie? Der Staat kann Handlungen befehlen, die die Religion verbietet, denn die innere Wohlfahrt pflückt auf die äusserliche ein, und diese auf jene. Myriaden Bürger hielten es ehemals für eine Forderung des Christenthums, ihre Verbindungen mit den Staaten, in denen sie lebten, eigenmächtig aufzulösen, und in Wästen zu ziehen, um Gott da nach ihrem Gewissen zu dienen. Die Wiedertäufer zu den Zeiten der Reformation glaubten sich in ihrem Gewissen verbunden, ihren Obrigkeiten den Gehorsam in gewissen Dingen aufzukündigen. Braucht es also wohl noch eines Beweises, daß die Religion etwas gebieten kann, was der Staat verbietet, und der Staat etwas gebiethen kann, was die Religion verbietet, daß beide über äussere Handlungen zu gleicher Zeit (und vielleicht nach verschiedenen Regeln) Vorschriften geben, beide (durch entgegen gesetzte Maassregeln vielleicht) die äussere Wohlfahrt des Menschen zu besördern suchen, der Staat durch Zwang, die Religion durch Ueberzeugung? Und wie sollte auch die Religion Vorschriften über Gesinnungen und Grundsätze der Sittlichkeit geben können, ohne daß diese Vorschriften auch auf äusserliche Handlungen, die der Staat gebietet, oder verbietet, Einfluß haben müßten? Wie sollte sie Regeln über unser ganzes Verhalten festsetzen können, ohne zugleich auf diejenigen Handlungen Rücksicht zu nehmen, die der Gegenstand der Gesetze sind? Die

Handlungen, die nach des Staats Absicht unsere äußerliche Wohlfahrt befördern, sind ja ebenfalls sittlich, stimmen mit den Pflichten gegen Gott überein oder nicht, sind, nach Grundsätzen der Tugendlehre beurtheilt, lobenswürdig oder schädlich.

Unser Verfasser fährt also fort: „Ferner ist augenscheinlich, daß jeder seine ganze eigene Beziehung zu Gott hat, welche niemand als er zu erkennen und zu beurtheilen im Stand seyn kann, deswegen ihm dieses also schlechterdings ganz allein überlassen werden muß. Und daraus folgt also wiederum, daß es unmöglich ist, diese Verhältnisse förmlich mit dem Staat in Verbindung zu bringen. Dieser muß also ohne sie bestehen können.“ (Nun wiederholt der Verfasser seine Bemerkung über die Freiheit der Meinungen und fährt so fort:) „Wir finden, daß so lang Staaten sind, sie in den Grundsätzen, in dem, was man Recht oder Natur nennt, fast Durchgehends übereinkommen,“ (das wäre sehr zu wünschen,) „und desto unvollkommener und unglücklicher sind, je weiter sie sich davon entfernen. Die Grundgesetze müssen also wohl zur äußerlichen Wohlfahrt unentbehrlich seyn. Wir finden aber in ebendenselben Staaten äußerst verschiedene Religionen, welche einander oft geradezu widersprechen. Wir finden darin sogar oft Grundsätze, welchen man den offensbaren Nachtheil für die Staatsverfassung zuschreiben sollte. Und doch sehen wir, daß sich die Staaten nichts desto weniger wohl befinden.“ (Was nennt unser Verfasser das Wohlbefinden eines Staats?) „Im alten Rom, China, England, in

„dem türkischen Reiche, in Sachsen, Tahiti, Florenz, Palästina, Holland, welche verschiedene Religionen? Und doch in ihren blühenden Zeiten, welche Stärke, welche bürgerliche Glückseligkeit allenthalben?“ Gleichwol hat man im alten Rom die herrschende Religion und noch viel mehr im alten Palästina, als es ein blühendes Reich war, sehr eng mit der Staatsverfassung verbunden. Der Muhammedanische Glaube war in den blühendsten Zeiten des Ottomannischen Staats seine Hauptstütze, denn er war nichts anders als ein Priesterstaat. So die Israelitische Religion vom jüdischen Staate. In Palästina duldete man, als dieß Reich in seinem blühenden Zustand war, keine Religion, ausser der herrschenden, und keine Sekten. In England zerrütteten die schwärmerischen Meinungen um Cromwells Zeit die Ruh des Reichs. Laßt uns aber annehmen, daß viele verschiedenen Religionsmeinungen einen Staat, wenn er innere Stärke hat, nicht an seinem äusserlichen Glanz und Reichthum, und andern Vortheilen, die das Augenmerk der Herrscher sind, schaden können, folgt daraus, daß das von allen Meinungen gilt? Daß die Sitten der Bürger, die häusliche Glückseligkeit, bey allen Religionen gleich viel gewinnen, die doch wohl nicht unter der Aufmerksamkeit der Gesetzgeber sind? Ich würde vom Hauptgesichtspunkt mich entfernen, wenn ich hier Gelegenheit nehmen wollte, von der Versechtung des Interesse des Staats und der Religion zu reden, die wenigstens *muar* den Verfasser beweist, daß dem Staat eine gewisse Religion zu seinen Absichten beförderlich seyn kann, daß besonders äusserer Glanz, Wohlstand, steigende Macht, patriotischer Geist

der

der Bürger durch diese Verbindung der Religion mit dem Staatsinteresse befördert werden kann. Die mächtigen Reiche Egyptens, Roms, das arabische Reich u. s. w. sind auf diese Weise entstanden, und haben sich auf diese Weise in ihrem Glanz erhalten. Also kann die Religion, nachdem sie beschaffen ist, den Regenten Ansehen verschaffen, dem Bürger Muth und Patriotismus einflößen, und kann den kriegerischen Geist einer Nation begünstigen. So eine Religion sey immerhin nicht die, welche wahre Aufklärung schafft, sey Schwärmercy, und Aberglaube! Immer sieht man doch, daß der Staat in der Religion manchmal Hülfquellen gefunden hat, gewisse Tugenden zu erwecken, auch zum Nachtheil anderer Tugenden bis zur Ueberspannung zu erhöhen. Ein Beweis für den Einfluß der Religion auf den Wohlstand des Staats.

„Es müssen also, heißt es weiter, nicht die Religionen seyn, von welchen die äußere Wohlfahrt des Staats abhängt. Denn es ist auffallend, daß sonst die Frage von der Wahrheit einer positiven Religion für die Staaten ebenso wichtig seyn müßte, als man sich jetzt einbildet, daß sie es für den einzelnen Menschen sey, weil dann ein Staat nur durch eine wahre Religion möglichst glücklich werden könnte.“

Hätte unser Verfasser durch tüchtige Gründe, oder durch Erfahrungen gezeigt, daß Religion und Gesetzgebung keinen wechselseitigen Einfluß auf einander haben, daß man glückliche Staaten ohne Religion gesehen hat, oder daß die

Staat

Staaten, die eine sehr unfruchtbare Religion haben, so glücklich waren als die Staaten, welche eine Religion hatten, die eine mächtige Wirkung auf die Gesinnungen der Staatsbürger ausübte, wenn die andern Quellen des Wohlstands eines Staats in beiden gleich waren, so hätte er das Recht zu folgern: „Daß das Wohl des Staats von der Religion nicht abhängt;“ und so wäre auch ganz richtig, was er ferner sagt: „Wenn ich nun hinlänglich gezeigt habe, daß sich der Staat ganz ohne Religion denken läßt, so bedarf es um desto weniger eines Beweises, daß er ohne positive Religion bestehen könne, daß er also auch aus dem Grund der Unentbehrlichkeit kein Recht auf Religion verlangen dürfe.“ — Allein, was hat er beigebracht, als bloße Behauptungen, daß Staat und Religion verschiedene Zwecke haben, und Beispiele, die für seine Absichten schwerlich schlechter gewählt seyn könnten, von denen einige nichts mehr als nur dies zeigen, woran kein Mensch zweifelt, daß ein Staat allerley Sekten dulden, und doch reich und mächtig seyn kann. Denn daß die Staaten, die er anführt, ihren Wohlstand nicht zum Theil der Religion verdanken, hat er so wenig gezeigt, als daß sie in jeder Absicht glücklich waren, oder gegenwärtig sind. Ich weiß nichts von dem innern Glück des Reichs China, des türkischen Staats, dessen ehemaligen Zustand wir viel zu wenig kennen, der Südinseln, die man überdem wohl nicht als ein Muster eines blühenden Staats wird aufstellen wollen. Wenn Man Kooks und Forsters Reisen gelesen hat, vermuthet man sogar von diesen letztern, daß sie ein Staatsfest haben, mit welchem die Religion in Verbindung steht. *)

*) S. Cooks tolleime Voyage, II Vol.

Nun bemerkt unser Verfasser ferner: „Daß es in Ab-
 sicht auf äußere Religion Gewissensfreiheit geben muß,
 weil das Verbot, die Religion, die man glaubt, auszu-
 üben, ein ungerechter Zwang ist.“ (Ja wenn der Staat
 niemand hindern kann, nach seinen Meinungen zu han-
 deln, dann muß er auch Negern und Stahiten Religions-
 übung verstaten, und ihnen vergönnen Menschen zu opfern,
 und ihren verstorbenen Königen zu Ehren Menschen zu
 morden.) Mendelson beweist: „Daß die Kirche keine Macht
 haben kann. Seine Gegner zeigen, daß sie als Gesellschaft
 keine Macht hat. Freylich hat sie die als Privatgesellschaft.
 Sie kann sich vereinigen, die innere Wohlfahrt der Menschen
 zu befördern, so wie sich eine andere Gesellschaft in dem-
 selben Staat zu einer Musikübung, zu einer Tanzstunde
 oder zu einer gelehrten Unterhaltung vereinigen kann. Nur
 verlange man nicht, daß jemand zu ihr gehören soll, um
 Bürger zu seyn. Religionslehrer müssen durchaus nicht
 als solche vom Staate eingesetzt, und bezahlt werden. So
 lang Religionslehrer als solche einen abgetrennten Stand
 ausmachen, wird man schädlichen Zusammenhang, Geist
 der Herrschucht, Eigennuz, Unabuldsamkeit, und alle übr-
 igen geheiligten Laster vergeblich zu verhüten suchen. Der
 Staat setzt Lehrer der Staatsverfassungen und der Gesetze,
 und sein Unterricht ist bloß positiv. Diese Staatslehrer
 muß er bezahlen, wie er jeden Bürger für Staatsdienste
 bezahlen muß. Aber aller übrige Unterricht ist Privatsa-
 che. Jeder Bürger wählt sich seinen Kindern einen Leh-
 rer der Sittenlehre und Religion, wie jetzt einen Schreib-
 und Rechenmeister, und man wird sehen, daß alles gut
 geht.

geht. Die Religionslehrer werden dann eben so wenig über Rechtgläubigkeit zanken, als jetzt die Schreibmeister über die orthodoxe Art, die Feder zu halten, oder es wird wenigstens eben so wenig Schaden thun.“ —

Nur ein hoher Grad von Geringschätzung der Religion überhaupt konnte dem Verfasser solche Gedanken in die Feder dictiren. Die Religion ist vom Anfange der Welt her fürs Wohl der menschlichen Gesellschaft so wichtig gewesen, und wird es ferner seyn, daß es sehr leichtsinnig läßt, ihren Unterricht mit dem Unterricht im Tanz und der Musik in eine Klasse zu setzen, und die Religionsgesellschaften, so wie die Tanzgesellschaften der Aufsicht und Ob-
sorge des Staats entziehen zu wollen. Nichts von dem Projekt zu sagen, das wohl sobald weder im Brandenburgischen noch in einem andern Staat ausführbar seyn dürfte. Beweise der Verfasser, muß er nicht bewiesen hat, daß der Staat von Bürgern ohne Religion sich so viel Treue und Ausübung ihrer Pflichten zu versprechen hat, als von denen, die Religion haben; daß alle Religionen gleich geschickt oder gleich untüchtig gute Menschen zu bilden, daß die Lehre von Gott und der Unsterblichkeit, und die ganze religiöse Moral, die Bürger eines Staats zu keinen bessern Unterthanen, noch zu frohern und glücklichern Menschen macht. Und wenn er das bewiesen hat, dann spreche er in diesem Ton von der Entbehrlichkeit der vom Staat autorisirten Religionsgesellschaften, und von der Geringschätzung des religiösen Unterrichts fürs Wohl der Bürger.

Der Verfasser verfolgt seine Idee von der Entbehrlichkeit der Aufsicht und Sorge des Staats über die Religionsgesellschaften. Er räumt ein, was einige über die Rechte der Kirche als Gesellschaft gesagt haben, entfernt aber den Begriff einer unter der Aufsicht des Staats stehenden, von ihm authorisirten, begünstigten Gesellschaft. In der Recension der Zürcherbibliothek heißt es unter andern, die Kirche dürfe die andern Denkenden, die den religiösen Unterricht die Erbauung u. s. w. hindern, ausschließen. Es seye aber nicht nöthig, daß der Staat solche ausgestoßene Glieder der Kirche bestrafe. (Denn von Pösterungen unsittlichen Lehren u. s. w. ist hier nicht die Rede.) Der Verfasser meynet, daß man hier Fikta lügne. (Gar nicht!) Nun soll dem Einwurf begegnet werden, daß die Kirche ohne Gewalt ihren Endzweck, der die wichtigste Angelegenheit, das ewige Wohl der Menschen betrifft, verfehle. Er läugnet, daß das ewige Leben die wichtigste Angelegenheit des Menschen in dieser Welt sey. (Die gegenwärtige wahre innere Wohlfahrt legt freylich den Grund zur künftigen. Wer also nach ihr strebt, strebt auch nach der künftigen. Tugend aber ist ihre Quelle. Und Religion ist Quelle der Tugend. —) Einige Betrachtungen über die Unwirksamkeit der Religionen in Rücksicht auf Beförderung der Glückseligkeit der Menschen. (Manches wahr, aber manches sehr übertrieben!)

Nun ist es endlich auf die wesentlichsten Beweisgründe, daß die Religion wegen ihrer wichtigen Einflüsse auf das Wohl der Menschen nicht unter der Aufmerksamkeit der Gesetzgebung seyn könne, losgehen. Aber diese Untersuchung scheint

scheint dem Verfasser so leicht, daß er sie in drei Bogen geendigt zu haben glaubt.

Der Leser muß sich nothwendig wundern, daß er der ganzen Untersuchung in dieser Schrift eine solche Wendung geben sieht, die ihr Niemand geben kann, als wer von der Religion so geringschätzig als unser Verfasser denkt, die Mendelssohn ihr unmöglich konnte geben wollen. Bey ihm ist nie von etwas andern die Rede, als was die Kirche als Kirche für Rechte habe. Ob es für die Menschheit wichtig sey, Religionsgesellschaften zu haben, ob eine weise Gesetzgebung darauf zu sehen habe, daß sie, so fern durch sie Tugend ausgebreitet wird, begünstiget werden, daran zu zweifeln kann es dem nicht einfallen, der, wie Mendelssohn, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit für Grundstügen der Tugend hält. Es ist ganz ein andres, fragen: „Ist Religion eine Angelegenheit der Menschheit, die der menschlichen Gesellschaft gleichwohl so gleichgültig seyn kann, daß der Gesetzgeber auf sie keine Rücksicht nehmen darf?“ Und fragen: „Ist Religion ein Gegenstand, mit dem die Gesetzgebung nicht verbunden werden kann, oder über den sie sich nicht anmaßen darf, bestimmen zu wollen, um gewisse heilige unversäßerliche Rechte der Menschheit nicht zu kränken?“ Daß ein Piraelite diese letzte Frage aufwirft und bejaht, ist seltsam. Aber wie verschieden sie von der ersten ist, sieht jeder ein. Mendelssohn ist es darum zu thun, die Gewinnen aller Einschränkungen, die von den Zwangsrechten der äußern Gesellschaft kommt, zu entziehen. Unseren Verfasser, der wohl einsah, daß alles, was für die Ruhe und Wohlfahrt der v. vernünft. Denken. X. Geseht. B. Men-



Menschen wichtige Folgen hat, der Macht der Gesetzgebung nicht entzogen werden kann, so fern sie es fördern oder hindern kann, ist's darum zu thun, den Einfluß der Religion (also ihrer Natur und besonderer Bestimmungen in den verschiedenen Sekten) auf das Wohl der Menschheit zu verkleinern oder zu läugnen. Wendelsöhn würde seinen Gegnern haben zeigen müssen, daß die Religion keinen Zwang zulasse, und daß sie also keine solche Handlung, die man erzwingen kann, veranlasse, oder doch ihre Ausübung in keine solchen Handlungen zu setzen sey, über die die Gesetze schalten können. Aus diesem Gesichtspunkt würde er alle so genannten Einwürfe die S. 29. — 37. vom Verfasser geprüft worden, und ähnliche Gedanken der Wendelsöhnschen Gegner haben ansehen müssen. Unser Verfasser betrachtet sie hingegen als Beweise, daß die Religion als Mittel, den Gesetzen Ansehen zu verschaffen, und bürgerliche Wohlfahrt zu befördern, dem Staat als Staat nicht gleichgültig seyn könne, und bestreitet sie besonders in dieser Rücksicht.

Die Bürger müssen eine Religion haben, um ihre Pflichten gegen den Staat getreu und gewissenhaft zu erfüllen. Die Uebereinstimmung in dem äußerlichen der Religion, den Gebräuchen und Uebungen ist für den Staat wichtig, damit die Bürger ihre Pflichten ungehindert und auf eine gleiche Art erfüllen. Dies ist, was zuerst untersucht werden soll. Es gehet viel kaltes Blut dazu, die Armseligkeiten zu lesen, die der Verfasser dem Satz entgegen stellt, daß die Bürger des Staats ohne Religion ihre Pflichten nicht so getreu erfüllen würden.

Auf

„Auf Meinungen, ruft er aus, kommt es an!“ (Es war-
um nicht? Johann Bekold, Kuipper Dolling und die Quin-
tomonarchisten in England haben durch Meinungen wahr-
lich viel Unfug angerichtet. Sie meynten oder machten an-
dere meynen, die Christen dürften und müßten nur christli-
chen (nach der von ihnen selbst festgestellten Bedeu-
nung dieses Wortes christlichen) von Gott dazu verordneten Obrigkeit-
ten gehorchen. Die Meinung, daß es erlaubt ist, einen Häe-
ßen, der der wahren Religion zuwider ist, zu ermorden,
daß Gott das befohlen hat; die Meinung, daß die wahre
Kirche die, welche draussen sind, nöthigen darf, hin-
zukommen, und solche Meinungen wehe, welches Elend,
welche Gräucl, welche die Menschheit entehren den U-
thaten haben sie nicht hervorgebracht?) „Der praktische Atheist.“
fähret der Verfasser fort, „begünstiget die Absichten des
„Staats, wenn er seinen Catechismus glaubt, und den
„geflügten Rauch zuweilen in der Kirche ausläßt!“ Spino-
za, dieser edle Mann ist ein Feind des Staats! (Daß die
Menschen nicht immer nach ihrer Ueberzeugung handeln,
daß der Verstand nicht immer auf Herz wirkt, wer zweifelt
daran? Der Mann mit den schönsten Grundsätzen im Kopf
ist oft ein Schurke, und der Mann ohne feste sittliche
Grundsätze ein guter Mensch. Allein der Spinozismus konnte
auch für Spinoza, und in dieser Verknüpfung mit einem
Gedankenlosem Motive zur sittlichen Rechtschaffenheit Hal-
tungen, die er in manchem andern Kopf nicht enthalten kann.)
„Es gehöret also.“fähret unser Verfasser fort, „Religion,
„Kenntniß des Verhältnisses der Menschen zu Gott hiezu,
„um zu begreifen, daß man einem andern keine Oberge-

„gehen darf, wenn man nicht Lust hat eine dergleichen
 „zu bekommen, oder mit andern Worten, um das Grund-
 „gesetz aller Staaten, was du nicht willst, daß dir die Men-
 „sche thun sollen, das thue ihnen auch nicht, einzusehen und
 „auszuüben? Es gehöret Religion dazu, um das zweite ihm
 „gleiches aber noch liebenswürdigeres Gesetz, was du willst,
 „daß andere dir thun, das thue ihnen auch! zu fassen? Es
 „gehöret Religion dazu, um einzusehen, daß es blutet, wenn
 „man sich in die Finger schneidet, und daß man krank wird,
 „wenn man ausschweifet?“

Mit solchen Gründen laun man die Nothwendigkeit der menschlichen positiven Gesetze so gut wegraisoniren, als die Nothwendigkeit des Glaubens an göttliche Gesetze. Wenn denn die Ueberzeugung von unsren Pflichten schon hinreicht unter den Menschen Ordnung und Ruhe zu erhalten, wofür sind Gesetze da? Es ist ja nach dieser Art zu raisonniren ganz unmdglich, daß es Diebe, Mörder, Ehebrecher geben sollte; jeder weiß, daß Verletzung der Pflichten der Gerechtigkeit nachtheilige Folgen für den Schuldigen, und für die Gesellschaft überhaupt hat. Aber bey allem dem giebt es doch nach der Meynung derer, die glauben, daß die Staaten für die Menschheit eine Wohlthat sind, viele tausend, die die Furcht vor positiven Strafen von Verbrechen zurückhält, und nach der Meynung der weisesten Staatsmänner aller Zeiten selbst; vielleicht noch mehr, wenigstens eben so viel Menschen die Furcht vor dem Mißfallen der Gottheit, oder Wunsch, sich ihre Gnade zu erwerben, von tausend Verbrechen und selbst von Lastern zurückhält, deren Ausbrüche

und

und Folgen der Staat durch die besten Geseze nur unvollkommen hindern kann. Es möchte nicht so leicht seyn, zu zeigen, daß das Vorurtheile und Einbildungen sind, in denen die Staatsmänner und Menschenkenner bisher gesteckt seyn; ob man gleich in unserm Zeitalter an Behauptungen, die dieser gleichen, beynahe gewohnt ist.

„Seit sechstausend Jahren, heißt es ferner, ängstigen und betrügen sich die Völker durch Religionen, und werden dadurch weder besser noch glücklicher. Glaube, Bekenntniß und Gebräuche sind immer die Hauptsache, Ueberzeugung, That und Geist Nebensache. Ein Beispiel zeigt uns die Wuth, mit der sich die Befenner der Religion, welche sich mit ihrer reinen Sittenlehre so viel weis, in kalten Zeiten verfolgt haben.“ (Und alles das Gute, das durch Religionen gestiftet worden, wird nicht in Anschlag gebracht? Und der Mißbrauch, der aus tausend schlechten Beweggründen mit der Religion getrieben worden ist, wird nur immer erwähnt, um zu zeigen, daß es keinen wohlthätigen Einfluß der ächten Religion giebt? Doch — sogar sich selbst arbeitet der Verfasser hier entgegen! Der Schaden, den falsche oder verdorbene Religionslehren gestiftet haben, wird zu einem Beweis gebraucht — daß der Staat von Religion und Irreligion keine Noth nehmen — beide dulden soll. Und doch wie schrecklich waren die Wirkungen solcher Grundsätze? Wie wenig gleichgültig war die Wohlfahrt des Staats! Möchte auch die ächte christliche Religion noch so wenig Nutzen dem Staat schaffen, müßte der Staat nicht wenigstens dem Aberglauben zu wehren suchen?)

Laßt uns den Verfasser weiter hören:

„Der Staat muß auf Uebereinstimmung der Bürger in der Religion sehen, damit nicht schädliche Unruhen und Zwistigkeiten entstehen.“ Man muß also dem Verstand Fesseln anlegen, damit er nicht ausschweife! „Wüßten doch seine Ausschweifungen gefährlich seyn. Unterdrücken kann man doch Meinungen nimmermehr. Ja die Bemühungen, sie zu unterdrücken, sind eben für die Menschheit immer sehr schädlich gewesen.“

Ungebundenheit, Meinungen auszubreiten und nach Meinungen zu handeln, ist wohl oft genug für die Gesellschaft gefährlich geworden. Wenn nun Irreligion, die bisher nicht so geschäftig war, Proselyten zu machen, einen andern Geist annehmen würde, wenn sie selbst unter dem niedrigen Volk in einem Staate um sich griffe? Wenn der gemeine Mann allen Glauben an positive göttliche Gesetze ausschwätzen ließe, wenn er nichts hoffte noch fürchtete, als Belohnungen und Strafen der menschlichen Gesetzgeber, müßte auch dann eine so schädliche Freiheit, Meinungen auszubreiten, geduldet werden? — Noch mehr! Der Verfasser bekennt doch — daß die Verhinderung der rechtmäßigen Freiheit über Religionslehren zu denken, wie man kann, gefährlich ist. Woher aber die Unterdrückung dieser Freiheit, als weil gewisse Religionssecten den Grundsatz haben, daß vom Glauben an ihre Lehren alle wahre Wohlfahrt abhängt. Also ist gerade die Einschränkung der Freiheit solcher Secten, ihre Meinungen auszubreiten, das rechte Mittel, die Unterdrückung der rechtmäßigen Denk-

Lebendigkeit zu hindern. Ein weiser Gesetzgeber, der unschädliche Meinungen dulden will, muß also eine Religionsfeste nicht begünstigen, die sich für diejenige hält, neben welcher keine andere zu dulden ist. Diese Art von Intoleranz gebietet der Geist der in ihren rechtmäßigen Schranken sich haltenden Duldung.

„Der Staat muß auf Uebereinstimmung in der Religion sehen,“ war der Satz, den der Verfasser bestrittet. Ich kann mir einen Sinn denken, indem er eingeräumt werden kann und muß. Freilich auch einen andern, indem ich ihm nicht Beifall geben kann. Der Staat hat darauf zu sehen, daß Religionsgesellschaften ohne innere Zerrüttung oder Zwiespalt leben, und durch Ausübung ihrer Rechte ihren Zweck ungehindert erfüllen. Er muß sie bei ihren Rechten schützen, so wie z. B. die Akademien der Wissenschaften, die hohen Schulen. Er hat also darauf zu sehen, daß die Kirche bestimmen kann, was gelehrt werden soll? Wer lehren soll, ohne hieran gehindert zu werden? Ob er viele Religionsgesellschaften dulden will, kommt auf eine Menge Umstände an, deren Beurtheilung dem Staat überlassen werden muß. Wenn der Staat äußerlich so glücklich bleibt, wenn nur eine Religionsgesellschaft darin existirt, als er fern würde, wenn viele darin wären, so muß er entweder wünschen, daß nicht alle Glieder gleich nützliche und wahre Grundsätze von ihren Verhältnissen gegen Gott und ihren sämtlichen Pflichten haben, oder er muß auch nur einerley Religion allen seinen Bürgern wünschen. Die Religionen sind nach der Ueberzeugung jedes Menschen, der sich

sich in ihrer Geschichte ein wenig umgesehen hat, von gar verschiedenen Werth und Gehalt, und können unmöglich die nämlichen Einflüsse auf die Sittlichkeit haben. Ein Mann, der von allen Religionen geringschätzig denkt, kann aber diesen Einfluß so schlecht beurtheilen, als ein solcher, der für seine eigene eine zu weitgetriebene Verehrung hegt. In-
deß giebt es in der Welt zuverlässig solche Religionen, die selbst unter keinerley Umständen in einem glücklichen Staat geduldet werden können, weil sie nichts als ein verderblicher Aberglaube sind, z. E. solche, welche die Menschenopfer vorschreiben, unaufhörliche Erpressungen, zu Gunsten der Tempel und Priester veranlassen, u. s. w. Und selbst eine Religion, die die Heiligkeit des ehelichen Stands lehrt, muß einem Staat unter gewissen Umständen sehr schädlich werden können, und niemals ohne alle schädlichen Folgen für ihn seyn, so lang diese Lehre ihr Ansehen behält, oder die Bevölkerung müßte für die Wohlfahrt eines Staats von keiner Bedeutung seyn. — Hergegen würde ich den Satz, daß der Staat für Uebereinstimmung in der Religion zu sorgen hat, nicht auf Richtduldung verschiedener Religionen und Sekten unter allen Umständen bey jeder gegebenen Verfassung ausdehnen. Ich möchte die Holländer so wenig deswegen tadeln, daß sie Juden und allerlei stille Schwärmersekten dulden, als die Japaner, daß sie keine römische Katholiken dulden, oder die Schweizer, daß sie keine Türken dulden würden, wenn sich welche bey ihnen niederzulassen Lust hätten. *) Auch alle spekulativen Meinungen, die auf

*) Die Duldung verschiedener Religionen, und die Duldung von Niederlassungen der Fremden, die aus ihrer Heimath aus-
man-

die Stillschkeit keinen augenscheinlichen Einfluß haben, sollte der Staat nie einschränken, wenn gleich die Religionsgesellschaft sie nach den Bedürfnissen ihrer Glieder einschränken muß. Er sollte den Uebergang von einer Kirche zu einer andern im Staat geduldeten nie strafen, wenn er nicht aus offenkundigen schlechten Absichten erfolgt wäre, so wie der große Friedeich den Abfall eines gewissen Rathes zum Judenthum ungeahndet hat hingehen lassen.^{*)} Er sollte nicht leiden, daß die geduldeten Religionen sich wechselsweise verfolgten, und alle Ausbrüche der ungestümmen Befehrungseifers ahnden.

Was kann der Staat thun, um eine zu weit gehende dem Staat als solchem schädliche Verschiedenheit in der Religion zu hindern? Soll er denn das Denken, das Meynen an sich verbieten? Als ob vom Denken, und nicht vielmehr vom Ausbreiten der Gedanken, von öffentlichen Handlungen oder Gebräuchen die Rede wäre! Ich denke, ein christlicher Staat kann den Mahomedanern verbieten, Moscheen zu erbauen; er würde dergleichen Aberglauben als den Schlangendienst auf der schwarzen Küste, die Menschenopferung dergleichen verbieten können, wenn er sich einschleichen wollte.

B 5

wollte.

wandern, und die sich nicht zur Landesreligion bekennen, ist oft eins und dasselbe. Die Vertheilung des gewissen Nationalitäts, ist, und — die mannigfaltige Vermischung von Gebräuchen, Sitten, Grade der Cultur ist ebenfalls oft eins mit Duldung wenigstens, Begünstigung einer, oder Duldung vieler Religionen, und dem Staat als solchem nichts weniger als gleichgültig.

^{*)} Berliner Monatschrift, August des Jahr 1786.

wollte. Er kann den Anhängern einer Religionsgesellschaft,
 deren Vermehrung er nicht wünscht, gewisse Vorrechte und
 Freiheiten verweigern. Wer konnte den Fürsten tadeln, der
 z. B. den Katholiken solche Freiheiten nicht zustand, weil
 er ihren Proselytengeist fürchtete. Und wenn nun, (wird
 man fragen,) ein freydenkender Mann sich zu keiner
 im Staat geduldeten Religionsgesellschaft nach seinem
 Gewissen bekennen kann? Sollte es einen solchen prä-
 tensionslosen stillen Denker geben, der nicht irgend einer den
 Vorzug zusprechen müßte, der seine Privatüberzeugung laut
 zu äussern sich gedungen fände, der es für Pflicht hielte,
 andern anständig zu werden? Noch mehr, sollte ein solcher,
 Lehrsätze laut zu äussern genügt seyn, die der Staat wegen
 ihres Einflusses auf die Sitten des Volks oder jedes Mens-
 chen, der consequent handelt, nicht dulden kann?

„Noch eine Erfahrung, fährt der Verfasser fort, be-
 weist die Unschädlichkeit der Meinungen an und für sich.
 „Es ist diese, daß wir Staaten finden, wo Meinungen,
 welche man jetzt für unmittelbar zerstörend ausgiebt, nicht
 nur geduldet, sondern sogar verfassungsmäßig und allge-
 mein waren, ohne daß dem Staate dadurch das Gering-
 ste an seiner Sicherheit und Wohlfahrt abgieng. So sagt
 man: ein Staat ohne Tugend, und Tugend ohne Unsterb-
 lichkeit sey nichts. Indes befand sich der jüdische Staat
 in seinen besten Zeiten recht wohl. Und gerade von diesen
 besten Zeiten ist es ausgemacht, daß Unsterblichkeit nichts
 weniger als förmliche Staatslehre war. Eben dasselbe be-
 hauptet man von der Lehre des blinden Schicksals. Und doch

war

„war die Lehre des blinden Schicksals Gottesglaube des be-
 „wunderungswürdigen Roms, und des unwiderstehlichen
 „Muscelmanns.“

Schlechte Gründe, die für des Verfassers Meinung nichts beweisen. Statt der Lehre von der Unsterblichkeit hatte der Israelite seine Begriffe von einer unmittelbaren Aufsicht der Gottheit über seinen Staat, von gegenwärtigen nahen Belohnungen des Gehorsams, und Strafen des Ungehorsams gegen ihre Gesetze. Ist es sich da zu verwundern, wenn er zu Davids und Salomons Zeiten nicht so unsterblich, so verdorben war, als es jedes andere Volk, welches dieser Triebfeder guter Handlungen mangelt, seyn muß. Die Lehre vom blinden Schicksal kann, wie mir dünkt, vom gemeinen Mann nur schwer verstanden und gebilligt werden, also schon deswegen nie großen Einfluß auf seine Handlungen haben. Auch kann kein Mensch, der seine gesunde fünf Sinne behält, diese Lehre (ausgenommen etwa in außerordentlichen Fällen) in seine Handlungen übergehen lassen. Er würde sonst sein Haus nicht löschen, wenn es brennt, und vor keiner Gefahr fliehen, die ihm droht. Ueberhaupt ist sie mehr ungereimt als den Sitten schädlich. Doch daß sie das nicht ist, würden des Verfassers Beyspiele wenigstens nicht beweisen. Es ließe sich viel dagegen einwenden, wenn ich nicht fürchtete, zu weitläufig zu werden.

„Nicht Meinungen sind es, heißt es ferner, sondern
 „Handlungen, was den Staat angeht. Und woraus entste-
 „hen die Handlungen? fragt der Gegner. Nicht aus Mei-
 „nungen? Und ist es also nicht wichtig und nöthig, Mei-

„nun“

„nungen, Lehren, Grundsätze zu unterdrücken, welche gestet-
 „widrige Handlungen veranlassen könnten? Nein, auch dann
 „noch nicht. Denn erstlich wer soll, wer will, wer kann
 „entscheiden, welches solche Meinungen sind? Die Liebe zu
 „Gott und der wahren Religion doch wohl nicht? Indessen
 „ermordete diese Liebe Heinrich den Dritten und Vierten.
 „Alein ohne Zweifel die Gottesläugnung und Freigeisterei?
 „Indessen war Spinoza tugendhaft, mehr als Millionen
 „Gläubige, und Humé hat nie ein Verbrechen begangen.“ —

Daß sich die Schädlichkeit oder Unschädlichkeit einer
 Meinung nicht aus ihrer Natur bestimmen lasse, kann
 man nicht im Ernst behaupten wollen. Daß sind Sophis-
 men, die keiner Beantwortung würdig sind. Nicht die
 Liebe zu Gott, sondern die Lehre, daß man einen Für-
 sten, der der wahren Religion entgegenarbeitet, mor-
 den darf, und wenn man will, die Lehre, daß ausser der
 römischen Kirche kein Heil ist, brachte jene Könige ums
 Leben. Und wenn ein Urtheil ohne positive äußerliche Ver-
 bindlichkeit zur Tugend anzuerkennen, durch die Kraft der
 innern allein zur Tugend gelenkt wird, so sind dafür viele
 andere, die jene Kraft der Tugend nicht an ihnen empfin-
 den, lasterhaft, weil ihnen die Ueberzeugung der positiven
 Verbindlichkeit mangelt. Viele sind es auch mit dieser Ue-
 berzeugung. Aber ist wohl hieraus zu schliessen, daß es
 für die Moralität der Menschheit Gewinn wäre, weniger
 Motive zur Rechtschaffenheit, weniger Triebfedern zur Tugend
 zu haben, weil die, welche sie hat, nicht immer hinlänglich
 sind, die gewünschte Wirkung hervorzubringen?

„Zweitens (heißt es ferner) wie in aller Welt ließe sich
 „Vernunftmäßigkeit und Gerechtigkeit darin vertheidigen,
 „daß man Meinungen einschränkte und bestrafe, weil sie
 „vielleicht gesetzwidrige Handlungen veranlassen könnten?
 „Ihr habt doch nicht die Gewohnheit angenommen, die
 „Leute zu hängen, weil ihr ihnen die Lust ansehet, euch
 „zu bestehlen, wenn sie eine gute Gelegenheit fänden? End-
 „lich den Fall gesetzt, daß wirklich einzelne gesetzwidrige Hand-
 „lungen aus gewissen Meinungen entsprängen, so würde
 „auch dann die Entscheidung leicht seyn, und keineswegs
 „eine Rücksicht auf die verursachende Meinungen nöthig ma-
 „chen, denn alle Handlungen entstehen aus Meinungen.
 „Also auch alle böse Handlungen aus irrigen Meinungen.
 „Folglich ist jeder Mensch bey jeder tugendwidrigen That,
 „welche er begeht, ein Keger, wenn er auch ausserdem noch
 „so rechtgläubig wäre. Es ist aber noch keinem vernünfti-
 „gen Menschen oder Kriminalrichter eingefallen, darauf bey
 „Untersuchung oder Bestrafung der bürgerlichen Verbrechen
 „Rücksicht zu nehmen. Was nun darinn für ein Unter-
 „schied sey, ob ich schlecht handle nach einer Meinung, die
 „ich geäußert hatte, oder nach einer, welche ich geheim
 „halte, oder nach einer, welche mir erst einfiel, das müßt
 „ich wohl erklärt wissen. Bis dahin, daß dieses hinlänglich
 „geschieheth, wollen wir aber auch in diesem Fall annehmen,
 „daß sich der Staat keineswegs um Meinungen zu beküm-
 „mern hat. Brechen sie in gesetzwidrige Thaten aus, dann
 „strafe der Staat — nicht die Meinungen, sondern die
 „Handlungen, denn wie unbedeutend Meinungen an sich
 „überhaupt sind, wenn sie nicht durch Nebenumstände er-
 „höhen

„hoben werden, steht man ja täglich in den wichtigsten
„Dingen u. s. w.“

So hätte sich denn der Staat um gar nichts zu bekümmern, als um äußerliche Handlungen, welche geradezu die Menschenrechte kränken, oder die Wohlfahrt der Bürger stören! Ragt sich der Staat zu viel an, wenn er seine Sorge bis auf die vor Augen liegenden Quellen derselben ausdehnt? Kann er ohne Kränkung der Bürgerfreiheit auf andere Weise darauf sehen, daß Grundsätze der Tugend im Staat Wurzel fassen, und lasterbaste Grundsätze nicht um sich greifen? Dann wird er auch nicht hindern dürfen, daß das Ansehen der Gesetze öffentlich durch schädliche Schriften untergraben wird, daß Prediger der Sittenlosigkeit und Ungebundenheit aufstehen, die es zu ihrem Geschäft machen, das sitzliche Gefühl zu zerstören, und nach und nach alle Bande der Gesellschaft aufzulösen, und alle Theile der bürgerlichen Glückseligkeit zu Boden zu stürzen. Dann darf er auch nicht hindern, daß man endlich öffentlich behauptet, der Mensch würde ohne alle Gesetze am glücklichsten seyn, alle Staatsverhältnisse seien nichts als Beeinträchtigungen der Menschenrechte! Denn wird er getugig zusehen müssen, wie die Staatsgesetze durch solche Grundsätze endlich nach und nach alle ihre Kraft, allen ihren Einfluß verlieren. Er wird es getugig ansehen müssen, daß Feuer eingelegt wird, seine Pflicht ist nur, zu löschen, wenn es erst ausgebrochen ist.

Solche Behauptungen wird doch Niemand vertheidigen wollen, der eingeseht, der Staat müsse sich um die Wohlfahrt

fahrt seiner Bürger bekümmern, und alle Mittel, durch die dieser Zweck erreicht werden kann, setzen zulässig und rechtmäßig? Wer dem Staat nur allein Gewalt giebt, die Ausbrüche der größten Sittenlosigkeit zu strafen, der raubt ihm die wirksamern Mittel bürgerliche Wohlfahrt zu gründen. Was sind Gefängnisse, Galgen und Räder, wenn der Staat auf keine Weise für eine gute Erziehung und Bildung seiner Bürger sorgt? In Wahrheit, man kann eine Behauptung wie die ist: „Daß der Staat gar nicht darauf zu sehen hat, daß das Volk gute Grundsätze der Sittlichkeit habe, sondern nur allein die groben Ausbrüche der Sittenlosigkeit strafen darf,“ für den auffallendsten Beweis ansehen, wie sehr einige die Rechte des Staats in unsern Zeiten einschränken wollen, indem andere sie über die Gebühr ausdehnen.

