

Q. 4. P. 6
Ueber



den moralischen Beweis

für

das Daseyn Gottes,

von

Ludwig Heinrich Jakob,

Doktor und Professor der Philosophie.



L i e b a u,

bey Johann Daniel Friedrich,

1791.

1888

den moralischen Geistes

107

das Bistum



100

3227

Erzbischofliches Bistum

Erzbischofliches Bistum



91956

1888

Erzbischofliches Bistum

1888

wenn man nur so glücklich ist, den gehörigen Gesichtspunct der Sache zu fassen. Da mir indessen die Schwierigkeit des Eingangs dieser Vorstellungsart vornemlich darinne zu liegen scheint, daß man den richtigen Gesichtspunct verfehlt; so ist es, wie ich glaube, verzeihlich, wenn mehrere Versuche gemacht werden, die Materie auf so mannigfaltige Art zu drehen und zu wenden, daß sie zuletzt von allen Seiten die Klarheit erhält, wo aller Mißverstand unmöglich wird, und die Entscheidung, wenigstens von dieser Seite, keine Einwürfe mehr zu fürchten hat.

Halle, den 8. Mai 1791.



Erster Theil.

Ueber
die möglichen Arten, das Daseyn Gottes
zu beweisen überhaupt.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorbereitungen zu dieser Unter-
suchung.

Wir haben nur zwei mögliche Arten uns von dem Daseyn eines Etwas zu überzeugen, 1) vermittelst der Sinne nach Regeln der unmittel-

baren objektiven Wahrnehmung oder der Anschauung. Der Glaube an das Daseyn der Sinnenwelt und aller sinnlichen Beschaffenheiten derselben gründet sich nur allein auf die Anschauung *). Die Ueberzeugung von dem Daseyn innerer Empfindungen und aller Vorstellungen in

*) Was diese Sinnenwelt an sich sey, ob ein Subgriff von Ideen, oder Atomen, ob ihnen etwas Reales außer dem zum Grunde liege, was wir uns von ihr vorstellen, und so weiter; dieses alles lehren die Sinne nicht, sondern dieses muß, wenn es ja erkannt werden kann, durch Vernunft erkannt werden. Aber daß wir eine Vorstellung auf etwas von dieser Vorstellung verschiedenes beziehen, ist ein Bewußtseyn, welches wir unmittelbar den Sinnen verdanken, und welches daher von Niemanden bezweifelt worden ist.

uns beruht zuletzt blos auf unserm innern Sinne; und 2) durch die Vernunft, indem sie einseht, was mit den wahrgenommenen wirklichen Dingen nothwendig zusammenhängt. Denn jedes menschliche Fürwahrhalten, also auch das Fürwahrhalten durch Vernunft, beruht zuletzt auf etwas Wahrgenommenem oder auf einer Thatsache.

Die Gründe für das Daseyn stellt die Vernunft jederzeit dar, ob sie gleich solche nicht jedesmal liefert oder selbst in sich enthält. Im erstern Falle führt sie die Auktorität der Sinne, im letzteren ihre eigne als einen gültigen Beweisgrund für das Daseyn einer Sache an. Das Ansehen und die Gültigkeit der Vernunft überhaupt müssen wir daher immer erst befestiget haben, bevor wir irgend einem Beweisgrunde trauen, oder uns

durch denselben überzeugen können. Die Vernunft prüfet alles, so gar sich selbst.

Die nothwendige Verknüpfung in den vorgestellten Dingen ist es, welche die Vernunft leitet, indem sie nicht, wie die Sinne, das Gegebene anschauet, sondern die Bedingungen der Möglichkeit desselben, sie mögen nun mit in der Anschauung enthalten seyn oder nicht, denkt. Die Vernunft schließt jederzeit nach folgendem Grundsatz: Wenn etwas gegeben ist, so müssen auch die Bedingungen daseyn, (wenn sie auch gleich nicht mit in der Anschauung gegeben seyn sollten, oder nicht gegeben werden könnten,) ohne welche jenes gegebene Etwas gar nicht möglich ist. Dieses Gesetz ist der Vernunft in der That wesentlich, und muß von allen Objekten der Vernunft gelten; und da es noch von

Keinem Philosophen bestritten worden ist, noch bestritten werden kann *), so befaße ich mich hier mit seiner Entwicklung und der Begründung seiner Gültigkeit nicht, sondern setze es als allgemein gültig zum voraus.