„Aber, sagt man, fährt unser Verfasser fort, wenn der Staat sich nicht um Meinungen bekümmern wollte, so würden Zänkereien und Unruhen entstehen.“ „Von der Theilnehmung des Staats an solchen Zänkereien mag wohl die Gefahr und der Schaden, so daraus entsteht, allein herkommen. Der Staat lasse Meinungen entstehen, so viel da wollen, so werden die Religionsfreitigkeiten so unschädlich werden, als gelehrte Controversen der Alterthumsforscher. Der menschliche Geist läßt sich keine Zesseln anlegen. Nur Unterdrückung und Dummheit kann jene anscheinende Glaubenseinigkeit bewirken u. s. w.“ Manches unterschreibe ich von ganzem Herzen. Doch möchte wohl schwer zu erweisen sein, daß die Menschen ohne die Da-

zwischen

zwischenkunft der Staaten sich einander niemals um Religionsmeinungen willen verfolgt haben würden. Es geböret viel Muth zu einer solchen Behauptung. Und die Nothwendigkeit der äußerlichen Eintracht in den aufgenommenen Religionsgesellschaften fällt auch aller richtigen Anmerkungen des Verfassers ohngachtet nicht weg. Ein fruchtbarer Religionsunterricht, ohne Uebereinstimmung der Religionsgesellschaft in gewissen Wahrheiten, von deren Ert heutz die Gewissheit, oder die Wichtigkeit, oder der Erfolg der Verbindlichkeit zu stilllich guten Handlungen auf unser Wohl abhängt, ist unmöglich.

In der Beurtheilung der Mendelssohn'schen Schrift, die sich in der Zürcher Bibliothek findet, hat der Recensent als einen Zweck der Religionsgesellschaften auch diejenige Ermunterung zu frommen Empfindungen und Entschliessungen betrachtet, welche durch feyerliche Versammlungen zum Gebeth, zum Gesang, und zu Beobachtung gewisser religiöser Gebräuche bezweckt wird. Der Verfasser scheint zu glauben, daß wer dieses einkündet, nicht umhin könne, auch dieses einzukündigen, daß der Staat solche religiöse Versammlungen anordnen müsse, wenigstens daß sie unter des Staats Aufsicht stehen müssen. Er bestreitet also auch diese Behauptung, und stützt sich auf gewisse oft genug wiederholte Klagen über die geringe Kraft des öffentlichen Gottesdiensts zur Besserung der meisten, die daran Theil nehmen. Allein wer sieht nicht, daß diese Klagen gar nicht beweisen, daß die Abschaffung des öffentlichen Gottesdiensts anzurathen sey, oder daß er nicht zu den Hülfsmitteln, die Sittlichkeit unter einem Volk

zu erhalten, zu zählen sey? Es ist so unmöglich, und undenklich, als es der Erfahrung vieler, die die niedrigen Volksklassen kennen, widersprechend ist, daß die frommen Gefühle, welche durch religiöse Zusammenkünfte erweckt werden, schlechterdings keinen Einfluß, ja daß sie nicht wirklich großen Einfluß auf Verbesserung der Gesinnungen haben sollten, so bescheiden man auch billiger Massen von dem Nutzen sprechen soll und muß, den solche Zusammenkünfte in vortheilhaften Städten zumalen unter den obern Classen der aufgeklärten oder sich aufgeklärt dünkenden stiften dürfen. Ich denke, man kann ihn schwerlich zu gering angeben. Allein man kann die Früchte der religiösen Feyerlichkeiten bey dem gemeinen Volk, besonders dem Landvolk, aus solchen Erfahrungen gar nicht beurtheilen, die man in den Circeln halb und ganz aufgeklärter Städte. Bewohner gemacht hat. — „Der Verfasser meynt, daß gewisse Staatsfeste, bey denen unter schicklicher Aufsicht auf ein ausgezeichnetes Vergnügen aller Stände gesorgt würde, wenn damit eine feyerliche Erinnerung an die Staatsgründsäge und eine kurze, einfache, aber desto erhabenere Hinweisung auf den großen Unbegreiflichen verbunden würde, von starker, erstaunlicher Wirkung seyn müßten. Er meynt nicht eine falsche Staatsreligion, wie die Griechen und Römer hatten. Sie wäre zwar erträglicher als eine sogenannte Götliche, aber drückend wäre sie doch auch u. s. w.“ Das Volk ist sinnlich. Wie kann der Verfasser solchen Feyerlichkeiten, die auf ein großes unbegreifliches Wesen hinweisen, die sehr einfach sind, die kurz und selten sind, eine starke Wirkung zutrauen? Bedenke, vernünft. Denken. X Heft. E gen

gen der Sinnlichkeit des grossen Hauffens der Menschen kann Deismus nie Volksreligion werden. Und Feuerlichtern, die aufs Volk Eindruck machen sollen, müssen oft wiederholt werden, müssen durch ihre Erhabenheit nicht für die enge Empfindungssphäre der meisten Menschen unpassend werden. Es ist gut, daß unser Verfasser doch einräumt, die Feste der Römer und Griechen seien nicht solche Feuerslichkeiten, dergleichen er wünscht. Aber die Religion dieser Völker scheint ihm erträglicher als die christliche? Und das sagt er hier, gerade hier, wo von Festen die Rede ist. Sind denn die Bacchanalien und Luperkalien für die guten Sitten zuträglicher als die Bußtage? Wie weit doch der Parthegeiß sowohl die Gegner als die Freunde der geoffenbarten Religion führen kann! Jene verachten undilliger Weise die Offenbarung, so wie diese nicht selten die Vernunftreligion verachten.

Noch ein Gedanke, den der Recensent der Zürcherbibliothek in der Beurtheilung der Schrift: „Jerusalem,“ geäußert hat, mißfällt unserm Verfasser. Es betrifft das Recht einer Kirche, Eiddrungen der Anstalten, die sie zu Erreichung ihrer Absichten getroffen hat, nicht zu leiden, damit nicht Aergeruiss daraus entstehe. Da denkt sich unser Verfasser, der alles recht gewissenhaft von der Seite ansieht, die ihm Gelegenheit geben kann, der Freyheit der Meinungen das Wort zu reden, nichts anders als nur allein Abweichung vom Glauben der Kirche. Ich denke mir unter gegebenem Aergeruiss, das Ausschliefung aus der Kirche verdient, öffentliche unehrerbietige Behandlung oder Ver-

Spottung der Lehre, oder der Gebräuche der Kirche, oder Widerspruch einzelner Lehrer oder Zuhörer, wo aus Unruhen entstehen. Daß die Kirche dergleichen nicht dulden kann, ist klar, weil alles das nicht Gedanken, die jedem frey stehen, sondern Handlungen sind, die die Rechte der Gesellschaft kränken. Das Wort Uergerniß scheint besonders den Verfasser zu ärgern. Mir dünkt, Zweifel wegen Wahrheiten, an denen unser Gedünkens unsere Wohlfahrt hängt, soll Niemand aus Enthusiasmus für seine Meinungen, aus Rechthaberey, aus bloßem Stolz oder Muthwillen den Schwachen erwecken, und was ihnen heilig ist, soll er nicht verlachen, oder öffentlich verachten, er wisse ihnen dann was bessers dafür zu geben. Wer so sehr auf Menschenfreyheit hält, daß er so billige Forderungen nicht eingehen kann, den schließt die Kirche billig aus. Die Nothwendigkeit solcher Ausschließung verringert sich aber mit der Leichtigkeit Uergerniß zu geben. Wenn Freyheit im Denken sich ausbreitet, so werden auch der Lehren, in denen Uebereinstimmung erwartet wird, weniger, und die Ausbeute des in der Kirche sich äussernden Sektengeists thun weniger üble Wirkungen; d. i. die Glieder der Gesellschaft stoßen sich nicht mehr an dem Dissensus einzelner, fühner, eigensinniger Sektirer, und ihrer unbescheidenen doch gut gemeinten Aeußerungen desselben, weil diese Leichtigkeit Anstoß zu nehmen, allemal eine große Schwäche und Abhängigkeit von den Meinungen anderer verräth. Allerdings muß die Wirkung der unbefugten Aeußerungen von Mißbilligung der Lehre, Gebräuche u. der Kirche bestimmen, ob ein Uergerniß gegeben ist, das nicht zu dulden steht? Wenn es in gewis-

sen Zeiten und in gewissen Gegenden blüht war, eine geringe Abweichung von den Meinungen der Kirche zu abhandeln, so könnte es in andern Zeiten und andern Gegenden zweckmäßig seyn. Ueberhaupt ist Aufklärung, also Unabhängigkeit des Glaubens vom Ansichn der Gesellschaft, in der wir leben, und der eignen Urtheile von fremden Meinungen das Ziel, nach welchem alle Menschen, die Religion haben, trachten sollen. Diejenige Religionsgesellschaft wäre vollkommen aufgestellt, in welcher kein Mitglied an seinem moralischen Wohlfahrt gehindert werden könnte, wenn es gleich wüßte, daß andere das nicht glaubten, was es glaubt, oder das gering achteten, was es hochachtet. Es giebt solche Denker wirklich unter dem niedrigen Volk. Aber schwerlich wird das Volk je aus lauter solchen Denkern bestehen. Allein es ist unmöglich, über diese reichhaltige Materie wegen Mangel des Raums auch nur das nothwendigste hier beyzubringen.

Endlich weist der Verfasser eine Behauptung eines Ungenannten, der über Mendelssohns Jerusalem geschrieben hatte, mit Unwissen ab, die die Vertheilung gewisser herrschender Religionen in einem Lande aus dem Grunde vertheidigt, weil es nicht klug gehandelt sey, auf lange bestehende Vorrechte Verzicht zu thun. Es ist leicht zu errathen, was unser Verfasser darwider sagt. Wir müssen ihm alles einräumen, aber zugleich bekennen, daß der Ungenante aus Grundsätzen der Staatsklugheit raisonnirt, denen die Fürsten mehr als denen der Philosophie gefolgt sind, und ferner folgen werden. Es sind freylich eben die Grundsätze, die

die Duldung der Hugonotten in Frankreich, und der Abrahamiten in Böhmen hinderten.

Und nun noch einige Gedanken über Religionsduldung.

Der Leser mag urtheilen, welche Begriffe von Duldung den Bedürfnissen der Menschheit angemessen sind, ob meine oder des Verfassers seine.

1) Dem Staat kann die Religion nicht gleichgültig seyn, denn das Wohl der Bürger hängt von der Sittlichkeit — und diese größtentheils von Religion ab. Die Sittlichkeit hat auf Ausübung des Bürgerpflichten Einfluß. Nicht vom Eid zu erwähnen, der dem Staat die Treue der Bürger in Ausübung ihrer Pflicht versichert, so ist der Gedanke an einen höchsten Gesetzgeber, der noch jenseits des Grabes strafen und belohnen kann, vielen Tausenden ein Zaum, der sie von Verbrechen zurückhält.

2) Daher muß der Staat Kirchengesellschaften oder Religionsgesellschaften schützen und begünstigen, und ihnen alle Rechte zuertheilen, die so wichtige Gesellschaften, worinn gute Menschen gebildet werden sollen, haben müssen. Er kann Ausbreitung der Irrreligion nicht dulden, er muß sie verbieten, so wie er L. E. verbieten kann, daß gewisse schädliche Künste gelehrt werden. Er hat hier nicht auf die Hebergung des Gottesläugners, sondern auf den Einfluß seiner Reden und Schriften zu sehen, den muß er zu hemmen suchen.

3) Jede große Menschengesellschaft hat ein Recht, sich zu vereinigen, daß sie die Ausbreitung und Ausübung gewisser Lehren in ihrem Mittel nicht dulden will. Daher

kann ein Staat, nach diesem Recht gewisse Religionsgesellschaften nicht dulden. Es giebt Gründe, die dieß Verfahren nothwendig oder doch rathsam machen, als schädlicher Einfluß gewisser Lehren, auf die äußere Wohlfahrt der Bürger und auf die Sittlichkeit und Unsittheit gewisser Gebrauche — Geist der Intoleranz gegen andere Denkende — und ausschweifender Religionseifer. —

4) Da es eine bester Religion geben muß, so ist der Staat nicht zu tadeln, wenn er eine Religion vor andern begünstigt. Die Mittel, durch die das geschehen kann, sind Vermehrung oder Verminderung der Mittel und Gelegenheiten zur Ausübung des Gottesdiensts, und zum Religionsunterricht, z. E. Verminderung oder Vermehrung der Versammlungshäuser u. s. w. Hat der Fürst selbst Religion, so können ihm nicht zwey Religionen völlig gleichgültig seyn — Und ist nicht der Fürst Representant des Volks? —

5) Der Staat zwingt weder Glauben, noch diese oder jene Religionsmeinungen bey Individuen — aber er befördert oder hindert im Ganzen, die Ausbreitung des Unglaubens und Aberglaubens, woraus Unsittlichkeit entsteht.

6) Der Staat soll Aufklärung auf alle Weise befördern, weil durch diese die Nothwendigkeit zur Erhaltung der Religionsgesellschaften, die Freiheit über das Eigene derselben laut zu denken einzuschränken abnimmt, so wie die Religionsgesellschaften sich einander nähern, und immer weniger für Moralität gleichgültige Lehren zum Glauben vorschreiben, aber desto mehr auf fromme Gefinnungen, die Quellen guter Handlungen, dringen.

Der Verfasser schließt mit einer Darstellung einiger seiner Gedanken, in denen er mit Mendelssohn übereinstimmt: „Man theilt, sagt er, Religion ab in innere und äußere. „Ihre ist die Religion im eigentlichen Verstand, und besteht Besinnungen der Rechtschaffenheit und Tugend, diese besteht in Bekenntnissen und Gebräuchen.“ (Nicht was Religion, sondern was Frucht und Wirkung der Religion ist, hat der Verfasser erklärt. Als ob Religion nur Besinnung gegen Gott und Bekenntniß und Aeußerung desselben wäre? Besinnung setzt Verstandesurtheil voraus — dieses Erkenntniß — diese kommt durch äußere Mittel und Anstalten, durch Erziehung und Bildung in die Seele. Erziehung, Bildung des Menschen ist und bleibt Angelegenheit nicht des Individuums allein, sondern der Gesellschaft.) „Die innere ist nach dem Ausspruch aller Parteyen Gewissenssache, und schlechterdings keinem äußerlichen Zwang unterworfen.“ (So wie alle menschlichen Urtheile, von dem was uns und unser Wohl angeht! Aber unendlich vielen lenkenden und bestimmenden Einflüssen, was die Ueberzeugung von gewissen Wahrheiten betrifft. Diese Einflüsse nun sind von der inneren Religion der Menschen, mit denen wir leben, sehr abhängig. Wenn alle Menschen eine Religion auf die Welt brächten, und darüber denken könnten, dann paßten solche Bestimmungen trefflich, nach welchen die Religion jedes Menschen nur von ihm allein abhängen soll.)

„Die äußere Religion hingegen,“ fährt der Verfasser fort, „soll von einer besondern Kirchengewalt abhängen?“ (Alle Mittel, Erkenntniß und Ueberzeugung einzufößen, und aus-

zubereiten, hängen von Menschen ausser und zum Theil ab —
 hängen sie von Menschen ausser und ab — so kann die Ge-
 sellschaft darüber verfügen. Ferner Handlungen, so eine ge-
 wisse Ueberzeugung verständen, beleben, an Tag legen, kön-
 nen sehr wohl zu Handlungen gehören, von denen die Ge-
 setzgebung Notiz nimmt, die also als solche vom Staat ein-
 geschränkt werden.) „Die äussere Religion hat Verbindung
 „mit der innern oder nicht. Im ersten Fall ist offenbar,
 „daß eine Macht, welche ein Recht über die äussere Reli-
 „gion behauptet, zugleich eines über die innere bekommt,
 „wordurch sie ihren eigenen Grundsätzen widerspricht.“ —
 (In Wahrheit, es sind alle Dinge in der Welt unter sich ver-
 bunden, wie viel mehr die innere und äussere Religion? Ausübung der Religion, so in gewissen Gebrauchen besteht,
 erhält und belebt die Ueberzeugung von gewisser Lehre von
 Gott und göttlicher Wahrheit bey uns und andern. Wie
 vielmehr Religionsvorträge? Religionsbekenntnisse? Man
 müßte die menschliche Natur ändern, wenn man den Men-
 schen selbst in seinen geheimsten Gedanken und Urtheilen
 von den Menschen ausser ihm ganz unabhängig machen woll-
 te. — Daß der Verfasser kein Mahomedaner, kein Brahman,
 kein Anhänger der Lehren des Dalailama ist, das hängt wahr-
 lich von seinen Verhältnissen ab, ohne die er nie über die-
 se Religionen frey denken gelernt hätte. Mittelbar hat der
 Mensch Gewalt über die freiesten Urtheile anderer Menschen.
 Wollte man einen Menschen ganz independent in seiner Re-
 ligion machen, so müßte man dafür sorgen, daß er von
 Kindheit auf alle Religionen in der Welt aus gleich vortheil-
 haften Gesichtspunkten kenne, und wie die kleinste äussere

Veranlassung bekäme, von einer günstiger zu urtheilen als von der andern. —) Im zweyten Fall fähet der Verfasser fort, läßt sich kein vernünftiger Grund denken, warum der Staat die Einschränkung der Freiheit seiner Bürger vermehren wollte. Dann das in der Religion, woson er politischen Nutzen erwartet, ist doch unstreitig das Innere, (aber das, woson er politischen Schaden erwarten kann, kann das Aeußere seyn. Der katholische Fürst, der Klostergelübde seltener zu machen sucht, schädelt dadurch manchen bigoten Katholiken in der Ausübung seiner individuellen Religion so gut ein, als der Vater, der seine zu devote Tochter nicht ins Kloster gehen läßt. Die Mahomedanische Obrigkeit schädelt die Gentoes in Ausübung ihrer Religion ein, wenn sie den indischen Weibern verspricht, sich zu verbrennen, denn die Brahmanen versprechen solchen Weibern das Paradies, und drohen den Wittwen, die nach dem Tode ihres Manns eine Schwachheit begehen, (was in einem solchen Land jungen Weibern fast unvermeidlich begehen muß,) die Hölle.)

Ueber den Anhang dieser Schrift habe ich nichts Besondres zu sagen. Ich müßte durch Wiederholungen des Lesers Geduld ermüden, wenn ich die darin vorkommenden Gedanken ebenfalls prüfen wollte. Wenn übrigens diese Nachlese zu den Reflexionen, die zu des trefflichen Mendelssohns Schrift gemacht, und der Gelegenheit derselben über seine höchst wichtige Wahrheiten von verschiedenen Freunden der Wahrheit angeführt worden sind, den Nutzen hätte, daß hie und da ein Freund der religiösen Aufklärung

von dem Wesen der religiösen Toleranz bestimmtere Begriffe ertheilte, so würde ich mir Glück zu einem Erfolg wünschen, der meine kühnste Hoffnung beynahe übertrifft.

Hume's Versuche über die Unsterblichkeit der Seele.

Beschluß.

++

Zehnter Brief.

Brüßung über eine besondere Vorsehung und ei-
nen künftigen Zustand.

Mein Freund!

Sie sagen mir, Sie seien den Hume's eilstem philosophischen Versuche über eine besondere Vorsehung und einen künftigen Zustand sehr in Zweifel gerathen, weil ihrer Meinung nach seine Schlüsse wo nicht richtig, doch wahrscheinlich seien, so daß sie gar wohl eine besondere Untersuchung verdienen. Ich werde also dieses mit so viel Aufmerksamkeit thun, daß ich mir schmeichle, sie werden meine Beantwortung nach dem, was ich bereits über diesen Gegenstand angeführt habe, hinlänglich finden.

In dem Charakter eines epikuräischen Weltweisen, der vor den Atheniensern auftritt, sagt er Seite 216.: „Wenn wir annehmen, die Götter seyen die Urheber des Daseyns, oder der Ordnung der Welt, so folget, daß sie genau jenen Grad von Macht, Erkenntniß und Liebe besitzen, die aus ihrem Werke hervorleuchten. Allein weiter kann man nichts beweisen, man wollte denn anstatt der Gründe Vergeßlichkeit und Schmeichelei zu Hülfe nehmen.“ Und S. 223. sagt er: „Ihr habet keinen Grund, der austheilenden Gerechtigkeit eine besondere Ausdehnung zu geben, als in so weit wir sehen, daß sie sich wirklich jetzt ausdehnet.“ Das ist die Summe seines Beweises, den er in seinen nachgelassenen Gesprächen nur wiederholt hat, und dagegen wie in den vorhergehenden Briefen schon manches angemerkt haben. Er selbst macht einen Freund, mit dem er die Frage untersucht, darauf die Antwort geben: „wenn einmal der Verstand aus unsrer eignen Erfahrung und Bemerkung beurtheilen werde, so werden wir nothwendig über das hinaus, was wir bemerkt haben, zu solchen ungeschätzten Folgen geführt, als wir natürlich in ähnlichen Fällen von einem solchen Verstande erwarten.“

„Wenn ihr, sagt er S. 225., ein halb vollendetes Gebäude sehet, mit ganzen Haufen von Steinen, Wölbel und allem Maurerwerkzeug umringt, könntet ihr nicht aus der Wirkung schließen, daß es ein Werk der Absicht und Kunst gewesen seye; und könntet ihr nicht wieder von dieser gefolgerten Ursache zurückkehren, um auf den hin-

zukom-

„zukommende Wirkungen zu schließen, daß das Schönde bald
 „werde vollendet seyn, und daß es alle die weitem Voll-
 „kommenheiten empfangen werde, welche ihm die Kunst
 „geben kann? Warum wollet ihr denn nicht die gleiche Art
 „zu schließen in Absicht auf die Ordnung der Natur an-
 „nehmen?“

Diese Antwort dünkt mich hinlänglich. Allein Lame
 will nicht damit zufrieden seyn, wegen einer vorausgesetzten
 gänzlichen Ungleichheit zwischen dem göttlichen Wesen und
 andern verständigen Wesen, und weil wir eine weit voll-
 kommene Erkenntniß von dem Menschen haben als von
 Gott. Das Wesentliche seiner Antwort ist dieses, wir ken-
 nen den Menschen aus seinen verschiedenen Werken, und
 können daher aus diesen Erfahrungen voraussagen, was
 das Resultat von beizienigen seiner Werke seyn werde, von
 denen wir nur einen Theil sehen. Dagegen können wir die Gottheit S. 227. nur aus
 seinen Werken sehen. Sie ist ein einzelnes Wesen in der Welt,
 sie ist unter keiner Art oder Gattung begriffen, aus deren
 erfahrenen Eigenschaften wir nach der Analogie auf seine Ei-
 genschaften schließen könnte. Da aus der Welt Weisheit
 und Güte her vorkuchtet, so schließen wir auf Weisheit und
 Güte. Da sich ein besondren Grad von diesen Vollkom-
 menheiten zeigt, so schließen wir auf einen besondern Grad
 derselben, der genau den Wirkungen angemessen ist, die
 wir untersuchen. Allein auf andere Eigenschaften, oder
 auf höhere Stufen der gleichen Vollkommenheiten dürfen
 wir

„Wir nach den Regeln einer richtigen Logik keinen Schluß machen. Daber sagt er S. 230.: Aus der religiösen Vorbedeutung kann kein neues Faktum gefolgert werden, keine vorhergesehene oder vorherverstandigte Begebenheit, keine vorhersehung Belohnung, keine angebrohete Strafe, nichts außer dem, was wir bereits aus Erfahrung und Bemerkung kennen.“

Allein wann die Gottheit eine verständige und planmachende Ursach ist, wovon uns die Welt häufige Beweise an die Hand giebt, so ist sie nicht nach Humes Sinn ein einziges von ihrer Gattung, sondern sie gehört in die allgemeine Classe verständiger und entwerfender Wesen, ungeachtet sie alle übrigen von dieser Art unendlich weit übertrifft; so daß wir nach Humes eigenem Bessändniß nicht ohne einen Leitfaden sind, der uns bei unsern Untersuchungen über die wahrscheinlichen Absichten dessen, was wir sehen, leiten kann.

Und wenn wir auch zugeben wollten, daß Gott in Absicht auf den Verstand ein einziges Wesen sey, so ist es doch nicht bloß eines von seinen Werken, welches wir kennen. Wir suchen unzählbare von seinen Werken, und so weit unsere Erfahrung reicht, sehen wir sie alle einem gewissen Zustande der Vollkommenheit entgegenrücken. Eigentlich zu reden ist nichts unvollendet geblieben. Es ist wahr, daß gewisse Pflanzen und Thiere zu Grunde gehen, ehe sie zu diesem Zustande gelangen, allein dieses ist nicht der Fall mit der Gattung; und alle Individua gehen zufolge gewisser allgemeiner

gemeiner Gesetze zu Grunde, die auf das Beste der ganzen Gattung, das ist, des grössern Theils der Individuen, woraus sie besteht, abzielen. Folglich fehlt es uns, ohne Rücksicht auf die Produkte andrer verständiger Wesen, nicht an Analogie, woraus wir auf einen künftigen bessern Zustand der Dinge schliessen können, in welchem sich die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Liebe in einem hellern Lichte zeigen werden.

Wenn wir also überhaupt sehen, daß alles in einen bessern Zustand fortrückt, so können wir mit Grunde den Schluß machen, diese Verbesserung werde immer fortgehen, entweder gleich oder geschwinder, wie wir es bisher bemerkt haben. Was auch immer der letzte Gegenstand eines Werks der Absicht seye, so können wir doch aus dem, was wir von solchen Werken wissen, wenigstens überhaupt ein ertedg-liches Urtheil fällen, ob sie vollendet oder unvollendet seyen, und ob ein Entwurf nahe bey seinem Anfange, Mittel oder Ende seye. Die Betrachtung der unendlichen Hoheit des Urhebers des Systems der Welt über alle andere verständige Wesen verschließt uns also keineswegs den Weg zu allen Schlüssen über einen zukünftigen Zustand der Dinge. Ungeachtet seiner Vorzüge vor denselben kann man doch sagen, er seye eines derselben, und wir hätten auch ohne die Lehre der Schrift die Entdeckung machen können, daß Gott wenigstens in diesem Sinne den Menschen nach seinem Bilde gemacht habe. Oder, ungeachtet Gott nicht mit seinen Geschöpfen in eine Classe gesetzt werden kann, so geben doch

seine Werke, da sie den gleichen Urheber haben, eine Menge Analogien an die Hand.

Und wenn man die Liebe der Gottheit, welche Summe hier nicht läugnet, sondern voraussetzt, nur zugiebt, so haben wir alle Freyheit, darüber Schlüsse zu machen, wie über die Liebe irgend eines andern Wesens. Wenn wir also in einem beynahe ähnlichen Fall keinen Grund sehen, warum die Liebe eingeschränkt werden oder warum ein kleinerer nicht ein größerer Grad des Guten abgewiekt werden sollte, so muß es uns wahrscheinlich vorkommen, daß der größte abgewiekt werde, ungeachtet derselbige jetzt aus hinlänglichen aber unbekannten Gründen nicht statt finden kann. So wie wir, wenn wir einmal überzeugt sind, daß ein gewisser Vater eine wahre Liebe für sein Kind habe, den Schluß machen, ungeachtet er dasselbige nicht in den unmittelbaren Besitz alles dessen setze, was er in seinem Vermögen hat, dieses darum geschehe, weil er überzeugt ist, daß es jetzt nicht zu seinem Vortheil dienen würde; daß er aber zu seiner Zeit (und natürlicher Weise denken wir, der Vater werde am besten darüber urtheilen können,) viel mehr für dasselbige thun werde, ja alles was ihm seine Einsichten und Kräfte erlauben. Und ungeachtet wir vermuthen können, Neid und Eifersucht könne das bey natürlichen Eltern verhindern, so können wir doch unmöglich annehmen, daß so etwas auf den allgemeinen Vater wirken werde, weil wir uns gar nicht vorstellen können, daß ein verschiedenes Interesse zwischen diesem Vater und seinen Kindern seyn könne.

Wir

Wir schliessen immer auf die gleiche Art über das Verhalten eines Regenten. Wenn wir einmal von seiner Gerechtigkeitsliebe vollkommen überzeugt sind, und an seiner Weisheit und Macht nicht zweifeln dürfen, so machen wir unmittelbar den Schluß, jedes unverbesserliche Verbrecher in seinem Reiche werde nach Verdienen gestraft werden; und ungeachtet jetzt viele Verbrecher frey herum gehen, so schliessen wir doch, daß man auf ihr Verhalten sorgfältig Achtung gebe, und daß ihre künftige Behandlung demselben entsprechen werde.

Und wenn der gegenwärtige Zustand der Dinge einem Schauspiel der gegenwärtigen Gerechtigkeit ähnlich ist, so kann denselben mit Grunde nur als den Anfang eines Entwurfs einer genauern und unpartheiischen Administration ansehen; so daß zu seiner Zeit die Tugend viel angemessener belohnt, und das Vaster viel exemplarischer bestraft werden soll, als wir sehen, daß es jetzt geschieht. Daher kann alles, was ich über diesen Gegenstand in den vorhergehenden Briefen angeführt habe, seine völlige Richtigkeit haben, ungeachtet dieses besondern Einwurfs von Hume, und ungeachtet des grossen Gewichts, welches er demselben sowohl in dieser Schrift als in seinen nachgelassenen Gesprächen beilegt hat.

Ich bin Ihr etc.

Eilfter Brief.

Ueber das System der Natur.

Mein Freund !

Es würde eben so langweilig für Sie, als verdrößlich für mich seyn, alle die atheistischen Schriftsteller zu recensiren, die zu ihren Zeiten bewundert wurden; doch ist ein Werk welches auswärts viel berühmter ist, als Humes Werk wahrscheinlich bey uns seyn wird, worüber Sie meine Gedanken zu vernahmen wünschen; und das ist das System der Natur.

Nach dem, was ich bereits in meinen sechs ersten Briefen, und in meinen Anmerkungen über Humes Gesoräche gesagt habe, werde ich schwerlich etwas aus dieser Schrift auszeichnen können, worüber ich meine Gedanken nicht schon geäußert habe. Da indessen von vielen diese Schrift als eine Art von Bibel des Atheismus betrachtet wird, da die Schreibart derselben, weit von strenger Demonstration entfernt, in der Art der Deklamation oft vortreflich ist, und da der Schriftsteller weit lähner ist und weniger zurückhält, als Hume, so werde ich solche Auszüge daraus machen, daß ich glauben darf, Sie werden das Wesentliche seiner Gründe finden, und die zugleich ein kleiner Versuch von der Composition des Ganzen mit kurzen Anmerkungen seyn werden.

Dieser Schriftsteller giebt nichts anders zu, als was ein Gegenstand unsrer Sinne, und in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes materiell ist; und über den Ursprung v. vernünft. Denken. X. Heft. D der

der Materie und alle gegenwärtigen Gesetze derselben drückt er sich so aus.

„Wenn man fraget, woher kam die Materie, S. 29.,
 „so sagen wir, sie hat immer existirt; fragt man uns, wo-
 „her kam die Bewegung in die Materie, so antworten wir,
 „aus dem gleichen Grunde, sie müsse von aller Ewigkeit
 „her in Bewegung gewesen seyn; denn die Bewegung ist ei-
 „ne nothwendige Folge ihrer Existenz, ihres Wesens und ih-
 „rer ersten Eigenschaften, z. B. der Ausdehnung, Schwe-
 „re, Undurchdringlichkeit, Figur, u. s. f. S. 32. Diese
 „Elemente, welche wir nie durchaus rein finden, sind be-
 „ständig gegen einander in Bewegung, sie handeln, und
 „handeln zurück, immer vereinigen sie und sondern ab,
 „ziehen an und stoßen zurück, und sind daher hinlänglich
 „die Bildung aller der Wesen zu erklären, welche wir sehen,
 „Sie sind abwechselnde Ursachen und Wirkungen, und bil-
 „den so einen ungeheuren Zirkel von Erzeugung und Zerstö-
 „rung, Verbindung und Zertrennung, welche nie einen An-
 „fang haben konnten, und nie ein Ende haben werden.
 „S. 32. 33. Wenn man in Absicht auf den Grundriß der
 „Bewegung in der Materie, und den Ursprung der Dinge
 „weiter hinaufsteigen will, so entfernt man nur die Schwierig-
 „keit, und entzieht sie der Prüfung unsrer Sinne gänz-
 „lich.“^a

Ich will mit diesem Schriftsteller annehmen, die Ma-
 terie könne nicht ohne Kräfte existiren, wie die Anziehung,
 Zurückstoßung u. s. f. mehr oder minder modificirt, wie in
 der

der Schwere, Elasticität, Electricität u. s. f. Denn man nehme alle diese Kräfte, das ist, alle Eigenschaften der Materie weg, so verschwindet die Substanz selbst aus unserm Begriffe. Wenn folglich die Materie von Ewigkeit her gewesen ist, so müssen diese Kräfte und die Bewegungen, welche die Wirkungen derselben sind, auch von Ewigkeit her gewesen seyn. Aber bey der Anordnung dieser verschiedenen Kräfte, und folglich bey der Mittheilung derselben muß offenbar Erkenntniß und Vorsicht gewesen seyn, deren die Körper, welche diese Kräfte besitzen, und diesen Gesetzen unterworfen sind, durchaus unfähig sind. Ich schliesse also mit Gewißheit, daß ein höheres Wesen allem, was ein Gegenstand unserer Sinne ist, diese Kräfte mitgetheilt, und sie zu ihrem eigentlichen Gebrauche eingerichtet habe; daß es die Materie selbst geschaffen haben müsse, welche ohne ihre Kräfte keine Existenz haben konnte. Ich bin nicht im Stande, den Grund von dem anzugeben, was sichtbar ist, ohne zu einer unsichtbaren Macht meine Zuflucht zu nehmen, und diese unsichtbare Macht nenne ich Gott.

„Was bedeutet das Wort Gott, sagt er B. II. S. 191,
 „als die undurchdringliche Ursache der Wirkungen, die u. s.
 „in Erstaunen setzen, und die wir nicht erklären können?
 „In diesem Gott, S. 109., findet man nichts als ein cit.
 „les Phantom, welches man an die Stelle der ~~Erleuchtung~~
 „der Natur setzt, worüber die Menschen fast immer in Irr-
 „thum verfallen. Die Menschen haben die Natur mit Gei-
 „stern angefüllt, S. 110. weil sie fast niemals die wahren
 „Ursachen der Dinge kannten. Denn aus Mangel hinläng-

„licher Kenntniß der Kräfte der Natur haben sie geglaubt,
 „ste werde von einem grossen Geiste belebt. Aus Mangel
 „der Kenntniß der Kräfte des menschlichen Körpers haben
 „sie auf die gleiche Art angenommen, er werde von einem
 „Geiste belebt: Wir sehen also, daß das Wort Geist nichts
 „anders bedeutet, als die unbekannte Ursache der Erschei-
 „nungen, die wir auf eine natürliche Art nicht erklären
 „können.“

Hierauf kann ich nur das antworten; Wenn ich das,
 was ich sehe, aus nichts erklären kann, das sichtbar ist,
 so muß ich nothwendig je etwas Unsichtbarem meine Zuflucht
 nehmen. Wenn ich eine Stimme höre, die nach meiner
 Ueberzeugung von nichts herkömmt, das in dem Raum ist,
 in welchem ich mich befinde, so muß ich dieselbige noth-
 wendig einer gewissen Ursache zuschreiben, die ausser dem
 Raum ist, ich müßte dann glauben, ein solches Ding, wie
 der Schall ist, könne ohne irgend eine Ursache entstehen.
 Nun sind Menschen, Thiere, Pflanzen, selbst Metalle und
 Steine, Dinge, von denen ich eben so wenig glauben kann,
 sie haben ohne eine Ursache existirt, als ein bloßer Schall.

Der Ausdruck Geist setzt mich nicht in Verlegenheit;
 ich muß einen Namen haben, durch den ich das unterscheiden
 kann, dem ich solche Kräfte zuschreibe, die keinem Dinge
 zukommen können, welches ich sehen kann. Ein menschlicher
 Körper kann seyn, und ist wahrscheinlich der Sitz aller
 Kräfte, welche der Mensch äußert; allein es sind in der
 Constitution des Menschen (aus was für Materialien er be-
 steht)

sehen mag) Merkmale von Plan und Erkenntniß, die das alles unendlich übersteigen, was man in den Menschen findet. Er muß also eine höhere Ursache gehabt haben, so wie jedes andere Ding, welches gleich dem Menschen endlich ist. Wenn wir auf diese Art fortfahren, so müssen wir nothwendig zuletzt auf ein Wesen kommen, dessen Verstand eigentlich unendlich ist, und dann (nebst dem, daß wir nothwendig dabei stille stehen müssen,) hört es auf, in der Classe eines Menschen oder einer Pflanze zu seyn, welche nothwendig von etwas höherem als sie selbst sind, abhängen müssen, unachtet es aus eben diesem Grunde aufhört, der Gegenstand unserer Begriffe zu seyn.

Es ist nicht der Mangel an Kenntniß der Energie und der geheimen Kräfte der Natur, das ist dessen, was in der Natur sichtbar ist, welches uns antreibt, ihr etwas zuzuschreiben, das wir einen Geist nennen, sondern vielmehr eine vollkommene Erkenntniß, daß solche Wesen, wie wir sehen, nicht ohne eine höhere von ihnen selbst verschiedene Ursache hätten existiren können. Dieser Schriftsteller hätte eben sowohl sagen können, meine Unwissenheit über die geheime Energie der Natur seye der Grund, daß ich die Ursache eines Schalls untersuche, den ich höre, oder einer Uhr die ich finde.

Es ist wahr, weil die Menschen den Grund ihrer Kraft zu denken nicht erklären können, so haben sie ihre Zuflucht zu einem unsichtbaren Geist genommen, und weil sie die Ordnung der Welt nicht erklären konnten, so fiele

sie auf einen größern unsichtbaren Geist. In so weit sind
 diese zwei Fälle einander gleich, allein im Grunde sind sie
 sehr verschieden. Ich entdeckte die Betruglichkeit der popu-
 laren Meinung von dem angenommenen unsichtbaren Geist,
 den man die Seele nennt, wenn ich überlege, daß alle
 Phänomene der Begriffe und Gedanken von der Organisa-
 tion des Gehirns abhängen, daß folglich diese Kräfte, wor-
 inn sie auch bestehen mögen, nach den angenommenen Re-
 geln der Philosophie dieser Organisation zugeschrieben wer-
 den müssen. Wir müssen die Ursachen nicht ohne Noth
 vervielfältigen. Und wenn ich weiter überlege, daß dadurch
 wirklich keine Schwierigkeit gehoben werde, wenn man die
 Kräfte zu empfinden und zu denken einem unsichtbaren oder
 immateriellen Geist zuschreibt, weil sowohl zwischen dem, was
 unsichtbar ist, als was sichtbar ist, und jenen Kräften keine vor-
 züglich merklichere Verbindung ist. Es ist wahr, ich habe kei-
 nen deutlichen Begriff von einem eigentlichen Sitze jener See-
 lenkräfte, womit sie verbunden seyn, oder wovon sie abhan-
 gen können. Allein so lange man das Gegentheil nicht zei-
 gen kann, können sie eben so wohl mit dem Gehirne ver-
 bunden seyn, und von demselben abhängen, als von einer
 unsichtbaren Substanz in dem Gehirne.

Allein wenn ich von der unmittelbaren Ursach der
 Gedanken bey dem Menschen zu der Ursach dieser Ursa-
 che oder zu der Ursach dieser Organisation des Gehir-
 nes fortschreite, so muß ich sie nothwendig in etwas su-
 chen, das wenigstens fähig ist, diese Organisation zu ver-
 stehen; und diese muß ein Wesen seyn, von unendlich hö-
 herer

herer Erkenntniß als ein Mensch haben kann, und daher gewiß sehr verschieden von allem was menschlich ist. Und aus dem gleichen Grunde ist es umsonst, wenn ich dieses verständige Wesen in der Erde, der Sonne, dem Monde, der Sternen, oder in allen diesen verbundenen Körpern suche.

Wirklich ist in der Welt jene Art von Einheit, welche uns glauben macht, sie seye ein Werk, und darum wahrscheinlich auch das Werk eines Wesens. Aber wir sehen keineswegs jenes Zusammenhängende der Substanz, welches wir in dem Gehirn finden, so daß wir aus dieser Analogie schließen könnten, daß die Theile der sichtbaren Welt selbst eine denkende Substanz ausmachen. Was bey dem Menschen sichtbar ist, kann, so lange wir nicht das Gegentheil wissen, gar wohl der Sitz aller seiner Kräfte seyn, und da wir nach den Regeln der Philosophie die Ursachen oder Substanzen ohne Noth nicht vervielfältigen müssen, so müssen wir den Schluß machen, es seye wirklich so. Aber was sichtbar ist in der Welt, kann nach keiner bekannten Analogie der Sitz des Verstandes seyn, der derselben zukommt. Und wenn wir auch, so unzmöglich es ist, zugeben, daß ein so auseinandergelegtes System, wie die materielle Welt ist, eine eigne Kraft zu denken habe, so hat es doch so viele Merkmale von andern Wirkungen eines Plans, daß wir uns noch immer nach dem Urheber desselben fragen müssen, wie nach dem Urheber eines Menschen.