*) Der Grund der Allgemeingültigkeit dieses Satzes liegt darinne, daß er analytisch ist, indem er nichts als das Geschäft der Vernunft ausdrückt, wenn sie Etwas denkt. Denn Etwas was ist das Mannichfaltige zur Einheit verknüpft. Die Einheit wird also durch das Mannichfaltige möglich, folglich enthält das Mannichfaltige die Bedingung des Etwas. Da nun aber jedes Mannichfaltige wiederum jederzeit für sich etwas ist, so enthalten sie wieder Bedingungen, und so fort. Ob übrigens die mannichfaltigen Theile die Bedingungen, und zwar die vollständigen Bedingungen

Die Vernunft hat daher zwey Grundsätze, nach welchen sie von dem Daseyn eines Dinges ganz gewiß überzeugt werden kann. Diese sind

1) der Grundsatz der Anschauung: Was angeschauet wird, oder nach Regeln der Erfahrung angeschauet werden kann, ist wirk-

sind: diese Frage gehört gar nicht hieher. Wir wollen bloß das Gesetz anführen, nach welchem die Vernunft allemal nothwendig verfahren muß, so bald sie Objecte denkt. Zur einstweiligen Bestätigung ist schon hinreichend, daß ihn selbst der Erzskeptiker David Hume einräumt. Kant hat ihn ebenfalls nirgends angegriffen. Einen andern, diesem ähnlich scheinenden Satz, nemlich: „Wenn etwas gegeben ist, so müssen auch alle seine Bedingungen (in der Anschauung oder in unserm Verstande) gegeben seyn,“ hat wol Kant, und zwar mit Recht bestritten.

lich *); und 2) der Grundsatz der nothwendigen Verknüpfung: Was als eine nothwendige Bedingung, als der Grund der Möglichkeit eines wirklichen Dinges nothwendiger Weise als wirklich gedacht werden muß, ist ebenfalls wirklich **). Da der erste Satz zu einem

*) Dieser Grundsatz greift weder dem Idealismus noch Scepticismus vor; denn beide zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Anschauungen, sondern bestreiten nur die Wirklichkeit dessen, was sich nicht anschauen läßt, nemlich die Vorstellung von den Gründen dieser Anschauungen.

**) Also nicht was dieser oder jener als Bedingung der Wirklichkeit eines Dinges zufälliger Weise denkt, sondern die Vernunft muß durch das Object selbst, durch etwas Wirkliches genöthiget werden, muß sich selbst widersprechen, wenn sie anders denken wollte.

Beweise für das Daseyn Gottes gar nicht zu brauchen ist, so werden alle mögliche Beweise für das Daseyn Gottes auf dem zweiten beruhen müssen, und wir werden nun dahin zu sehen haben, was die Vernunft vermöge dieses Principis auszurichten im Stande ist.

Zuvörderst muß ich aber noch bemerken, daß man sehr wohl unterscheiden müsse, ob man die Absicht habe, ein verschiedenes Daseyn nur überhaupt zu beweisen, oder das Daseyn eines gewissen in der Vorstellung bestimmten Dinges.

So berechtigt uns alles Daseyn, welches wir Menschen unmittelbar entdecken, auf ein verschiedenes Daseyn überhaupt zu schließen, weil sich Niemand unter uns, und kein eingeschränktes Wesen überhaupt rühmen kann, daß er sich des gegebenen wirklichen Dinges vollständig, d. h.

aller seiner (innern und äußern) Gründe und wesentlichen Bedingungen bewußt wäre, denen also jederzeit noch ein Daseyn beigelegt werden muß. Dieses ist allgemein von den Philosophen zugestanden, sie mögen Idealisten oder Materialisten, Skeptiker oder Dogmatiker, Atheisten, Deisten oder Theisten, oder wie man sonst will, heißen. Denn in diesem Falle bleibt es unentschieden, ob es in dem Dinge selbst (nur nicht uns vorgestellt, oder auch gar nicht vorstellbar, wenigstens nicht anschaulich,) oder von ihm gänzlich unterschieden sey, und was es an und für sich, ohne seine Beziehungen auf das durch dasselbe wirkliche Ding für Beschaffenheiten habe. Will man aber das Daseyn eines gewissen in der Vorstellung entweder schon bestimmten oder doch zu bestimmenden Dinges beweisen, so will man nicht bloß bestimmen, daß das Ding von dem einen

abgefondert eriftire, fonderu auch, was ihm für eigenthümliche Befchaffenheiten ohne jenes mit ihm verknüpfte Ding, an und für fich zukommen. So gibt jedermann das Dafeyn eines Etwas überhaupt, welches den Donner und Blitz verursacht, fchon a priori zu; ob aber diefe Urſache die unmittelbare Hand Gottes oder eine Materie, und ob es gerade die elektriſche Materie ſey, und was dieſe ſonſt noch an und für fich für Befchaffenheiten habe, aus welcher auch noch ganz andere Erſcheinungen, als die eben erwähnten, begreiflich werden; dieſes auszumitteln werden ganz andre Wege erfordert. Alle Schwierigkeiten gehen nur erſt da an, wenn ein von dem Gegebenen verſchiedenes Dafeyn an und für fich beſtimmt werden ſoll, und die Hauptfrage iſt immer, wo dergleichen Beſtimmungen herzunehmen, wenn uns nicht, wie etwa in dem eben

gegebenen Beispiele, die Erfahrung selbst zur Erkenntniß derselben verhilft?

Es würde daher gar kein Streit seyn, wenn man die Frage wegen des Daseyns des vollständigen Grundes, dessen was uns durch Erfahrung gegeben ist, so einrichtete: Ob noch ein Daseyn überhaupt wäre, welches von dem, was wir uns vorstellen, verschieden ist, oder ob wir die Natur der Dinge ganz vollständig allein ihren Gründen und ihrem ganzen Wesen nach erklären könnten, und uns an ihnen schlechterdings nichts an ihnen verborgen seyn und bleiben müsse? Denn hier fallen alle Antworten der Weltweisen, so verschieden oder widersprechend ihre übrigen Grundsätze seyn mögen, zusammen, und endigen gemeinschaftlich in der Antwort, daß die Dinge allerdings einen realen Grund haben, den wir nicht einmal voll-

ständig denken, geschweige denn anschauen können, und dessen inneres Wesen uns auf immer verborgen bleibt. Ob aber dieses Wesen wenigstens nicht einigermaßen aus dem Gegebenen bestimmt werden könne, und wie es bestimmt werden müsse, darüber streiten die Philosophen, und haben sich, besonders über die letztere Frage, so lange Philosophie gewesen ist, nicht vereinigen können.

Es würde ferner auch keine Uneinigkeit unter den Weltweisen entstehen, wenn man bloß anfrage, ob man nicht dieses in unsrer Erfahrung gar nicht gegebene Daseyn so bestimmen könne, daß man die letzten und absoluten Gründe von allen Dingen, welche wir erkennen, in dasselbe verlegte, und ob man nicht mit Recht sagen könne, alle uns bekannt gewordene Eigenschaften der Materie, und alles überhaupt, was wir durch unser Erkenntnisvermögen gewahr werden,

die Ordnung oder Unordnung, Weisheit, Macht, Güte, Verstand u. s. w. sey in jenem uns nicht gegebenen Daseyn gegründet? Auf diese Frage würde von allen Seiten her ein einstimmiges Ja ertönen. Denn weder Plato noch Seno, weder Spinoza noch Hume, noch irgend ein anderer Philosoph, hat jemals etwas anders behauptet, noch behaupten können. Denn dabei ist es noch ganz unbestimmt, ob dieses Daseyn eine Substanz oder ein Accidenz, die blinde Nothwendigkeit oder ein verständiges Wesen, etwas einfaches oder zusammengesetztes, eins oder mehrere seyn?