Von dem Ursprung des menschlichen Geschlechts, sagt

der Verfasser, S. 88: „Der Beobachter der Natur wird
 „keinen Widerspruch finden, wenn er annimmt, das mensch-
 „liche Geschlecht, so wie es gegenwärtig ist, sey entweder
 „in der Zeit oder von Ewigkeit her hervorgebracht worden.
 „Aber einige Betrachtungen scheinen der Voraussetzung ei-
 „ne grössere Wahrscheinlichkeit zu geben, daß der Mensch
 „ein Produkt der Zeit sey, dem Erdball eigenthümlich, den
 „wir bewohnen; Er hat folglich keinen höhern Ursprung,
 „als der Erdball selbst, und ist ein Resultat der besondern
 „Geseze, wodurch derselbe regiert wird.“

„Denjenigen, welche, um die Schwierigkeit aufzulösen,
 „behaupten, das menschliche Geschlecht sey von einem er-
 „sten Manne und von einem ersten Weibe hergekommen,
 „welche Gott erschaffen habe, werden wir sagen, daß wir
 „gewisse Begriffe von der Natur haben, aber keine von der
 „Gotttheit oder der Schöpfung; Wenn man diese Ausdrücke
 „gebraucht, so sagt man nur mit andern Worten: Wir
 „kennen die Energie der Natur nicht, und wissen nicht,
 „wie sie den Menschen hervorgebracht habe, den wir se-
 „hen.“

Ich gestehe, daß man mit eben so vielem Grunde an-
 nehmen kann, das Geschlecht der Menschen habe von Ewig-
 keit her ohne eine höhere Ursache existirt, als daß sie ohne eine
 Ursache in der Zeit zu existiren angefangen haben; und doch
 ist die letztere Hypothese, welche diesem Schriftsteller als die
 wahrscheinlichere vorkommt, weil dadurch der Ursprung des
 Menschen aus dem Dunkel der Ewigkeit herausgehoben wird,

offenbar weit abgeschmackter, weil sie allem, was wir bemerken oder erfahren, weit mehr widerspricht. Hätten wir etwas gesehen, das auf diese Weise zur Existenz gekommen ist, so könnten wir den Schluß machen, der Mensch hätte auch so entstehen können; allein da wir davon keine Erfahrungen haben, sondern im Gegentheil sehen, daß alle Menschen, Thiere und Pflanzen von vorher existirenden Eltern abstammen, so machen wir nothwendig daraus den Schluß, daß jedes Individuum der Gattung auf diese Art zur Existenz gekommen seye, bis wir auf das erste von der Gattung kommen; und von diesem ersten nehmen wir ohne Schwierigkeit an, es seye von einem Wesen gebildet worden, welches dazu hinlängliche Macht und Kunst besessen habe. Auf die gleiche Art ziehen wir eine Menge zurückpressender Töne auf etwas zurück, das die Kraft hat, einen Ton zu erwecken, ohne selbst ein Ton zu seyn. Allein die erste Ursache des Menschen kann eben so wenig ein Mensch seyn, als die erste Ursache eines Tones ein Ton seyn kann.

Da dieser Schriftsteller alles, was existirt, der Energie der Natur zuschreibt, so scheint er zuweilen die gleichen Begriffe mit diesem Worte zu verbinden, welche andre mit dem Wort Gott verbinden; so daß man aus einigen Stellen seines Werks schließen sollte, er seye mehr dem Namen nach als wirklich ein Atheist gewesen.

„Wir können, sagt er, B. 2. S. 165., nicht an der Kraft der Natur zweifeln, alle Thiere hervorzubringen, die wir sehen, durch Hülfe der Verbindung der Materie,

„die in einer beständigen Thätigkeit ist. (S. 167.) Die Na-
 „tur ist kein Werk, sie hat immer von sich selbst subsistirt.
 „In ihrem Busen ist alles gemacht worden. Wir können
 „nicht läugnen, S. 170, daß die Natur sehr mächtig und
 „sehr fleißig seye. S. 173. Die Natur ist keine blinde Ur-
 „sache. Sie handelt nicht auf ein bloßes Gerathe wohl.
 „Nichts, das sie thut, würde dem zufällig scheinen, der
 „ihre Art zu handeln, ihre Quellen und Mittel kennen wür-
 „de. S. 174. Es ist die Natur, die nach gewissen und
 „nothwendigen Gesetzen einen Kopf combinirt, der so orga-
 „nisiert ist, daß er ein Gedicht machen kann. Es ist die
 „Natur, die ein Gehirn giebt, das fähig ist, ein solches
 „Werk hervorzubringen. S. 177. Die Natur thut nichts,
 „als was nothwendig ist. Es geschieht nicht durch zufälli-
 „ge Combinationen und ungefähre Würfe, daß sie die Be-
 „sen hervorbringt, die wir sehen. S. 178. Der Zufall ist
 „nichts als ein Wort der Einbildungskraft, wie das Wort
 „Noth, nur unsre Unwissenheit über die wirkenden Ursachen
 „in der Natur zu bedecken, deren Wege oft unerklärlich
 „sind.“

Wenn das, was dieser Schriftsteller hier Natur nennt,
 wirklich alles dessen fähig ist, was er derselben zuschreibt;
 wenn sie so mächtig und fleißig ist, wenn sie nichts von un-
 gefähre thut, und Wesen von solchem Verstande hervorbringt,
 wie der Mensch ist, u. s. f. so ist sie wirklich kein schlechter
 Substitut für die Gottheit, aber dann hätten wir wirklich
 für die gleiche Sache nur einen andern Namen. Es sind
 die Kräfte, nicht die Substanz, die wir verehren; und ei-

ne Kraft wie diese, die im Stande ist, Menschen und Thiere ohne vorher existirende Eltern hervorzubringen, ist eine Kraft, die man nicht übersehen soll. Ich sollte wirklich denken, sie könnte eben so viel abergläubische Furcht veranlassen, als dieser Schriftsteller dem Glauben an Gott zuschreibt. Und wenn die Kräfte dieser Natur die Tugend begünstigen, wie dieser Schriftsteller nachdrücklich behauptet, so könnte man auch auf die Besorgniß gerathen, da sie anfänglich Menschen hervorzubringen konnte, so könnte sie dieselbigen auch wieder hervorzubringen, nachdem sie gestorben und begraben worden; so daß ein Utheiß, der sehr lasterhaft gewesen, nicht ganz sicher seyn dürfte, der Bestrafung seiner Laster auch im Grabe zu entgehen.

Allein ungeachtet alles dessen, was dieser Schriftsteller der Natur zuschreibt, und ungeachtet sie nicht auf Gerathewohl handelt, so glaubt er doch, sie habe keinen Verstand oder Gegenstand, welches meines Erachtens nicht wenig paradox ist. „Die Natur, sagt er B. 2. S. 189, hat keinen Verstand oder Gegenstand. Sie handelt nothwendig, weil sie nothwendig existirt. Wir haben einen nothwendigen Gegenstand, welcher unsre eigne Erhaltung ist.“ S. 190. Indessen setzt dieser Schriftsteller voraus, der Mensch handle nothwendig, so daß bloß nothwendig handeln und einen Gegenstand haben, neben einander bestehen können. Folglich kann die Natur, ungeachtet sie nothwendig handelt, nach seiner eignen Art zu schliessen, einen Gegenstand haben; und daß die Natur oder der Urheber der Natur, verschiedene Gegenstände gehabt habe, ist eben so offenbar.

bar, als daß der Mensch Gegenstände habe. Die Kraft, welche ein Aug. gebildet hat, hat eben so gewiß eine Absicht dabey gehabt, als der, welcher ein Fernrohr verfertigt hat.

Ich kann mich nicht weiter auf die Widersprüche dieses berühmten Schriftstellers einlassen; und doch, wenn wir das ganze Werk zusammen nehmen, so habe ich noch keines angetroffen, das zur Unterstützung des Atheismus so plausibel und verführerisch geschrieben seye. Der Verfasser desselben empfiehlt sich dadurch, daß er ohne Zurückhaltung frey und offen schreibt, welches bey Hume der Fall gar may. ist.

Ich bin Ihr u.

Zwölfter Brief.

Prüfung einiger betrüglicher Methoden, das
Daseyn und die Eigenschaften Gottes
zu beweisen.

Mein Freund!

Es ist in gewissen Absichten sehr zu bedauern, daß nicht alle Freunde der Religion in den Grundsätzen der Vertheidigung derselben übereinstimmen, denn das ~~Ver~~schafft ihren gemeinschaftlichen Gegnern den Vortheil, daß ihnen die einen oder andern verschiedene wichtige Con-
e-ktionen machen müssen. Dieses ist wirklich so weit gekommen, daß nach der Meinung gewisser Theisten die Grundsätze der erklärten Atheisten nicht gefährlicher sind, als die-
jenigen

senken von ihren besondern Gegnern, ungeachtet sie mit ihnen gleich bellarirte Theisten sind. So sind, wenn menschliche Leidenschaften dazwischen kommen, die Feinde des Atheismus geneigt, mit allzugrosser Hitze und Empfindlichkeit über ihre verschiedenen Arten von Angriff und Vertheidigung zu janken, und diejenigen, welche mit ihnen den gleichen letzten Zweck haben, als Böhner des Atheismus vorzustellen, wenn sie sich ein Bedenken machen, ihre Grundsätze geradezu atheistisch zu heissen.

Aber auf der andern Seite ist eben dieser Umstand, ungeachtet es in diesen Absichten ungünstig ist, nicht ohne gewisse Vortheile, weil verschiedene Arten von Beweisen verschiedene Personen überzeugen können. Und wenn die grosse moralische Absicht erreicht wird, welche ohne Zweifel keine andere ist, als eine innere Ehrerbietung für ein unsichtbares Wesen, welches wir als unsern und aller Dinge Schöpfer betrachten, welcher hier unser moralischer Beherrscher ist, und uns einst nach unserm Verhalten behandeln wird, so werden die wahren Freunde der Religion, insonderheit diejenigen, die recht großmüthig gesinnt sind, sich darüber freuen.

Wir haben auch nicht nöthig, darüber untugig zu werden, wenn in Zukunft die Schwachheit einiger religiöser Grundsätze von denen entdeckt werden sollte, die am meisten darauf gebaut haben. Denn wenn das Gebäude selbst etwas werth ist, so werden sie sich lieber nach bessern Stützen umsehen, als es geradezu sinken lassen. Es giebt wenige so-

fulativen Köpfe, die das nicht in Absicht auf verschiedene andere wichtige Gegenstände an sich selbst bemerkt haben müssen.

Auf wie sehr verschiedene und entgegengesetzte Grundsätze ist die allgemeine Sittenlehre gebaut worden, und wie oft haben spekulative Köpfe ihre Meinungen über diesen wichtigen Gegenstand geändert; und doch ist es gar nicht wahrscheinlich, daß die Ausübung der Sittenlehre aus diesem Grunde etwas gelitten habe. Auf was für verschiedene Grundsätze sind die bürgerlichen und religiösen Rechte der Menschen von Männern gegründet worden, die gleich bereitwillig waren, ihr Leben zur Vertheidigung derselben aufzuopfern, und doch ihre spekulative Meinungen veränderten, ohne Vertheidiger der Sklaven zu werden.

Warum sollte dann ein Freund der Religion darüber erschrecken, weil der eine glaubt, das Daseyn Gottes und die großen Wahrheiten der natürlichen Religion müssen auf diese, und ein anderer, sie müssen auf eine andere Art bewiesen werden. Wenn es, wie wir alle eingestehen müssen, höchst ungerecht seyn würde, Jemand einen Atheist zu nennen, bloß weil er das Daseyn Gottes nicht beweisen konnte, so muß es gewiß noch weit ungerechter seyn, Jemand einen Atheist zu nennen, der das Daseyn Gottes zwar für sich, aber nicht für uns hinlänglich beweisen kann.

Es ist sehr selten, daß denkende und spekulative Köpfe von einem wichtigen Irrthum überzeugt werden. Laßt aber die Widerlegung noch so deutlich und unlängbar seyn, wenn

tenet

jener ein tugendhafter Mann ist, so fürchte ich gar nicht, daß auch die offenbarsten (nemlich nur nach Folgerungen) atheïstischen Grundsätze ihn jemals zu einem Atheïst machen werden.

Was würde aus den Vertheidigern der Lehre von der Dreieinigkeït werden, wenn man nur diejenigen als Tri-
nitariër gelten ließe, welche diese Lehre auf die gleiche Art erklären und vertheidigen. Um nichts von der allgemeinen Verschiedenheit zwischen den alten und neuern Zeiten in dieser Absicht zu sagen, so würden, glaube ich, heut zu Tage wenige Gesellschaften von dieser Denomination von Christen nach diesem Grundsatz mit einander Gemeinschaft haben.

Ueberhaupt kann man der Wahrheit eines besondern Satzes einen so festen Verfall geben, sie kann so genau mit vielen andern Lehrrsätzen verbunden seyn, daß man das ganze System von Meinungen eines Menschen über einen Haufen werfen müßte, eh diese einzige Lehre aus seinem Herzen ausgerottet werden könnte; und eine solche gänzliche Revolution in den Grundsätzen der Menschen ist ein so seltener Fall, daß man keinen Grund hat, sie zu befürchten. Es ist glücklich für uns, daß wir so gemacht sind. Ohne das würden wir in einem Zustand einer beständigen Ungewißheit seyn; Und es ist allemal besser, einige Grundsätze, und einen Charakter, als keine feste Grundsätze und keinen Charakter zu haben.

In Absicht auf den Gegenstand dieser Briefe hoffe ich durch die Untersuchung diesen Vortheil zu erlangen, daß die-

jensk

jenigen Personen, die dem Atheismus günstig sind, und in ihrem Unglauben an die Grundsätze der Religion durch die fehlerhafte Art, womit ihre Freunde sie vertheidigt haben, bestärkt worden sind, ihren Triumph allzu frühzeitig finden werden; und daß das System des Theismus noch nicht zertrümmert seye, ungeachtet es ihnen bey der Widerlegung gewisser Grundsätze gelungen seyn möchte, die man sich als wesentliche Theile und nothwendige Stützen desselben vorgestellt hatte.

Mit diesem ruhigen, und wie ich hoffe, richtigen Blicke auf den Gegenstand werde ich mich in diesem Briefe bemühen, die Betrüglichkeit gewisser spekulativer Grundsätze zu zeigen, womit zu verschiedenen Zeiten wahre Freunde der Religion sich bemühet haben, die Lehren von Gott und der Vorsehung zu unterstützen. Ich fürchte dabey nicht nur nicht, die Anzahl der Atheisten zu vermehren, sondern vielmehr hoffe ich, sie zu vermindern.

I. Ich werde Sie nicht lange mit der Meinung derjenigen aufhalten, welche behaupten, daß der Glaube an Gott ein Grundsatz des Instinkts seye: denn ich glaube, man habe heut zu Tage allgemein angenommen, daß man keinen Beweis für angeborene Begriffe oder eigentliche Grundsätze des Instinkts habe. Wir kommen in die Welt mit Sinnen versehen, welche fähig sind, die Eindrücke zu empfangen, denen wir ausgesetzt sind; und die Wirkungen dieser Eindrücke auf die Seele scheinen die Elemente aller Begriffe und aller Erkenntniß zu seyn, die wir jemals erlangen. Da wir
also

also eine natürliche Fähigkeit besitzen, zu einem gewissen Grade von aller Art schätzbaren Erkenntniß, zu der Erkenntniß Gottes und der Religion, so wie anderer Dinge, zu gelangen, so ist es der Analogie der Natur nicht gemäß, daß die gleichen Dinge auf eine andre ganz verschiedene Art auf und Eindruck machen.

Wenn über dieses der Begriff von Gott den Seelen aller Menschen ursprünglich wäre eingepredigt worden, so würden die Merkmale desselben die gleichen gewesen, und keiner so grossen Verschiedenheit und Verkehtheit unterworfen worden seyn, als wir in der Erfahrung finden. Wir könnten uns auch keine Vorstellung machen, wie derselbige bey einigen ganzen Völkern beynabe oder ganz ausgelöscht worden sey; wenn man es wirklich nach der Hypothese als möglich annehmen kann, daß irgend ein Mensch ein Atheist gewesen seye.

Indessen ist diese sehr unphilosophische Meynung erst neuerlich behauptet, und jede andere Art, die ersten Wahrheiten der Religion zu vertheidigen, mit Stolz verworfen, und lächerlich gemacht werden, ich meine, durch Beattie und Oswald, nach Grundsätzen, die Reid schon vorher vortragen hatte; und ungeachtet ich an den guten Absichten dieser Schriftsteller in diesem besondern Verhalten nie gezweifelt habe, so verdienen doch meiner Meynung nach solche abgeschmackte Grundsätze, die mit so vielem Stolz vortragen und so schwach unterstützt werden, in diesen erleuchteten Zeiten den schärfsten Tadel. Sehen Sie hierüber meine Prüfung dieser Schriftsteller nach.

II. Cartesius glaubte, der Begriff selbst von Gott sey ein hinlänglicher Beweis seiner Existenz. Diese Meynung wenn sie sich je vertheidigen läßt, schließt die vorhergehende in sich. Denn wenn nicht der Begriff von Gott von einer solchen Natur ist, daß er durch keine Eindrücke erlangt werden konnte, als denen wir ausgesetzt sind, so muß man nothwendig sagen, er habe so formirt werden können. Was ist in unserm Begriffe von Gott, als vergrößerte menschliche Vollkommenheiten, und was ist unser Begriff von der Unendlichkeit selbst, als die bloße Negation von Gränzen?

III. Es giebt noch eine andre Art, auf das Daseyn Gottes zu schließen, die, wie ich glaube, Clarke ihren Ursprung zu danken hat, und wenn ich nicht irre, diesem Lande eigen ist, allein es scheint nicht, daß man je allgemein damit zufrieden gewesen seye, ungeachtet noch jetzt einige sehr berühmte Metaphysiker stark dafür eingenommen sind. Mir scheint übrigens die Betrüglichkeit derselben sehr auffallend.

Nach der Meynung dieses Schriftstellers muß ein Gott oder eine ursprüngliche entwerfende Ursache aller Dingen seyn, weil es eben sowohl ein Widerspruch seyn würde, das Gegentheil anzunehmen, als anzunehmen, daß zweymal zwey nicht vier seyen. Er sagt daher, der Begriff von Gott könne nicht aus der Seele ausgeschlossen werden, so wenig als der Begriff von Raum oder Dauer, so viel Mühe wir uns auch in dieser Absicht geben.

Nun ist ein Widerspruch, wenn man zu gleicher Zeit oder in der gleichen Sentenz von einer Sache etwas sagt

und nicht sagt, belahet und verneinet, so daß ein offendarer Widerspruch zwischen den Begriffen ist, von denen man behauptet, sie coincidiren; und das muß sich ohne weitere Schlüsse über den Gegenstand zeigen; gerade als wenn wir sagen sollten, weiß jene schwarz, und doch die mit diesen Ausdrücken gewöhnlich verbundenen Begriffe beibehalten. Wir empfinden unmittelbar, ohne Schlüsse zu machen, daß schwarz nicht weiß, und weiß nicht schwarz seyn kann. Wenn wir sagen, zwei und zwei sind fünf, so ist es ein Widerspruch, doch in der Form einen Grad weniger als ein direkter Widerspruch. Um es zu einem direkten Widerspruch zu machen, müßten wir zuerst sagen, zwei und zwei sind vier, und dann vier ist fünf, welches allein ein direkter oder eigentlicher Widerspruch ist.

Wo ist nur der eigentliche Widerspruch, direkt oder indirekt, wenn man sagt, es ist kein Gott? Wenn wir das auf einen förmlichen Satz bringen, so ist es dieser: die Welt existirt ohne Ursache. So falsch nun dieser Satz ist, so ist er doch nicht mehr widersprechend, (d. i. in Ausdrücken, und sonst giebt es keinen andern eigentlichen Widerspruch), als wenn man sagt, Gott existirt ohne eine Ursache, welches eine Wahrheit ist; weil der Begriff, der mit dem Wort Welt verbunden ist, geradezu dem Begriffe widerspricht, der mit dem Ausdruck ohne Ursach verknüpft ist, und der Begriff, der mit dem Ausdruck Gott verbunden ist, nicht damit coincidirt.

Was die Unmöglichkeit betrifft, den Begriff von einer Gottheit aus unsrer Seele auszuschließen, so ist das ganz

eine Angelegenheit des Bewußtseyns; Und in Absicht auf mich selbst mache ich mir kein Bedenken zu sagen, daß ich gar keine Schwierigkeit dabei finde, die Begriffe von allem in der Natur auszuschließen, ausgenommen die Begriffe von Raum und Dauer, und ich muß mich darüber verwundern, daß das Gegentheil jemals behauptet worden seyn sollte.

Es ist wahr, daß der Glaube an das, was wirklich existirt, uns zu dem Glauben an einen Gott, oder ein Wesen ohne Ursach, das von dem bloßen Raum verschieden ist, antreibt. Allein ausschließend von der Betrachtung einer existirenden Welt, aus welcher ich den Glauben an einen Gott folgere, ist in dem bloßen Begriffe einer Gottheit nichts, (wie offenbar so etwas in dem Begriffe des Raums ist,) das die Möglichkeit hindere, denselben aus der Seele auszuschließen. Allein wir müssen einen so verehrend-würdigen Schriftsteller, wie Clarke ist, mit seinen eignen Worten hören.

„Der einzige wahre Begriff von einem selbst beständigen oder nothwendig existirenden Wesen (Demonstrat. &c. ap. 17.) ist der Begriff von einem Wesen, dessen vorausgesetzte Nichtexistenz ein ausdrücklicher Widerspruch ist. — Die Beziehung der Gleichheit zwischen zweymal zwei und vier ist eine unbedingte Nothwendigkeit, nur weil es ein unmittelbarer Widerspruch ist in den Ausdrücken anzunehmen, daß sie ungleich seyen. Das Wort in einem andern Sinne gebrauchen, scheint, als ob man es ganz ohne alle

„Be

„Bedeutung gebrauche. — Wenn jemand fragt, was für
 „eine Art von Begriff der Begriff von demjenigen Wesen
 „sey, dessen vorausgesetzte Nichtexistenz ein so offener
 „Widerspruch sey; so antworte ich, ist der erste und einfäl-
 „tigste Begriff, den wir uns machen können, oder vielmehr
 „den wir (es sey denn, daß wir uns des Denkens gän-
 „zlich enthalten können) unmöglich austrotten, oder aus un-
 „sern Herzen verbannen können, der Begriff von einem
 „höchst einfachen, ewigen, unendlichen, ursprünglichen und
 „unabhängigen Wesen.“ Allein, ich kann, wie ich oben
 bemerkt habe, keine Schwierigkeit dabei finden, diesen
 Begriff auszuschließen. Allein er schließt das gleiche auf
 eine andre Art.

„Wer annimmt, es könne kein ewiges unendliches Wesen
 „in der Welt seyn, nimmt offenbar einen Widerspruch
 „an; p. 19. Denn wenn er sich aufs äußerste bestraft hat,
 „sich einzubilden, es existire kein solches Wesen, so kann
 „er sich doch der Vorstellung nicht erwehren, es sey ein
 „ewiges und unendliches nichts; das ist, er wird sich vorstellen,
 „die Ewigkeit und Unermesslichkeit sey aus der Welt ent-
 „fernt, und sich dieselbige doch zu gleicher Zeit als fort-
 „dauend denken.“

Hier ist meines Erachtens ein offener Widerspruch.
 Wenn er bey dem ewigen und unendlichen Nichts meint,
 es werde nichts ewig und unendlich seyn als der Raum,
 so ist das falsch, aber gewiß kein Widerspruch; und unge-
 achtet man eine ewige und unendliche Gottheit entfernen

kann, so kann man doch einen ewigen und unendlichen Raum nicht entfernen. Wenn hier keine Beziehung auf den Begriff von Raum ist, (welcher wirklich nicht angezeigt wird) so ist die Unrichtigkeit dieses Schlusses so offenbar, daß sie der Bemerkung nicht hat entgehen können,

Ich nehme mit D. Clarke an, daß ein endliches Wesen nicht selbst beständig seyn könne, allein ich sehe die Stärke seines Beweises darüber nicht ein, weil er dem vorhergehenden gleich ist. S. 47. „Wenn man annimmt, ein endliches Wesen seye selbst beständig, so ist es eben so viel, als ob man sage, es seye ein Widerspruch, daß dieses Wesen nicht existire, da sich doch dessen Nichtseyn ohne einen Widerspruch gedenken läßt, welches die größte Abgeschwächtheit von der Welt ist.“ Er nimmt es hier als ausgemacht an, daß der Begriff von der Selbstbeständigkeit eines Wesens den Widerspruch in sich schliesse, daß dieses Wesen nicht existire.

Allein ungeachtet Clarke in seinem Beweise für das Daseyn Gottes a priori, das ist, ohne Bezug auf eine existirende Welt so weit geht, so will er doch den göttlichen Verstand und Macht nicht auf diese Art beweisen. S. 55. „Daß das selbstbeständige Wesen ein verständiges und wirklich thätiges Wesen seye, kann nicht eigentlich a priori bewiesen werden, weil wir nicht wissen, worinn der Verstand besteht, und keine unmittelbare und notwendige Verbindung desselben mit der Selbstbeständigkeit einsehen können. S. 80. Das selbstbeständige Wesen, die höchste Ursache

„Ursache aller Dinge, muß nothwendig eine unendliche Macht
 „besitzen, weil nothwendig alle Dinge in der Welt, und
 „alle Kräfte aller Dinge von ihm herrühren und gänzlich
 „von ihm abhängen.“

Alein was noch ausserordentlicher ist, dieser Verfasser
 glaubt, er könne die moralischen Eigenschaften Gottes nur
 aus seinem Verstande beweisen. Indessen ist das, da er
 selbst nicht behauptet, den Verstand a priori zu beweisen, es-
 gentlich zu reden, kein Beweis a priori.

Daß die höchste Ursache aller Dinge nothwendig ein
 Wesen von unendlicher Güte, Gerechtigkeit, Wahrhaftig-
 keit und aller moralischen Vollkommenheit seyn müsse, be-
 weist er aus dieser Betrachtung, daß ein Wesen von un-
 endlichem Verstande jene nothwendige Schicklichkeiten der
 Dinge einsehen müsse, von welchen seiner Meinung nach
 die Eitlichkeit abhängt; „Und da sie keine Bedürfnisse hat,
 „S. 125, und also keine böse Neigungen auf ihren Willen
 „Eingang haben können, so müsse sie allemal thun, was sie
 „für das Beste erkennt, das ist, sie müsse allemal nach den
 „strengsten Regeln der unendlichen Güte, Gerechtigkeit,
 „Wahrheit und aller übrigen moralischen Vollkommenhei-
 „ten handeln.“

Was den Begriff von dem Fundament der Moralität,
 worauf dieser Beweis sich stützt, betrifft, so ist das eine ganz
 andere Untersuchung, auf welche ich mich hier nicht einlas-
 sen werde; ich bemerke nur das, daß ich keine nothwendi-
 ge Verbindung zwischen Verstand, als Verstand betrachtet,

und einer besondern Absicht oder Gegenstand einsehe; daher kann nichts wirkliche Liebe vorzüglich vor Haß beweisen, als die wirkliche Hervorbringung von Glückseligkeit vorzüglich vor Elend, oder wenigstens eine offensbare Abgewendung derselben bey dem, was wirklich hervorgebracht wird.

Clarke's Art zu schliessen ist nicht sehr verschieden von des Cartesius und anderer ihrer Art zu schliessen, welche behaupten, wir können das Daseyn eines selbstbeständigen Wesens aus dem Begriffe beweisen, den wir von demselben haben. Damit der Leser sehen möge, wie er in diesem Fall unterscheidet, so will ich seine eignen Worte hiehrüber anführen.

„Ich muß einen Begriff von etwas haben, das wirklich
 „außer mir existirt, S. 22. und ich muß sehen, worinn
 „die absolute Unmöglichkeit bestehe, diesen Begriff zu ent-
 „fernen, zufolge der Voraussetzung der Nichtexistenz dieses
 „Dings, ehe ich aus diesem Begriffe den Schluß machen
 „kann, daß dieses Ding wirklich existirt. Das bloße Be-
 „greifen des Satzes: es giebt ein selbstbeständiges Wesen,
 „beweiset zwar wirklich, daß dieses Ding nicht unmöglich
 „seyn, (denn von einem unmöglichen Satz kann man eigent-
 „lich keinen Begriff haben,) allein daß es wirklich existire,
 „kann nicht aus dem Begriff bewiesen werden, ausgenom-
 „men die Gewißheit der wirklichen Existenz eines nothwen-
 „dig existirenden Wesens folge aus der Möglichkeit eines
 „solchen Wesens; und daß dieses in diesem besondern Fall
 „seyt,

seye, haben viele gelehrte Männer geglaubt, und ihre scharfsinnigen Beweise hierüber lassen sich nicht verwerfen. Allein es ist eine viel deutlichere und überzeugendere Art zu schliessen, wenn man beweist, daß wirklich ausser uns ein Wesen existirt, dessen Existenz nothwendig ist, dadurch, daß man den offensbaren Widerspruch der entgegengesetzten Hypothese zeigt, und die absolute Unmöglichkeit, gewisse Begriffe zu entfernen oder zu unterdrücken, z. B. von Ewigkeit und Unermesslichkeit, welche daher nothwendig Eigenschaften eines nothwendig existirenden Wesens seyn müssen.“

Allein, da man sich, wie ich oben bemerkt habe, gar leicht den Begriff machen kann, der bloße Raum habe unendlich und ewig existirt, ohne etwas, das denselben einnahm, so muß man gewiß nicht nothwendig voraussetzen, daß das die Eigenschaft eines andern Wesens seye. Das ist offenbar gar nicht der Fall, wie mit schwarz und weiß, lang und breit, oder andern bloßen Eigenschaften, die man nicht ohne einen Gegenstand denken kann, dem sie zukommen. Der Streit, ob der Raum eine Substanz oder eine Eigenschaft seye, ist bennache ein bloßer Wortstreit, weil wir nichts von einer Sache wissen, als ihre Eigenschaften. Wenn aber eine Fähigkeit zu subsistiren in der Idee an sich ein charakteristisches Merkmal einer Substanz ist, im Gegensatz einer Eigenschaft, so sollte man den Raum ohne Zweifel eine Substanz nicht eine bloße Eigenschaft nennen; ungeachtet derselbige, wenn er von einer andern Substanz eingenommen wird, den Schein einer Eigenschaft annimmt.

men kann, die dieser Substanz zukommt. Denn nehmet die Substanz weg, und der Raum, den sie einnahm, wird in der Idee nicht mitgehen. Ja er ist in diesem Sinn mehr von der Natur der Substanz, als sonst etwas, weil es auch in der Idee unmöglich ist, anzunehmen, daß er nicht fortwährend seye.

Wenn man alles, was Clarke zum Beweise des Daseyns Gottes angeführt hat, aufmerksam überlegt, so wird es nicht leicht seyn, zu sagen, daß sein Begriff von Gott a priori erwiesen seye. Es ist der Begriff von einem selbstbeständigen ewigen Wesen, welches den unendlichen Raum einnimmt, aber nicht der Raum ist. Es ist die Ursache aller Dinge, aber ohne Macht, Erkenntniß, oder moralische Eigenschaften; denn diese läßt er von der erkannten Beziehung der Dinge abhängen. Folglich sehen sie den Bestand voraus, der nach seiner Meinung nicht a priori erwiesen werden kann.

Er beweist also wirklich nichts a priori, als ein bloßes Wesen ohne eigentliche Kräfte. Allein die Ausdrücke, Wesen oder Substanz, geben keine Begriffe an die Hand, wenn sie von Kräften oder Eigenschaften entblößt sind. So daß er wirklich, ungeachtet er das Gegentheil behauptet, nichts a priori beweisen kann, als den bloßen Raum. Und in Absicht auf diesen stimme ich vollkommen mit ihm überein, weil es uns unmöglich ist, auch nur anzunehmen, daß ein unendlicher und ewiger Raum nicht existirt habe.

Ich bin indessen sehr weit davon entfernt, zu sagen, daß eine Gottheit, eine wirksame Gottheit, mit allen ihren Eigenschaften, nicht eigentlich zu reden nothwendig existire; oder daß seine Existenz nicht, wirklich eben so nothwendig sey, als der Raum selbst. Aber wir kommen auf eine ganz verschiedene Art auf die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit in Absicht auf ihn. Wenn wir a posteriori anfangen, so finden wir, daß zufolge der wirklichen Existenz von Wesen, die eine Ursache gehabt haben müssen, auch ein Wesen habe seyn müssen, welches keine Ursache haben konnte, ungeachtet wir nicht begreifen können, a priori, wie oder warum es ohne eine Ursach existiren sollte, und uns in der Idee leicht vorstellen können, daß es nicht existirt habe, welches in Absicht auf den Raum der Fall nicht ist. Denn wenn die nothwendige Existenz ihrer höchsten Ursach einmal vor- ausgesetzt ist, so giebt es verschiedene Eigenschaften z. B. die Ewigkeit, Unermesslichkeit und Einheit, welche entweder mit Gewißheit oder doch mit der größten Wahrscheinlichkeit aus der Betrachtung der nothwendigen Existenz hergeleitet werden können.

Allein obgleich bey uns und nach unsern Begriffen zwischen dem Begriffe der Existenz des Raums und dem Begriffe der Gottheit dieser Unterschied ist, so ist vielleicht in der That keiner. Wirklich hätte die Gottheit nicht nothwendig existiren können, wenn nicht in der Natur der Dinge, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen, (der zwar in diesem Fall nur uneigentlich gebraucht werden kann) eben so viel Grund für seine Existenz gewesen wäre, als für die

Exi-

Existenz des Raums. Wenn in diesem Fall sollte man sich weder des Ausdrucks Grund, noch eines andern gleichbedeutenden bedienen, damit es nicht der Hypothese zuwider scheine, als ob die göttliche Existenz eine eigentliche Ursache gehabt habe, da sie keine Ursache gehabt haben kann.

Aus diesem Grunde mißfällt mir Clarke's Phrasen'ogle, wenn er zuweilen sagt, die Nothwendigkeit sey die Ursache der göttlichen Existenz. Wirklich paßt unsere ganze Sprache so sehr auf Wesen, die endlich sind, und eine Ursache haben, daß es kaum möglich ist, sie eigentlich zu gebrauchen, wenn von dem unendlichen Wesen die Rede ist, welches keine Ursache hat. Wir sollten daher einander alle Fehler von der Art verzeihen, in welche wir, ohne es zu merken, fallen. *)

Ich bin Ihr u.

A n m e r k u n g e n.

Zehnter Brief.

Wenn wir also überhaupt sehen u. s. w. Der Verfasser bleibt bey analogischen Schlüssen stehen — und macht auf die Aehnlichkeit, welche die göttliche und menschliche Werke

*) Da die beiden folgenden Briefe theils zu unvollständig theils von einem solchen Inhalt sind, daß sie mit dem Zweck dieser Beiträge wenig oder keine Verbindung haben, so habe ich sie weggelassen.

Werke haben, aufmerksam. Diese Art zu raisonniren ist nicht allein sicher, sondern auch wo es um Beweise praktischer Vorarbeiten zu thun ist, von denen uns eine moralisch wahrscheinliche oder auch zugleich lebendige Erkenntniß genugsam ist, allein brauchbar. Tiefkönnige wenn gleich strengere Beweise sind für die wenigsten fählich. Und doch sollen alle überzeugt werden.

F i f f t e r B r i e f.

Ich will mit diesem Schriftsteller annehmen, u. s. w. Anordnung oder Zusammenordnung, und Mittheilung oder Erzeugung der Materiekräfte setzt etwas fürtrefflicheres, vollkommneres, als das ist, was wir Materie nennen, voraus, das mit ihr zugleich da ist, oder vor ihr da gewesen ist, wenn anders der Satz des zureichenden Grundes eine allgemeine Anwendung auf die Verbindung aller Dinge in der Welt leidet. Dieß vollkommnere, reellere Ding, dem die Materie ihre Existenz zu danken hat, wenigstens so fern sie Materie ist, ist — entweder nichts, das im Kreis unserer Vorstellungen liegt, oder eine verständige und freywirkende Kraft.

Es ist wahr, weil die Menschen den Grund ihrer Kraft zu denken nicht erklären können, so haben sie ihre Zuflucht zu einem Geist genommen u. s. w. Priestley vertheidigt hier den groben Materialismus ohne Noth, und sehr leicht. Das kömmt eben in die Frage: Ob man die Ursachen ohne Noth vervielfältigt, wenn man einfache Vorstellungskräfte annimmt? Ob dadurch keine Schwierigkeiten

rigkeit gehoben werde? Ich dachte, das blasse die Ursachen ohne Noth vervielfältigen, wenn Veitchley das Denken bald für Resultat des Organismus, bald für Beschaffenheit eines einfachen Dings zu erklären sich genöthiget findet. Denn was ist denn Gott? Hat Gott nicht auch Vorstellungen? Hat er aber einen Organischen Körper? Wenn er den hat, wer hat ihm seine Struktur gegeben? Oder hat Gott einen unorganischen Körper? Wer hat ihn zusammengelegt? Kann er nicht zerstört werden? Wie kann denn Gott einen Körper haben? Oder vielmehr wie kann er selbst ein Körper seyn? Muß nicht V., er mag wollen oder nicht, wenigstens ein denkendes Wesen annehmen, das ein immaterieller Geist ist? Wenn ich denn annehmen muß, daß in Gott das Denken die Beschaffenheit eines unförperlichen Dings ist, warum sollte ich denn das Denken im Menschen für eine Beschaffenheit des Körpers erklären? Daß Körper denken können, das weiß ich nicht. Daß aber Geister denken können, das weiß ich. Denn Gott denkt. Und Gott ist — ein Geist. Oder er ist nicht — Gott, nicht das, was nach Veitchleys Begriffen Gott nothwendig seyn muß.

Z w ö l f t e r B r i e f.

Mein auf der andern Seite u. s. w. Wie aber, wenn die, welche einen Gott glauben, immer einer des andern Beweise unzulänglich finden, ist da nicht zu befürchten, es gebe gar keine bündige und befriedigende Beweisart dieser Lehre, also beruht sie auf einem unächtigen Fundament. Wenn die Vertheidiger dieser Lehre in gar nichts übereinkämen, wenn ihre Beweise ganz keine Ähnlichkeit hätten,

so möchte diese Furcht gegründet seyn. Allein es ist nichts gewisser, als daß sie übereinkommen:

1) daß etwas seyn muß, das uns Menschen in dies Leben rief, mit der Welt verband, das alle Pflanzen und lebenden Wesen in diese wundervolle Verbindung brachte, worinn sie ihres Daseyns froh werden; das zur Ordnung, in der alles seinen Gang fortgeht, den Grund legte.

2) Daß dieß Etwas nicht mechanische blinde Kraft seyn kann, und daß unsere Vernunft sich mit der Antwort, daß alles dieß Frucht des Ungefähres sey, nicht beruhigen könne.

3) Daß diese Kraft oder dieß wirksame Principium auf ähnliche Art thätig sey, wie es im Menschen der denkende Verstand und freye Wille ist, und daß sie das Beste wirkt, und hervorbringt, gleich dem durch Verstand geleiteten Willen eines weisen Menschen; und daß

4) dieß Wesen von uns nicht mit Unrecht frey, mächtig und gut genannt werde, auch verehrt und geliebt werden müsse, ja daß es unser Wohlthäter, unser Beherrscher und Befehlgeber sey.

Was Priestern sagt, dazuthun, daß es unnöthig seye, daß alle, die an Gott glauben, in ihren Beweisen seiner Existenz übereinstimmen; dient wohl dem, der einen Gott glaubt, zu seiner Beruhigung, wenn er darüber bekümmert wird, daß so viele andre seine Gründe, die ihn von Gottes Daseyn überzeugen, entweder nicht kennen oder nicht annehmen. Aber es befriedigt denseligen nicht, der durch die Betrachtung, daß man sich noch über die Beweise der

gdt,

göttlichen Existenz veruneinigt, im Glauben an diese wichtige Lehre wankend gemacht wird.

Indessen ist diese Meinung erst neulich behauptet, und jede andere Art, die ersten Wahrheiten der Religion zu verteidigen, mit Stolz verworfen worden u. s. w. Die Meinung, „daß der Glaube an Gott ein Urtheil des Instinkts sey;“ Auch in Deutschland ist neulich die Meinung, daß der Glaube an Gott eben so wie die Ueberzeugung der Existenz unserer Körper ohne Nachdenken entsteht, also Instinkt ist, behauptet, und jede andere Art, diese Wahrheit zu beweisen, mit Stolz verworfen worden. So frey es jedem stehen muß, welche Gründe für Gottes Daseyn er vorziehen will, so wenig ist zu wünschen, daß diese Meinung viel Beyfall finde — Wenn man, wenn von Gottes Natur die Rede ist, von der Vernunft ans Gefühl appelliren kann, wenn die Vernunft von Gott nichts weiß, als was Gefühl sie lehret, so ist keine Meinung von Gott so ungerathet, die nicht durch das vermeynte Gefühl irgend eines Schwärmers authorisirt werden kann. Jeder muß glauben, was der neue innere Sinn, wenn er erst aufgeschlossen oder erweckt worden, ihn lehret. Und die, welche diesen Sinn noch nicht in sich lebendig fühlen, müssen ihre Vernunft den Aussprüchen derer unterwerfen, bey denen dieser Sinn erwacht ist.

Werden auch alle Vernunftbeweise des Daseyns Gottes verworfen, so ist grosse Gefahr da, daß der Unglaube überhand nehme — Ein innerer Sinn den wenige Menschen

schen in sich empfinden, selbst viele derer nicht, die an seine Existenz, die uns von einer Wahrheit belehren soll, die allen Menschen zu wissen und zu glauben nothwendig ist, — welche Wahrscheinlichkeit hat dieß Vorgeben? Wer, wenn er selbst denkt, selbst prüft, glaubt gern blindlings andern in einer Sache, die seine höchste Wohlfahrt betrifft? Wie widersprechend sind die Meinungen der Menschen von Gott? Wie sollen wir denn dieß Gefühl, diesen Gottesglauben in diesen widersprechenden, zum Theil so dürftigen, so armseligen Vorstellungen erkennen? Wie sollen wir ihn von Ausschweifungen der Phantasie und Irrthümern der Vernunft unterscheiden?