Wenn also ein Ding durch Vorstellung gegeben ist, dessen Möglichkeit oder vollständige innere und äußere Bedingungen nicht zu gleicher Zeit mit vorgestellt werden, so sind wir jederzeit berechtigt, auf ein von dem gegebenen Dinge

verschiedenes Daseyn überhaupt zu schließen, und die Beschaffenheiten des Dinges, das als Bedingung dem Gegebenen zum Grunde liegt, zu suchen. Es entsteht nun nur die Frage, wie es möglich sey, die Prädikate desjenigen Dinges, das als Bedingung des Gegebenen gedacht wird, so ausfindig zu machen, daß sie mit eben so vieler Gewißheit erkannt werden, als das Gegebene selbst vorgestellt wird? Dieses ist aber nur auf eine doppelte Art möglich, nemlich 1) entweder daß uns die zum Grunde liegende Bedingung ebenfalls gegeben werde, d. h. wir lernen dessen Beschaffenheiten durch Erfahrung (a posteriori) erkennen. Physik, Chymie, Arzneikunde und Psychologie geben unendliche Beispiele hiervon; oder 2) unser Erkenntnißvermögen muß eine Kraft besitzen, wodurch es ihm schon an sich allein möglich ist, die Beschaffenheiten der Bedingung

eines gegebenen Dinges zu erkennen, ohne daß ihm solches durch empirische Anschauung gegeben wird, d. h. a priori. Denn es gibt nicht mehr Quellen unsrer Erkenntniß, als die Dinge, welche auf unsre Sinne wirken, und das Erkenntnißvermögen selbst seiner produktiven Kraft nach.

Nun können zwar die Beschaffenheiten eines Dinges a posteriori erkannt werden; daß es aber zu einem andern als seine Ursache gehöre, kann niemals allein a posteriori erkannt werden; sondern hierzu muß entweder ein Grund a priori vorhanden seyn, oder es ist gar keine Erkenntniß von einer solchen objektiven Verknüpfung möglich. Daher muß ein Kennzeichen, welches die Ursache von der Wirkung unterscheidet, jederzeit a priori bekannt seyn, damit man ein sichres Merkmal habe, die Dinge in der Erfahrung dadurch zu verknüpfen.

Das

Es gibt aber in Ansehung der sinnlichen Objekte allerdings ein solches Merkmal a priori, wodurch die Ursache von ihrer Wirkung hinlänglich unterschieden wird. Dieses ist das Merkmal, daß die Ursache einer gegebenen Wirkung diejenige Begebenheit sey, welche nothwendig und allemal in der Zeit vor ihr vorhergeht. Wir dürfen also unsre Aufmerksamkeit in der Erfahrung nur auf diejenigen Objekte richten, die vor einer Erscheinung vorhergehen, und unter den mannichfaltigen Begebenheiten, die vorhergehen, diejenige bemerken, bei deren alleinigen Aufhebung auch die Wirkung aufgehoben wird, um die Ursache derselben ausfindig zu machen. Ihre Beschaffenheiten werden sodann durch weitere Erfahrung erkannt. Es kann aber von einer Ursache in der Sinnenwelt, schlechterdings gar nichts weiter a priori erkannt werden, als daß sie in der Zeit nach

nach einer Regel vor ihrer Wirkung vorhergehen müsse; ihre übrigen Bestimmungen muß allein Erfahrung lehren. Ist nun aber das zu erkennende Ding von der Beschaffenheit, daß es gar nicht sinnlich angeschauet werden kann, so können auch selbst diese Prädikate nicht a priori von ihm ausgesagt werden, und da allen uns bekannten Prädikaten, wenn sie real sind und einen Inhalt haben, etwas in der sinnlichen Anschauung entspricht, und diese Bedingung bei übersinnlichen Dingen schlechterdings gemacht ist, daß sie nichts sinnliches enthalten, so scheint es, a' könnten wir weder a priori noch a posteriori etwas von ihnen erkennen.

Wenn eine Erscheinung in der Welt wahrgenommen wird, so schließt man zwar im Allgemeinen, daß etwas in dem Vorhergehenden als

8



ihre Ursache enthalten seyn müsse, aber diese Ursache gänzlich a priori ohne alle Erfahrung an und für sich betrachtet zu bestimmen, kann niemals verstattet werden. Daß Tag und Nacht durch die besondere Bewegung der Erde; das Eis durch eine gewisse Temperatur der Luft; die Erzeugung der Thiere durch die Handlung des Beischlafs verursacht werden, kann kein Mensch a priori wissen. Wir können hier nichts thun, als unter den unmittelbar in der Erfahrung vorgehenden Erscheinungen diejenigen heraussuchen, bei deren Nichtseyn auch das Daseyn der Erscheinung, die erklärt werden soll, nicht erfolgt. Streben wir aber nicht mehr nach der Erkenntniß der Ursachen in der Sinnenwelt, die jederzeit wiederum andre Ursachen außer sich haben, sondern wollen wir die Ursachen der Erscheinungen selbst, die nicht mehr Erscheinungen sind, und

als solche auch gar nicht zur Sinnenwelt gehören, und folglich auch gar nicht ihren allgemeinsten Bedingungen unterworfen sind, erforschen; so scheinen uns alle Kräfte, eine solche Erkenntniß zu Stande zu bringen, zu fehlen. Denn wenn auch ein von der Sinnenwelt, so fern sie von uns vor- gestellt wird, verschiedenes Daseyn allgemein zu gegeben werden muß, so fragt sich dennoch: wo durch und wie sollen wir es bestimmen? Wollet ihr blos sagen: in dem, was wir nicht anschauen, was den absoluten Grund der Sinnenwelt ent- hält, ist die Sinnenwelt selbst, mit allen ihren Ordnungen und Einrichtungen, das Bewegen so- wol als das Denken gegründet, so habt ihr eure Gedanken zwar richtig entwickelt und keinen Wi- derspruch zu fürchten; aber ihr habt auch nichts gewonnen, indem es bei einer solchen Erklärung noch immer unbestimmt bleibt, ob dieser letzte

Grund die Natur selbst, oder von ihr verschieden, ob ein solches Wesen einfach oder zusammengesetzt, vernünftig oder nicht vernünftig, an Macht unbeschränkt oder beschränkt, mit einem Wort, ein Gott oder kein Gott sey; welches ihr doch eigentlich wissen wollt.

Zweiter Abschnitt.

Ueber

alle mögliche Arten, das Daseyn Gottes durch Vernunft zu beweisen.

Alles Fürwahrhalten durch Vernunft, wenn es gleich ein Fürwahrhalten a priori ist, muß sich zuerst doch allemal auf Thatsachen gründen; diese Thatsachen mögen nun Begriffe oder Anschauungen oder Empfindungen seyn. Daher muß auch die Verknüpfung des göttlichen Daseyns mit irgend einer Thatsache nothwendiger

Weise durch Vernunft eingesehen werden, wenn der Beweis dafür nicht eine leere Chimäre seyn soll. Alle Beweise für das Daseyn Gottes müssen also zeigen, daß die Gottheit als Objekt mit irgend einer Thatsache in einer nothwendigen Verknüpfung stehe. Nun gibt es aber nur zweierley (ganz ungleichartige) Thatsachen, wovon wir Begriffe haben, nemlich, Gegenstände der Sinne (des innern und des äußern), deren Inbegriff Natur heißt, und Freiheit *). Daher muß die Vernunft die Verknüpfung des göttli-