Cartesius glaubt u. s. w. Wofür in einer Schrift an einen Ungläubigen abstruse Beweise des Daseyns Gottes möglich zu widerlegen? Es scheint dieß ein unzuweckmäßiges Verfahren. Dem B. waren der Mendelsöhnische, oder Baumgartenische, der Kantische *) und andere Beweise nicht bekannt. Allein der Cartesianische und Clarkische Beweis der Existenz Gottes a priori sind nur mangelhafte Vorstellungsarten der letztgenannten. Der Verfasser will nur Beweise a posteriori gelten lassen. Allein so fern der menschliche Verstand von der Existenz gewiß seyn kann, muß er auch gewiß seyn, daß es eine Erfüllung alles möglichen Realen, und auch eine wirkliche Grundlage der Möglichkeit giebt; d. i. daß das Unendliche durch sich Bestimmbare möglich ist, und daß vor allem Erkennbaren etwas Wirkliches seyn muß. —

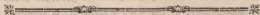
Durch.

*) Jetzt von ihm verworfen.

W. vernünft. Denken. X. Heft.

8

Deutschlands Summe, der die Gewißheit der Erkenntniß der realen Dinge läugnet, läugnet zwar auch diese Gewißheit eines Gottes a priori — Aber er läßt seinen doktrinalen Glauben an sein Daseyn gelten, der zum Theil aus Erkenntniß a priori kommt. Gezeigt aber, diese Beweise a priori wären alle verwerflich, so sind sie doch dieser wichtigen Lehre auf keine Weise nachtheilig.



Anmerkungen über einige der merkwürdigsten Stellen des Briefs an die Hebräer.

Erstes Kapitel.

B. 2. 3. Alles, was der Verfasser hier von Jesu sagt, muß den Christen, an die er schreibt, bereits bekannt seyn, da er sich darauf als auf solche Wahrheiten bezieht, die keines Beweises bedürfen. Indes scheinen diese Lehren weit schwerer und geheimnißvoller, als diejenigen, welche der B. in der Folge vorträgt, und mühsam beleuchtet und erweist. Ich kann daher nicht anders denken, als daß der B. an solche schreibt, die aus ihrer vorher im Judenthum erlernten Theologie Begriffe geschöpft hatten, die mit diesen christlichen Lehresätzen der bessern Gnosis übereinstimmten. Ist es denn vernünftig, anzunehmen, daß der B. die schwer-

sten

sten, am meisten befreundenden, dunkelsten und unbekanntesten Lehren jenen Christen zuerst vorgetragen, und unter die Anfangsgründe gerechnet habe? Hätten diese aus Juden belohnte Schüler des Apostels oder apostolischen Mannes, der diesen Brief schrieb, sich vorher unter dem Mesias einen Menschen gedacht, dessen Existenz mit seiner leiblichen oder menschlichen Geburt anfängt, oder hätten sie nicht wenigstens von dem göttlichen Logos, der bey Gott war, und durch den die Welt geschaffen worden, schon gewisse Begriffe gehabt, ehe sie Christen wurden, so wäre ihnen diese erhabene Beschreibung der höhern Natur Jesu viel dunkler und ungreiflicher gewesen als alles nachfolgende.

Ich weiß, daß sich manches gegen die historischen Beweise oder die Zeugnisse einwenden läßt, aus denen man die frühere Bekanntschaft der Juden mit dergleichen Ideen, und besonders den Zusammenhang dieser Ideen mit der Lehre vom Mesias schließen kann. Aber wenn man schon nicht demonstrieren kann, daß das Buch Zohar Traditionen und Lehrläge, die älter als Christus waren, enthalten hat, daß die Targumisten deutlich vom Mesias Dinge sagen, die man hieher ziehen kann, daß Metatron, die Raimra, und von den Kabbalisten auch wohl die Schechina zu Christus Zeit schon für die präexistierende Seele des Mesias gehalten worden ist, u. dgl. so ist doch die Wahrscheinlichkeit, ja selbst die Möglichkeit, wie mir dünkt, nicht zu verachten. Warum sollten wir nicht gern uns an das halten, was uns in einer so dunkeln Sache Aufschluß gewähren kann? Denn in diesen und ähnlichen Aeußerungen der Apostel von Jesu

nichts Geheimnißvolles finden wollen, alle dergleichen Aussprüche nur auf Jesu Charakter, so fern er ein aufgeklärter Volkslehrer war, und seine Verdienste um die Herstellung der moralischen Welt ziehen, heißt die Worte der Apostel anders nehmen, als sie ein jüdischer Leser wahrscheinlich nehmen mußte.

Die Präexistenz des Mesias vor seiner Geburt ist ein dem Juden nicht so fremdes und unbegreifliches Dogma, als die heinianischen Schrifterklärer (ich nenne sie nicht, um sie zu schimpfen, sondern nur sie zu bezeichnen) sich einbilden. Auch in der spätern gemeinen Juden-Lehre wird manches von Existenz der Seelen bey Gott, von Uebergang derselben von der Menschenatur zur Engelnatur u. dgl. gelehrt.

Dieses macht aber in dieser Beschreibung von Jesu einige Schwierigkeit, daß es uns, die wir mit jenen Vorstellungen nicht bekannt sind, scheinen muß, daß wenn Jesus hier als Welt schöpfer und Ebenbild des Vaters, als der, der alle Dinge durch seine Kraft erhält, vorgestellt wird, die Herrschaft über die moralische und die Engelwelt selbst schon darinn begriffen ist, daß nichts größers von ihm gesagt werden kann, und daß dem, durch den alles geschaffen worden, auch alles unterthan seyn müsse, welches doch deutlich verneint wird. Kap. II: 8. X: 13. wo der Verfasser zu verstehen giebt, daß diese höchste Classe der Größe Jesu in eine künftige Epoche gehöre, womit man 1 Kor. XV: 24, 25. vergleichen kann.

Mein.

Allein, wenn wir Acht auf jene Beschreibungen von der mittelbaren Schöpfung und Erhaltung der Welt geben, die sich bey den Juden finden, so wird sich die Räthsel aufklären. Wir werden sehen, daß die Schöpferkraft Jesu als mitgetheilt und als abgeleitet vorgestellt worden ist, und daß die Herrschaft über die existirende Schöpfung mehr ist, als die *ex nihilo*, oder die Hervorbringung *ex nihilo* *per Verbum*. Kap. II. 3. Man sagt vielleicht hierauf, daß von Jesu nur allein in Ansehung seiner verklärten Menschennatur bejaht werde, daß er Herr der Schöpfung geworden. Ich denke, daß es in Ansehung derjenigen Natur gesagt wird, der er sich gleichsam entäußert hat (*separavit*), und streifte nicht über Worte.

B. 4. Der fürtreffliche Namen, den Jesus empfangen hat, ist der Namen eines Stellverweisers Gottes oder Königes, welche Idee durch Sohn Gottes hier und im andern Psalm bezeichnet wird. Söhne Gottes heißen in dieser Rücksicht die Obrigsten oder Fürsten. Diese bekannte Anmerkung wollte ich hier nur darum bestätigen, weil ich nicht glauben machen wollte, daß wir aus wegen dessen, was vorgeht, meiner Erklärung noch auf die Gott ähnliche Natur Jesu gehen müßte. Der ganze Zusammenhang beweist, daß hier von der Jesu bestimmten Herrschaft die Rede sey. Auch die andere Stelle: Ich werde ihm ein Vater, er wird mir ein Sohn seyn, ist für diesen Sinn. Daber heißt Jesus auch B. 6. der Erstgeborne, d. i. der Erste, Fürnehmste.

B. 6. Man weiß, daß die jüdischen Lehrer die Accommodationen so gebraucht haben, wie der B. dieses Briefs. Sie zogen manches auf den Messias buchstäblich, was von Gott selbst eigentlich gesagt wird. Diese Stelle ist entweder aus Deuter. XXXII: 43. nach der Version der LXX. oder aus Psalm XCVII: 7. Sie ist von Gott selbst zu verstehen. Ohne Zweifel aber haben die, an welche Paulus schreibt, sie auch auf den Messias angewandt. Meiner Meinung nach ist sie aus dem 97sten Psalm. Dieser konnte von des Messias Zukunft zum Gericht über die Feinde seines Volks erklärt werden. (Denn auch der Messias heißt, wie die Rabbinen oft sagen, Jehova, daher erklären sie auch wohl vom Messias, was die Psalmdichter von Jehova sagen.) Der B. dieses Briefs erklärt ihn vermuthlich von der künftigen Unterjochung aller Feinde Jesu und seines Reichs, die in seiner zweyten Zukunft, von der er auch redet, erfolgen wird. Dieß ist es, was er meint, wenn er sagt: *ἀρχή — ἀναρχία*. Es giebt eine erste Einführung in die Welt. Diese aber wird die nachfolgende genannt.

B. 8. Der 45te Psalm ist von den allegorisirenden Juden auf die Vermählung des Messias mit seiner Kirche gezogen worden — Die Tochter Tyrus und die Gespielen der Braut sind die Völker, welche sich dem Joch des Messias unterwerfen werden. Alles paßt recht gut. Das Hohelied kann den weitem nicht so leicht und ohne Zwang auf diese Vermählung gezogen werden, und doch ist es darauf gezogen worden. Ob gerade hier der Messias *ἐκκλῆση* heißt oder nicht, das ist keine Frage von grosser Wichtigkeit. Wenn

im 43ten Psalm Elohim in dieser Stelle auf den Salomon geht, so ist es eine poetische Lizenz, von der sonst kein Beispiel bekannt ist, weil es sehr sonderbar klingt, dich so Gott hat dein Gott gefalbet. Ein neuer Ausleger ist jedoch dieser Meinung. Man kann freylich nicht läugnen, daß Richter XXIII: 22, ein Engel geradezu Elohim heißt, und 1 Sam. XXVIII: 13, die Zauberin zu Endor diesen Propheten Elohim nennt. Es kommen in diesem Kapitel noch mehr solche Allegationen vor. Aber ich habe nicht nöthig, einerley Sache mehrmal zu wiederholen.

Zweytes Kapitel.

V. 2. Die Worte des Befehls sind unter Donner und Blitz und Posaunenschall ausgesprochen worden. Diese Erscheinungen schreiben die Juden den Engeln zu. Das ist es aber nicht ganz, was der V. meynet, wenn er das Befehl *וַיִּשְׁמַע הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּ*, das Wort, welches durch die Engel gerredt worden, nennt. Er versteht ohne Zweifel auch die Gotteserscheinung und Stimmen mit, nicht nur die Blitze und Donner. Denn Gott ist unsichtbar, und daß die majestätischen Gestalten, die Gott vorstellten, Engel genannt werden, selbst in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments ist mehr als bloße Vermuthung. Ich sehe nicht, wie man daran zweifeln kann, wenn man nur die Stellen Exod. IX: 2. Richt. 6: 21. ansieht.

V. 5. Die Juden glaubten, daß die Welt der Herrschaft der Engel unterworfen sey — den Anfang dieser Vorstellung leiten einige aus Daniel her. Vielleicht ist diese

Vorstellung noch älter als diese Urkunde, die von Daniel ihren Namen hat. Der B. sagt also hier, nicht die Engel, sondern der Sohn Gottes ist von Gott zum Beherrscher der künftigen Schöpfung bestimmt. Und zwar kommt diese Würde ihm als Haupt der Menschheit, als Mensch *per excellentiam* zu — Aber was ist künftige Welt oder Schöpfung hier? Ohne Zweifel die Welt in der Epoche des N. B. die sich mit Jesu Erhöhung zur Rechten Gottes anfängt. Wenn das Reich, von dem hier der B. redet, nichts anderes wäre, als Jesu Herrschaft über die Herzen der Menschen durch seine Lehre, so würde nach jüdischen Begriffen die Verwaltung der Weltregierung durch Engel wohl damit bestehen können. Man muß die nach den Bedürfnissen der aufgeklärten Christen unserer Zeit eingerichtete Dogmatik ja nicht mit Historie der alten verwechseln oder vermischen wollen. Es gehet nicht mehr so vieles zur Erbauung der aufgeklärten Christen unserer Zeit, als ehemals zur Erbauung der Neubekehrten aus den Juden.

B. 6. 7. Auf den Menschen *vor* dem Erdboden der Menschen wird hier angewandt, was der Psalmdichter vom Menschen überhaupt sagt. Es scheint, daß hier die Frage: Was ist der Mensch u. nur zum Verstand des folgenden dienen soll, und nicht auf Christus angepaßt wird. Denn sie drückt die Verwunderung des Dichters aus, daß Gott ein so geringes Geschöpf, als der Mensch ist, so großer Liebe und Fürsorge würdigt. Das übrige scheint so auf Jesum angewandt zu werden.

1) Du hast ihn eine kleine Zeit geringer gemacht als die Engel. Zwar wird Mehar im 9ten Psalm nicht von der Zeit verstanden. Aber es nicht nöthwendig, daß in den Accommodationen der nämliche grammatische Sinn befolgt werde, der in der buchstäblichen nächsten Deutung statt hat. So es kann ein fremder Sinn geistlich adoptirt werden, weil der allegorische und mystische Erklärer die Worte der Schrift als ein Vehikel mannigfaltiger Wahrheiten betrachtet.

2) Du hast ihn, der auf einige Zeit unter die Engel erniedriget worden, herrlich und groß gemacht durch die Auferweckung und Erhöhung zu deiner Rechten, und ihn also wiederum über die Engel erhöht. Also ist hier diese Verherrlichung keine der Erniedrigung gleichzeitige Veränderung, da hergegen der Psalmdichter vom Menschen sagt:

I. Du gabest ihm nur wenig geringere Würde und Macht in deiner Schöpfung als den Engeln. Hier ist nicht von der Vollkommenheit der Natur, sondern dem Rang und der Stelle die Rede, welche der Mensch in der Schöpfung bekleidet.

II. Du hast ihn dennoch mit grosser Ehre und Herrlichkeit bekleidet, weil du ihn zu deinem Statthalter und Viceregenten auf der Erde gemacht hast. Also ist im Psalm selbst beides gleichzeitig, in dieser Allegation aber nicht.

B. 9. Das *non moras* heißt hier allen zum Gutem. Denn das folgende lehrt, daß von der durch Jesu Tod erworbenen Hoffnung der seligen Unsterblichkeit die Rede ist.

W. 11. Der, welcher heilig macht, und die, welche heilig gemacht werden, sind Kinder eines Vaters, und also Brüder. Dieser Vater ist Abraham.

W. 14. Christus ist der Menschennatur theilhaft worden. Also hatte er vorher eine andere. Dieß geht auf seine Bräuterei. Nun kommen wir auf eine im N. T. wichtige Lehre, auf die überall Hinficht genommen wird. „Er hat, sagt der W., darum die Natur seiner Brüder der Menschen angenommen, um durch seinen Tod oder in seinem Tod den Fürsten des Todes, den Teufel abzu- thun, oder seiner Macht zu berauben, und die zu erlösen, welche ihr ganzes Leben hindurch Sklaven der Todesfurcht gewesen waren.“ Eine merkwürdige und deutliche Aeußerung! Was sagt der W. damit? Was ihn wahrhaft sagen läßt, wohl nicht: „Jesus hat durch seinen Tod das Vorurtheil vom Todesfürsten oder Motti aus den Gemüthern seiner jüdischen Zeitgenossen verbannen wollen.“ Wir finden nicht, daß die Apostel die Pneumatologie der Juden je bestritten hätten. Er sagt uns vielmehr dieß: „Jesus hat in seinem Tod über den Todesfürsten gesiegt, und jenen Seelen, die in seiner Gewalt waren, und sich vor seiner Macht fürchten mußten, da sie lebten, (oder auch ihr vergangenes Leben hindurch bis zu seiner Zukunft vor dem Todesfürsten zitterten,) die selige Unsterblichkeit erworben. Wie verstanden die damaligen Judenchristen das? Die Geschichte lehrt uns dieß. Sie glaubten, daß Jesus in die Gefängnisse des Todes hinuntergestiegen, und die Seelen, die darinn waren, befreit habe, oder daß er doch bereits den Anfang mit

ihrer Erlösung gemacht, und bey seiner zweiten Zukunft
 den Sarg, und den Hades ganz abthun werde, daß schon
 einige Patriarchen und Heilige mit ihm aus dem Hades
 gekommen, und ins Leben der Unsterblichkeit übergegangen,
 und daß damals die Todten der Vornacht alle die frohe
 Nachricht vernommen hätten, daß der gekommen sey, der
 das Reich des Todes abthun sollte. Das glaubten die da-
 maligen aus Juden befeh-ten Christen. So und anders
 nicht verstanden sie folgende Stellen: „Jesus hat den Tod
 abgethan, und das Leben und die Unsterblichkeit
 ans Licht gebracht. Er ist in die untersten Theile
 der Erde hinabgefahren. Er hat den Geistern in
 der Gefängniß geprediget. Den Todten ist die fro-
 he Bothschaft von Jesu verkündigt worden. In
 Adam starben alle, in Christus werden alle lebendig
 gemacht. Der Tod und der Hades sind in den Feuersee
 geworfen worden.“ Sie nahmen an, daß Jesus den Anfang
 der Zerstörung des Reichs des Todes schon in seinem Tode ge-
 macht, und den furchtbaren Geist gebunden habe, den die Juden
 unter dem Namen Nemodi und Sammael kannten, und der
 auch schlechtweg der Tod heißt. Im Evangelium des Nikode-
 mus ist eine ausführliche Beschreibung dieser Besiegung des
 Todes. Die ersten Kirchenväter sprechen alle davon. Das
 war es, was sich einige unter der Erlösung der Menschen
 überhaupt dachten. Die Seelen, sagten sie, waren vor Chri-
 stus in des Todesfürsten Gewalt. Jesus befreite sie in sei-
 nem Tod daraus. Daher ist sein Blut gleichsam das Löse-
 geld für sie. In seiner zweiten Zukunft wird Jesus seinen

Sieg

Sieg über den Tod vollenden, und diesen Feind abthun, indem er alle Menschen erweckt.

So dachten sie sich die Weise, wie der Tod Jesu den Menschen ein Mittel zur seligen Unsterblichkeit geworden. Wir können uns einen Sinn denken, in welchem solche Stellen der apostolischen Briefe wahr seyn können; und der uns nicht nöthiget, in jene Ideen einzutreten. Es ist der: „Jesús hat durch seinen Tod und seine Rückkehr ins Leben die Gewissheit der Auferstehung ins Licht gesetzt, und seine Auferstehung ist Pfand unsrer seligen Unsterblichkeit. Wer die Lehre von dem künftigen Leben, der Auferstehung, gewiß machte, zerstörte gleichsam den Tod, vernichtete sein Reich, schämte den Hades, brach seine ewigen Kerker auf, worinn die Seelen gebunden lagen.“

V. 17. Man weiß, daß in jener Zeit Vorstellungen von Gottes Verhältniß mit den Menschen herrschten, die menschlicher waren als die, welche in der Folgezeit an ihre Stelle gekommen sind. Der Priester wird als Mittelperson zwischen Gott und seinem Volk angesehen, dessen Gebeth und Fürbitten Gott ansieht, und in dieser Rücksicht allein den Sündern Gnade erzeigt. So verschönt z. B. Gott dem Volk Israel um des Moses willen, und ohne den Moses würde er es verübt haben. Anders kann man sich dieß priesterliche Mittleramt vorstellen, so daß weniger menschliche Ideen von Gott sich einmischen. Aber alles menschliche darauf entfernen, kann und will wohl kein Ausleger. Für wen ist wohl diese ganze Vorstellungart

da, als für solche, die das Bedürfnis empfanden, sich ihre Verhältnisse gegen Gott auf eine den Verhältnissen zwischen Menschen und Menschen analogische Art vorzustellen? Ich darf hier kaum erinnern, daß allerdings von Jesu Mittleramt die Rede ist, wenn er hier ein Oberpriester der Menschheit heißt, und daß diese Stelle nicht nur sagt, daß Jesus die Menschen durch die Einführung seiner Religion Gott angenehm gemacht habe. Wäre das der Sinn, und der ganze Sinn dieser Stelle, so wäre gar nicht einzusehen, wie denn die menschliche Leiden und Schwachheiten, deren auch Jesus zugleich mit der menschlichen Natur fähig wurde, die ihn also barmherzig machten, ihn zu dem Geschäft, die Menschen durch seine Religion Gott angenehmer zu machen, tüchtiger gemacht haben sollen. Daß aber der B. dieses Briefs Jesum als den vorstelle, der als das Haupt der Menschheit durch seine Fürbitten den Menschen die Gnade Gottes zuwege bringt, dieß lehrt auch die Stelle Kap. VII: 24, 25. zur Genüge, wo er sagt, daß Jesus auch noch 13t nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes der Menschen Sache führe. So lautet sie: Dieser (Jesus) da er in die Ewigkeit lebt, hat ein Priesterthum, das nie aufhört. Daher kann er immerdar die Wohlfahrt derer besorgen, die durch ihn zu Gott kommen, da er immerdar lebt, ihre Sache zu führen.

Drittes Kapitel.

B. 3 — 6. Mir dünkt der Sinn dieser Sätze folgender: 1) Der, welcher die Familie oder häusliche Gesellschaft leitet, ist vornehmer, als wer zur Familie oder Gesellschaft selbst

selbst gehört (*נֶאֱמַר* — *אֵלֶיךָ*). 2) Moses war nur Haushalter, Verwalter über jene von Gott gestiftete Haushaltung gehörte also mit dazu (*וְעִמָּךְ*); 3) Christus ist Sohn und Erbe des Stifters der neuen Haushaltung Gottes, also (da er in die Rechte desselben als Sohn zugleich tritt,) das Haupt der Haushaltung.

Viertes Kapitel.

In diesem Kapitel verfolgt der V. die sehr ausführliche Akkommodation der Stelle des 95ten Psalms, V. 8—11. Die er im vorigen (welches unschicklich von diesem abgetrennt wird) angefangen, und mit dringenden Ermahnungen begleitet hatte. Ich halte mich bey diesem vorgehenden Theil der Betrachtungen des Verfassers, die sehr faßlich sind, nicht auf. Aber in diesem nachfolgenden ist nicht undienlich, über die Weise etwas zu sagen, wie der V. die Ermahnung Gottes an das Volk Israel zu des Psalmdichters Zeit, die in jener Prosopopöe vorkömmt, auf die Zeiten der neuen Epoche, die mit Jesu anfängt, anwendet.

Erstlich erklärt er, was durch die Ruhe (*קָנָה*) Gottes verstanden wird. Es ist nicht zu läugnen, daß im Psalm selbst die Erquickung, die Gott seinem Volk bereitet hat, gemeinet sey. Aber in der Akkommodation ist es verstatet, einen Sublimern Sinn vorzuziehen. Und dieser ist: „Ruh Gottes ist die Ruh, welche Gott genießt, und die er mit denen, die er liebt, theilt, deren Vorbild die Ruh des ersten Sabbaths der Welt war.“ Zweitens macht er die Anmerkung, daß die Ermahnung, wel-

welche sich mit den Worten anfängt: Heute, so ihre seine Stimme höret,²⁶ nicht die Israeliten zu der Moses Zeit betreffen kann, und daß nicht von jener Einladung in Canaan einzugehen die Rede ist, die *κατακλησιν* heißt, weil die, welche sie erhielten, *οι πρωτοι κατακλησιν* genannt werden. Dieß kann auch niemand bezweifeln, der weiß, daß der Psalmdichter in einer spätern Zeit lebte.

Drittens dehnt er die Akkommodation auch auf die letzten Worte jener Rede aus: „Wenn sie in meine Ruhe eingehen werden,²⁷“ und stellt vor, daß von einer Ruh geredet wird, die dem Israelitischen Volk noch verheißen wird, zu der Zeit, da es schon in das Land eingegangen ist, zu dessen Besiz ihm Josua verholfen hat. Er zieht also dieß Eingehen in die Ruh auf eine noch künftige, zu welcher die, welche Gottes Stimme hören, gelangen sollen. Im Psalm selbst ist allerdings von der Ruh in Canaan die Rede — und jene Worte, die von der Ruh Gottes reden, gehen dem nächsten buchstäblichen Sinn nach nicht auf eine künftige Ruh, in welche Israeliten eingehen sollten, werden auch nicht als eine Drohung, die jene Zeitgenossen des Psalmdichters oder gar der Apostel mit betrifft, angeführt. Allein der B. zieht einen gewissen mystischen Sinn vor, und wendet nach diesem geheimen Sinn die ganze Veritope auf die Christen an, welche in der Zeit des neuen Bundes leben. Dieß deutlicher zu machen, will ich erst den buchstäblichen Sinn des Psalmdichters vorlegen, nachher den mystischen, den der B. in diesen Worten zeigt. So redt der Psalmdichter zu seinen Zeitgenossen.

„Hört, ihr Israeliten, die Stimme des Herrn, des Königs, der in der Wüste redet.“

„Hört, ihr Israeliten, die Stimme des Herrn, des Königs, der in der Wüste redet.“

„Hört, ihr Israeliten, die Stimme des Herrn, des Königs, der in der Wüste redet.“

„Hört aufmerksam auf Gottes Befehle an euch, verhärtet so euer Herz ist, da ihr sie vernehmt, nicht, wie eure Väter ehemals in der Wüste thaten. Gebt nicht Gelegenheit zu Wiederholung der Klagen, die Jehova einst über sie führen mußte. Ahnt nicht jene nach, von welchen er sagt: Euer Väter versuchten mich. Ich hatte einen Verdraß an diesem Geschlecht. Sie stellten meine Wahrhaftigkeit auf die Probe. Und doch sahen sie 40 Jahre lang die Proben meiner Treue.“) Ich sagte von ihnen: „Sie hegen immerdar verkehrte Gesinnungen, und erkennen meine Wege nicht. Ich habe daher ihnen im Zorn geschworen, sie sollten der verheissenen Erquickung im Lande Canaan nicht theilhaftig werden.“

Der B. des Briefs an die Hebräer wendet diese Stelle so auf die Christen, die unter der Epoche des N. B. leben, an.

Jene Worte Gottes sind an euch gerichtet: Verloßt euren Sinn nicht gegen meine Stimme, wie eure Väter thaten, die durch Unglauben und Ungehorsam mich reizten, daß ich ihnen schwur, sie sollten nicht in die Ruhe eingehen, die den Gehorsamen verheissen ist, nicht jene Glückseligkeit, die in der Erquickung nach der Arbeit besteht, (deren Vorbild der Sabbath in der Woche der Erschaffung der Welt ist) genießen. Macht euch nicht gleich ihnen ungeschickt zu dieser Ruh zu gelangen. Noch ist es Zeit

*) Der Verfasser zieht die Erwähnung der Zeit von vierzig Jahren auf das vorige Komma. Man kann sie auch auf das nachfolgende ziehen.

Zeit, euch dieser Glückseligkeit fähig zu machen, ist, da diese Ermahnung an euch ergeht. Laßt sie zu euren Ohren und Herzen dringen.

Man kann nicht zweifeln, daß dieß ein geheimer Verstand ist, den der B. in diesen Worten des Psalms zeigt, und daß jener erste derjenige ist, den die Leser des Psalms in der Zeit, da er gedichtet wurde, darin finden mußten.

Fünftes Kapitel.

B. 1, 2, 3. Der B. stellt Jesum als Mittler und Sachwalter des Menschengeschlechts vor, und giebt ihm daher den Titel eines Oberpriesters der Menschen, die unter dem N. B. leben. Nun stellt er ihn ferner als den vor, der ein Opfer für die Sünden der Menschen Gott darbrachte. Doch erklärte er hier noch nicht, worinn dieß Opfer bestanden. Indes muß nothwendig jeder Leser des Briefs an die Hebräer ihn dahin verstanden haben, daß er sagen wolle, Jesus habe denselben Endzweck durch sein Opfer erreichen wollen, welchen die Priester durch die ihrigen unvollkommen erreicht, und der durch alle levitische Sündopfer hat erreicht werden sollen.

Die Opfer für die Sünden mußten von den aufgeklärten Juden immer als symbolische Handlungen betrachtet werden, die die Strafe bezeichneten, welche die Sünder verdienen, symbolische Handlungen, durch die der Priester im Namen des Sünders das reuige Bekenntniß seiner Sünde ablegt. Daß Jesus durch sein Opfer im Namen der

Menschen gleichsam ein ähnliches Bekenntniß ablegt, und dieß Bekenntniß mit einer Fürbitte für sie begleitet, ist ein Gedanke, der sich sehr wohl zu jenem vorhin gedaußerten Gedanken, „daß Jesus die Menschen vertritt, oder ihre Sache führt,“ schickt. Ich sehe also nicht, wie man alles, was der B. von Jesu Opfer hier und in der Folge sagt, erklären, und doch dieß nicht darinn finden kann. Wenigstens dieß mußte nothwendig der Opfernde bey seiner feyerlichen Handlung denken. Sie war sonst zwecklos. Und ist Jesu Tod ein Opfer, so ist er nothwendig ebenfalls eine solche symbolische Handlung in den Augen derer gewesen, die von den Opfern solche Begriffe gehabt haben. Andere hatten noch menschlichere Begriffe von den Opfern, die mehr als diese in die Kindheit des Menschengeschlechts gehörten. Diese hatten eben so menschliche Begriffe vom Opfer, das Jesus seinem Vater brachte. Einerley Vorstellungskart von Jesu Tod hat Gelegenheit zu verschiedenen Bestimmungen seines Endzwecks und Nutzens gegeben, weil die Denkart und der Grad der religiösen Erkenntniß bey jenen ersten aus Juden bekehrten Christen verschieden war. Alle aber begriffen, daß Jesus durch sein Opfer dem Endzweck der levitischen Opfer vollkommen Genüge gethan, und sie also aufgehoben und überflüssig gemacht habe.

B. 12. 13. Der B. ermahnt die Christen, an die sein Brief gerichtet ist, sich der Verheißung, die dem Abraham oder vielmehr seiner Nachkommenschaft, dem achten Israel, geschah, würdig zu machen. Er spricht mit Juden, die also im eigentlichen Verstand Theilhaber oder Erben

des Guten sind, das Abrahams Nachkommenlinge genießen sollten. Dieß Gute ist das durch Christus erworbene Heil, oder die geistliche und die ewige Wohlfahrt deren, die, welche seine Religion annehmen, theilhaft werden.

B. 15—18. Der B. hat es mit aus Juden Bekehrten zu thun, die nach ihren menschlichen Begriffen von Gott auch damals noch in den göttlichen Eiden mehr Sicherheit und Beruhigung fanden, als in den Verheißungen, die ohne solche Eidsformeln waren — Den Eid sahen sie als ein Pfand gedoppelter Sicherheit der Erfüllung der göttlichen Verheißung an. Er ist etwas bindendes, das zwischen dem, der schwört, und dem, welchem geschworen wird, die Verbindlichkeit verstärkt. Daher die Redensart: *ἐπιστρέφω ἰσχυρῶς*, Er hat einen Eid ins Mittel gelegt. B. 18.

B. 19. Die harte Figur vom Anker, der innert dem Vorhang des Heiligthums hineingeht, giebt dem B. Gelegenheit durch eine natürliche Ideenassociation auf neue von seiner sehr weitläufigen Digression zurück, und auf das Priesterthum Christi zu kommen. Christus ist in den Himmel eingegangen — Der Himmel wird von den Juden für den Stativ des Allerheiligsten oder des Tabernakels gehalten. Ja sogar eine Aehnlichkeit in der innern ganzen Einrichtung hatte der Himmel (nach der gemeinen Juden Meynung) mit dem Allerheiligsten des Mosaischen Tabernakels. Der Verschmuckel stellte den Thron der Majestät vor, — die Cherubim, die auf demselben waren, waren Bilder der englischen Gestalten, die um ihn standen.

Die Schechina, die zwischen ihnen thronte, war eine jener himmlischen Lichtgestalt, welche die Propheten zuweilen erblickten, ähnliche Erscheinung. Die Stiftshütte stellte also den Himmel vor. Der Hohenpriester der Juden brachte jährlich die Gebethe des Volks und seine Fürbitte für sich und dasselbe für den Thron der Majestät im Allerheiligsten. Jesus brachte seine Fürbitte für die Menschheit, deren Repräsentant er war, für den Thron der Herrlichkeit im Himmel selbst. Eine neue höchst wichtige Aehnlichkeit! Wir sehen in der Folge, wie der B. diesen Zug näher beleuchtet, und darthut, daß Christus vor den jüdischen Hohenpriestern den Vorzug verdiene — Der B. beweist nicht erst, was schon jene Christen annahmen, daß Jesus in den Himmel eingegangen. Daß die Seelen der vollendeten Gerechten und Heiligen in den Himmel, der auch das obere Paradies eingehen heißt, und dort durch das Beschauen der göttlichen Majestät beseligt werden, war eine bekannte Vorstellung vieler Juden. Gott nahm Moses Seele zu sich, und gab ihr eine Stelle unten am Thron seiner Herrlichkeit — zwar reden andere nur vom irdischen Paradies. Aber diese Vorstellung hatten nicht alle Juden. Auch ward wohl nicht von allen Seelen angenommen, wenigstens nahmen nicht alle Juden von ihnen an, daß sie in Behältnissen oder gar in Gefängnissen die Auferstehung abwarteten. Viele haben hingegen aus den Psalmen frohe Vorstellungen von dem beseligenden Anschauen der Schechina geschöpft, das den Seelen der vollendeten Gerechten im Himmel verheißen ist. *) Jesus erhob sich in den höchsten Himmel, wohin

*) Windet de vitali sanctorum statu, pag. 150—63.

er als heilig, unschuldig, und von den Sündern abgesondert, als der nächste am Thron der Herrlichkeit, stieg. Kap. 7: 26. Und unter diesem Charakter eigentlich als der Menschennatur theilhaft, und doch von ihren Sünden unbesetzt, erhielt er Zutritt zum Thron Gottes, und legte als das Haupt der Menschheit die kräftigsten Fürbitten für dieselbe ein. — Er wurde hierinn den Heiligen des A. B. nach der Meinung der Juden einigermaßen gleich, die für das Geschlecht Abrahams nach ihrem Tode noch Fürbitte einlegen.^{*)} Daher macht der V. so oft auf den sittlichen Charakter Jesu, so fern er ein Mensch war, aufmerksam. Als Mensch hat Jesus sein Priesteramt zum Besten der Menschheit verwaltet. Er hat unendlich mehr für die Menschen gethan, und konnte mehr für sie thun, als alle andern Gerechten und Frommen, die vor ihm gewesen.

Siebentes Kapitel.

V. 1. 2. ff. Der V. stellt eine weitläufige Vergleichung zwischen Melchisedek und Christus an. Er zieht, was von Melchisedek und Christus gesagt wird, und die Würde seiner Person und seines Priesterthums nur immer zu erhöhen dienen kann, auf Christus — er wendet aber oft nach der Weise der allegorisirenden Ausleger in einem erhabenern Tone. G 3 und

*) Im zwenten Buch der Machabäer wird erzählt, daß Judas Machabäus den verstorbenen Hohenpriester Onias in einem Gesichte gesehen habe, für sein Volk bethen, und daß ihm darauf der Prophet Jeremias erschienen sey, von dem ihm Onias sagte: Dieser ist Jeremias der Prophet Gottes, der die Bräuer und das ganze Volk Israel liebt. Der bittet fleißig für das Volk und die ganze heilige Stadt.

und vortreflichen Sinn auf Christus an, was von Melchisedel nur in einem gemeinern gelten kann.

I.

Sein Name paßt seiner Bedeutung nach auf Christus, so wie sein Titel König zu Salem.

II.

Von Melchisedel wird nicht gemeldet, daß er Eltern gehabt; sein Stammbaum wird nicht erwähnt — also stellt die Geschichte ihn nicht als den Abkömmling von Priestern oder den Vorfahr einer Priesterfolge vor. Sein Priestertum existirt nur mit seiner Person. Er ist also dem Sohn Gottes gleich, der sein Priestertum nie auf einen andern überträgt. Er ist grösser als Abraham, weil er den Abraham segnete.

III.

Er, der nicht mit jenen jüdischen Priestern von Abraham abstammte, nahm von Abraham den Zehenden, und ward also von ihm, dem Vater aller levitischen Priester für einen grössern Priester anerkannt, mit welchem verglichen Levi und seine Nachkommenschaft gemeine ungeweihte Menschen waren. (Hier ist freylich Condescendenz zu besondern jüdischen Begriffen. Sonst liesse sich so viel nicht aus Abrahams Handlung schliessen. Aber nach der Juden Denkart dehmüthigt der Vater seine Nachkommenschaft, indem er sich selbst dehmüthiget.) Er nahm den Zehenden von denen, welche ihn nahmen. Er, von dem gemeldet wird, daß er immer oder ewig lebt (als Priester) nimmt ihn von solchen, die starben. V. 8.

Das

Das letztere scheint einige Schwierigkeit zu haben. Allein durch einen kühnen und ungewöhnlichen Ausdruck kann Melchisedek hier als *Sar* (der König) vorgestellt werden. Durch Ewigkeit wird hier im gemeinen niedrigen Verstand nichts anders als die Dauer verstanden, welche dem Priesterthum angedrückt ist. So lang als dieses dauert, lebt Melchisedek, und stirbt nie während desselben ab, um das Priesterthum auf einen andern zu bringen. Eben so bedeutet die Ewigkeit zuweilen die Lebenszeit eines Menschen. Hingegen nach einer nicht ungewöhnlichen Redensart kann Melchisedek *sepuit ut rex aeternus* ein beständig und immerdar bleibender Priester heißen, d. i. ein Priester, dessen Würde keine bestimmte Bähmung hat, oder dem zur Verwaltung seines Amts keine Zeit angedrückt ist, nach welcher er als zum Tempeldienst untüchtig sein Amt einem andern überlassen müßte. V. 3.

Christus ist nach Melchisedeks Weise Priester. Dieß hat der V. schon im Vorhergehenden gesagt. Hieraus folgt denn

- 1) Daß das levitische Priesterthum als unvollkommen aufhören müsse — Sonst wäre Christus ein Priester nach einer ganz andern Ordnung nicht gekommen.
- 2) Daß das Gesetz Moses selbst geändert oder abgeschafft sey, welches den levitischen Gottesdienst einsetzte, weil nach ihm kein Priester aus Juda Stamm aussitzen kann; ein solcher ist aber Christus —
- 3) Daß die Priesterfolge, die aus sterblichen Menschen besteht, aufhören müsse, weil sie durch den Priester, der

im höchsten und eigentlichen Verstand in Ewigkeit lebt, überflüssig wird.

4) Daß der Priester, den Gott mit einem Eid in sein Amt eingesetzt hat, die Priester, welche ohne Eid ihre Würde erhalten, (eben so wie der Priester, der für seine eigenen Sünden nicht opfern darf, die, welche erst für ihre Sünden opfern müssen) neben sich nicht als weiter notwendig erkennen kann, und daß sie durch seine Einsetzung abgeschafft worden.

Man kann nicht umhin, dieses passende Argument ad hominem, daß Jesus das levitische Priesterthum überflüssig gemacht und abgeschafft habe, zu bewundern. Für Unjuden ist alles das gar nicht geschrieben. Aber die Juden sollten daraus lernen, daß sie, wenn sie doch einen Priester und Opfer haben wollten, alle Vortheile, die sie davon haben könnten, weit vollkommener unter der neuen Haushaltung Gottes gendßen, und mithin dem mosaischen Gesetz zu entsagen verpflichtet wären.

Noch ist anzumerken, daß die Verheißung, auf welche sich die ganze Argumentation gründet, selbst in der Akkommodation auf den Messias einen vollkommnern, höhern oder erhabnern Verstand haben muß, als sie haben kann, so fern sie auf den David geht. Der Psalmdichter schreibt dem David in keinem höhern oder eigentlicheren Sinn ein ewiges Priesterthum zu, als dem Reichthedel. Auf David angewandt kann dieser Ausdruck wohl nichts anders heißen als: Du bist ausser der Ordnung der Priester aus

Levi

Levi Stamm; ein Priester, eine Mittelsperson zwischen Gott und deinem Volk. Also bist du dem Melchisedek ähnlich, der Beherrscher und Priester seines Volks war. Dieser Vorzug bleibt dir ausschließ- lich eigen; denn nach dir wird keiner kommen, dessen Person und Verdienste bey Gott so viel gelten könn- ten, daß er um seinerwillen allen Nachkommen des- selben Gnade zu erzeigen beschloßen, und um seiner- willen die künftigen Vergehungen und Missethaten der folgenden Generationen nur mit leichten Züch- tungen heimzusuchen verbliesse — Der Kommentar zu diesem Ausdruck findet sich im 80ten Psalm. David ist als ein Mann, der seinem kommenden Geschlecht, und dem ganzen Israel durch seine Heiligkeit die göttliche Gna- de gleichsam versichert, welches von keinem andern König Israels gesagt werden kann, ein königlicher Priester, mit dem eine besondere Priesterordnung entsteht; aber er ist in dieser Ordnung der einzige, der erste und der letzte. Er ist also ist Ewigkeit Priester in eben dem Sinn, in dem Mel- chisedek Priester war. Das heißt, er hat keinen Antecessor noch Successor. Nur dieser Unterschied ist zwischen Mel- chisedeks und Davids Priesterthum.

1) David ist, im uneigentlichen Verstand Priester. Mel- chisedek im eigentlichen. Wenigstens scheint die Geschichte das zu sagen.