*) Daß Natur oder Gegenstände der Sinne Thatsache sey, möchte wol von niemanden bestritten werden; daß aber die Freiheit Thatsache sey, möchte vielleicht bei einigen Zweifel erregen. Indessen ist doch das moralische Gesetz ein unbezweifeltes Faktum, weil man es jedem vorlegen kann, und durch dasselbe die

chen Wesens entweder mit der Natur oder mit der Freiheit, welche das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, einsehen. Da nun die Wissenschaft dessen, was von der Freiheit abhängt, Moral, dessen aber, was Wirkung der Natur

praktische Vernunft selbst. Und da das moralische Gesetz gewisse Handlungen gebietet, die nicht anders möglich sind, als durch eine von allen Ursachen in der Sinnenwelt verschiedene und unabhängige Causalität, die wir Freiheit nennen, so hat die Vernunft selbst auch wirklich diese Kraft oder Causalität, und ist mit der Vernunft oder ihren unmittelbaren Wirkungen selbst gegeben. Die Sache hier weiter auszuführen, ist nicht der Ort, und ich muß mich deshalb auf das berufen, was sowol in der Critik der Reinen als der Praktischen Vernunft, imgleichen in der Metaphysik der Sitten an mehreren Stellen gesagt worden ist.

ist, Naturwissenschaft oder Physik im weitern Sinne heißt, so werden alle Beweise für das Daseyn Gottes sich zuletzt entweder auf die Physik oder auf die Moral stützen müssen; denn diese Wissenschaften enthalten alle Fakta, die je zu unserer Erkenntniß gelangen können. Der eine Beweis schließt also auf das göttliche Daseyn aus dem Begriffe der Natur, der andere aus dem Begriffe der Moral.

Zwischen beiden Beweisarten findet ein sehr großer und wesentlicher Unterschied statt. Denn die erstere soll die Zwecke des theoretischen Vernunftvermögens befriedigen; die letztere aber nur die Zwecke des praktischen. Der Zweck des theoretischen Vernunftvermögens ist aber, zu erklären und zu begreifen; der Zweck des praktischen, zu handeln. Wenn man das Daseyn Gottes

theoretisch beweisen will, so will man aus der Erkenntniß desselben die Natur erklären, d. h. die Art ihrer Möglichkeit aus dem Begriffe Gottes einsehen. Will man aber blos praktisch beweisen, so verlangt man nur so viel von Gott zu wissen, als nöthig ist, um gewisse Handlungen vernünftiger Weise zu wollen, oder die spekulative Vernunft mit der praktischen in Uebereinstimmung zu bringen, so daß die Einsicht der ersteren mit den Gesetzen und Handlungen der letzteren nicht im Widerspruch steht.

Der Begriff der Natur ist nun entweder der Begriff einer Natur überhaupt, oder der unbestimmte Begriff einer Welt, oder der durch unsre Erfahrung bestimmte Begriff einer Sinnenwelt, aus welcher auf das Daseyn Gottes geschlossen wird. Die beiden ersten Begriffe sind metas

physisch, und sie gründen den metaphysisch: ontologischen und metaphysisch: kosmologischen Beweis. Beide sind nicht nur in der Critik, sondern auch sonst von dem größten Theile der Philosophen als sophistisch befunden worden. Die Subtilität derselben ist auch so groß, daß, wenn sie auch selbst mehr Festigkeit hätten, sie dennoch außer einigen Schulgelehrten niemanden bekannt werden könnten, und also ohne alle Brauchbarkeit für Menschen von bloßem gesunden Verstande seyn würden.

Dagegen ist der Begriff von der Natur, so weit derselbe durch Erfahrung erzeugt und bestimmt wird, nicht nur an sich weit fruchtbarer, sondern er scheint auch weit mehr und weit verständlichere Prädikate zur Bestimmung des Urwesens zu enthalten. Wir treffen aber in der Ein-

nenwelt oder in der Natur einen doppelten Zusammenhang an, an dessen Kette wir zu dem Begriffe eines absoluten Grundes gelangen können. Einmal einen Zusammenhang der wirkenden Ursachen (nexus effectivus), nach welchem ein jedes Ding in der Welt seine Ursache hat, durch die es zur Wirklichkeit gelanget ist, wobei gar nicht von dem vernünftigen Gebrauche oder von den Zwecken dieser Dinge die Rede ist, sondern bloß von der Möglichkeit ihres Daseyns. Um diesen Zusammenhang, der bloß mechanisch ist, bekümmert sich die Naturwissenschaft eigentlich ganz allein. Naturlehre, Chemie, Psychologie, haben nur diesen Zusammenhang zu ihrem Vorwurfe. Die Ursachen des Donners, der Wärme und Kälte, der Erdbeben, der Abwechslung der Bitterung und Winde, die Ursachen des Messings und der verschiedenen Farben, Säuren und

Salze, ingleichen der Lebhaftigkeit oder Klarheit der Vorstellungen, der Hefigkeit der Leidenschaften und Gefühle u. s. w. werden untersucht ohne alle Einmischung von Zwecken, welche dabei könnten stattgefunden haben. Dieser Zusammenhang der wirkenden Ursachen kann zwar auf die Idee einer obersten und unbedingten wirkenden Ursache führen, und mit Recht die Realität einer solchen mechanischen Ursache überhaupt beweisen; aber man ist vermittelst desselben nicht im Stande, diese unbedingte Ursache ihrer weiteren Qualität nach zu bestimmen, und ihr Verstand, Moralität oder sonst eine Eigenschaft beizulegen, die zu unserm Begriffe von der Gottheit paßt. Der Nexus effectivus weist immer von einer Erscheinung auf die andere, deren Qualität jedesmal durch eine neue Erfahrung bestimmt und erkannt wird. Das letzte Princip aller Erscheinungen

ist aber selbst nicht mehr Erscheinung, und daher kann uns jener Zusammenhang nicht zu einer Erkenntniß desselben verhelfen, indem es uns nichts weiter lehrt, als daß der Grund aller mechanischen Kraft oder des ganzen Zusammenhanges nach Ursachen in ihm enthalten seyn müsse. Daß aber mechanische Kräfte und deren Gesetze nur durch ein vernünftiges Wesen möglich seyn, kann Erfahrung nimmer mehr lehren. Es ist daher völlig unmöglich, an dem Faden der mechanischen Verknüpfung der Dinge in der Welt zur Erkenntniß der Bestimmungen desjenigen Subjekts zu gelangen, welches als der letzte Grund dieser Verknüpfung gedacht werden muß. Denn 1) verläßt uns hier die Erfahrung gänzlich, und 2) ist auch kein Schluß nach der Analogie möglich, weil sich diese letzte ursprüngliche Ursache, als Ding an sich betrachtet, eben von allen Ursachen, die wir

haben kennen lernen, so wol ihrer Quantität als Qualität nach unterscheiden muß. Daher verfallen alle, die auf dem Wege der mechanischen Verknüpfung die Bestimmung des Urgrundes haben finden wollen, in die unverständlichste Vernunftschwärmerei, Pantheismus und Spinozismus.