2) David ist, wie die Geschichte lehrt, in seiner Ord- nung der einzige Priester. Vom Melchisedek wird nicht aus- drücklich gemeldet, daß vor ihm und nach ihm kein Priester. König in Salem gewesen. Doch könnte es seyn, daß ei-

ne alte Uebersetzung dieses bestätigt hätte, auf die der B. vielleicht baut. *)

David's Priesterthum ist nicht so beschaffen, daß wenn auch einige Juden den buchstäblichen Sinn des 10ten Psalms hätten ergreifen wollen, das Argument des B. der des Levitischen Priesterthums, Abschaffung aus der Existenz des neuen Melchisedekianischen erweist, dadurch hätte umgestossen werden können. Denn David erfüllte nicht so viel und so weitliche priesterliche Funktionen wie Christus.

B. 22. Der Hohepriester erneuert den Bund des jüdischen Volks mit Gott, den Moses einst feyerlich als Mittelsperson schloß. Jesus schließt einen neuen bessern Bund. Diesen Gedanken berührt der B. hier nur, und fährt wieder fort, die Vorzüge des Priesterthums Jesu zu zeigen. Der, von welchem er nun v. 23—28. handelt, ist die ewige Dauer des Priesteramts Jesu, was die Funktion betrifft, für das Volk zu betten, und ihren Sitten Eingang

*) Eine Probe einer Allegorisation eines Faktums aus der alten Geschichte der Juden ist die merkwürdige Vergleichung, die im Buche Escher zwischen dem Feldhauermann Davids, Benaja, und dem Mesias ange stellt wird. Die Eigenschaften, worinn sie übereinkommen, sind unter andern, daß beyde große Thaten thun, und daß beyde einen ägyptischen Mann besiegen. Benaja schlug einen Egypter, der Mesias schafft das Geiz des in Egypten geknechten Moses ab. Ich habe diese merkwürdige Stelle auch schon erwähnt. Wer dergleichen Beispiele der Auslegungsmethode der Juden kennt, wird sich nicht über des Verfassers Manier, Stellen der heil. Bücher der Juden auf den Mesias anzuwenden, wundern.

und Nachdruck bey Gott zu verschaffen. Der V. redt alsdenn im 8ten Kap. 1 — 5. von dem wichtigen Vorzug des Priesterthums Jesu vor dem Aronitischen Priesterthum, der darin besteht, daß Jesus seine priesterlichen Funktionen in dem Himmel, dem Gegenbild des Tabernakels Mosés, verrichtet, indem er sein Blut in dasselbe gleichsam bringt, das ist, durch seinen Tod, den er am Kreuz liest, in dasselbe eingeht; woytens in demselben die Sache seiner Ausgewählten bey Gott immerdar fñhet. Wir werden in der Folge sehen, wie der V. auf diese Materie aufs neu noch mehrmal zurückkommt.

Achtes Kapitel.

V. 5. Das Gesicht vom Modell des Tabernakels hielten einige Juden für eine Erscheinung, die Mosés vom Innwendigen dieser Wohnung Gottes oder des Pallasts, wo seine Majestät thront, gehabt. Sie reden daher viel vom himmlischen Heiligthum, dem himmlischen Altar, dem Thron der Schechina, dem Vorhang u. s. w.

Mich wundert, daß nicht gewisse Ausleger, die sich sonst nicht scheuen, den Text nach bloßen Konjekturen zu ändern, verimuthet haben, daß statt *doxos* hier müsse gelesen werden *doxos*. Mir scheint es nicht nothwendig, aber doch noch wahrscheinlicher als mancher Einfall der Ausleger, daß der V. hier könnte *doxos* geschrieben haben. Es mag immer und verschieden geklungen haben (obwohl die neuen Griechen wenig Unterschied in der Aussprache hören lassen) so war die Verwechslung doch nicht schwer. Der Zusammenhang

hang des 7. und 8ten Verses wäre so natürlicher: „Wenn der erste Bund untadelhaft gewesen wäre, so hätte kein zweyter Statt gefunden.“ Denn er tadelt ihn, da er spricht u. s. w. Ueberdem wird *pascha* mehr mit dem Genetiv, als dem Dativ konstruirt.

Neuntes Kapitel.

W. 13. Die Opfer reinigten die geistlich Unreinen. Vergehungen wider das Ceremoniengesetz wurden durch die Opfer neuschhat, oder so zu reden vergütet. Auch die Gesinnungen dessen, der gefehlt hatte (*amendeten*) wurde durch die Reue, welche er durch das Opfer bezeugte, gereinigt oder verbessert. Er erwies sich dadurch als einen gehorsamen Israeliten, einen treuen Anhänger der mosaischen Religion. Allein die Gesinnungen derer, die für andere Sünden opferten, die das Ceremoniengesetz nicht betrafen, wurden so wenig durch die Opferhandlung verbessert, als die Wirkungen solcher Vergehungen selbst dadurch gehoben wurden. Dieß ist des W. Meinung, der indeß damit gewiß nicht läugnen will, daß die Opfer nach der Meinung der Vorwelt und nach den Ideen des Gesetzgebers und aller, die vom Werth und Nutzen der Opfer eine höhere Vorstellung hatten, auch die Gesinnungen derer, die wider das Sittengesetz sündigten, haben verbessern, und die Folgen solcher Sünden, z. B. den Eindruck des bösen Beispiels auf andere haben aufheben sollen, weil sonst ja keine Schuldopfer zur Ausöhnung sittlicher Unordnungen und Verbrechen wären angeordnet worden.

B. 14. Christi Opfer, d. i. sein gewaltsamer Tod als symbolische Handlung betrachtet, durch die der N. B. bekräftigt wird, muß billig auf alle, die ihn aus diesem Gesichtspunkt betrachten, den Eindruck machen, daß sie sich vor den Sünden hüten, deren Strafe durch diese Aufopferung Jesu bezeichnet ward, und sich dem Dienst und Gehorsam Gottes, zu dem die Genossen des N. Bundes sich verpflichten müssen, von ganzer Seele weihen.

Was ist das, wenn es hier von Christus heißt, er habe sich durch den ewigen Geist Gott selbst geopfert? Ohne Zweifel nimmt der V. auf Christi freiwillige Dahingebung seines Lebens Rücksicht. Er verließ durch die Kraft seines göttlichen Geistes seinen menschlichen Leib. Niemand nahm sein Leben von ihm, der es von selbst verließ. (Joh. 10 : 18.) Diese Lehre war den hebräischen Christen schon bekannt, und der V. bezieht sich darauf.

B. 15—17. Die Ausleger haben hier harte Arbeit, wenn sie wie Sykes, Peirce, und andere annehmen, daß das Wort hier wie sonst durch Bund zu übersetzen sey, oder wenn sie in den nachfolgenden, so wie in diesen Stellen dieses Wort durch Testament übersetzen. Es ist freylich gar nicht zu läugnen, daß es ungereimt ist, in der Einsatzungsformel des Abendmahls dieß zweydeutige Wort durch Testament zu übersetzen. Es ist sonnenklar, daß der V. das Wort bisher in dem Sinn gebraucht hat, und in der Folge gebraucht, da es einen Bund bedeutet. Aber wie schwer es ist, auch in diesen Versen die Idee vom neuen Bund zu finden, und die eines

eines Testaments, die sich uns aufdringt, nicht zu finden, beweist Eyles, wenn er diese Perikope so paraphrasirt:

„Und durch dieses Blut ist Christus der Mittler des neuen Bundes worden, und handelt als solcher zwischen Gott und Menschen. So wie also unter dem ersten Bund Tod dazwischen kam, um denselben zu bestätigen, und die Verheißung zu versichern, daß die Uebertreter von dem aus ihrer Uebertretung folgenden Uebel frei seyn sollten, so mußte auch unter dem zweiten Bund Tod dazwischen kommen, damit diejenigen, die berufen sind, die Verheißung des ewigen Erbs empfangen möchten.“

(*Quare propterea* durch Dazwischenkunft des Todes des Opferthiers zu geben, ist wohl sehr gezwungen. Und die Verknüpfung des Todes des Opfers unter dem neuen Bund mit der Einsetzung der Bundesgenossen in die Vortheile oder Güter, die dieser Bund verheißt, ist wohl hier nicht klar. Und wie wenig sie es durch das, was folgt, wird, das werden wir sehen.)

„Denn wo ein Bund gemacht wird, (wie solches in dem alten Gesetz geschehen ist) da muß, um denselben fest und verbindlich zu machen, nothwendig etwas vorgehen, das den Tod der Parthey in sich schließt, die in den Bund tritt, etwas, das bedeutet, daß diese Parthey sich selbst den Tod wünscht, wenn sie den Bund übertritt.“

(Der ungewisse Sinn der Phrase *Quare propterea* kommt dem Eyles nur auf einen Augenblick zu statten. Was folgt, widerlegt ihn vollkommen. Wenn man diese Frage durch Repräsentirung, symbolische Darstellung des Todes dessen, der den Bund schließt, geben könnte, so paßte

der

der Sinn auf die in alten Zeiten gewöhnliche Cerimonie, mit der man Bündnisse schloß. Aber sind wohl im N. B. die Menschen, die, welche den Bund machen, *die Deputirten*, oder ist nicht Gott, der ihn macht? Steht irgendwo in dem N. T., daß der Mensch mit Gott einen Bund schliesse, wird die Aufrichtung des neuen Bundes nicht überall als ein Werk Gottes vorgestellt? Wir finden wohl, daß unter dem alten Bund vorgestellt wird, daß Menschen den Bund mit Gott, der schon bestand, und von ihnen verlegt war, erneuern; (als Nehem. 9.) Aber aufrichten, machen, anfänglich schliessen konnte diesen Bund allein der, der etwas geben und fordern konnte, nicht die, welche etwas empfangen aber nichts zu geben hatten, die sich zu etwas zwangsweise verbindlich machen, aber keine Verbindlichkeit auflegen konnten.)

„Denn das ist gewiß, daß ein Bund, wo der Tod einer Sache (das klingt sehr sonderbar!) dazwischen kommt, fest und verbindlich ist. Hingegen hat er keine Kraft, so lang die kontrahirende Parthey sich nicht zu einer Verwirklichung des Lebens verbindlich macht.“

(Nun erklärt sich der N. des Briefs an die Hebräer endlich so deutlich, daß er nicht mehr mißverstanden werden kann, und sagt freylich etwas ganz anders, als ihn Sokes sagen läßt:

Was sind *μαρτυρα*, Todte? Etwa Opfertiere, die geschlachtet werden? Wo hat dieß Adjektiv wohl eine solche Bedeutung, wenns allein steht? Oder die Kontrahenten? Wie kann gesagt werden, daß die Kraft des Bundes auf *ihrem*

Dichter intentierten Verstand steht. Bund und Testament sind in der neuen Haushaltung beisammen. Aber in welchem Sinn? Denn es giebt Ausleger, die die Idee des neuen Testaments nicht gelten lassen wollen. Mir dünkt der Sinn in dem *Λόγος* ein Testament ist, bietet sich von selbst dar. Christus ist der Testator. Durch seinen Tod wird die Vergebung der Sünde und also auch der Besitz des himmlischen Erbschafts (von dem so oft in des Paulus Briefen geredet wird) erworben. Denn *κληρονόμος* heißt allerdings zuweilen im N. T. Erbschaft, und *κληρονομία* heißt erben, obgleich nicht immer. Die Christen heißen als Kinder Gottes, Erben der Seligkeit, und Christi Miterben. Warum sollte nicht in dieser Stelle vorgestellt werden können, daß die Christen auch Erben ihres erstgebornen Bruders Christus seien? Diese Vorstellung war für jene Christen, die solche Vergleichen liebten, sehr brauchbar und erbaulich.

Es fragt sich noch, wie Christus Mittler des neuen Testaments heißen kann? Als der, der in Gottes Namen testamentierte, konnte er so heißen. Als Testator mußte er sterben, und er war Testator, weil das Erb eigentlich durch ihn auf seine Brüder kam. Es kann Mittler und Bevollmächtigter auch in Testamenten geben. Christus ist Mittler des N. Testaments, aber auch zugleich Testator, daher sind seine Brüder Erben, und auch Miterben ihres erstgebornen Bruders. Aber wie konnte Christus in Gottes Namen gleichsam ein Testament aufrichten, und als Mittelsperson bei dessen Aufrichtung und Promulgation sein, da Gott v. vornünft. Denken. X. Geseh. S. nich

nicht stirbt? Man muß die Vergleichung nicht weiter ausdehnen, als sie paßt — Nicht bloß in dieser Stelle, sondern in vielen andern werden die Christen als Gottes Erben, die Ereligkeit als ihr Erbtheil vorgestellt. Denn Gott setzt sie in den Besitz seiner Güter ein. Die Handlung, wodurch die Verheißung der himmlischen Güter den Christen zugesichert wird, kann also wohl mit einem Testamente verglichen werden, ob sie gleich in der Sprache der Rechtslehrer vielmehr eine Donation ist.

B. 18. Dabei auch die erste Lektüre nicht ohne Blut erneuert wurde. Was ist dem B. nun *Lektüre* hier? Ich denke beides Bund und Testament. Er hat beides Bedeutungen in Gedanken. Wie aber kann man in jenem alten Bund zugleich eine Aehnlichkeit mit einem Testament sehen? Diese Aehnlichkeit ist nun freylich unvollkommen, weil hier kein solcher Testator ist, der stirbt. Allein es ist ein Mittler oder Bevollmächtigter des Testators, der Gott ist, da — der war Moses. Es ist nicht nöthig, daß Gott sterbe, der seinen Kindern, dem Volk Israel, das verheißene Land, das ihm wie die ganze Erde zugehört, eingiebt als ihr Erbtheil. Denn er ist ein Vater, der seine Kinder gleichsam beerben, ob er schon noch lebt. „Dies Testament selbst, sagt der B., ist nicht ohne Blut oder Tod erneuert worden.“ Der Testator starb aber doch nicht? Sondern Böcke und Ossen starben. Sind etwa diese Opfertiere Repräsentanten des Erblassers? Ich bekenne, daß dies einige Schwierigkeit hat. Aber die Christen, an die er schreibt, konnten noch immer die Idee vom Tes-

stament fortsetzen. Sie konnten denken, Moses der Mittler und Repräsentant des Testators sey gestorben. Und diesen Tod könnte der Tod der Opfer bezeichnet haben! Moses sey gewissermassen selbst von dem Volk Israel beerbt worden, und als erster präsumtiver Besitzer oder Erbe des verheissenen Landes anzusehen. Denn Gott verheiß, als die Israeliten das goldene Kalb machten, und verheheten, ihn zu einem mächtigen Volk zu machen, und drohte dagegen, das Volk Israel auszurotten, wurde ihn also an seiner statt in den Besitz des verheissenen Lands gesetzt haben. Aber er that Verzicht auf dieß Erbe, und durch seinen Tod, der vor dem Eingang in Canaan erfolgte, wurde das Recht des Moses, das er hätte genießen können, dem Volk Israel vollkommen zugesichert. So konnten die Hebräer zwischen der ersten und zweyten Diathese auch sofern man ein Testament verstehen will, sich eine merckliche Aehnlichkeit denken. Man darf die Worte: *καὶ ὁ κύριος ἐπεὶ οὐκ ἦν παῖς* auch wenn vom neuen Testament die Rede ist, nicht so gar streng nehmen. Man muß ja hinzudenken, so fern *καὶ ὁ κύριος* in der eigentlichen Bedeutung genommen wird.^a Der V. will auch nicht sagen, daß der eigentliche Testator unter der alten Oekonomie der erste und wahre *καὶ ὁ κύριος* gestorben sey. Er sagt nur, ohne Tod sey *καὶ ὁ κύριος* nicht zu Stand gekommen. Er will vermuthlich sagen, es sey wenigstens eine Handlung vorgegangen, die den Tod des Repräsentanten des Testators, und des, wenn man will, zweyten Erblassers vorgebildet, die man wenigstens für ein Symbol dieses Todes ansehen könne.

B. 19. 20. ff. Der B. nimmt den Faden der abgebrochenen Betrachtung über das Sündopfer, das Jesus durch seinen Tod Gott gleichsam darbrachte, wieder auf; die Idee vom Tod der Opfethiere, wodurch *אָפֶרֶט הַחַדָּשָׁה* bestätigt ward, leitet ihn wieder darauf. Ich habe nichts mehr über diese ganze Betrachtung zu sagen. Sie ist für sich selbst verständlich genug.

B. 28. *עַתָּה — עוֹתִידָא*. Hier ist von Jesu pönter Zukunft die Rede. Diese wird ohne Zweifel in der *עוֹתִידָא* erfolgen. Die erste Zukunft geschehe nahe an (*לֵבֵי*) der *עוֹתִידָא*, gegen das Ende der Zeit der Weltbauer. Alle Juden glaubten, daß die Zeit, welche von Erschaffung der Welt bis zu ihrer Erneuerung verfließen soll, durch die Woche ihrer Erschaffung vorgebildet worden sey, und gaben ihr nicht viel mehr als 6 bis 7000 Jahre. Den Apo. steln und ihren Jüngern war dießfalls keine besondere Eröffnung, kein Aufschluß geschehen; sie scheinen also die Zukunft ihres Meisters selbst in eine nahe Zeit gesetzt zu haben.

Zehntes Kapitel.

B. 1 — 4. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Opfer, sie mögen nun für stellvertretende Liden der geopferten Thiere, oder für symbolische Darstellungen der Strafen, welche der Opfernde verdient zu haben bekennt, gehalten worden seyn, (beide Vorstellungen hatten statt) eigentlich einen heilsamen Eindruck auf die Gemüther der Schuldigen ihrer Absicht nach hätten machen sollen, also die

Weser

Besserung der Gesinnungen bezweckten. Allein sie konnten allerdings bey vielen gar nichts wirken. Und keiner wurde durch so ein Opfer moralisch ganz verändert und tugendhaft, und ein Feind aller Laster. Keiner verlor alle Neigung, künftig in dieselbe Sünde zu fallen, gänglich, so daß er ausser Gefahr war, in dieselbe Sünde aufs neue zu fallen. Rein es waren immer neue und neue Opfer nothwendig, die Sünden auszusöhnen (wie man nannte) die die Opfern den bezogen. Nicht die Vorstellung der Uebertragung der Strafe auf die Opfer, nicht die der Darstellung der Strafe der Schuld, die man bekannte, richtete so viel aus, daß *συνέχετο ἁμαρτίας* aufgehoben, daß *ἁμαρτία* weggenommen ward, sie reinigte das Herz, nicht ein für allemal *ἀποκαταστήσει ἡμᾶς ἵππων* von den Neigungen zu den Todswürdigen Handlungen, deren wegen Opfer geschahen, stöste nicht den unveränderlichen Vorsatz ein, Gott zu dienen, gab nicht genügsame Kraft, ihn zu erfüllen. Das ist es, was, der B. in diesen Versen sagt, womit man Kap. 8: 14. vergleichen muß. Denn diesen wichtigen Nutzen, diese heilsame Kraft, welche die gesetzlichen Opfer der Juden nicht hatten, hat hingegen der Tod Christi; daher ist er ein vollkommenes Opfer, das alle andere Opfer ein für allemal aufhebt. Diesen Lehrsatz, der bereits in der eben angeführten Stelle enthalten ist, fährt nunmehr der B. im 5-18ten Verse weiterläufiger aus.

B. 5—7. *Εἰσερχόμενος ἵνα τὸν κόσμον* heißt Christus, weil er vor seiner Geburt bey Gott war. Der B. wendet die angeführte Stelle des 40sten Psalms, in der eine merk-

würdige Variante des griechischen Texts der Psalmen vor-
kömmt, auf den Mesias an. *) David sagt im 40sten
Psalm:

Du o Gott hast an Opfern und Opfergaben kein Wohl-
gefallen. Aber du hast mich deinem Dienst geweiht (du
durchbohrtest gleichsam meine Ohren, nach der Weise der
Herren, die ihre Knechte zu einer lebenslänglichen Dienst-
barkeit einweihen; Oder nach der 2ten Lesart: Du gabest
mir einen Leib †), mit welchem ich dir dienen sollte.)
Du hast an Brandopfern und Sündopfern kein Gefallen.
Da sagte ich: Hie bin ich! bereit, dir (wie von mir in
der Rolle des Buchs (in den Weissagungen der Propheten)
geschrieben steht) zu gehoramen. In meinem Herzen ist
dein Gesetz eingegraben.

Diese Stelle wendet der V. so auf Christum an. Chri-
stus sagt zu Gott: Dir gefallen die gesetzlichen Opfer und
Opfer.

*) Von David waren ohne Zweifel bey dessen Lebzeiten auf
Rolln geschriebene Weissagungen vorhanden, worinn von
ihm gesagt ward, daß er den göttlichen Willen thun würde.
Im 29ten Psalm und Aht. 13: 22. werden solche Orakelsprüche
erwähnt. Vermuthlich sind Nathans oder Sads Weiss-
agungen gemeint, die schon David in Händen hatte.

†) Die LXX. haben diese Lesart, die der V. hier anführt.
Waher sie komme, daran ist wenig gelegen. Einen Sinn
kann sie doch auch haben. Wer ihn aber für un bequem hält,
und meynet, der V. könne ihn nicht angenommen haben, kann
annehmen, daß die Abschreiber dieses Briefs diese Stelle aus
den LXX. interpolirt, und im 10ten Vers vielleicht ebenfalls
statt *lepus*, welches einige Handschriften haben, *corpus* gesetzt
haben. Aber ich sehe zu dieser Konjektur keinen genügsamen
Grund.

„Durch ein einiges Opfer hat Christus zu Stande ge-
 „bracht, was die häufig wiederholten gesetzlichen Opfer im
 „Judenthum nicht zu Stande bringen konnten. Er hat
 „in allen denen, die würdig sind, seine Anhänger zu heis-
 „sen, einen unwandelbaren Entschluß bewirkt, sich von den
 „lasterhaften Gemüthungen, Neigungen und Gewohnheiten
 „los zu machen, mit denen sie sich befaßt und bedeckt
 „fühlen. So hat er die unseligen Wirkungen ihrer sündlichen
 „Verdorbenheit gänzlich aufgehoben, und in ihnen eine sol-
 „che Gemüthsverfassung bewirkt, die sie geschickt macht, den
 „neuen Bund, den Gott mit ihnen durch Jesu Vermittlung
 „aufrichtet, zu halten. Der Tod Jesu überzeugt sie lebendig,
 „wie verhasst die Sünde in Gottes Augen ist, wie sie durch
 „selbige bisher von Gott entfernt wurden. Er stößt ihnen
 „Abscheu vor der Sünde ein. Und so werden sie Gegen-
 „stände des göttlichen Wohlgefallens durch die Buße, die
 „er in ihnen bewirkt. Sie werden durch diese Reinigung
 „ihres Herzens geschickt, sich dem Heiligsten aller Wesen zu
 „nähern;“ (wie der B. in der Folge sagt.)

Dies ist offenbar der Gesichtspunkt, aus dem der B.
 dieses Briefs die seligen Wirkungen des Todes Jesu (als
 Opfer betrachtet) vorstellt. Ich finde nichts davon, daß er
 diesen aus Juden belehrten Christen, an die er schreibt,
 sage: Der Tod Jesu zerstört euer Vorurtheil vom
 irdischen Reich Jesu. Dieses ist eine in diesem Brief
 wenigstens gar nicht vorkommende Idee. Ich kann auch
 nicht finden, daß der B. dieses Briefs hier oder irgendwo

sage:

sage: Der Tod Jesu ist Bestätigung seiner Lehre, und muß euch überzeugen, daß sie wahr sey; und diese Ueberzeugung muß euch zur Annehmung derselben und zur Befolgung seiner Gebotte bewegen. Nein! auch diese für uns Zeitgenossen des 18ten Jahrhunderts so passende Vorstellungskraft der Kraft des Todes Jesu zur Besserung der Menschen ist in diesem Brief nirgends zu finden. Der Denkart und Fassungskraft jener aus Juden bekehrten Christen war diejenige Vorstellungskraft, die wirklich darinn vorkommt, angemessener als jede andere. Man lasse also doch jeden Apostel und apostolischen Mann sagen, was er wirklich sagt, man liebe ihm doch keine fremde am wenigsten aber erst im 18ten Jahrhundert erfundenen Vorstellungen und Nuzanwendungen von der Lehre der Veröhnung der Sünden durch den Tod Jesu.

B. 19—23. Der große Priester des N. B. der durch Ablegung seines irdischen Leibs sich den Eingang ins himmlische Heiligthum bahnte, *) macht durch sein Opfer und sein Fürbitten die Seinigen Gott angenehm, und bringt sie zu Gottes Gemeinschaft, von der sie durch die Sünde entfernt waren. Nun dürfen sie sich Gott nähern, denn er hat nun Wohlgefallen an ihnen. Nun ist der Bund fest, dessen Mittler Christus ist. Ihnen sind die Güter, welche

§ 5

dar.

*) Sein Leib wird daher mit dem Vorhang des Heiligthums verglichen. So wie der Priester durch Wegziehung des Vorhangs an der Hütte sich den Eingang in des Heiligthums möglich machte: so machte Jesus sich den Eingang in den Himmel dadurch möglich, daß er seinen irdischen Leib ablegte.

darin verheissen werden, zugesichert, so fern sie im Bund getreu bleiben. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist das Pfand ihrer Sicherheit. Ihre Hoffnung kann nicht getäuscht werden.

B. 16. 17. Der N. B. der zugleich ein Testament heisst, hat seine Verheissungen wie der A. B. Der Verfasser, der es mit aus Juden Bekehrten zu thun hat, spielt in seinen Ausdrücken, da wo er von den Gütern des N. Bunds redt, auf die Vortheile, die die Genossen des A. Bunds besaßen, nemlich den Besitz des verheissenen Lands an. Er vergleicht die ewigen Belohnungen mit demselben und giebt zu verstehen, daß diese die Belohnungen der frommen Israeliten im Land Canaan so sehr übertreffen, als der N. Bund überhaupt den alten übertrifft. Die *αγαθώτεροι της παλαιάς* unter dem N. Bund haben, ungleich herrlichere Belohnungen ihrer Treue zu hoffen, als die unter dem alten. Uebrigens ist auch für sie eine Zeit bestimmt, da sie in den Besitz ihres Erbs werden gesetzt werden. Diese Zeit ist die Ankunft dessen, der das Gegenbild des Moses ist, und die Genossen des bessern Bunds in die Ruh oder Erquickung führen wird. Die Zeit dieser Ankunft wird hier, wie überall im N. Testament, als nahe vorgestellt.

B. 18. *πίστις* ist ein fruchtbarer Ausdruck. Der B. dieses Beießs begreift 1) darunter Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Zusagen Gottes, und zwar besonders auf die Wahr-

Wahrhaftigkeit der Verheißungen des himmlischen Erbs, oder der Belohnungen des künftigen Säkulums. 2. Treu- oder standhafte Anhänglichkeit an der wahren Religion, die aus jener Ueberzeugung folgt. Hier an dieser Stelle ist auf die Treu an der Wahrheit, die aus Hoffnung der Belohnung kommt, Rücksicht genommen, wenn dem Glauben Abfall entgegen gesetzt wird. 3. fester unerschütterlicher Beifall der göttlichen Offenbarungen gegeben wird, also Vertrauen zu Gottes Wahrhaftigkeit überhaupt.

Elftes Kapitel.

V. 1. der V. redt hier vom Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Reden und besonders der Verheißungen Gottes, und von der daraus folgenden Freudigkeit in Erfüllung der Bedingungen derselben überhaupt nicht von *πίστις* der Christen besonders. Er will durch die folgenden vielen Beispiele der Frommen der Vorwelt zeigen, daß diese Tugend herrliche Früchte bringe. Wir haben die Erläuterung — *πιστις* — *πιστίζω* nicht für eine Erklärung des Begriffs *πίστις* anzusehen. Sie begreift nicht alles, was der V. uns bei diesem Wort zu denken giebt. Sie hebt nur ein wichtiges Merkmal dieser Tugend heraus, wodurch sie in ihrer Größe erscheint. Der Glaubende (ich will das gemeine Wort immer in Ermanglung eines andern beibehalten) stützt sich getrost auf Erwartungen, zu denen er berechtigt ist, überzeugt sich von Dingen, die er noch nicht sieht. Das soll noch keine Erklärung des Glaubens sein, den die Ältester der Juden hatten, oder des Glaubens, der den Christen empfohlen wird.

B. 3. Wir glauben, daß die Welt Gottes Werk sey, weil dieses uns groffenbart ist. Hier ist also Vertrauen in die Wahrheit der Eröffnungen Gottes.

B. 4. Dieß konnte auf eine Tradition gehen, nach welcher Kain die Belohnungen und Strafen der künftigen Welt läugnete, Abel aber glaubte. Die Targumim haben sie. Wenigstens ist uns nicht bekannt, von was für einem Glauben des Abel der B. hier sonst reden könne.

B. 5. Wir lesen nichts von des Enochs Glauben. Aber wahrscheinlich zielt der B. auf verlorne Nachrichten von Enochs Anhänglichkeit an die Lehre von der Vorsehung und dem künftigen Gericht, und seine feste Ueberzeugung, daß die Gottlosen einst ihrer Strafe nicht entgehen werden, und der Frommen einstens reiche Belohnungen warten. Es sind Weissagungen von Enoch dieses Inhalts vorhanden gewesen. Judas führt in seiner Epistel eine solche Weissagung an.

B. 14. Daß die Patriarchen die zukünftige Welt gekannt, und geglaubt haben, nahmen die Juden an, und erklärten viele ihrer Reden und Handlungen in Beziehung auf diese Lehre, der sie Beyfall gegeben haben sollen. Ein Leser der Schriften des A. Bundes kann sich indeß blos aus diesen Schriften allein nicht davon belehren. Der B. scheint hier zu versichern zu geben, daß die Patriarchen sich darum Pilger genannt haben, weil sie in den Himmel als ihre Ruhstätte zu kommen hofften. Dieß wollte also (will er sagen) Jakob zu versichern geben, dieß wollte Da-

sich zu versetzen geben, wenn sie sich Fremdlinge und Pilger nannten. (S. Gen. 47, 9. Psalm 39, 13.)

V. 37. 38. Der V. bezieht sich hier auf allerlei Ueberlieferungen jüdischer Apokryphen. Jesajas soll gesagt worden seyn. Von diesem redt er vielleicht, wenn er hier dieser Todesart erwähnt. Die, welche in Hölen sich verborgen, sind vielleicht Juden, die zur Zeit der Verfolgung des Antiochus sich in Wästen begaben, um da nach ihren Gesetzen zu leben.

Zwölftes Kapitel.

V. 22 — 24. Meiner Meinung nach will der V. hier zeigen, wie groß die Vorzüge der Christen vor den Juden seyen, welche sich nicht einmal dem Ort, wo das Symbol der Majestät Gottes auf eine Zeit mit viel schreckbaren Erscheinungen in der irdischen Welt verbunden, gegenwärtig war, nähern durften: da hingegen die Christen Freiheit haben, sich dem himmlischen Heiligthum selbst im Gebeth zu nähern. Hier ist also eine Beschreibung des Himmels nach damaligen bekannten, geläufigen Vorstellungen. Ich will sie etwas näher entwickeln.

Der Himmel wird für das Gegenbild des Bergs Zion und der heiligen Stadt auf Erde gehalten, und daher so genannt. Ja viele Juden haben wol gar sich eingebildet, daß es im Himmel eine herrliche von Gold und Edelsteinen erbaute Stadt gebe, worin ein Tempel, Altar u. s. w. sey. Die Rabbiner berechnen sogar die Größe dieser Stadt.

Im Himmel sind nach der Vorstellung aller Juden mit herrlichen Reibern bekleidete, sehr mächtige, und wirksame Geister, die Engel heißen. Daß die Juden viele Himmel annehmen, auch viel Klassen der Engel glauben, deren einige Gott näher sind als andere, ist sehr bekannt. Sie nennen die, welche sehr nahe um Gottes Thron sind, Engel des Angesichts, wie auch Engelsürken, Throne und Mächte, denn solche Würden unter den Engeln bekleiden diese Engel. Hierauf findet sich eine Anspielung Matth. 18. 10. Daß übrigens die nächsten um Gott den Namen der Seraphim und Cherubim führen, ist bekannt. Das Besitzt in der Apokalypse stimmt vollkommen mit den Begriffen vom Himmel jener Zeit überein. Die 3. sind die Cherubim. Auch wird von Engeln gesagt, die über Elemente Gewalt haben, auch von solchen, die Gott Gebethe darbringen.

Im Himmel sind auch solche heilige Menschen, die eher als andere zu Gottes Anschauen und Gemeinschaft gelangt sind. Es scheint, daß von diesen in der Apokalypse unter dem Namen der 24. Ältesten geredet werde. Diese heiligen Menschen heißen hier Erste, die im Himmel angeschrieben, oder solche, die zuerst in die Zahl der Himmlischen aufgenommen worden. Die Juden sagten von den Heiligen der Vorwelt, daß sie nähere Stellen am göttlichen Thron hätten, z. E. des Moses Seele wurde nach dem Buche vom Tode Moses, und andern Ueberlieferungen unter dem Thron der Majestät ihr Ort unter den Cherubim und Seraphim angewiesen.

Im Himmel offenbart sich Gott auf einem majestätischen Thron im höchsten Himmel, oder in dem über alle andern Himmel erhabenen Ort, der auch zu den 7 Himmeln im Testament Levi gerechnet wird, und im Buche Psalmen Elieser Aravoth heißt. Von diesem allerheiligsten des Himmels heißt es im Testament Levi: in den höhern Gegenden wohnt die höchste Majestät im Heiligen der Heiligen, das erhaben ist über alles Heilige.

Im Himmel sind die Seelen der vollendeten Gerechten, wie selbst jalmudische Lehrer sagen. Im Testamente Levi werden sie genannt, und in dem 1ten Himmel gesagt. Nathan im Tractat Nwoth sagt, daß der Gerechten Seelen unter dem Thron der Herrlichkeit sitzen. Anderswo im Talmud wird gesagt, daß im Himmel Aravoth die Seelen der Gerechten sehen. Von den Seelen dieser Gerechten sagen viele Juden, (ohne Zweifel durch viele Stellen der Psalmen veranlaßt) daß sie durch das Licht der göttlichen Majestät erquikt würden. Sonst sind auch einige Gelehrte der Meinung, daß das Paradies oder der Garten Eden, wohin die Seelen der Frommen nach der gewöhnlichen Lehre nach dem Tod kommen, zuweilen bey den Juden der Himmel heiße. So viel ist gewiß, daß die Rabbiner lehren — es liege mit dem Himmel in einem Zusammenhang, und Gott offenbare sich darinn.

Wofür aber, wird man sagen, diese weitläufige Erörterung einer eben nicht unbekannten Wahrheit, daß die Juden im Himmel Engel, Seelen der Frommen u. s. w.

gefest

gesetzt haben? Ich glaubte zeigen zu müssen, daß Paulus mit den Hebräern hier nach den Vorstellungen jener Zeit redet, und sich also hier in dieser Beschreibung des Himmels oder himmlischen Heiligthums wie überall nach den Vorerkenntnissen und Begriffen überhaupt richtet, die er bey ihnen voraussetzt. Wenn er endlich sagt, daß die Christen zum Blut der Besprengung, das besser als Abels Blut redet, gekommen sind, und also auf die Hineintragung des Bluts Christi ins Heiligthum des Himmels sich bezieht, so ist leicht einzusehen, daß er in einer Figur rede, und nichts anders sagen wolle, als: „daß die Christen im Himmel an Jesu einen Fürsprecher haben, dessen freiwilliger Tod, den er für die Menschen litt, seinen Fürbitten bey Gott Kraft gebe.“

Ueber die
Menschwerdung unsers Herrn,
 nach Matthäus Kap. 1. Vers 18 — 25. von D.
 Rudolph Mauret, Verfasser der Abhandlung über die
 Stammtafel unsers Herrn. *)

Die zweite Hälfte des ersten Kap. enthält, zufolge der Aufschrift, die Geschichte der Menschwerdung unsers Herrn. Episoden der Erzählung sind, die Nachricht vom Betragen Josephs, und die Anführung der Stelle Jesaias.

Gleichwie die erste Rubrik des Kap. eine eigene Aufschrift hatte B. 1. so steht ebenfalls hier eine eigene Einleitung

*) S. Beytr. 3. B. D. S. Denken 7 S. R. 1.

leitung, was die Geburt Jesu Christi anbetrifft, so war sie mit folgenden Umständen begleitet.

Diese Aufschrift bezieht sich ohne Zweifel auf die ganze Menschwerdungs-geschichte bis zum Ende des Kapitels.

Diese Geschichte wird nur allein von Matthäus und Lukas, und zwar mit der Verschiedenheit erzählt, daß die erste der Maria geschehene Engelererscheinung von Lukas X. 1. 26—38. ganz umständlich erzählt, von Matthäus hingegen nicht erwähnt wird. So wie Matthäus auch mit keinem Worte des darauf folgenden Besuchs der Maria bei ihrer Baose Elisabeth Luc. 1, 39—56 bis zur Niederkunft der letztern, oder nahe heran Neltung thut. Diese dreymonatlische Abwesenheit der Maria ist wohl zwischen die erste Engelererscheinung und den Entschluß Josephs zu setzen. Hingegen erwähnt Lukas jener häuslichen Szene zwischen Joseph und Maria gar nicht, gedenkt also auch der zweiten dem Jostyb geschehenen Erscheinung nicht. Diese Verschiedenheit der Erzählungen, die übrigens keinen Widerspruch enthalten (daß der Engel nach Lukas Maria, nach Matthäus dem Joseph den Namen Jesus dem wundergebornen Kind aufzulegen befehlt, scheint mir, weit entfernt einen Widerspruch zu enthalten, vielmehr Jostyb in dem Glauben an Maria's Erzählung von der ihr geschehenen Erscheinung bekräftigt zu haben) sondern einander ergänzen und vervollständigen, läßt die Verschiedenheit der Quellen vermuthen, aus denen sie geschöpft worden — diesmal von der Erzählung Matthäus, die sich näher oder mittelbarer von Joseph selbst herleitet.

Der 18. V. enthält zufolge der Aufschrift die Hauptsache, welche sowohl aus den folgenden Versen, als Lukas Kap. 1. und 2. mehrere Umständlichkeit und Erläuterung erhält.

Als nemlich (Denn das 20. hat in solchen Fällen, wo es eine Erläuterung mit dem Hauptsatz, der Aufschrift, oder Einleitung verbindet, diese Bedeutung) keine (Jesu Christi) Mutter, Maria mit Joseph verbrochen, war, ehe sie ihr häusliches Zusammenleben begonnten; (nemlich bedeutet das Zusammenkommen zum beständ. ehlichen Leben, dessen Anfang die Hochzeit zu seyn pflegt) fand es sich, daß sie schwanger war. Von dem heiligen Geist, setzt der Evangelist sich selbst vorgehend hinzu. Denn die ganze Erzählung von Josephs Betragen und der Englischen Erscheinung lehrt, daß Maria bey Joseph keinen vollkommenen Glauben an ihre Unschuld und Treue als sie ihm ihre Schwangerschaft entdeckte, gefunden habe, V. 20. Lukas läßt jedem uneingenommenen Leser keinen Zweifel über den Sinn des Worts von heiligem Geist übrig, und über die von der Regel der Natur abweichende, wundervolle Bildung unsers Herrn, seinem Peibe nach, ohne Zuthun eines Manns, durch die Allmacht des Höchsten. Und das Betragen Josephs ist ganz dieser Erklärung gemäß. Da läßt sich also nicht absehen, wie ein schlechter Leser dieser Geschichte, der sie weder für Fabel, noch Mythologie, noch Traum hält, die Menschwerdung Jesu in Matthäus übersehen oder wegerklären kann. So lang

also historische und kritische Gründe der Unächtheit der beiden Stellen Matthäus und Lukas nicht wirklich erweisen; so lange können keine Raisonnemens, daß dieß die eigentliche Behauptung Matthäus sey, streitig machen.

Das dürfen wir Lehrer von Christen und indessen nicht verbergen, daß nebst den Gründen, welche die Worte dieser Stellen, kritisch betrachtet, einigermaßen bezweifeln lassen, noch überdas ein paar andre Skrupel die darin vorgetragene Lehre selbst besonders betreffen. Diese sind einerseits das Stillschweigen aller übrigen Apostel und Evangelisten von dieser wundervollen Begebenheit, anderseits der allgemeine Glaube der Zeitgenossen Jesu, daß er Josephs eigentlicher Sohn sey.

Indessen die Evangelisten und Apostel nicht müde werden auf das Wunder seiner Auferstehungsgeschichte zurückzukommen, und es den Triumph und die Krone der Schwelgerei unseres Herrn nennen; indessen alle Evangelisten ohne Ausnahme, und Paulus ihre Beweiskraft umständlich darthun; indessen sie darauf ihren Glauben an ihn gründen; so sehr sie den Juden ein Vergeruß, den Griechen Thorheit, ihnen selbst Ursache der Verfolgung war; indessen sie dieselbe zum Fundament aller Sittenlehren legen, selbst die Benennung Sohn Gottes daher leiten, Röm. 1, 6. erwähnen alle übrigen Evangelisten und Apostel, Matthäus und Lukas angedeutet, des Wunders der Bildung des Leibes Jesu mit keiner andern Farbe geradeheraus; und Matthäus und Lukas selbst scheinen sie wieder vergessen zu haben: so wenig kommen sie, selbst bey den natürlichsten

Veranlassungen, wie die war, als man sich an seiner niedrigen Herkunft von Joseph ärgerte, darauf zurück. Und die Ruhe und das Stillschweigen, des Menschensohns selbst hierüber unter seinen Zeitgenossen, unter den Juden, ist wohl sehr bedenklich. Auch können weder der Glanz seines wunderbaren Lebens, und besonders der Auferstehung, noch die Besorgniß, man möchte den Heiden etwas gesagt haben, das sie, nach ihrer Mythologie, verkehrt möchten verstanden haben, oder den Juden eine Thatfache behauptet haben, die, weil sie ein Familiengeheimniß war, nicht leicht erwiesen werden konnte, einen nachdenklichen Christen beruhigen. Wann haben je die Apostel und unser Herr selbst aus solchen Bedenklichkeiten geschwiegen? und wie natürlich hätte unser Herr nicht, hätten seine Apostel nicht so manche Behauptungen von götlichem Ursprung, Herabkunft, von der Benennung Sohn Gottes, aus diesem Wunder erklären können? Wird doch Adam Sohn Gottes Lukas 1, 35. aus diesem Grund genannt, Ausdrücke, die der Herr und seine Schüler indessen gewöhnlicher in anderm höherm Sinn nehmen; einen Sinn, der nicht selten die Erklärung aus der wunderbaren Menschwerdung aufhebt.

Nicht nur das, sondern die Meinung, daß unser Herr Josephs, und zwar eigentlicher Sohn gleich seinen Brüdern und Schwestern sey Marc. 6, 3. herrschte allgemein, und Jesus widersprach ihr so wenig, daß er sich selbst Menschensohn nannte, und gern für des Zimmermanns Sohn sich halten ließ. In seiner eigenen Fami-

lie scheint Unglauben an diese Geschichte geherrscht zu haben; denn viele der Seinigen glauben nicht an ihn, und unser Herr wendet auf sich das Sprüchwort an, ein Prophet ist in seinem Hause verachtet. Seine Landesleute aber wollen ihn steinigen, Luc. IV. 29. Marc. VI. 3. 4. Man scheint überall nichts anders gewußt zu haben, als daß er ein Sohn Josephs sey, und unser Herr läßt die Leute, die Apostel alle lassen sie auf diesem Glauben. Vielmehr sagt ein Paulus Röm. IX. 5. daß Christus als Mensch (nach dem Fleisch) von den Vätern herkommt: und Maria selbst redet ihn an: mein Sohn, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht, Luc. II. 48. und weder Joseph noch Maria verstanden ihn, wenn er zur Entschuldigung und Rechtfertigung in einem höhern Sinn sagte: wußtet ihr nicht, daß ich in den Geschäften meines Vaters seyn muß, Luc. II. 49.

Treglich geziemt es uns, die wir Diener des Re. Testaments sind, so lange wir keine entscheidenden Beweise gegen die Authentie dieser Stellen haben, unser Urtheil ehrsüchztvoll zurückhalten; dem allgemeinen Glauben nicht nur nicht zu widersprechen, sondern vielmehr, wenn die Umstände es erfordern, auch die Würde und Fruchtbarkeit der darinn enthaltenen Lehre in Beziehung auf das Leben und die Geschichte unsers Herrn nicht zu übersehen. Der Volkslehrer würde also nach gelegentlicher Vorlesung der Geschichte der Menschwerdung, nicht unbemerkt lassen, daß es nach der Erzählung der Evangelisten der Vorsehung gesaen, unsern Herrn nicht weniger wunderbar und mächtig ein, als aus derselben auszuführen; seine göttliche Seele

in einen Körper zu kleiden, der den Charakter Jungfräulichkeit Unschuld trug, und von höherm Ursprung war, in einem ganz besonders gewählten und gebildeten Körper, würdig eines Menschen, der von Jugend an durch die Größe wundervoller Thaten, einer von menschlicher Schwachheit unbedeckten Tugend, die göttliche Größe seines Geistes und seiner Gesinnungen, und die Reihe seiner außerordentlichen Schicksale, unter allen Sterblichen sich auszeichnet hat. Auch scheinen jene Ausdrücke vom Herabkommen aus dem Himmel Joh. VI. 29, vom Senden des Vaters, vom Ausgehen vom Vater, Gott ist im Fleisch erschienen u. s. w. dem Volk durch Zurückweisung auf die Geschichte der Menschwerdung auf eine mehr populäre und sinnliche Weise erklärt werden zu können, als allein durch die göttliche Bestimmung und Ordnung Jesu überhaupt, ich sage, scheinen erklärt werden zu können, denn unser Herr selbst erklärt sich gar nicht, oder auf eine allgemeine Weise darüber gegen Leute, die jene Geschichte nicht wußten oder nicht glaubten. Und es ist dennach nicht zu zweifeln, die Gottesgelehrten würden, wenn dieser Umstand verborgen geblieben wäre, eben so leicht Gründe und Schwierigkeiten gefunden haben zu zeigen, wie ein ächt menschlicher, natürlich gebildeter Mensch sich für unsern Herrn, der unser Fleisch und Blut annehmen, unser Bruder werden, unsre Natur erhöhen und veredeln sollen, trefflich geschickt hätte. Endlich würde der Lehrer auch hierinn Proben finden und dem Volk vorlegen können, von dem ausgezeichneten und höhern Interesse, das die Vorsehung an den Schicksalen Jesu durch geheime und wundervolle Leitung seiner ersten, wie

wie seiner übrigen Schicksale nahen, ihn als glaubwürdigen
Gesandten Gottes darzustellen.

So natürlich aber diese Corollarien aus der vorausge-
setzten Authentie der Stellen, und Wahrheit der Sache
selbst zu fließen scheinen: so überzeugt uns jenes Süssschwei-
gen unsers Herrn selbst, und seiner Apostel, und die Un-
wissenheit seiner Zeitgenossen, (was uns auch die Zweifel
gegen die Authentizität der beiden ersten Kap. Matthäus
und Lukas ebenfalls, als Gottesgelehrten ratben und lehren)
von der geringern Nothwendigkeit, und vergleichungsweise
geringern Wichtigkeit dieses wundervollen Umstands der
Menschwerdung Jesu, und jener Folgen und erbaulichen
Betrachtungen, von denen gegen die Zeitgenossen selbst so
wenig Gebrauch gemacht wurde. Ingeachtet dieses Umstand
sich nach jüdischen Vollzugsgesetzen mit dem Glauben an die
Davidische Abstammung unsers Herrn vereinigen ließ, mit
unsern natürlichen Begriffen von Abstammung (aber nicht)
gegen solche Widersprüche zu erwähnen, oder den Glauben dar-
an, als zur Seligkeit nothwendig zu fordern, die diese ge-
schichtliche Erzählung aus Gründen bezweifeln. Toleranz
scheint wohl nirgends nöthiger, als in Punkten, worin der
Herr und seine Apostel so tolerant waren. Und freylich
ist vom Leib unsers Herrn, der sich den Geschichten zufolge
in gar nichts von jedem andern menschlichen Leib und des-
sen wesentlichen Theilen und Eigenschaften unterschied, nicht
von seinem göttlichen Geiste die Rede. Es ist von der Art
und Weise der Menschwerdung, nicht von der überall ein-
gestandenen menschlichen Natur die Rede: die in beiden

Fällen dieselbe bleibt. Es betrifft seine leibliche und körperliche Abstammung, nicht seine göttliche Sendung, nicht seine Vollkommenheiten und Kräfte, seine Gemeinschaft des Geistes mit Gott, die ihn zum Namen Sohn Gottes berechtigete. Nicht von seinem moralischen, geistlichen, himmlischen Reiche ist hier die Rede, mit welchem, nach dem Betragen unsers Herrn und seiner Apostel, eine deutliche Kenntniß des Wundervollen seiner Geburt, in keinem nothwendigen und unmittelbaren Zusammenhang steht. Und wie vögen ja eben die Wichtigkeit einer Wahrheit nach ihrem Einfluß, und nach dem Werth, den die ersten Prediger des Evangeliums ihr beylegte, zu bestimmen.

Berechtigt dazu die Verschweigung des Wundervollen bey der Menschwerdung des Herrn, bey den Evangelisten und Aposteln, wie viel mehr macht sie es zur Pflicht be-
 hutiam in Erklärung dessen zu seyn, was die Weisheit unsers Herrn geheim gehalten hat? Wie sehr solle sich ein Volkslehrer hüten, über die Art und Weise wie dies Wunder geschehen, seine oder anderer Träumer Vermuthungen zu sagen, und die dunkle, heilige Geschichte durch eigenmächtige Zusätze und Erweiterungen zu profaniren, die Actus der Menschwerdung zu detailliren, und selbst die Ohren keuscher Jugend und nachdenkender Frommer zu ärgern. . . Fromme Andacht besetzt nicht an solchen Träumereien das Feuer ihrer Empfindung, welche im Herzen, nicht der Einbildungskraft herrscht, und in der heilbringenden Sendung unsers Herrn, und den herzerührenden, dem Verstand sich mächtig empfehlenden, die Menschheit erhöhenden, veredelnden und beglü-

beglückenden Lehren, Thaten und Schicksalen Jesu, nicht frömmelnden Beschauungen geheimnißreicher Umstände seiner Empfängniß und Geburt, volle Nahrung sucht und findet.

II.

Ein zweiter Punkt, in der Erzählung Matthäus ist die Zwischengeschichte, in welcher Joseph und Maria in der kummervollsten Verlegenheit erscheinen, in die das menschliche Herz gerathen kann. B. 19. 20. Leicht kann man sich einen andern Hergang der Sache denken, nach welchem dem rechtschaffnen Mann so viel Herbes erspart worden wäre; aber nicht leicht Umstände, die nach jüdischen Rechten den wundergebohrnen Sohn der Maria in Josephs und Davids Stamm verpflanzt, das Außerordentliche seiner Menschwerdung so stark erwiesen, die Vortreflichkeit Josephs in ein so starkes Licht gesetzt hätten, und die so lehrreich für Menschen wären, welche in den verhänglichsten Umständen des Lebens keine übereilte Entschliessungen nehmen wolten. Ja in dieser Rücksicht ist diese häusliche Szene, welche die Vorsehung durch ein Wunder veranlaßte, einer recht genauen und angelegenen Betrachtung würdig.

Maria und Joseph waren versprochen (*perpetua*) keine öffentliche oder gerichtliche Untersuchung, kein offenkundiger Bruch, keine Klage, keine schlimme Behandlung hatte dieß Versprechen je gehoben — und so paßirte unser Herr in den Augen aller Welt für Josephs eigentlichen Sohn, Davids Nachkömmling; welches früher nicht geschehen wäre, nicht ohne öffentliche Untersuchung geschehen wäre.

wäre. So war aller Verdacht zum Voraus, der unberichtet, wie der später bekehrten Nation abgeschnitten. Aber nicht so im Innern des bräutlichen Hauses: hier entstand durch die entdeckte Schwangerschaft Maria eine Quelle des tiefsten Grams für den noch unberichteten Joseph. Die Worte des Engels *an Joseph* lehren uns die Unruh, und Sorgenvolle Gemüthslage, in welche diese Entdeckung ihn stürzte. Zweifel lämpfte von beiden Seiten. Dem Eifersüchtigen, dem Racheschnaubenden hätten die Ehescheidungsgesetze der Juden schreckliche Waffen in die Hände gegeben. Joseph hätte Maria sogar steinigen lassen können. Joh. VIII. 5. Lev. XX. 10. XXIX. 22. Der Evangelist selbst drückt die Strenge dieser Strafe mit einem Wort *μαρτυρία* aus, das weniger nicht als eine öffentliche Schande, zum abschreckenden Beispiel für andre andeutet.

Was that aber der rechtschaffene Mann? wohin leiteten ihn die Ueberlegungen der Rechtschaffenheit und Güte (denn diesen schreibt der Evangelist das Betragen Josephs zu, (*ὡς ἔδει*) welches nicht auf den Tenor der Landesgesetze, und bürgerlichen Rechte, sondern die ewigen innern Empfindungen und unveränderlichen Regeln des Gewissens und der Billigkeit siehet? — Josephs Betragen, der von der Lockheit der jüdischen Sitten und Tribunale selbst eine billige Auskunft, nemlich sich heimlich von ihr zu trennen (*ἡσυχάζειν καὶ ἀποχωρεῖν ἑαυτὸν*) hernimmt, lehrt, 2. daß der rechtschaffene Mann von keinen Leidenschaften sich hinreißen läßt, vorschnell und aus Affekt zu handeln, sondern Vorstellungen entschuldigender Güte, des Glaubens an eheliche Treue,

Ereue, so lange er kann, Raum giebt. b. daß er nicht durch gerichtliche Betreibung, wodurch, selbst im Fall der Unschuld und des Mißverständes, häusliche Ehre und Tugend so sehr beeinträchtigt, und nicht selten, wie hier, die größte Ungerechtigkeit begangen wird, weil es oft gänzlich an Beweisen fehlen kann, tiefer in Geheimnisse eindringt, woraus nichts als Bekanntwerdung geheimer Uebel erfolgt. c. daß er da, wo sein Verstand in der Kenntniß der Schuld oder Unschuld stille steht, und wie gerecht oder unrecht in seinem Falle die Anwendung gesetzlicher Strenge seyn würde, eher von der Lockernheit der Gesetze und Landes sitten den Gebrauch macht, mehr nachsichtsvoll als strenge zu handeln. d. daß er aber keineswegs feige oder niederträchtig sich in träger Ruhe, und durch gleichgültiges Benehmen Verbrechen andrer aufbürden läßt. Hierüber sind nicht nur die alten Gesetze, besonders die jüdischen und orientalischen sehr strenge, sondern unser Herr scheint die heut zu Tage eben nicht seltene Niederträchtigkeit, bei der Untreu seiner Frau den Unwissenden, oder Gleichgültigen, oder Mitleidigen zu spielen, geradezu als Ehbruch selbst angesehen zu haben, wenn er sagt, wer eine abgescheidene (und nur Ehbruch schied nach ihm das Weib vom Mann) zur Ehe nimmt, der bricht die Ehe. Matth. XIX, 9.

Hier also ist Rath für jene schreckliche Lage, und in jenen kummervollen Situationen des Lebens, welche Dunkelheit und Verwirrung der Gedanken, über Pflicht und Tugend, Ehre und Glück des Lebens in der Seele des Geiräuschten hervorbringen, Rath zu männlicher und entschlos-

ner Güte. Denn in ähnlichen Fällen mit Joseph sind nicht nur Bedäutigame und Ehmänner (denn das Wundervolle war Joseph noch verborgen) im Fall getäuschter Liebe und beschimpfter Ehre, von Personen, deren Tugend sie getraut hatten: sondern in ähnlichen Fällen scheinen alle diejenigen Menschen zu seyn, die in ihren billigsten und gerechtesten Erwartungen von andern getäuscht, durch die eiserne Hand der Geseze und Gerichte, Rache am Beleidiger üben konnten, wenn sie wollen: So wie in der Verlegenheit der Mutter unsers Herrn, während diesen bedrückenden Tagen, alle die Menschen sind, die beim Bewußtseyn der reinsten Unschuld, durch alle Vorsicht und Klugheit, den Verdacht des Bösen von sich abzulehnen nicht im Stand sind, nicht im Stand sind, diesen Verdacht mit ihnen möglichen Erweisen und Anzeigen als ungerecht zu widerlegen. (Denn weit entfernt, daß Joseph der Wundergeschichte aus dem Munde Maria Glauben zugesellt habe, konnte ihn nur eigne Erfahrung einer Englerscheinung über dieselbe beruhigen.) Da nun aber entsteht die schwere Aufgabe, wie soll ein Christ, ein Gewissenrath, ein Seelsorger, da die Pflichten der Rechtschaffenheit und Güte zwar immer dieselben sind, aber sich doch mit den Landesgesetzen vertragen müssen, auf gegebenen Ort und Umstände diese Lehren anwenden.

Ob irgend eine so gekränkte Seele, als es Mariens Seele durch Josephs Verdacht, Josephs durch der Maria Lage seyn mußten, ganz ohne frühern oder spätern, ob sie je ohne zu rechter Zeit eintretenden Trost und Entwiklung der Umstände schwachten werde — weiß ich nicht. Wünschen,

schen, bitten, hoffen darf sie von der gerechten Vorsehung, aber erwarten nicht, daß es immer in diesem Leben geschehe. Sonst würde der menschlichen Tugend, welche das neue Testament mit eigenem Nachdrucke (πᾶσι) Blicke nennt, und als den Triumph des Christenthums auspreist Röm. 4, 5. jene Stufe der Vollkommenheit abgehen, welche auch über göttlich in den Staub getretene Ehre, über den Verdacht der ganzen Welt, über alles Gerede der Menschen, über alle Leiden unverschuldeter Thaten, oder guter Handlungen, in sich selbst verschlossen, sich mit dem Bewußtseyn des Unwissenden, mit der Beruhigung eines guten Gewissens, und der Hoffnung der Zukunft — bis ans Ende des Lebens tröstet. So viel ist wenigstens gewiß, daß unser Herr selbst unter dem allgemein herrschenden Verdacht eines Verführers und Verbrechers, und unter den schmachlichsten Martern, unter dem Hohnsprechen und Triumphieren seiner Feinde verschied. Josephs Beispiel lehrt demnach ferner, daß die Vorsehung Mittel und Wege kennt, die Ehre ihrer Getreuen zu rechter Zeit zu retten; daß aber der frommste Verehrer Gottes kein Wunder erwartet, sondern nach Maassgab der vorliegenden Umstände seine Partien ergreift, wie Frömmigkeit und Gewissen ihn thun heissen.

Eine englische Erscheinung löst indessen den Knoten durch Hervorbringung der Wahrheit zur bequemsten Zeit, und zwar dem Mann, der sie zu wissen bedurfte, selbst auf. Nicht nur beruhigt sie Joseph über seine ängstlichen Zweifel (πρὸς ἑαυτὸν) sondern vermag ihn, Maria als Gat-

tin

tin zu sich zu nehmen, und dadurch sich nach dem Ur-
 theil der Welt für den Vater Jesu zu erklären, welches
 die Absicht der englischen Erscheinung war. Sehr ungew-
 öhntlich drückt sich hierüber Matthäus aus, *μαρταρῶν μα-
 ρθα* &c. und führt nicht so sehr, ihn über die Art und
 Weise der Menschwerdung des Herrn zu belehren, als die
 Treue und Unschuld der Maria, wegen der er natürlich
 Verdacht geschöpft hatte, ihm zu zeigen, die wahre Ge-
 schichte mit ein paar Worten an: *το γὰρ ἔστω γινώσκεις ὅτι
 ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν* &c. Nimm sie als deine Gattin in dein Haus,
 denn der Embryo, mit dem sie schwanger geht, ist eine
 Wirkung göttlicher Kraft. Wenn wir finden, daß Joseph
 ohne weitem Scrupel, dergleichen Maria Luc. 1, 34. mit
 jugendlicher Emsamkeit äußerte, sich in die Sprache des
 Engels fand: so hatte wohl dem Glauben an die englische
 Erscheinung selbst die damals acht jüdische Ueberzeugung
 nicht nur von der wunderthätigen Allmacht Gottes, die
 auch einer für Gebährten erstorbenen Sara Kraft mitthei-
 len könnte, die vaterlos den ersten der Menschen geschaffen
 habe; die einst Todte aus Staub der Erde erwecken wer-
 de; sondern auch die schwindische Erwartung eines ganz
 wundervollen Messias, den er nun in Jesu zu erwarten
 berechtigt war, zur Vorbereitung gedient. Das Wunder-
 volle dieser Entdeckung scheint die Ueberzeugung in alle
 gläubigen Gemüther zu verbreiten, a) daß uns auch da,
 wo keine Auskunft, kein Anschein von Möglichkeit der Er-
 weisung unsrer Unschuld vorhanden ist, dennoch nicht alle
 Hoffnung schwinden müsse. Gott kann durch Wunder unsrer
 Unschuld retten; b) daß aber mit keiner Gewissheit, noch

weniger

weniger auf irgend eine bestimmte Zeit, eine solche Rettung aus Verlegenheit entweder um unser selbst willen durch ein Wunder, noch auch nach unserm Urtheil und Gutbeden zu erwarten ist. So daß wirklich die erhabenste und größte Stufe des achtchristlichen Glaubens an Gott darin besteht, mit ruhiger Unbefangenheit zu dulden, zu harren, zu hoffen und mit demüthiger, bescheidener Zuversicht auf die Leitung der Vorsehung sich auf jeden Erfolg gefaßt zu halten. Wenn das aus den 18, 19 Versen dieses Kap. nicht einleuchten sollte, noch denen, Marien und Joseph, unschuldigen, und guten Menschen nicht nur die möglichste Verlegenheit nicht erspart wird, sondern, ohne Rücksicht auf ihre Personen, ihre Ehre, ihr Glück, die leitende Vorsehung ihre erhabnere Zwecke mit Jesu Christo befolget; den möge das oben genannte Beispiel des Leidens und Todes unsers Herrn, und so viele seiner Reden, besonders seine edle glaubensvolle Gesinnung über sein Ende selbst Matth. XXVI. 39. 42. 44. die wahre Bescheidenheit und Unbefangenheit achtchristlichen Glaubens in Absicht auf Wunder belehren.

Die Belehrung des Engels selbst bestand in drei Punkten; a. daß dieß Kind der Maria eine Wärtung des heiligen Geistes sey. b. daß es ein Sohn seyn werde c. daß er vermöge seiner Bestimmung die Benennung Jesus verdiene, welche Joseph ihm geben soll. Mit dem ersten eignet der Engel dem Herrn eine wunderbare göttliche Geburt zu: dieß scheint der vollständige Gebrauch des Wortes heiliger Geist im N. Test. zu seyn, der auch aus den gleichbede-

deutenden Ausdrücken, Kraft Gottes, Macht Gottes u. s. w. erhellt. Lukas schreibt sogar dieser wundervollen Bildung Luc. I. 35. es zu, daß das Kind heilig, sogar, daß es Gottes Sohn genannt wird. Mit dem Zweyten scheint die Nachricht des Engels durch die mehrere Umständlichkeit und nähere Bestimmung des Geschlechts Joseph damals als Weissagung noch mehr aber als das Kind geboren war, und so ein Theil der Weissagung genau erfüllt war, beruhiget zu haben. Auch der dritte Umstand, der nicht nur die erhabene Bestimmung des Kindes ankündigte, sondern die Zuversicht des Engels anzeigte, womit er sie weissagte, war gedoppelt herzerhebend: desto mehr, da bedeutende Namen außer die Mode gekommen zu seyn scheinen, und die Verwandten Johannes sich unter einander bey Benennung dieses Knaben mit der Bemerkung trugen: „ist doch niemand in der Verwandtschaft, der Johannes heißt?“ und schon im Begriff waren, das Kind Zacharias nach seines Vaters Namen zu nennen. Luc. I. 59 — 62, und da Maria vorher schon gleiche Bestimmungen Luc. I. 31. von der ihr geschehenen Erscheinung erzählt, die nun dem Joseph desto glaubwürdiger vorkommen mußten. Jeder Umstand, jede nähere Bestimmung künftiger Schicksale dem zweifelnden, jede frohere Aussicht dem unruhigen Herzen eröffnet, über Gegenstände, die ihm so theur, als Joseph seine Maria und das Kind war, sind so viele Quellen des Trostes, und so viele Gründe der Zuversicht, und edelmüthiger Entschliessungen für den rechtschaffnen Mann, wenn sie ihm von glaubwürdiger Hand kommen. Eine kleine Ecke des Vorhanges aufgeschoben, welcher die lange, dunkle Zeit, in der er lebt, verhüllt,

verhüllt, reicht hin, den Pfad zu erleuchten, und der frommen Entschliessung Kraft zu geben.

Josepb folgte so genau der englischen Erscheinung nach dem 24. und 25. Vers, daß der kommende Tag ihm die gelegenste Zeit war, daß sein Bedenken nicht nur auf der Stelle gehoben, nicht nur sein Vertrauen sogleich hergestellt war; sondern daß er auch seiner Gattin, nach der Bemerkung des Evangelisten nicht eher bewohnte, als bis nach Jesu Geburt. Sein Betragen scheint uns eine schnelle bereitwillige Folgsamkeit gegen göttliche Befehle auch in solchen Fällen zu empfehlen, wo in der Welt angenommene Wohlstandsgesetze, Landesgebräuche und Sitten, wo gesellige Klugheit, wo selbst bürgerliche Gesetze, andre Wege einzuschlagen anrathen, wenigstens dazu anreizen, und noch dem Urtheil der Welt berechtigen möchten. Sein Betragen scheint ferner zu lehren, daß wir höhern Absichten und klaren Bufen der Vorsehung nicht nur eigne Bequemlichkeiten und Vergnügen, sondern auch Privateinsichten, häusliche, bürgerliche und überhaupt eingeschränkte Pflichten aufopfern müssen.

Ob es auch noch Engelererscheinungen gebe? woran sie von Träumen und Erscheinungen einer kranken Einbildung unterscheiden werden können? Rechter Glaube, demuthsvolles Vertrauen kann sie von andern Personen glauben, ohne vergleichen für sich zu erwarten. — Und zur Beurtheilung des Wahren scheint in den genannten Versen wenigstens diese Antwort zu liegen: daß, wenn es auch solche v. vernünft. Denken. X. Heft. K giebt,

giebt, die bestimmte Erfüllung genau angegebener zufälliger Umstände, wie hier die gesagten Bestimmungen und die reinste Sittenlehre unausbleibliche Merkmale sind, ohne die keine Unterscheidung göttlicher Erscheinungen gewiß seyn kann.

Was die Bedeutung der Benennung unsers Herrn *Iesus* anbetrifft, welche der Engel befügt, und denjenigen Sinn, in welchem Joseph dieselbe verstanden, nicht wie sie später die Christengemeind ausgedehnt hat, so scheint es allerdings, daß „sein Volk“ kein anders als das jüdische sey; davon überzeuget uns nicht nur der beständige Sprachgebrauch dieses Worts im neuen Testament (wenige spätere Stellen ausgenommen) besonders die Worte des Engels, wie sie Lucas I. 32. 33. erzählt, die Lobgesänge der Maria und des Zacharias Luc. I. 54. 55. 68—75 welche wohl mit Joseph ähnliche Vorstellungen haben mochten; nicht nur das Betragen Jesu selbst, indem er sich ganz seiner Nation widmete, und sein über diesen Punkt bekannter Ausspruch, ich bin nur zu Israels verlorenen Schaaßen gesandt; nicht nur der ausdrückliche Befehl an die Jünger, nur in den jüdischen Stätten und Dörfern, die Lehre vom Reiche Gottes zu verkündigen: sondern auch der selbst nach dem Tod des Herrn (da Josephs keine Erwähnung mehr geschieht, und er vermuthlich nicht mehr lebte) feste Glaube der Jünger an diese Einschränkung des Reichs Christi, so daß sie den Befehl allen Völkern das Evangelium ohne Unterscheid zu predigen, erst nach einer wundervollen Berufung zu erfüllen ansetzten. Act. X. 28. XI. 1. 2.

Um

Um wie viel eingeschränkter die Benennung, sein Volk, in dieser Stelle zu verstehen ist, so viel allgemeiner und ausgedehnter pflegt das Wort erretten und erlösen verstanden zu werden, das die Befreyung von aller Art gedenkbarer Uebel, und alle nur mögliche Weisen von Rettung in sich faßt, und nur durch die beigefügten Bestimmungen eingeschränkt wird. In so mannigfaltigen, verschiedenem Sinn sind je und je Wohltäter des Menschengeschlechts, Josua und Jesus betitelt worden, daß nur die angehängte Bestimmung *וְהוּא יִצְּרָאֵם מִן־הַחַטֹּאת* von ihren Sünden, die Klasse der Uebel benennt, aus welchen unser Herr seine Nation retten sollte. Auch hier dürften wir leicht über die Begriffe des Pösgoaters des Herrn, und die Absicht des Engels hinausstreiten, wenn wir die Art und Weise der Erlösung nach den spätern Begriffen, welche damit verbunden worden, mit dabey bestimmen wollten. Wie gewiß aber auch die eifrigsten Juden Verdorbenheit der Sitten und des Lebens, und besonders in Rücksicht auf Gott (denn diese Beziehung auf Gott, diese Abweichung (*אֲשָׁמָה*) vom göttlichen Gesetz, läßt uns das Alte Testament so wenig als das neue vergessen) für die Quelle aller Unterdrückung, aller Noth und alles Elends gehalten, lehrt uns nicht nur der Tenor des ganzen alten Testaments, und die Rede des Priesters Zacharias Luc. I. welcher Heiligkeit und Gerechtigkeit mit der gloriosen Befreyung seines Volks verbindet: sondern das ganze Leben unsers Herrn, der seine Verheißungen alle auf Buße und Heiligkeit gründete. Es trägt indessen der Engel die Bestimmung, unter welcher der Herr geböhren worden, und

die ihm den Namen gab, in echt moralischem evangelischem Sinn vor, einfach und ohne die prophetische, echt jüdische Amplification, die Lukas demselben in Ausdrücken des alten Testaments in den Mund legt. Luc. I. 68—71.

Wir spätern Christen kennen zwar auch die Einschränkung dieser moralischen Erlösung auf die jüdische Nation, und die Abzeiten Jesu, von welcher Matthäus redet, und die durch den Patriotismus unsers Herrn, wenn ich so sagen mag, gerechtfertigt wird. Wir wissen, daß zwar das Heil aus den Juden kommt — aber auch daß die allgemeine Ausbreitung desselben durch das Wort und den Geist des Herrn eben so gewiß von ihm beschlossen war, im Plane der Vorsehung und der Bestimmung Jesu lag, als die Einschränkung seiner Person auf seine Nation. Und daß jene zweideutigen Erwartungen vom Messianischen Reiche, die sich auf seine Person beziehen, die, allem Widerspruch des Herrn ungeachtet, auch nach seinem Tode fort-dauerten, so lang man seine persönliche Wiederkunft als baldig erwartete, heilsam für uns Christen mit diesem persönlichen Leben Jesu auf Erde wegfallen, so daß im reinsten klaren Sinn die Erlösung von Sünden den Christen aller Länder, Sprachen und Nationen zukommt.

(Die Fortsetzung folgt künftig.)

Die

Die Resultate der Jakobischen und Mendelsonischen Philosophie,

kritisch untersucht von einem Freywilligen. Motto
Non quis? sed quid? Leipzig 1786.

Der Verfasser dieser Schrift ist ein rühmlicher Kämpfer in diesem Streit des Jakobischen Philosophieverachtenden Glaubens, und der Mendelsonischen Philosophie. Herr Jakobi sagt selbst in der Vorrede seiner Reply wider Mendelsohns Angriff auf seine Briefe über den Spinozismus: *) „daß diese Schrift seine wahre Meinung ganz und von Grund gefest hat, und einen Selbstdenker vom ersten Rang, einen Mann, im edelsten Sinn des Wortes, durchaus verräth.“ Ob dem Verfasser das Predikat eines Selbstdenkers vom ersten Range zukomme, muß freylich sowohl das eigene Originelle seiner Gedanken, als die Gründlichkeit seiner Beweisführung zeigen. Und ob er ein reifer Mann ist, oder doch sich als einen solchen in dieser Schrift gezeigt hat, muß aus dem bedächtlichen Gang seiner Untersuchungen, aus der Vorsicht mit der er

K 3

Widen.

*) S. die Schrift wider Mendelsohns Verschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre von Spinoza.

Widersprüche und Sprünge vermeidet, sich ergeben. Am Ende dieser Untersuchung mag der Leser, wenn er uns so weit gefolgt ist, urtheilen. So viel ist gewiß, daß der Verfasser sein Bestes thut, die Philosophie mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, und den Glauben an die Offenbarung als die einzige Quelle alles Lichts und Trostes vorzustellen. Die Philosophie hat vielleicht noch nie mit so wenig in die Augen fallenden Vortheilen, als jetzt, gekochten. Herr Jacobi, ihr Gegner, und sein Secundant stehen allein auf dem Kampfplatz. Der, welcher ihre Sache führte, ist an einen Ort hingegangen, wo ihm die Wahrheit in vollem Glanze entgegen strahlt, die er hier im Nebel erblickte. Und der Mann, der so vieles zur Beseitigung eines solchen Streits würde thun können, wenn er wollte, ist so wenig auf Seiten der dogmatisirenden Philosophie, daß er ihren Gegnern vielmehr die Waffen, sie zu bekämpfen, leiht. Er ist es, der diesen Streit des Glaubens, und der speculativen Erkenntniß wahrscheinlich veranlaßte, der auf die speculative Erkenntniß den ersten Angriff that, der mit diesem Jakobischen einige Aehnlichkeit hat. Kant, der scharfsinnigste Philosoph Deutschlands, bestreitet die metaphysischen Beweise fürs Daseyn Gottes, indem er sie durch Aufzählung widersprechender Begriffe in Widerspruch mit sich selbst darzustellen sucht, um den doktrinalen und moralischen Glauben an Gott, der auf das Daseyn der Ordnung der natürlichen Dinge und der sittlichen Gesetze gegründet ist, an ihre Stelle zu setzen. *)

Jacobi

*) Herr Schulz giebt über Kants Meinung von der Erkenntniß Gottes

Jakobi und sein Freund will erst die Argumente der Metaphysik durch den Spinozismus, der allein auf soliden Vernunftbeweisen beruhen soll, und durch gewisse, wenigstens zum Theil Kant abgeborgte, skeptische Sätze zu Boden werfen, und dann den Spinozismus durch ein Argument ab invidia abweisen, um dem Glauben an Offenbarung den Weg zu bahnen, und die Rechte wieder zu geben, die die Philosophie bisher usurpierte. Aber so ähnlich dieser Angriff von einer gewissen Seite dem Kantischen sieht, so unähnlich ist er ihm auf einer andern. Denn erstlich soll der Dogmatismus der Spinoza als ein solides Gebäude und durch Vernunft nie umzustößendes System vorgestellt werden, damit wir auf Untersuchungen der Vernunft über Gott Verzicht thun. Zweitens wird der Dogmatismus der Theisten mit skeptischen Lehrsätzen

K 4

ange-

Gottes und ihrer Gewissheit folgende Erläuterung. S. 178. 79. seiner Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft. „Was die theoretischen Ideen der reinen Vernunft anbelangt, so findet hier in bloß spekulativer Absicht weder „Meinen, noch Wissen, noch Glauben, mithin gar kein Urtheilen statt, weil das bloß problematische Begriffe sind. „Bloß in praktischer Beziehung kann das theoretische Ungewisse, welches vor wahrhaften Glauben genannt werden, nämlich wenn man etwas um gewisser Zwecke willen für „wahrhält. Stündet sich dieses für Wahrenhalten bloß darauf, weil man für seine Person keine andere Bedingungen „weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre, so heißt „dies dem Verfasser der pragmatische Glaube. J. E. wenn „ein Arzt, der bei einem gefährlichen Kranken etwas thun „soll, aus den Erscheinungen urtheilt, er habe die Schwindsucht, weil er nichts Bessers weiß. Vermeint „man

angegriffen, und die Freiheit zu dogmatifiren nur den Atheiften gelaffen. Kants Angriff ist anders befchaffen. Dieser schlägt den dogmatifchen Atheismus so wie den Theismus nieder, und zerflößet die metaphyfifchen Argumente der Atheiften und Theiften zugleich. Am Ende führt er wieder zu einer neuen Art von Beweis des Daseyns Gottes a priori, dessen Stärke jedoch nicht mit der mathematifchen Gewisheit verglichen werden muß, und selbst zu einem Vermuthungsgrund, der dem Wefen nach mit dem physikotheologifchen Beweis einerley ist. Hergegen Herr Jacobi verweist uns auf Gotteserfahrungen. Mir dünkt Herr Jacobi und fein Freund können, wenn sie ihr Interesse verstehen, Kants Untersuchungen gar nicht benutzen, indem sie dadurch ihren Angriff auf den Theismus schwächen, und ihre Lehre vom Glauben unsicher und

„man hinreichende Gründe zu haben, eine Sache als wahr
 „zu befinden, wenn es nur ein Mittel gäbe, ihre Gewisheit
 „anzumachen, so heißt dieß der doktrinale Glaube.
 „So ist der Satz, daß es noch Bewohner anderer Welten ge-
 „be, ein starker doktrinaler Glaube, auf den man schon alles
 „das seinige verweisen könnte. Eben so ist die Lehre vom
 „Daseyn Gottes und vom künftigen Leben schon theoretisch
 „betrachtet ein starker, doktrinaler Glaube. Denn ob wir
 „gleich das Daseyn Gottes nicht zur Erklärung der Naturbe-
 „gebenheiten voraussetzen dürfen, sondern hierin so verfahren
 „müssen, als ob alles bloße Natur wäre, so ist doch die
 „zweckmäßige Einheit in der Nachforschung der Natur eine
 „abgesehen zufällige, dennoch so erhebliche Absicht, daß ich sie
 „gar nicht vorbegehen laun. Zu dieser Einheit aber kenn
 „ich keine andere Bedingung, als daß ich voraussetze, daß ei-
 „ne höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken ord-
 „net

und problematisch machen. Das erstere thun sie dadurch, daß sie, ohne es zu wissen und zu wollen, den Spinozismus durch Kants Skepticismus zu gleicher Zeit widerlegen, indem sie seine Festigkeit (nach Vernunftgründen) zeigen wollen: und das zweite thun sie, indem sie der Empfehlung sinnlicher Gotteserfahrungen, als eines Arguments für Gottes Daseyn, die skeptischen Lehresätze eines Systems vorausschicken, nach welchen wohl nichts widersinnigeres seyn muß, als sinnliche Gotteserfahrung und empirische Gotteserkenntniß. Wie können Kants Philosophie und Offenbarung zusammen? das intelligible Ding wie kann das erscheinen, empfunden werden?

K 5

Ein

„net habe, und da die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung
 „durch den Ausgang meiner Natur - Untersuchungen so oft
 „beschäftiget wird, und wider dieselbe gar nichts auf eine ent-
 „scheidende Art ausgeführt werden kann, so kann ich selbst in
 „diesem theoretischen Verhältniß sagen, daß ich festiglich an
 „einen Gott glaube, u. s. w. — — Der moralische Glau-
 „be besteht in einem vor Mahthalten, ohne welches alle mo-
 „ralischen Befehle ohne Effect seyn würden. Hier ist der
 „Zweck schlechterdings notwendig, a priori festgestellt. Ich
 „soll das thun, wodurch ich würdig werde glücklich zu seyn.
 „Zugleich aber ist nach aller meiner Einsicht nur eine einzige
 „Bedingung möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen
 „gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische
 „Gültigkeit hat, nämlich daß ein Gott, und eine künftige
 „Welt sey. Ich weiß auch gewiß, daß niemand andere Be-
 „dingungen kennt. Also muß ich schlechterdings einen Gott
 „und ein künftiges Leben glauben. Und ich bin sicher, daß
 „ich in diesem Glauben nicht irrend werden kann.“ Wenn
 also die Befehle der Sittlichkeit nicht deutlich oder möglich
 sind

Ein Gegenstand von solcher Wichtigkeit, als der Gegenstand der Jakobischen und Mendelsöhnschen Untersuchungen ist, fodert jeden Wahrheitsfreund auf, an diesem Streit den lebhaftesten Antheil zu nehmen. Durch das lebhafteste Interesse an einem so höchst wichtigen Streit angetrieben, lege ich hier nicht ein blosses diktatorisches Recensenten- Urtheil über diese gegenwärtige Schrift vor, sondern meine Absicht ist, ohne mich zum Kampfrichter aufzudringen, oder mir anzumassen, Mendelsöhns Sache anzufechten, ein Wort über Herrn Jakobis Angriff auf die natürliche Religion, und die Art, wie er den Glauben über die geoffenbarte anpreist, zu sagen, und zu dem Ende diese Schrift, die nach seiner Versicherung seine Meinung richtig vorlegt, zu prüfen. Ich wünsche, daß der Leser sich des Motto, des bescheidenen Verfassers dieser Schrift, auch bei Prüfung dieser meiner Gedanken erinnern möge: Non quis? sed quid? Da mir weder die

Frage,

hab ohne einen höchsten Willen, so beweist ihre Wahrheit die Nothwendigkeit des göttlichen Daseyns. Dieß nenne ich einen Beweis a priori. Ist er nicht apodiktisch, so ist er doch überzeugend. Also nach K. führt uns die Vernunft durch die Betrachtung der Natur zur Vermuthung, und durch Betrachtung der Gesetze der Sittlichkeit zur Ueberzeugung, daß Gott ist. Nach der alltäglichen Sprache der Philosophie möchte ich nun jenes einen physikotheologischen Vermuthungsgrund, dieses einen wenigstens überzeugenden, wann nicht apodiktischen Beweis der Existenz Gottes a priori nennen. Herr Jakobsi hingegen behauptet, die Vernunft führe zum Atheismus. Wie kann er Kants skeptische Behauptungen unterschreiben, ohne auch die positiven Behauptungen einzuräumen.

Frage: ob Lessing ein Spinozist war? noch die: ob Mendelssohns Philosophie in Ansehung ihrer besondern Bestimmungen, die sie nicht mit jedem System des Deismus gemein hat, sich rechtfertigen läßt? in Vergleichung mit dem Hauptgegenstand des Streits wichtig genug ist; so lasse ich beyde dahingestellt seyn, besonders da es mir an Daten fehlet, die erste zu beantworten; und da ich kein geschwornener Anhänger der Mendelssohnischen Philosophie bin, auch an Neigung, mich auf letztere einzulassen.

Unser Verfasser hat die Vertheidigung des Spinozismus aus Vernunftgründen in seiner Schrift nur sparsam berührt. Da sie indeß zum Angriff auf die Lehre der Vernunft von Gott wesentlich gehört, finde ich mich genöthiget, ehe ich zur Prüfung der Resultate der Philosophie des J. und M. fortgehe, eine kurze Untersuchung voranzuschicken, was Herr Jakobi mit seinem Versuch, den Spinozismus zum gründlichsten metaphysischen Lehgebäude zu demonstrieren, bewiesen habe? Und was in dieser Hinsicht das Resultat seiner Untersuchungen sey?

Herr Jakobi (dessen Verdienst um die Darstellung der spinozistischen Meinungen ich mir zu wändigen nicht anmasse) hat den Spinozismus zum Theil anders, als die Gegner des Spinoza, vorgestellt. Seiner Meinung nach lehrt Spinoza, daß die Körper und Geister in dieser Welt Erscheinungen sind, die einander selbst hervorbringen und zernichten. Ihnen dient zur Grundlage das allein reelle Ding

Ding, die Substanz, welche Gott heißt. In den Erscheinungen ist Vereinnung, Begrenzung, in Gott nur Bejahung, Realität, Unendlichkeit. Wenn es angienge, die wirkliche Welt durch einen Machtbruch auf die Seite zu schaffen; so wäre das ein nicht zu verachtendes Expedient, uns aus allen Zweifeln zu helfen, in die wir, durch Betrachtung der so schwer zu erklärenden Phänomenen in derselben, gerathen. Aber mir und manchen andern heißt das gar nichts gesagt, wenn man uns sagt, deine Egoität, deine Substantialität ist Erscheinung, nicht Wahrheit. Was ist denn diese Erscheinung selbst? Ist sie nichts? Das kann Spinoza nicht sagen: Ist sie etwas, so ist sie entweder das Ding selbst, das ihr zum Grund liegt, also unendlich, unveränderlich, ewig. Das ist aber falsch. Oder sie ist in der That etwas veränderliches, endliches. Und in dem Fall giebes nach Spinoza eine endliche veränderliche Welt, eine Kette von successiven Dingen außer Gott, obgleich von Gottes Wesen abhängig, ihn instituirend. Gott ist also das Substrat dieser Welt, und das All ist eigentlich eine Substanz, die sofern sie ein Substrat hat, Gott heißt, sofern sie modificirt ist, Welt. Demnach muß das All eine Substanz seyn, dessen Wesen unendlich, deren Modi ein endliches Ganzes, eine Reihe endlicher Realitäten sind. Es ist also eine Zusammensetzung von Unendlichkeit und von Endlichkeit. Diese Modi scheinen sich selbst Substanzwesen, und sind nicht. Dieser Schein ist etwas; denn Schein und Nichts sind nicht einetley. Und doch ist er falsch, weil Gott die Substanz ist, das heißt, die Modi sind nicht das was sie sich scheinen. Heißt das nicht so viel, als, die Modi sind als

Realität.

Realitäten Objecte der Erscheinung, und doch als Erscheinungen von diesen Objecten verschieden. Sie widersprechen sich; sie sind nicht was sie sind; sich selbst nicht das, was sie an sich sind.

Ueberhaupt ist schlechtthin unbegreiflich

1. Wie das All aus der Endlichkeit und Unendlichkeit bestehen kann, und dies Ganze ein einziges Ding ist?
2. Die Substanzphänomene, die sich selbst Substanzen scheinen, es doch nicht sind.

Das System des Spinoza wird vollends durch H. Jacobi Erläuterungen über die unendliche Extension und das unendliche Denken noch unbegreiflicher, als es nach anderer Vorstellung ist. Das unendliche Denken soll sich in den endlichen denkenden Dingen vereinzeln, die unendliche Ausdehnung soll sich in den endlichen Körpern begränzen? Wer vermag das zu verstehen? Die Ausdehnung soll zugleich Gedanke seyn? Gedanken dessen Object Ausdehnung ist. Ja wohl! denn Ausdehnung ist Idee der Seele und sonst nichts. Bild der Ausdehnung und Ausdehnung sind eins. Aber giebt's nicht auch Gedanken, die nicht Ausdehnung sind? Geistige Ideen? Der Spinozismus also, so wie Jacobi ihn vorstellt, ist das System nicht, wober die menschliche Vernunft im Denken sich beruhigen könnte, obgleich der Pantheismus so viel Anhänger in allen Zeiten zählt. Er enthält eben unerwünschten und im Pantheismus nicht einmal wesentlichen Satz, daß der Quell des Seyns absolut unendlich und unwandelbar ist. Wie sollen wir, ohne

von substantziellen Dingen eine Vorstellung zu haben, urtheilen können, ob die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit ein Prädikat desselben seyn kann? Wir wissen nicht, was in diesem Ding Größe ist, denn wir können gar nichts von ihm a priori prädicieren, auch nicht ob seine Bestimmungen alle zugleich in ihm seyn können oder nicht? Es ist gar nicht erlaubt, aus Konventionen aus bloßen Analogien in den Modifikationen oder Erscheinungen Schlüsse zu machen. Wenn wir befugt sind, eine unendliche Substanz zu glauben, so muß diese Befugnis von der Möglichkeit herkommen, ihr Attribute, die wir kennen, deren Unendlichkeit gedenklich ist, zuzuschreiben.

Gleichwohl hat der Spinozismus seine starke Seite, die hat er aber mit dem Pantheismus überhaupt gemein. Die Stärke desselben hat H. Jacobi eingesehen, und, besonders im Gegensatz mit der schwachen Seite des theistischen Systems allzu decisiver Dogmatiker, so lebhaft gefühlt, daß er sich eingebildet hat, der Theismus, selbst der Deismus, seyen durch Spinozas System unwiederbringlich zu Boden gelegt. Nach Spinoza ist kein Uebergang vom Nichts zum Etwas, ein Satz, dessen Gegentheil unbegreiflich ist, der sich daher der menschlichen Vernunft empfiehlt. Nach ihm muß (wie H. Jacobi versichert) der Vorstellungskraft, oder dem Vermögen zu denken und zu wollen, etwas zur Grundlage dienen, indem diese Kraft nichts anders ist, als Grund von Modifikationen, die sich auf etwas beziehen; dieser Quell des Denkens und Willens kann selbst nicht denken noch wollen seyn. Mir dünkt, daß diese Idee in Spi-
noza

noza nicht deutlich sich findet, wohl aber bey Platonikern und Kabbalisten. Erklären wir uns recht über diesen Punkt, so ist kein Philosoph vielleicht, der in Abred wäre, daß wir genöthiget seyn, ein unbekanntes Substanzwesen der Seele anzunehmen. Spinoza ist wohl nicht der, welcher diese Idee eines Noutmenon, daß der Quell der Denkkraft, und wenn die Körper etwas reelles sind, auch der Quell der Körperkräfte ist, allein hegte. Aber was nöthiget uns, ein einziges Substrat aller Modifikationen anzunehmen? Die Definition der Substanz, die Spinoza giebt? Warum soll denn Substanz und Absolut unabhängiges Daseyn ein nerkley seyn? Kannst keine Stufen in der Abhängigkeit der Dinge geben? Es giebt doch Stufen in der Abhängigkeit der Modifikationen von einander. Gesetzt aber, man sage, es lassen sich von den Erscheinungen, oder deutlicher von den Modifikationen auf jenes intelligible Ding überall keine Schlüsse machen; so kann Spinoza eben so wenig bestimmen, daß dies Ding eins seyn muß, nicht viele, und daß es nur absolut nothwendig seyn kann, als wir das Gegen theil bestimmen können, wenn diese Regel gilt. Warum sollte ich nicht aber aus meiner begrenzten individuellen Ichheit, die aus der Zusammenstimmung der Modifikationen des Denkens und Wollens entspringt, die unabhängige Existenz des Substrats dieser Modifikationen von jedem Substrate der Modifikationen eines fremden Egoitus erkennen können? Mir bleibt dieser Satz wahr, bis man mir beweist, daß ich mich hierinn täuschen kann. Ich glaube, wenn ich ihn läugne, auf lauter Unsinn und Widersprüche zu treffen.

Eine andere Bestimmung des Spinoza (nach Herrn Jakobi) welche alles Denken und Wollen für einen endlichen Akt erklärt, trifft den gewöhnlichen Theismus. Kein Philosoph hat je gelehrt, daß Gottes Gedanken den menschlichen ähnlich, und entweder Gefühle oder allgemeine Begriffe seyen. Aber Jakobi behauptet, daß es kein Denken und Wollen gibt, das nicht ein endlicher Akt ist. Ich forderte ihm den Beweis ab. Aber damit wäre doch die Meinung nicht gerechtfertigt, daß ein unendliches Denken a priori möglich und denkbar sey. Ich bekenne, daß ich gar nicht finden kann, wie man die Accidenzen die Realität des Substanzialien oder Substrats für fähig halten könne? Wenn alle Accidenze nicht zugleich in einem Ding seyn können, wenn sie wandelbar sind, so ist freylich in der realen Substanz nur eine mathematische Unendlichkeit der Accidenzen möglich. Die Unmöglichkeit eines höchsten Verstands, d. i. eines Akts des Denkens, der alles vorstellbar umfaßt, scheint mir, wenn man dieß einräumt, nicht nur nicht erwiesen, sondern seine Möglichkeit ist mit weniger Schwierigkeiten zu begreifen, als die Möglichkeit eines physisch. und mathematisch. unendlichen Weltalls.

Es ist noch eine wichtige Frage übrig: Ist Spinozismus oder ihr mehr Ausdehnung zu geben, ist Pantheismus Atheismus? Herr Jakobi bejaht sie ohne Bedenken. Und das war freylich zur Vollendung seines Triumphs über die Philosophie nöthig. Dann war richtig daß die Speculation zum Atheismus führe. Den Theologen

gen und Philosophen der vorigen Zeit ist es zu vergeben, wenn sie jede Lehre von Gott in der sie andere als die von ihnen festgesetzten Begriffe von Gott finden, Atheismus nannten. Aber wenn ich das zahlreiche Heer der pantheistischen Gnostiker, Platoniker, Theosophen, Kabbalisten überschaut, so schwindelt's mir bey der Vorstellung, daß sie Atheisten gewesen, da sie größtentheils Religion hatten, und ihren Glauben an Gott werththätig bewiesen. Mir dünkt, alle pantheistischen Systeme unterscheiden sich von den Systemen des Deismus und Theismus *) dadurch, daß sie die endlichen Wesen alle zu Schein-Substanzen, und Gott allein zur wahren Substanz machen, und einige unterscheiden sich noch besonders dadurch, daß sie Gott die Denkkraft absprechen.

Was

*) Deismus ist die Lehre von Gott, die seine Natur als schlecht-hin verborgen, für uns unerforschlich vorstellt: Theismus ist diejenige, nach welcher Gott ein vollkommener Geist ist. Pantheismus ist jedes System, das den Wesen außer Gott die Substantialität abspricht. Aber was ist Substanz? Wenn Substanz das Wesen ist, dessen Daseyn nur allein aus sich selbst erkannt wird, oder dessen Existenz in jedem Verstand durch sich selbst vorstellbar ist, so giebt's keine zufällige Substanz, und kann keine geben. Wenn eine Substanz dazumalige Stelle, oder das Daseyn ist, das zur Egoität erfordert wird, so giebt's viele Substanzen, weils viele Egoitäten giebt. Und wir Menschenseelen sind Substanzen. Ich sehe gar nicht, warum wir nicht bey dieser letzten empirischen Bestimmung der Natur der Substanz sollten bleiben können. Die Vielheit der Egoität ist a posteriori gewiß. Daß nun die Grundlage der Egoitäten gleichwohl Eins, und in eben dem Sinn Eins

Was den ersten Unterschied betrifft, so ist er das Resultat der Speculation über den Ursprung und die Art des Daseyns des Alls. Was eine notwendige Substanz sey, ist sehr leicht hypothetisch zu bestimmen. Aber es ist nichts Schwierigers als die Erörterung, was eine zufällige Substanz sey? Eigentlich kann der Unterschied der Art des Daseyns einer zufälligen Substanz, und eines bloßen Accidens bloß im Grad der Abhängigkeit von einem andern Ding bestehen, mithin bloß relativisch seyn. Die, welche die Schöpfung aus Nichts annehmen, die zugleich einen fortwährenden Akt der Conservation fodert, scheinen den endlichen Substanzen einen solchen Grad von Abhängigkeit von der göttlichen zu geben, der der Abhängigkeit der Accidenzen von der Substanz nahe kommt. Vollends die ewige Schöpfung erklärt die Welt für das Resultat eines ewigen Aktes Gottes, und giebt ihr also eine solche Dependenz von Gott, dergleichen die Dependenz des Gedankens oder Bilds von der Seele ist, welche denkt, oder imaginirt. Ja es giebt welche, die die Welt für eine Realisirung oder Offenbarung der göttlichen Gedanken halten. Kampe hat gar hieraus die Unsterblichkeit der Seele beweisen wollen, weil die Seelen Gedanken Gottes, und Gottes Gedanken ewig sind. Wenn unsere Philosophen sich dem Pantheismus so sehr nähern, so ist es den
Allen

seyn kann, als ob nur eine Egoität im Universum wäre, ist unmöglich. Eine Art von Vielheit der Substanzen muß also zugegeben werden, oder die Vielheit der Egoität müßte Schein seyn, welches mir eine ungereimte Behauptung dünkt. Pantheismus im strengen Verstand des Worts ist also Unfann.

Allen zu verzeihen, die durch ihr Emanationssystem oft gar darcin fielen, und wie vielmehr finstern Grüblern, die der Schöpfung gerne so viel Verbindung mit dem Quell der Weisen geben wollten, als möglich. Die Menschen fallen leicht auf Extreme. Einige machen die Wesen ihrer Materie nach ewig und von Gott unabhängig. Andere, um Gott mehr Ehre zu geben, machen sie zu seinen Gedanken, oder Ausstrahlungen. Wenn der Pantheist die Schöpfung von einer Substanz von höchster Vollkommenheit so abhängen läßt, daß sie nur ein Aggregat von Noedenzien wird, so ist das nicht Atheismus sondern Schwärmerey.^{*)} Diese Lehre hat zwar schädliche praktische Einflüsse, da sie Gott so viel Einfluß auf unsere Handlungen zuschreibt, daß die Freyheit dadurch beynahe geläugnet wird; Allein dergleichen Einflüsse hat, auch die unricht verstandene Lehre von der Gnade und dem menschlichen Verderben. Es wäre also widersinnig, das Atheismus zu nennen, was Verläugnung der Realität der Welt ist.

Allein der zweyte Unterschied scheint wichtiger. Spinoza läugnet nach H. Jacobi die Denkkraft und Freyheit Gottes. Gott soll aus innerer Nothwendigkeit die Welt,

2

form

*) Damit ist also nicht gesagt, daß jeder, der die Geschöpfe gewissermaßen für Gottes Meditationen erklärt, ein Schwärmer sey. Man kann in der speculativen Erkenntniß schwärmerische Lehren begünstigen, und ihre praktischen Folgen doch nicht eintäumen.

form bestimmen. Das unendliche Denken in Gott, von dem Spinoza redet, soll in Gott keine Erkenntniß sehen. Also ist die Realisirung der Welt keine Handlung des Willens, sondern ein nothwendiger Akt der göttlichen Natur. Gott ist zwar der Quell aller Vollkommenheit, aber so wie die Sonne der Quell des Lichts und der Wärme. Gewisse alte Pantheisten und andere Philosophen, die sich ihnen näherten, scheinen hierin diesem Spinozismus sich genähert zu haben, daß sie den Vater, das erste Princip für etwas ungedenkliches, ganz einfaches, unveränderbares, das selbst keine Gedanken hat, nicht Geist, noch Licht, noch etwas anders uns begreifliches ist, erklärten. *) Gleichwohl vorhanden sie diese Welt mittelst gewisser Emanationen oder Geburten mit ihm, die *Logos*, *Verb.*, Sohn Gottes u. s. w. hießen. Es scheint, daß ein Gott, der nicht denkt, noch frey handelt, ein Wesen sey, das weder sittliche Vollkommenheit besitzt, noch Gesetzgeber seiner Welt seyn kann, gegen welches so wenig, als gegen den unendlichen Raum, oder die ewige Materie, Gefinnungen der Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit möglich sind. Denn

1. Ein

*) Nur aus dem Vnander nach M. Ficinus Uebersetzung führe ich zur Probe eine Stelle an. *Aesculap.* Deus quid est? *Trismagist.* Quod nullum ex his est. Horum tamen omnium ut sit causa, praesens quiddam cunctis, praesens etiam unicuique. Neque quicquam permittit non esse omnia ex iis, quae sunt, procreantur, de Nihilo autem nihi provenit. Nam quae minime sunt, naturam nullam habent, quae fieri valeant. Contra ea quae sunt, naturam non habent, per quam aliquando non existant. *Aesculap.* Quid igitur ais Deum esse

1. Ein Principium, das das Vollkommne nicht wirkt, weil es Glückseligkeit denen Wesen gewährt, die sich ihrer Existenz bewußt sind, handelt nicht moralisch.

2. Ein solches Principium kann nicht an moralische Handlungen, deswegen weil sie moralisch sind, gewisse Folgen knüpfen, um sie zu befördern, oder zu hindern.

3. Ein Ding, das keine Vorstellungen hat, kann an nichts Mißfallen tragen, oder Vergnügen finden; es ist also keines Wohlwollens fähig. Ein solches Wesen können wir nicht lieben.

Sollte es indeß zwischen dem Pantheisten und dem Theisten zu einer nähern Erklärung kommen; so würde sich vielleicht finden, daß jene keine dieser Folgen einräumte. Denn

1. Das Etwas, welches die Ordnung und Harmonie in der Welt bewirkt, befolgt eine höchste Vollkommenheitsregel, und befolgt sie ohne von aussen determinirt zu werden. Hier ist also ein dem thätigen Verstand des Gottes der Theisten, dem Wesen nach, ähnliches Prinzip.

2. Dieß Etwas giebt den freyen Wesen Gesetze nach eben dieser Regel.

3. Dieß Etwas äussert alle Erscheinungen des Wohlgefallens und Mißfallens dadurch, daß es ob jenen Gesetzen hält, und nach ihnen die Schicksale der sittlichen Wesen bestimmt.

esse aliquando. 2 *Trif.* Deus profecto mens non est. At vero, ut sit mens, causa est. Nec Spiritus, sed causa qua Spiritus existat, nec lumen sed causa, qua lumen existat.

Den leeren Raum und das Chaos, auch die blinden Kräfte der Materie betrachten wir freylich ohne Ehrfurcht, ohne Liebe, und, ist uns auch von ihnen Gutes zugesessen, ohne Dankbarkeit. Sie sind keiner moralischen Handlungen fähig. Sie handeln nicht sittlich, und sind nicht unsere sittlichen Gesetzgeber. Daher ist sowohl das System einiger Epicuräer, als der Epikureismus, wahrer Atheismus. Denn die blinden Kräfte wirken 1. nur von ohngefähr Gutes, und können auch eben sowohl Böses wirken. 2. Durch äussere Determinierung, oder fremden Trieb.

Allein der Pantheist und der Deist können deswegen nicht Atheisten heißen, weil sie Gott das nicht zuschreiben, was im Menschen Verstand und Wille ist, so lang sie einräumen, daß in ihm etwas vortreflicheres sey, das die Vollkommenheiten, des freythätigen Verstands im Menschen hat, ohne seine Unvollkommenheiten, und daß dieß Etwas eben die Erscheinungen in Rücksicht auf uns hervorbringt; denn, noch gemeinmenschlicher Begreifungsart, können wir dieß etwas in Gott anders nicht, als Denken und Wollen, nennen, weil es mit diesen Attributen die meiste Aehnlichkeit hat.

Gerne sey es von mir, hiemit den Pantheismus empfehlen zu wollen. Allein so viel scheint mir klar, daß, wenn auch H. Jakobi zugegeben werden müßte, daß jene Sätze des Spinozismus, denen man einige Wahrscheinlichkeit zugestehen muß, unwiderleglich setzen, der Spinozismus, oder vielmehr der Pantheismus, deswegen doch, seinem Wesen nach, nicht Atheismus ist, und Hr. Jakobi also mit Unrecht behaup-

behaupte, daß die Vernunft auf dem Weg der Spekulation zum Atheismus führe. Die fürchterlichen Wörter undenkender, aus innerer Nothwendigkeit handelnder Gott machens nicht aus. Was nicht Gedanken, wie der Mensch hat, kann auf eine noch vollkommnere Weise thätig seyn. Innere Nothwendigkeit ist, nach dem System des Determinismus, Freyheit, wenn man, Nothwendigkeit das Vollkommenste zu wirken, versteht. Noch einmal, ich führe hier des Pantheisten Sache, ohne selbst dieß System billigen zu wollen. Aber es ist etwas angenehmes in dem Gedanke, daß so viele Denker und Forscher aller Zeiten keine Atheisten gewesen sind. Wenn also dieser Angriff des H. Jacobi auf die Philosophie sich auf den Satz gründen soll, Spinozismus (nämlich sofern er in seinen wesentlichen Bestimmungen betrachtet wird) ist Atheismus, so ist er so fürchterlich nicht. Dieß Straußenes, welches Jacobi so den Dolen und Krähen, den Recensenten und Philosophen alten Stils, ihren Schnabel daran zu versuchen, hinwirft, möchte nicht ganz außer Gefahr seyn, daß ein Fuß es zertrüben, und das Bild es zertreten könnte. *) Auch ist die Sorglosigkeit nicht was am Strauß gelobt wird. Er heißt eben der allzu wenigen Sorgfalt für seine dickschalige Eier wegen, die doch keine Demantharten Schalen haben, der Vogel, dem Gott Verstand verweigerte. **)

*) Hes. Kap. 39: 15. nach Michaelis Uebersetzung.

**) Herr Jacobi endet seine Schrift wider den Wendelssohns Beschuldigungen u. mit einer verächtlichen Ausforderung an das Heer der Schreyer, die ihre Stimmen bisher wider seine Schrift über Spinoza erhoben haben, und kün-

Doch es ist einmal Zeit, auf unsern Verfasser zu kommen. Unser Verfasser hat sich mehr über die scriptischen Sätze des H. Jacobi, als über seine Gedanken vom Spinozismus, ausgebreitet. Er fängt seine Untersuchung gleich mit einer Darlegung der Meinung des H. Jacobi von dem Unvermögen der Vernunft, das Daseyn irgend eines Dings zu beweisen, und von dem wahren Erkenntnisprinzip des Daseyns (dem Glauben) an. Es fragt sich vor allem, was nennt Hr. Jacobi, und unser Verfasser, Vernunft, und was ist nach ihrer Meinung Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß? Was heissen nennen sie Glauben?

Glaube ist unmittelbare Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern auch schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Ding übereinstimmende Vorstellung selbst ist. S. 15. 16.

Die sinnliche Evidenz ist Offenbarung, und die Ueberzeugung davon Glaube. S. 24.

Zu Dingen der Erfahrung kann kein demonstrativer Weg führen. Ebenb.

Aus

tig erheben werden. Er fodert zugleich alle auf, die seine Resultate prüfen wollen, es in ohne Schonung zu thun, und ist versichert, daß dieses Produkt seines Geistes sich gegen alle Angriffe halten wird. Diese Idee hat er sogar mahlerisch dargestellt. Die Vignette am Ende dieser Broschüre stellt ein Straußency vor, das von der Sonne beschienen wird, an dem eine Anzahl Krähen und Dolen ihre Schnäbel umsonst versuchen, indeß der Strauß im Schatten der Blume ihre unmaßthigen Bemühungen gleichgültig ansieht.

Aus der Erfahrung giebt es keinen demonstrativen Weg auf Dinge ausser uns. — Aus Beschaffenheiten, die wir annehmen, giebt es keinen bündigen Schluß auf Dinge, in welchen diese Beschaffenheiten ihren Grund haben. S. 25. Es giebt a posteriori positiver Weise keinen zusammenhängenden Schluß auf Dinge ausser uns. 25. Es ist Offenbarung, daß es eine Körper- und Seelenwelt ausser uns giebt. Vom Daseyn unsers Körpers und der Außenwelt werden wir durch den Glauben gewiß. S. 16. und an vielen andern Stellen mehr.

Alle Ueberzeugung von den Dingen ausser uns hängt von einer unerklärlichen Täuschung ab, weil ihr Daseyn nicht erweislich ist. S. 31.

Vernunft ist das Vermögen, Verhältnisse wahrzunehmen, Verhältnisse finden statt zwischen Begriffen oder zwischen Dingen. Die Verhältnisse zwischen Begriffen sind notwendige Wahrheiten. Verhältnisse zwischen Dingen sind Geschichtswahrheiten. Die Grundlage der letzten sind Fakta. 173—75.

Vernunftgründe, welche sich auf Fakta beziehen sollen, setzen Fakta voraus. Ueberhaupt genommen (was heißt diese Limitation?) ist es also nicht Sache der Vernunft, sondern Sache des Sinns, der Erfahrung und der Geschichte, Fakta zu erkennen. S. 180.

Aber so wie die Vernunft aus erkannten Verhältnissen analysirt, folgert, und verwirrt, so kann sie mit Faktis und ihren Verhältnissen Fakta vergleichen, und aus gegebenen Verhältnissen Fakta erweisen. Fakta zu erweisen müssen also der Vernunft schlechthin die Verhältnisse der Fakta zum voraus bekannt seyn. Ebend.

Wenn ich H. Jacobi und unsern V. recht verstehe, so geben sie 3. Wege zur Erkenntniß an.

Der erste ist, Selbstgefühl.

Der zweite, Offenbarung; da wir etwas für wahr halten, ohne uns bewußt zu seyn, warum?

Der dritte ist, Vernunft.

Durch diesen dritten Weg, sprechen sie, gelangen wir zur Erkenntniß keines Dings oder Daseyns, wohl aber zur Erkenntniß von Verhältnissen der Dinge. Da dieser Satz, nach gemein menschlicher Ueberzeugung, falsch ist, zu der unsere Philosophen oft wiederkehren, um dem Elepticismus zu entfliehen; so konnte es nicht fehlen, als daß er zu Widersprüchen führen mußte. Daher widersprechen sich die ausgezeichneten Sätze vielfältig.

Es ist keine so leichte Sache, bestimmen was Ding und was blosses Verhältniß ist. Am Ende ist alle Materie nichts als Verhältniß des unbekannten Wesens der Körper zur Seele, man lasse dann die Erscheinungen für Etwas mehr gelten, welche uns Licht, Schall u. s. w. geben, welches mir unvermeidlich scheint. *) Und alle Seelenwirkungen sind Verhältnisse der Modificationen des unbekannten Wesens derselben. Doch wir wollen die Scheindinge oder Scheinsubjekte immerhin als wahre Subjekte gelten

*) Erscheinung ist ein Name, der vorzüglich taugt, der Unwissenheit ob etwas ein Ding oder ein Unding ist, zum Deckmantel zu dienen. Ich denke es giebt kein verschleibares Nichts: der Ideen. Licht, Schall u. Es liegt etwas zum Grund, das mehr als verhältnißmäßig ist.

gelten lassen. Was ist offender, als daß aus Verhältnissen, in der alltäglichen Bedeutung dieses Worts, Subjekte erkannt werden? und demnach die Erkenntniß der Verhältnisse zur Erkenntniß der Subjekte oder der Objekte der Wahrnehmung führt? Ich nehme wahr, daß im Objekt A Veränderungen vorgehen, die ein Verhältniß mit einem Objekt setzen. Also existirt das Objekt; die Existenz der Menschen und Thierseelen wird mir auf diese Weise bekannt. Die Existenz eines ehemaligen Vulkans erkenne ich aus dem Daseyn der Lava. Es muß ein Verhältniß des Objekts Lava zu einem Objekt X geben. Dieß Objekt und seine Beschaffenheiten erkenne ich aus Vergleichung des Verhältnisses der bekannten, in der Erfahrung gegebenen, Vulkane a b c. mit der ebenfalls aus Erfahrung bekannten, aus ihnen gestossenen Lava. Da also nichts unwahrer seyn kann, als die Behauptung, daß die Vernunft zur Erkenntniß keines Dings oder Daseyns führe; so mußte unser Verfasser, der S. 25. geradehin behauptet hatte, aus Erfahrungen lassen sich keine bündigen Schlüsse auf Dinge machen, in welchen die Beschaffenheiten, die wir wahrnehmen, gegründet sind, wiederum S. 180. einräumen, daß die Vernunft aus Verhältnissen auf Fakta schließen könne. Es ist eigentlich eine doppelte Art zu philosophieren, deren sich unser Verfasser bedient, weil er zum Angriff auf die Vernunft einer andern Methode bedarf, als zur Feststellung des Glaubens. Systems, von dem weder Hume noch Kant etwas weiß.

Was Erfahrung nach der Bestimmung unserer beiden Philosophen ist, muß also sehr schwer auszumachen seyn.

Ersch.

Erfahrung ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der
sämmliche Vorrath aller durch Sinne und Vergleichung
der Empfindungen; durch Zeugnisse von anderer Wahrneh-
mungen und durch analogische Schlüsse erworbener Kennt-
nisse. Demnach kann, was man gemeinlich Erfahrungs-
kenntniß nennt, der vernünftigen Erkenntniß nicht eigent-
lich entgegengesetzt, sondern muß zum Theil mit dazu ge-
rechnet werden.

Diese Bemerkung, daß Vernunft und sinnliche Wahr-
nehmung bey der Erfahrungs erkenntniß zusammen kommen,
verwirrt unsern Verfasser so, daß er folgende widerspre-
chende Sätze annimmt: „Die Erfahrung nimmt keine
„Beziehungen wahr,“ und „Erfahrung ist Wahrneh-
„mung von Beziehungen.“ Dieser scheinbare Wider-
„spruch, sagt er, entsteht daher, weil sich nur die Ver-
„nunft über die Erfahrung, und nicht die Erfahrung über
„die Vernunft erklären kann. Erfahren heißt — erfahren.
„So bald ich es umschreibe, so unterlege ich der Erföhrung
„eine Vernunft, das ist, einen Beziehungsbegriff. Zudem
„läßt sich zwischen Erfahrung und Vernunft im Grund
„gar nicht unterscheiden, weil die Vernunft tiefer unter-
„sucht, bloß das Bewußtseyn der Erfahrung ist.“ S. 22.

Das heiß ich doch sich gut aus einer Verlegenheit
ziehen! Diese Anmerkung zeugt recht, wie heiß im Kopf
des Verfassers aussieht!

Aber freylich war der Mann im Gedränge. Erfahrung
mußte der Vernunft schlechterdings entgegengesetzt werden,
sonst

sonst wär' Erkenntniß Gottes aus Offenbarungen der vor-
rigen Zeiten vernünftige Erkenntniß. Erkenntniß eines
Factums aus analogischen Schlüssen, und Fährwahrhalten
desselben aus fremden Zeugnissen, ist auch Vernunft un-
nütz. Und doch wird diese Art, etwas für wahr zu er-
kennen, von jedermann Erfahrung geheißen. Man sagt
nie, die Vernunft lehrt mich, daß es in Afrika Regern
gibt, oder sie lehrt uns, daß es ganz gewiß in Europa
alle 24. Stunden wechselweis hell und finster wird. Eben
so wenig sagt man, die Vernunft lehrt, daß die Schwe-
izer sich unabhängig gemacht haben, daß Jul. Cäsar vom
Brutus umgebracht worden ist. Indes ist im Grund alles
Vernunftkenntniß, was ich nicht unmittelbar aus inneren
oder äußerlichen Empfindungen für wahr halte. Eine
Kette von Schlüssen verhilft mir zu allen den obigen Er-
fahrungs- und Geschichts- Wahrheiten. Andern ist das
Erfahrungskennntniß, was nicht Vernunftkenntniß
wird. Nun sagt H. Jacobi das, was ich aus äußerlicher
Empfindung für wahr erkenne, ist Offenbarung. Und
wenn ich nicht irre, so ist ihm sogar ein grosser Theil
unserer Erkenntniß Offenbarung, die aus dunkeln, floten
und deutlichen Vergleichen, Urtheilen und Schlüssen
kömmt.

Er sagt in seinen Briefen über den Spinozismus:
 „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper
 „haben, und daß ausser uns andere Körper und andere
 „denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte,
 „wunderbare Offenbarung. Denn wir empfinden doch nur
 „unsere

„unsere Körper so oder anders beschaffen. Und indem wir
 „ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein
 „seine Veränderungen, sondern auch etwas davon ganz ver-
 „schiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist,
 „andere wirkliche Dinge, gewahr, und zwar mit eben
 „der Gewisheit, mit der wir uns selbst gewahr werden.
 „Dies Glaubensprinzip nennt J. das Element unserer Er-
 „kenntniß.“

Hr. Jakobi ist nicht recht verstanden worden, wenn ei-
 nige geglaubt haben, daß er hier nichts Neues sage, und
 sich sogar bewußt seye, daß er nichts Neues sage, und für
 eine bekannte Wahrheit einen fremden Ausdruck wähle.

Wir und vielen andern sagt er allerdings etwas Neues.
 Neu ist mir, daß es keinen eigentlichen Zusammenhang
 zwischen den äußerlichen Empfindungen und den Begriffen
 der sinnlichen Objecte geben soll, daß wir ohne ein Warum,
 ohne Mittel-Ideen geradehin urtheilen, es giebt einen Ja-
 kobi, Mendelssohn, Lessing, Nikolai, Lavater. Ich habe
 mir bisher mit manchem andern folgenden Zusammenhang
 eingebildet.

1. Durch Vergleichung unserer Empfindungen lernen
 wir, daß außer uns ausgedehnte, stätige, bewegliche Objecte
 existieren, Quellen immer neuer sich ähnlicher Veränderun-
 gen in unserer Seele. Uns bewußt, daß wir die Quelle nicht
 in uns wahrnehmen, und unvermögend eine Wirkung an-
 ders zu fühlen, als so, daß wir die Idee eines Grunds dar-
 an knüpfen, müssen wir Empfindung und Object uns zusam-
 men vorstellen, und letzteres außer uns hinsetzen.

2. Durch

2. Durch eine Reihe solcher Vergleichenngen bilden sich Vorstellungen von einer beständig sich ähnlichen Art, wie Objecte auf uns wirken. Gesetze der Aussenwelt.

3. Durch Vergleichung unsers Körpers und der harmonischen Veränderungen, die darinn von der Seele hervorgebracht werden, mit gewissen Erscheinungen in der Sinnenwelt, gelangen wir zur Erkenntniß, daß es auch Seelen ausser der unsrigen giebt.

Daß es so mit unserer Ueberzeugung von dem Daseyn der Welt zugehe, scheinen alle Beobachtungen und Erfahrungen zu beweisen. Nicht in Einem Momente erhielt der Blindgebohrne, den Cheselden operirte, die Eröffnung, daß gewisse solide Körper in verschiedenen Entfernungen ausser ihm, sich seinen Augen unter Strahlenbildern darstellen. Nicht in dem ersten Augenblick des Lebens wissen wir, was fest, süßig, leicht, schwer, hart, weich ist. Wir lernen die verschiedenen Beschaffenheiten der Körper zuerst in Beziehung auf unsere Triebe kennen. Aber diese Kenntniß ist uns nicht angebohren. Wir lernen durch Übung unsrer Organe die Empfindungen berichtigen, und die sinnlichen Täuschungen vermeiden. Und überhaupt sichert uns nichts vor dem Betrug des falschen sinnlichen Scheins, als die Erlernung der Regeln, nach welchen die sinnlichen Gegenstände theils unmittelbar, theils durch gewisse Media, auf unsere Sinnenwerkzeuge wirken. Die Vergleichung unsrer sinnlichen Wahrnehmungen lehrt uns, das reflectirte und gebrochne Licht von demjenigen Licht, das ohne Veränderung ins Aug kömmt, unterscheiden; sonst würden wir von der Lage, Größe, Entfernung, den Veränderungen der

sichtba.

sichtbaren Körper falsch urtheilen. Die Wirkungen der Seelen der Menschen und Thieren nehmen wir in den Veränderungen ihres dem unsrigen ganz oder zum Theil ähnlichen Körpers wahr. Ob die Thierseelen denken und wie? was ihre Kunsttriebe sind? ist uns ein Räthsel. Ein Beweis, daß wir auch unsers gleichen Seelen nur aus Folgerungen kennen, die wir aus der Vergleichung der harmonischen Veränderungen ihres Körpers mit denen, die wir in gewissen Veränderungen der Seele an dem unsrigen wahrnehmen, herleiten. Freylich ist durch diese Art von Vergleichung und Folgerungen anfänglich nicht deutliches Raisonement zu verstehen. Es sind Verbindungen der Empfindungs-Ideen, die ohne unsern Willen erfolgen, und ohne ihn wiederkehren, sich endlich verbunkeln, und doch uns unbewußt, auf unsere sinnlichen Wahrnehmungen immerfort wirken, indem sie, gleich Millionen anderer dunkler Vorstellungen, immer im Gedanken-Kreis der Seele liegen; wenigstens im natürlichen Zustande, da wir nicht Dunkel träumen, oder rasen u. s. w. Der Mensch erhält also seine Kenntniß der Aussenwelt nicht durch eine vorborgene Täuschung, durch einen geheimnißvollen Weg. Es ist Selbstgefühl und Vergleichung seiner Veränderungen, Trieb vom Aehnlichen auf Aehnliches gleichsam zu schließen, oder auch deutlich und mit Bewußtseyn zu folgern, was ihm über die Aussenwelt Aufschluß giebt. Das Kind weiß nur aus Versuchen, daß das Wasser naß ist, daß der Stab im Wasser nicht krumm ist, daß im Spiegel sein ihm ähnliches Wesen steht. Ja nur die Vernunft kann uns in gewissen Fällen Träume und Hirnspinnste von der Wahrheit unterscheiden

scheiden lehren. Sie lehrt zuweilen den Fieberkranken, daß er Visionen hat, den Träumer, daß er träumt. Sie kann das falsche Gefühl des abgenommenen Glieds, *) die falschen Bilder der Phantasie, die wohl gar im Wachen sich zu wahren Empfindungen gesellen, und ihre Stärke nachahmen, entdecken.

Wenn die Kenntniß der Außenwelt aus Offenbarung kommt, warum ist diese Offenbarung so mangelhaft? Warum schränkt sie sich nur auf die Objecte ein, die auf die Organe wirken? Woher kommt ihre Gewißheit? Auf diese letzte Frage dürfte der B. zwar eine Antwort in Bereitschaft haben. Eben deswegen, weil wir überzeugt werden, ohne zu wissen woher? ist Offenbarung! Sehr wohl! Aber wer lehrt mich die wahre Offenbarung von der falschen unterscheiden? Die Vernunft muß mich lehren, in wie fern auf dies untrügliche Princip der Erkenntniß, (wofür Hr. Jacobi das ausgiebt, was andere aus Gewohnheit, aus gut oder schlecht angewandten Regeln der sinnlichen Wahrnehmungen Folgerungen zu ziehen, nennen) zu bauen sey; denn sie lehrt mich die Sinnen - Urtheile berichtigen. Sie lehrt mich, daß in unnatürlichen Zuständen, als im Traume, Wahnwitz u. s. w. dieses Princip täuscht, weil es sich selbst widerspricht. Muß also die Vernunft,

*) Solche die Arme und Beine verlohren haben, glauben sie oftmals noch sehr lange zu fühlen, wie zur Zeit da sie diese Glieder noch hatten. So kann selbst das Gefühl mit falschen Erwartungen täuschen.

nunft, die Offenbarung der Sinnen berichtigen, so ist die Ueberzeugung, daß etwas außer mir existirt, an sich nicht hinlänglich, die Wahrheit der Existenz dieses Dings mit Gewisheit zu erkennen. Eine sehr wichtige und für H. Jacobis Absicht sehr ungünstige Entdeckung! Wenn wir ihm auch sein Offenbarungsprincip zugeben, welches doch meines Bedünkens nicht im geringsten vom Selbstgefühl und der Kraft-Ideen zu vergleichen und zu verbinden verschieden ist; Wie will er dathun, daß uns unser Glaube an Gottes Daseyn, wenn wir ihn durch diesen Weg erlangen, nicht täusche, nicht in Irrthum stürze? Wenn die Vernunft ihn durch ihren Beifall bestätigte, denn wären wir sicher. Aber da die Vernunft seiner Meinung nach, in Ansehung der Wahrheit, daß Gott ist, im Finstern tappt; wie können wir wissen, daß der Gottes-Glaube nicht Illusion und Schwärmercy ist?

So viel von Vernunft und Glaube, den Principen der menschlichen Erkenntniß überhaupt. Ich komme auf die besondere Beweise des H. Jacobi und seines Vertheidigers, wodurch dargethan werden soll, daß es unmöglich ist, durch die Vernunft Gottes Daseyn und Natur zu erkennen, und daß alle Erkenntniß Gottes uns allein aus Offenbarung kommen könne und müsse.

„Unmöglich ist, aus der Vernunft Gottes Daseyn zu erkennen.“ Welche empörende Behauptung! Cum videmus speciem candoremque cœli &c., hæc omnia
cum

cum cernimus, possumusne dubitare, quin is praesit Conditor, vel effector? Einem abgöttischen Volke predigte einst der Apostel der Offenbarung: „Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen, indem er uns vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gab, und unsere Herzen erquikte mit Nahrung und Behagen.“ Eben dieser Apostel sagt, daß die ewige Kraft und göttliche Grösse des Höchsten sich in dessen Werken offenbaret, aber das Interesse der Offenbarung muß jetzt in unsern Tagen durch ganz entgegengesetzte Mittel, durch Herabwürdigung, Verläugnung der Naturreligion befördert werden.

Daß es a priori unmöglich ist, Gottes Daseyn zu beweisen, sucht der Verfasser der gegenwärtigen Schrift durch folgende Demonstration zu erhärten, die auf Kants Principe gebaut ist. S. 26. 27.

I.

Jede Wahrheit ist eine Erkenntniß entweder a priori oder a posteriori, das ist, ihre Zuverlässigkeit ist entweder in sich selbst, in dem Verhältniß ihrer Theile zu einander, oder in der Uebereinstimmung mit irgend einem vorhandenen Ding gegründet.

2.

Wahr ist demnach jedes Verhältniß, es sey nun idealisch möglich, oder reell und wirklich.

III 2

3. Der

3.

Der Charakter der idealischen Erkenntniß oder der Erkenntniß a priori ist also der, daß sie von den Beziehungen auf das Daseyn der Dinge schlechthin unabhängig ist.

4.

A priori beweisen heißt demnach den Zusammenhang der Wahrheiten, die von dem Daseyn unabhängig sind, ausfindigen und durch diesen Zusammenhang eine Frage aufheben.

5.

Die Frage muß also eine vom Daseyn unabhängige Wahrheit betreffen, wenn sie durch den Zusammenhang solcher Wahrheiten soll aufgelöst werden können. (Doch eben nicht eine Wahrheit, die nicht auf Daseyn führt, mit Daseyn verknüpft ist.)

6.

Diese Demonstration schließt folglich jeden einzelnen Gegenstand (auch wenn er zugleich eine Gattung enthält wie Gott) jede Art zu seyn wirklich existirender Dinge, (auch die einzig mögliche) von ihrem Felde aus.

7.

Da nun Gott, seine Eigenschaften u. dgl. wirkliche Dinge oder Arten zu seyn wirklich existirender Dinge sind, so gehen sie diese Demonstration (a priori versteht es sich) nicht an. (Aber Gott und seine Eigenschaften sind auch mögliche Dinge, und es fragt sich ja, ob die Vernunft
von

von Gott wissen kann, daß er möglich, und daß er der Grund möglicher Wahrheit ist.) Diese Demonstration setzt also bloß die Begriffe auseinander, die dem Mendelssohn'schen Argument für die göttliche Existenz im Wege stehen. Der Leser wird übrigens auf den alles zermalmenden Kant (wie ihn H. Mendelssohn genannt hatte) verwiesen. Mir dünkt unmaßgeblich, ein Philosoph von alltäglichem Schlag könne vor der Hand zweierlei einwenden. 1. Beweise die Behauptung, daß a priori kein Daseyn erkannt wird, zu viel, und 2. scheine Kant selbst eine Art Beweis des göttlichen Daseyns a priori anzunehmen; denn was wäre sonst sein Argument von den Gesetzen der Sittlichkeit? Nur beim ersten bleibe ich stehen. Wenn Erkenntniß a priori auf kein wirkliches Ding hinweist; so muß es möglich und gedenklich seyn, daß selbst das denkende Ich bloß möglich sey, und daß sogar das Denken keine Existenz setze. Ueberdem muß es möglich seyn, daß alle Möglichkeit an Nichts hange, und von keinem Daseyn abhängt. Ist weder jenes noch dieses möglich und gedenklich, ist im Sinn eines von beiden, oder beides zu behaupten; so folgt, daß alle Erkenntniß a priori von einem Ding anfängt, vom denkenden Ich, und auf ein Ding weist, in dem das Mögliche gegründet ist. Ich will damit nichts sagen, als daß der Verstand des Alltagsphilosophen nothwendig durch das Mögliche auf das Wirkliche geleitet werden muß. Ich untersuche nicht, ob Mendelssohn's Beweis für Gottes Daseyn gründlich ist. Wenn das Universum auf keine nothwendige Ursache hinweist,

oder wenn Gott unmöglich oder nicht erweislich möglich ist; so ist dieser Beweis nichts. Es fragt sich also 1. ob eine Welt zugleich das All d. i. der Inbegriff aller Dinge seyn, also ohne einen Gott begreiflich seyn kann? 2. Ob Gott nach heidnischen oder theistischen Bestimmungen nicht erweislich möglich ist?

8.

Der B. behauptet ferner die Unmöglichkeit der Beweise des göttlichen Daseyns a posteriori — Hier muß man ihn nicht unrecht verstehen. Nicht die Ueberzeugung a posteriori, sondern die Beweise a posteriori läugnet er. Hier sind die Sätze, welche diese Behauptung erläutern. (Dieser Satz wird Kant, so wie sie hier vorgetragen werden, nicht für die seinigen erkennen. Denn Kant lehrt, daß wir gar nicht die Verhältnisse der Dinge, sondern der Erscheinungen durch den Weg der Erfahrung erkennen, und von der objectiven Welt aus der Erfahrung nichts wissen.)

9.

Eine Wahrheit a posteriori heißt ein Satz, der mit der Beschaffenheit und dem Daseyn irgend eines wirklichen Dings übereinstimmt. (Das ist leider gegen die Behauptung des Herkules unter den Philosophen, des Manns, dessen Zweifel wie schrofte himmelanstrebende Felsen da stehen, die man erst wegräumen sollte, ehe man von Vernunftgründen redet. Nach S. 173 treffen sie aber, nach allem was wir bisher gesehen haben, dieß von J. erfundene Erkenntnißvorurtheil nicht weit mehr, als die Vernunftserkenntniß?)

10.

Der Charakter dieser Erkenntnis ist also, daß sie sich auf das Daseyn bezieht, und Erkenntnis des Daseyns voraussetzt.

11.

Ohne Erfahrung ist die Erkenntnis des Daseyns unmöglich. (Wenn jene obige Sage ihre Richtigkeit haben, allerdings.) Erfahren heißt Verhältnisse der Dinge gewahrt werden, bestimmter: veränderte Beschaffenheiten annehmen, und sie bemerken. (Wollte der V. bündig philosophiren, so sollte er diesen Satz erläutert haben. Was sind ihm Verhältnisse? Veränderte, also veränderliche Beschaffenheiten? Wir erkennen aber keine andere durchs Selbstgefühl, keine andern durch das, was er Offenbarung nennt. Meint er bloß äußerliche Beschaffenheiten, so sollte er es gesagt haben. Diese heißen Verhältnisse. Innere veränderliche Beschaffenheiten machen das aus, was wir von den Dingen überhaupt a posteriori erkennen, und was wir nicht Verhältnisse sondern Dinge nennen. Wir erkennen a posteriori gar keine absolut unänderliche Beschaffenheiten.)

12.

Aus Erfahrung beweisen heißt also aus Verhältnissen auf Verhältnisse zusammenhängend schließen. (Der V. verwechselt oben im 11. §. erfahren mit Erkenntnis aus Erfahrungsbeweisen.)

13.

Das was aus Prinzipien der Erfahrung erwiesen werden soll, muß also durchaus ein Verhältnißbegriff seyn.

Da nun das Daseyn der Dinge, selbst das Daseyn eines Gottes u. keine Verhältnißbegriffe sind; so können sie auch durch Prinzipie der Erfahrung nicht erwiesen werden. (Von der Verworrenheit in den Begriffen des V. von Erfahrung hab' ich schon geredet.)

Der V. nimmt indirekt die Behauptung, daß die Erfahrung niemals das Daseyn von Dingen darthue, oder durch eine Kette von Schlüssen zeige, besser unten zurück. Er scheint S. 34. ferner einzuräumen, daß aus Verhältnissen die Wirklichkeit von Gegenständen, die sich zu andern gegebenen so, oder so verhalten, erkannt oder bewiesen werden kann. Wirklich ist jene Behauptung höchst widersinnig, der V. müßte dann die Wirklichkeit der Sinnenwelt läugnen, und eine inintelligible Welt, von der wir gar nichts wissen können, annehmen. Aber dann könnte er nicht sagen, daß die Erfahrung nur Wahrheiten lehre (nicht erweise) die mit dem Daseyn wirklicher Dinge übereinstimmen. Auch müßte er bekennen, daß wir nicht Verhältnisse der Dinge, sondern der Erscheinungen gewahr werden, wenn wir erfahren. Ich schliesse ja aus dem Hören einer Menschenstimme auf das Vorhandenseyn eines organisirten belebten Menschenkörpers, also aus Verhältniß auf Daseyn. Entweder ist beides Erscheinung, oder beides Wahrheit.

Doch ich komme auf die weiter unten folgende Erläuterung, betreffend die Unmöglichkeit, Gottes Daseyn

a posteriori oder aus Thatfachen zu beweisen. S. 84. f. heißt es: „Es muß dargethan werden können, daß das Daseyn der Welt ohne das Daseyn Gottes unmöglich wd. ist. Dies kann auf zweyerley Weise geschehen. Ich muß beweisen entweder daß ihre Form oder daß ihre Materie zufällig ist.

„Von der Materie der Welt haben wir schlechterdings keinen Begriff, als den, daß sie ist — und wir können keinen haben, weil sie uns durchaus unter Form und Verhältniß erscheint.

„Es muß also dargethan werden können, daß ihre Form zufällig ist, das heißt, daß diese Form weder in sich selbst, noch in der Materie ihren zureichenden Grund hat.“ „Läge der zureichende Grund in der Form selbst, so müßte es eine unendliche Reihe von Ursachen geben können, ohne je auf eine letzte zu kommen, welches ungeräumt scheint.“ (Der zureichende Grund der Form doch wohl? denn wie sollte der Grund der Materie in der Form seyn?)

„Aber in der Materie könnte der Grund der Form allerdings liegen, weil Daseyn ihr nothwendiger Begriff, und mit dem Daseyn eine Art Dazuseyn nothwendig verbunden ist.“ „Nurhin ist auch der Beweis der Zufälligkeit nicht hinreichend, auf das Daseyn eines Gottes zu kommen.“

(Hier sind wir wieder bey jenen Spinozistischen Sätzen. Was heißt also das: in der Welt. Materie kann der Grund der Form liegen? ohne Zweifel so viel: Im unbekannten Substanzwesen kann die Ursache der Erweckung, Entwicklung, und selbst des Verhältnisses der Kräfte und der Ordnung in dem Beysammenseyn und der Succession der Substanzen seyn. Daß aber dieß Wesen nothwendig ist, ist darum der Vernunft einleuchtend, weil aus Nichts — Nichts, aus Verhältnissen — keine Substanz wird. Ich denke dieser Behauptung ließe sich folgendes entgegensetzen: Was auch Weltmaterie, was auch Substanz sey, so ist gewiß, daß in dem Substrat der uns bekannten Kräfte die Summe von Realität nicht gesetzt werden kann aus der die Ordnung, oder Verbindung der Wesen zu erklären steht. Wir können also nicht behaupten, daß in den Anlagen der Geister und Körper die Ursache der weisen Weltordnung liegen k ö n n e. Wir haben keine Ahndung von dieser Möglichkeit.)

Der B. sagt: „Nithin ist auch der Beweis der Zufälligkeit nicht hinreichend, um auf das Daseyn eines Gottes zu kommen. Es muß noch mehr erwiesen werden, das nämlich, daß das Daseyn der Welt ein vollständiges Wesen voraussetzt, daß es Endursachen giebt.“

Es läge in der Beschaffenheit der Welt kein Beweis des Daseyns eines Gottes; wenn durch Gott der Urheber der

der vollkommenen Weltordnung, der Glückseligkeit der Geister, der Quell aller positiven Verbindlichkeit der freien Wesen, das Wohl des Ganzen zu befördern, zu verstehen ist; so brauchen wir nicht weiter zu gehen. Die Lehre von einem uns ähnlichen Wesen, das nach deutlich gedachten Absichten dem Ganzen seine Einrichtung, ja auch wohl seine Existenz gab, der Theismus, Mendelssohns Lehre, ist eine Modifikation, eine Vorstellungsart der Lehre von Gott. Kann sie auch aus der Vernunft *a posteriori* nicht demonstriert werden, immer bleibt ein Princip, das Quell aller Realität ist, das nach der Regel der höchsten Vollkommenheit thätig ist, von dem der Mensch erwarten kann, daß es ewig den Geistern des Weltalls eine fortgehende Entwiklung ihrer Kräfte verschaffen, und jedes Hinderniß derselben heben werde — immer bleibt — ein Gott! der wahre Atheismus, das System der mechanischen blinden Nothwendigkeit und das System des Zufalls stürzen zu Boden.

Ich habe schon etwas von Jakobis Bestreitung des Mendelssohnischen Begriffs von Gott und der Schöpfung gesagt. Unser V. führt das Wesentlichste der Mendelssohnischen Gründe und der Einwendungen des J. S. 188 — 141. an, und schließt damit, daß er versichert, die „Vernunft führe zum Atheismus, indem sie ein läches, „drächtiges, äußerst zusammenhängendes, aber trostloses „System der Gottesläugnung auf folgenden Gründen *er* „baut.

1. „Der Begriff eines Gottes ist der Begriff eines
„nothwendigen unendlichen Wesens, in dessen Verstand
„und Willen, in dessen freyer Absicht das Daseyn der
„Welt seinen zureichenden Grund hat.“

2. „Der Begriff des Nothwendigen widerspricht dem
„Begriffe transscendenter Freyheit.“

3. „Der Begriff des Unendlichen widerspricht dem Be-
„griff vom Verstand und Willen.“

4. „Nithin hebt der Begriff des philosophischen Got-
„tes sich selbst auf.“

5. „Alles Daseyn übrigenß rein und an sich betrachtet
(sehr dunkel gesagt!) ist der zureichende und absolute Grund
„seiner selbst.“

6. „Und jede Form, jede Erscheinung dieses Daseyns
„ist eine Offenbarung von Gesetzen oder regelmäßig wie-
„kender Kräfte, deren Regel so nothwendig ist, als das
„Daseyn selbst.“

7. „Aus der Ursache, weil aus dem Nichts zum Da-
„seyn schlechterdings kein Uebergang Statt findet; besser
„weil Daseyn der erste und letzte Begriff ist.“

Und wie in aller Welt kommt denn die Vernunft dazu,
so kühn und so zusammenhängend über Daseyn zu urthei-
len, sie die kein Ding, keines Dings Daseyn erkennt —
die all ihr Licht über Daseyn an sich von jenem Offen-
bahrungsprincip borren muß? Welche abentheuerliche In-
tense.

konsequenz in den Raisonnements unsers Verfassers! aber freylich wie kann das anders seyn, wenn er vom Epticismus und Dogmatismus zugleich Waffen gegen die Vernunftlehre von Gott borgen wollte?

Dies beyseite gesetzt, der Geist, der nichts über Gottes Natur zu bestimmen wagt, muß die im ersten Satz angegebenen Bestimmungen des Begriffs Gottes bis auf die Eigenschaft der Nothwendigkeit ausserwesentlich finden, und das wesentliche, das ihm eigentlich das Charakterische desselben ausmacht, vermissen. Nothwendige Thätigkeit nach vollkommenen Regeln, Streben höchste Vollkommenheit zu befördern, ohne ausdrücklich determinirende Gewalt, und Freyheit (nach dem mir und vielen andern wahren System des Determinismus) widersprechen sich nicht. Der Verstand und Wille, absolut in seiner höchsten Vollkommenheit betrachtet, nach Absonderung des ausser allem Streit Menschlichen, d. i. des Sinnlichen, der Ideen, Succession, der Zeichen u. s. w. schließt nicht jede Art von Unendlichkeit aus. Und überdem kann es vielleicht etwas im Absolutunendlichen geben, das alle Realität des Verstands und Willens in sich schließt, sich auch eben so zu den übrigen Dingen verhält, und das wir uns anders nicht vorstellen können, als unter der Idee des thätigen Verstands. Demnach treffen die oben ersten Sätze nur gewisse Vorstellungsarten der Lehre von Gott. Der dritte ist nicht ohne Einschränkung wahr. Also muß der 4te Satz falsch seyn. Die übrigen Sätze gehören zum Lehrgesamte

bände

bäude des Spinozismus. Sie können aber in einem gewissen Verstand wahr seyn, ohne daß der Atheismus daraus folgte.

Es ist einmal Zeit, daß wir sehen, was J. mit unserm B. an die Stelle der evident geglaubten und von Jakob und ihm nun mit so bündigen und unter sich so genau übereinstimmenden Gründen zu Boden geworfenen Beweisen für Gottes Existenz, was er, sage ich, an die Stelle dieser Beweise setzt.

Die speculierende Vernunft, sagen sie, widerspricht dem Menschengefühle! Sie, sobald wir ihr durch die doornichte Pfade der Speculation folgen, raubt uns grausam die süße Empfindung eines wohlthätigen Urhebers der Natur, die der unverdorbene Mensch hat. Sie zeigt uns ein nothwendiges, allem Denken vorgehendes Prinzip, schlägt die Schlüsse von Ordnung auf eine ordnende Ursache, von Handlung auf Absicht zu Boden! Laßt sie uns denn stieben! Laßt uns bekennen, daß gewisse Dinge sich nicht entwickeln lassen. Geben wir vielmehr dem unwiderstehlichen Gang an Absicht zu glauben wo wir Handlung sehen, nach, als daß wir den Grübeleien der Vernunft Gehör geben sollten. Ein gewisser Grönländer ruft beym Anblick der Schönheit des jungen Tags aus: Wie schön ist der, der ihn gemacht hat! Dieß Gefühl ist (nicht Raisonement) was dem Psalmisten die Frage entlockt: Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der

der nicht hören? der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?

Was könnte H. Mendelssohn zu dieser Art sich durch das Menschengefühl über die Zweifel der Vernunft zu beruhigen, sagen? Ihr erregt da einen seltsamen Streitt zwischen Menschengefühl und Menschenvernunft, und seht nicht, daß ihr durch euer Vernunftgründe zugleich die Stimme des Menschengefühls für Täuschung erklärt habt. Das Analogon der Vernunft, oder wie ihres nennen wollt, kombinirt genau nach eben der Regel, Absicht und Handlung, nach welcher die Vernunft Absicht und Handlung kombinirt. Es ist die nehmliche Seelen-Operation. Die Gegenwart des Feuers merkt auch ein Kind aus dem Rauch. Der Naturforscher beweist sie. Wo ist aber gleichwohl mehr Gewißheit, in der Ideenverbindung des Kindes oder des Naturforschers? Gesetzt, ihr könntet dem letzten beweisen, daß es Rauch ohne Feuer, Rauch durch eine andere Ursache veranlaßt, geben könne, habt ihr nicht den dürftigen analogischen Schluß des Kindes damit zugleich widerlegt? Euer Grönländer ahndet einen Urheber der Morgentöthe. Er steht in dem Wahn, daß die Sonne ein Geschenk eines wohlthätigen Wesens sey. Der Psalmist sieht End. Ursachen wie Ich in der Struktur des Augs und Ohrs. Der Philosoph verwandelt dieß Gefühl in Vernunft-Urtheile. „Die Sonne ist geschaffen uns zu erquicken.

„Das

„Das Auge ist so eingerichtet, damit wir sehen. Der Urheber dieser Einrichtung wählte also die tüchtigste Struktur zu diesem Zwecke. Er ist also höchst verständig.“ Es ist wahr, der Grönländer würde euer Râsonnement, durch welches ihr den Philosophen widerlegt, nicht begreifen. Ihr könntet ihm lange vorschwätzen, daß Handlung nicht Absicht voraussetze, Kunst, Ordnung, nicht auf einen denkenden Verstand schließen lasse. Aber was thut das? Eben weil er unwissend ist, ist er so fest in seinem Wahn.

Allein es ist klar, daß H. Jacobi und unser Verfasser das Gottesgefühl noch in etwas anderm setzt! Ausser dieser Ahndung Gottes, die wir bey so vielen Menschen, die weder Philosophie noch positive Religion erleuchtete, finden; ausser dieser allgemeinen Stimme der Menschheit scheinen sie sich noch zu besondern inneren Gotteserfahrungen Hoffnung zu machen. „Nicht nur unsere fünf Sinne, heißt es S. 155, machen den Sensus des Menschen aus. Diese beziehen sich allein auf das Sichtbare und Aeußerliche. Wenn der Mensch für das Unsichtbare, für eine Gottheit gemacht ist, so muß er dafür auch einen Sensus haben, wodurch ihm Data zur Vernunftkenntniß gegeben werden. Oder es ist unmöglich, von Gott und Religionswahrheit Begriff und Ueberzeugung zu erlangen. Es ist, sagt unser V. S. 154, eine Quelle der Evidenz im Menschen selbst, welche Lehre und Meinung, welche die Wahrheit einer Religion nicht voraussetzt, sondern welche die Ueberzeugung von Gott und göttlichen Dingen unmittelbar mit sich

„sich führt; eine Evidenz, auf welche sich jede Lehre und
 „Meinung gründen, und woraus sie hervorgehen soll.
 Dieser innere Sinn für die Gottheit wird im Menschen er-
 weckt, so wie er Gott in seinen Handlungen ähnlich zu
 werden sucht. (S. 149—154.) „Mag immer die Demon-
 „stration, sagt Jacobi S. 158, auf Atheismus führen,
 „können wir Gatta von Gottes Daseyn werden, was geht
 „mich die Demonstration an? Giebt es eine innere unmit-
 „telbare Gewißheit, wozu eine äussere und mittelbare?

Hier ist doch unser B. weniger kühn. Er sagt dar-
 auf: „Konsequent und Systematisch ist, wie man sieht, (ich
 „glaube, daß das kein uneingestimmener Denker se-
 „ben kann!) diese ganze Philosophie! auch tief und groß!
 „Nur muß ich für mein Theil bekennen, daß ich von einer
 „solchen unmittelbaren Gewißheit keine Erfahrung habe.—
 „Möglich ist sie zwar diese Erfahrung und selbst wahrschein-
 „lich. Möglich, weil wir innerlich und von innen eben so
 „wohl Beschaffenheiten annehmen können, als äusserlich,
 „und von aussen. Und wahrscheinlich, weil Religion und
 „Gottesdienst entweder eine Pinfelen und bloße Ceremonie
 „ist, oder ein gewisser Genuß, eine gewisse Vereinigung mit
 „der Gottheit muß das Ziel des religiösen Geschöpf's seyn.
 „Auch seh ich nicht ein, warum eine solche innere Erfah-
 „rung, wodurch ich Beschaffenheiten eines geistigen Ge-
 „genstands annehme, nicht eben so vergewisserend sollte seyn
 „können, wie äussere Erfahrung. Nur ich habe sie in dem
 „mit der sinnlichen Evidenz analogen Sinn wie gesagt nicht.
 „Und das ist alles was der bescheidene Prüfer etwa dage-
 p. vernünft. Denken. X. Gese. R „gen

„gen sagen kann. (Und das ist gewiß nicht wenig.) Andere ehrliche Vertheidiger des innern Sinns für Geisterwelt, des Sensoriums für unmittelbare Einflüsse der Gottheit haben schon ähnliche Geständnisse abgelegt. Auf wessen Treu und Glauben sollen wir also das Daseyn solcher innerer, unmittelbarer Gotteserfahrungen annehmen?)

„Der B. bekennet übrigens, daß wenn auch diese Gotteserfahrungen mathematische Gewißheit geben würden, dießer Gewißheit doch kein anderer Name als der Name des Glaubens zukommen könnte, weil durch keine Erfahrung des Endlichen ein Begriff des Unendlichen entstehen kann. (Und doch soll Gewißheit in dieser Erkenntniß seyn können? Gewißheit von etwas, dessen Möglichkeit nicht gegeben ist, dessen Wirklichkeit nur durch Erfahrung erkannt werden müßte, wenn sie erkennbar wäre, nach den Begriffen des J. und unsers Verfassers?)

Der Verfasser hat also die Vernunftbeweise der göttlichen Existenz für untauglich erklärt. Und wie soll nun die Menschheit zur Erkenntniß Gottes gelangen, wie seines Daseyns gewiß werden? „durch Thatfachen, Wirkungen dieses Wesens“ ist die Antwort. „Diese Thatfachen sind's, durch die die Menschen von Gottes Daseyn zuerst belehrt wurden. Sie sind es, welche die Ueberzeugung von unserer Abhängigkeit von ihm der Menschheit fühlbarer gemacht haben, als es Vernunftschlüsse nimmermehr thun konnten. Die Geschichte des Menschengeschlechts geht von ihnen aus. Die Tradition aller Völker spricht von ihnen.“ (Thatfachen also bezeugen, daß Gott ist: die Vorwelt erkannte Gott

Gott durch sie, also durch sinnliche Erfahrung? Wie kann das Wesen, das sinnlich erfahren werden kann, Gott seyn? Durch Schlüsse von Empfindungen der Sinne auf etwas, das nicht empfunden werden kann? Also haben die Menschen der Vorwelt Gott aus der Vernunft erkannt. Und woher kann ich wissen, daß sie sich nicht täuschten, nicht falsch empfanden, falsch folgerten? Woher kann ich wissen, daß die Tradition, die mir ihre Zeugnisse überliefert, zuverlässig ist? die Vernunft muß mir das sagen. Sehen indeß diese Thatfachen noch so außerordentlich, so liess mir ein Räthsel, wie sie etwas anders beweisen konnten, als eine über sinnliche Ursache sinnlicher Erscheinungen überhaupt. Scheint das dem Einfältigen, dem der Gesetze der Körper- und Geisterwelt Unkundigen anders, glaubte er „daß Wunder, Visionen, prophetische Träume, Spuren von Ordnung, Zweck im Lauf der Weltveränderungen auf ein menschenähnliches Wesen schliessen lassen, dem er übrigens die Vortommenheiten zuschrieb, die ein Wesen haben muß, welches er zu seiner Beruhigung gern glaubte, oder annahm, so — kam er wahrlich anders nicht zur Erkenntniß Gottes als der Weise, der Gott aus den Werken der Natur erkennt. Daß in seinen Folgerungen manches erschlichen, manches ist, was die Logik *Errores in materia und forma* nennt, versteht sich. Das Kind kann nicht Schlüsse machen, wie der Erwachsene. Daß aber auch bey dieser mangelhaften Erkenntniß seine moralische Wohlfahrt befördert ward, ist unläugbar. Aber soll der Erwachsene wieder ein Kind werden? Und wollte er auch, weil Kinder vielleicht meist froher und glücklicher sind als Erwachsene, könnte er wohl?

Ohne vorläufige Gewisheit, daß Gott, wenn er ist, ein Gegenstand der menschlichen Erfahrung werden kann, und daß die Vernunft weder seine Möglichkeit noch seine Existenz läugnet, ist für den Forscher kein Glaube an alle Offenbarungen möglich. Sie erscheinen Jedem, dem diese Gewisheit mangelt, als Blendwerke der getäuschten Sinne, der erhöhten Einbildungskraft, oder gar als Fabeln, als Märchen, deren Ursprung ni-mand kennt. Wer versichert mich, daß dieser oder jener Gottes Stimme gehört hat, daß er seine Einflüsse erfahren hat? Wie kann ich Vordagens, Böhm's und anderer Schwärmer vermeinte Gotteserfahrungen vor den wahren Offenbarungen unterscheiden? Müßte ich jedem Glauben zustellen, der mir von Gotteserfahrungen spricht, was für närrische, widersprechende Begriffe von Gott kämen da heraus? Es würde selbst nicht an Offenbarungen fehlen, die mich zum Spinozistischen Lehrbegriff führten. *) Die Vernunft muß

und

*) Wie sehr die sogenannte Theosophie sich dem Spinozismus nähert, ist bekannt. Gewisse Schwärmer in England, die sogenannten Ranters scheinen den Spinozistischen Lehrbegriff seinen wesentlichen Bestimmungen nach, wirklich angenommen zu haben. Unter den griechischen Sekten der ersten Jahrhunderte nach Christus gab es verschiedene, welche die kabbalistische und neuplatonischen Begriffe von der Vereinigung aller Geister mit einem gemeinschaftlichen Centrum (unter dem sie sich nur überhaupt einen Quell von Realität dachten) durch Offenbarungen authorisiren wollten. Merkwürdig scheint mir in dieser Absicht eine Stelle aus dem Evangelium der Eva, die Epiphanius anführt, in der eine Donnerstimme in einer gewissen Vision dem Lehrer folgendes sagt: „Ich bin „Du, und Du bist Ich. Wo Du bist, da bin Ich. Ich „bin

und in der Erfahrung Schein von Wahrheit unterscheiden lehren. Wer ihr dieß Vermögen abspricht, untergräbt alle Gewisheit der menschlichen Erkenntniß.

Ueberzeugung von der grossen Wahrheit daß Gott ist, war freylich eher in der Welt, als Systeme, die den physicotheologischen Beweis der Existenz Gottes in einer Kette von Schlüssen vorlegten. Aber so alt, als die Welt selbst, ist der Schluß vom Werke auf den Meister, von Zwecken auf Verstand, von Ordnung auf eine ordnende Ursache. Wäre bey einigen Menschen auch die Ueberzeugung von einem mächtigen Wesen, das ihnen in Träumen erschien, in Gewittern mit ihnen sprach, eher da gewesen, als jener Gedanke; so könnte ichs nicht Glaube an ein erstes Wesen nennen. Ich begreiffe zwar wohl, daß sie am Taseln desselben nicht zweifeln konnten, daß ihnen dieß Wesen war, was uns Gott in dem erhabensten Sinne des Werts ist, daß Menschen im Stande der Kindheit der Menschheit diese Wahrheit: „Gott ist“ anders nicht als so denken konnten. Aber ich begreiffe auch, daß für Menschen in reiferem Alter der Menschheit auch nach dem Begriff der Verehrer der Offenbarung, die consequent raisonniren wollen, Offenbarungen gehören müssen, die theils anders beschaffen waren, theils ohne vernünftige Vorerkenntnisse vom höchsten Wesen keine Ueberzeugung mit sich führten.

R 3

führten.

„bin durchs Ganze ausgegossen. Du kannst mich überall umfassen. Und indem du dich selbst umfaßest, umfaßest du mich.“

fährten. Trägt man in dieß Alter Begriffe über, die nicht dahin gehören, will man ihm Bedürfnisse leihen, die ihm nicht zukommen; so erweckt man zwischen Vernunft und Offenbarung einen unseligen Streit, der nothwendig zum Nachtheil der Gotteserkenntniß ausschlagen muß. Wenn der Jude der spätern Zeiten dem Gnostiker, bloß durch Tradition geleitet, zuversichtlich sagt: „Gott hat mit „Moses gesprochen;“ so sabelt dieser, der sich auf seine Philosophie verläßt, von Untergöttern, durch die des Judentums Voreltern getäuscht worden. Untergötter, sagt er ihm, Jaldabaoth, Jao u. gaben das Gesetz auf Sina, nicht der Vater aller Dinge. Wie kann dich irgend eine Erfahrung belehren, obs der Vater aller Wesen ist, der sich offenbahret? Der Inhalt der bekannt gemachten Gesetze und Lehren muß das bestimmen. Donnerstimmen und Feuerbilder, oder Stimmen im Innwendigen können das nicht. So viel und mehr nicht erlauben mir die Schranken einer Recension über den Inhalt dieser merkwürdigen Schrift anzumerken. Nicht Nachsprüche, nicht unbedeutende Versicherungen der Mißbilligung glaubte ich mir erlauben zu können. Gründe, Gegenvorstellungen waren es allein, die ich den Versuchen H. Jacobi und seines Freunds, die Vernunftreligion zu Boden zu werfen, um der Offenbarung mehr Ansehen zu verschaffen, entgegenzusetzen wollte. Ich ehre in beiden den Durst nach Wahrheit, in unserm Verfasser schätze ich besonders den Enthusiasmus für Wahrheit und Religion, artet er gleich in Schwärmercy aus, da blinder Glaube ihn nährt. Ob aber er, der nur fremde Gedan-

ten unterschreibt, der die Widersprüche, welcher H. Jakobi sich schuldig macht, die Verworrenheit seiner Begriffe und Beweise so wohl verdauen kann, sich in dieser Schrift als Selbstdenker vom ersten Rang bewiesen habe, wäre er auch ein Mann, der sich sonst viel anders gezeigt hätte, (wie man aus H. Jakobi's Lobspruch fast schliessen sollte) das stelle ich jedem zu beurtheilen frey, der mir in meinen Untersuchungen bisher gefolgt ist, und ihren Resultaten seinen Beifall nicht verweigern kann. Eben so mag jeder Unparteyische urtheilen, wie viel Grund H. Jakobi gehabt habe, seine Gedanken den Wahrheitsforschern in unsrer Zeit, die bisher mit dem sel. Mendelssohn Gottes Daseyn für eine Vernunftwahrheit hielten, mit solchem Ungestum und so wenig Mißtrauen in seine sichtbare Schwäche in der spekulativen Philosophie als unbeantwortlich entgegenzustellen, da er bekennt, daß dieser Verfasser sie von Grund geißt, und ihn der Mühe sie selbst im Zusammenhang ausführlicher vorzutragen, überhoben hat. Ich lasse mich übrigens nicht auf die Oekonomie dieser Schrift ein. Doch kann ich nicht umhin zu bemerken, daß die häufige Apostrophen an die Philosophen einen Mann übel kleiden der sich so wenig als Denker zeigt, und an die Stelle der ihm so verächtlichen Philosophie nichts als blinden Glauben zu setzen weiß, und daß diese Schrift in Absicht auf Ordnung und Zusammenhang eben so wenig Vorzüge als in Absicht auf Gründlichkeit der Gedanken und Bündigkeit der Beweise hat; daher es mir auch sehr sauer geworden ist, die Hauptgedanken herauszuheben, und in nöthiger Ordnung zusammen zu stellen. Indessen scheint diese Un-

ordnung die Frucht der Eilfertigkeit des Verfassers zu seyn, dem die Wärme, womit er sich für seinen Gegenstand interessirte, nicht genug Gedult ließ, seine Schrift gehörig auszuarbeiten. ")

Diese Recension war schon fertig, als in der Berliner Monatschrift im October 1786 Kants Erörterung der Frage: Was heißt sich im Denken orientiren? erschien. Dieser Aufsatz macht in der That meinen Beweis, daß Jacobi und sein Apologet mit Kant in der Hauptsache gar nicht übereinstimmen, überflüssig, da Kant dies selbst hier so deutlich versichert, und seine Mißbilligung der Meinung Jacobis und seines Apologeten ohne Rückhalt geäußert hat. Er ist der Meinung, „daß bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher, geheimer Wahrheitsinn, keine überschweifliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft das sey, wodurch wir uns im Denken zu orientiren haben,“ S. 306. Er erklärt sich in Ansehung der Gründe für Gottes Daseyn genugsam, daß man ihn nicht weiter mißverstehen kann. Er sagt: Wir kennen keine für uns begreiflichen Grund der Existenz und Zufälligkeit der Welt, besonders von der Ordnung derselben, als das Daseyn eines verständigen Urhebers. (Der physikotheologische Grund, doch nur geltend, so fern wir von der Ursache der Welt urtheilen wollen, wie H. Kant sagt) Eben so bedarf die Vernunft zur Zurechtstellung

tung des Begriffs der sittlichen Verbindlichkeit, den Begriff des höchsten Guts, das ist, einer obersten unabhängigen Intelligenz. Der Unterschied der Handlungen, der die Moralität genannt wird, wäre ein Traum, wenn dieß höchste Gut nicht wäre. H. Kant reht nicht von der Realität der positiven Belohnungen und Strafen, sondern der Tugend selbst. Wäre kein Gott, meynt er, so wäre keine Tugend. Die Vernunft ist aber letztere genöthigt für etwas Wirkliches zu halten. Dieser Grund ist meiner Meinung nach ein Vernunftgrund a priori. Nach H. Kants Begriffen von der Natur der Erkenntniß ist er freylich nicht evident, aber so viel ist doch hieraus klar, daß H. Kant so verschieden von H. Jacobi und seinem Apologeten denkt, als Leibnitz oder Wolff. Ich bestimme mich nicht darum, ob K. sagen will, die Existenz Gottes ist der Grund der Möglichkeit der Tugend. Nun ist die Tugend etwas. Also ist Gott: oder ob er sagen will: »die Existenz Gottes ist Grund der Möglichkeit der Tugend. Nun ist zu unserer Glückseligkeit nothwendig, daß wir die Tugend für etwas halten. Also ist zu unserer Glückseligkeit nothwendig, daß wir die Existenz Gottes für wahr halten. Es scheint etwas bedenklich, geschäñig ihm den letzten Sinn aufzubürden: und doch sollte man denken, es wäre der wahre; Denn Bedürfniß der Vernunft ist, wie er sagt, nicht Einsicht.

H. Kant äußert sich ferner S. 321. so: »Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Daseyn kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen. Wir überschähet uns eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als

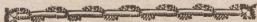
„als sie mit die Natur, so weit ich sie kenne, nicht liefern kann;
 „so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob
 „diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem
 „Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich
 „nun gar nicht einsehe, wie es möglich ist, daß irgend eine Erschei-
 „nung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich im-
 „mer nur denken, niemals aber anschauen ließe, so ist doch we-
 „nigstens so viel klar, daß man nur zu urtheilen, ob das Gott sey,
 „was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich, oder äußer-
 „lich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten,
 „und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sey, son-
 „dern nur ob er ihm nicht widerspreche. Eben so wenn auch bey allem,
 „wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde,
 „was jenem Begriff widerspräche: so würde dennoch diese Erscheinung
 „Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine
 „solche Darstellung nennen will, das Daseyn eines Wesens niemals
 „beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt, und
 „daher der Vermischung alles möglichen Wahns unterworfen wer-
 „den soll) Unendlichkeit der Größe nach zur Unterscheidung von al-
 „lem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber keine Erfahrung
 „oder Anschauung adäquat seyn, mithin auch niemals das Daseyn
 „eines solchen Wesens ungewandentlich beweisen kann. Vom Daseyn
 „des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung
 „qu coast überzeugt werden. Der Vernunftglaube muß vorher ge-
 „hen, und alsdann könnten allensfalls gewisse Erscheinungen, oder
 „Eröffnungen Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das was zu uns
 „spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit
 „zu halten, und nach Befinden jenen Glauben bestätigen.“ (In
 Wahrheit wenn der aller zermalnende Kant irgend eine Hypothese
 zermalmet hat, so hat er H. Jakobis und seines Apologeten Hy-
 pothese

vorhese: Daß Ueberzeugung vom Daseyn Gottes ohne
Hülfe der Vernunft entstehe, zermalmt!)

Nur noch das folgende Urtheil über H. Jacobi und seines Freun-
des Bemühungen. Das übrige mag, wer Lust hat, selbst lesen, da
die Berliner Monatschrift wohl vermuthlich in wehrern Händen als
diese Schrift kommen dürfte. »Wenn also, fährt H. R. S. 322
»fort, der Vernunft in Sätzen, welche übersinnliche Gegenstände
»betreffen, als das Daseyn Gottes, und die künftige Welt, das
»Ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird; so ist aller
»Schwärmerey, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weisse
»Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jakobischen und Mendels-
»sohnischen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht
»ob bloß der Vernunftinsicht und des Wissens (durch vermehrte
»Stärke in der Speculation) oder auch sogar des Vernunftglaubens
»und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich
»ein jeder nach seinem Velleben machen kann, angelegt. Man
»sollte beynahe auf das letztere schließen, wenn man den Spinozi-
»schen Begriff von Gott, als den einzigen mit allen Grundätzen
»der Vernunft stimmigen, und dennoch unverfälschten Begriff auf-
»gestellt sieht. Denn ob es sich gleich mit dem Vernunft-
»glauben ganz wohl verträgt, einzuräumen, daß
»spekulative Vernunft selbst nicht einmal die Möglich-
»keit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müs-
»sen, einzusehen im Stande sey, so kann es doch mit
»keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahr-
»halten eines Daseyns zusammen bestehen, daß Ver-
»nunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes ein-
»sehen, und dennoch aus andern Quellen die Wirk-
»keit desselben erkennen könne.“

D r u c k f e h l e r.

- Seite 152. in der Note leset voraussetzen statt voraussehen.
— 158. Zeile 7. leset auß statt aus.
— 159. Zeile 4 von unten leset Egoität statt Egoismus.
— 160. Zeile 11 l. der Realität statt die Realität.
— 170. in der Note Zeile 3. setzt nach Nichts hinzu :
in den Ideen.
— 173. Zeile 17. leset mir, statt nicht.



Inhalt des zehnten Hefts.

Gedanken über die Schrift betitelt : Gedanken über die kirchliche Gewalt. Nach Moses Mendelssohn.	Seite 1.
Schluß der Briefe J. Prießleps an einen philosophischen Ungläubigen	41.
Anmerkungen über einige der merkwürdigsten Stellen des Briefs an die Hebräer	82.
Ueber die Menschwerdung unsers Herrn, nach Matthäus Kap. 1. Vers 18—25.	123.
Die Resultate der Jakobischen und Mendelssohnischen Philosophie. Kritisch untersucht von einem Freywilligen. Eine Recension	143.



W. L