Die Betrachtung der Welt wird weit vollständiger, wenn man zu gleicher Zeit einen Zusammenhang von Zwecken (nexus finalis) in ihr wahrnimmt und voraussetzen kann. Einen blinden Mechanismus als den letzten und absoluten Grund aller Wirkungen anzunehmen, will gar nicht angehen, und ist etwas ganz unverständliches, wobei sich die Vernunft hinter leere und nichtsbedeutende Worte verstecken muß, ob es gleich gut und vernünftig ist, den Mechanis-

mus als Werkzeug und als nächste Ursache einer jeden einzelnen von uns entdeckten Wirkung anzusehen. Die Vernunft verlangt aber noch zu wissen, warum dieser Mechanismus gerade so und nicht anders eingerichtet ist. Wenn nun der letzte Grund in dem Mechanismus selbst enthalten wäre, so müßte sich auch diese Frage aus ihm beantworten lassen, welches aber ganz unmöglich ist. Nun entdeckt der Verstand in der Erfahrung ganz unleugbar eine große Menge von Zwecken, die als zufällige Folgen des bloßen Mechanismus schlechterdings nicht erklärbar sind, sondern welche auf die dringendste Weise noch einen Grund fordern, unter welchem der Mechanismus selbst nur als Werkzeug steht. Die Vernunft sieht sich also durch die deutlichen Zwecke, welche sich ihr in der organischen und lebendigen Natur von allen Seiten anbieten, und welche aus dem Natur-

mechanismus gar nicht begreiflich sind, gendhiget, noch eine andre Cauffalität anzunehmen, unter welcher der Naturmechanismus ganz oder zum Theil steht, und welche seine Geseze und Wirkungsart bestimmt. Da wir nun eine Ursache, welche nach Zwecken den Mechanismus ordnet, eine verständige Ursache nennen, so wird der letzten und absoluten Ursache nicht nur der Grund des Mechanismus, sondern auch Verstand beigelegt werden müssen, und zwar so, daß der erstere von dem letztern abhängig, zu verständigen Zwecken eingerichtet ist. Wir werden also wenigstens so viel mit Gewißheit schließen können, daß das Verhältniß eines Verstandes zu seinen Wirkungen, und das Verhältniß der letzten Ursache zu der Bestimmung der organischen Kräfte gleich seyn müsse. Und um die Gleichheit dieses Verhältnisses ist es uns eigentlich nur zu thun.

Denn ob nicht etwa zwei an sich ganz verschiedene Dinge hier blos ähnliche Wirkungen haben, und ob also nicht unser Verstand von dem Verstande des letzten Urwesens ganz verschieden sey, darauf kömmt es gar nicht an. Denn wir kennen auch unsern Verstand seiner innern Natur nach nicht, sondern bezeichnen blos die Ursache und wohlbekanntten Wirkungen damit. Da nun eine zweckmäßige Einrichtung des Mechanismus in der Welt offenbar ist, und eine solche Zweckmäßigkeit aus dem bloßen Mechanismus nicht erklärt werden kann, so muß schlechterdings noch eine von dem Mechanismus verschiedene Ursache zugelassen werden, die um der Aehnlichkeit ihrer Wirkungen willen Verstand heißt, weil dieses der allgemeine Name für eine nach Zwecken wirkende Ursache ist. Hierbei kann es völlig unausgemacht bleiben, ob dieses Wesen die Zwecke so denke als

wir, oder wie überhaupt jene absichtliche Wirkungsart in ihm bestimmt sey. Es ist genug, daß man weiß, daß jedes vernünftige Wesen die Wirkungen desselben nach Absichten erkennen und in denselben nach Zwecken forschen müsse.

Aus allem diesem würde nun soviel folgen, daß ein großer Verstand die mechanischen Geseze den Naturzwecken gemäß, so weit es die Materie zuläßt, geordnet habe. Daß aber alle Zwecke und alle Mittel von diesem verständigen Wesen abhängen, und die ganze Materie dem Stoffe nach ebenfalls von ihm hervorgebracht worden sey, kann doch hierdurch nicht ausgemacht werden. Denn die Erfahrung lehrt uns nirgends, daß eine Materie selbst, ihrem Stoffe nach, von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht werde; und es müßte daher a priori bewiesen werden, daß

eine Materie sich gar nicht von einem verständigen Wesen bearbeiten ließe, wenn sie nicht zugleich ihrem Stoffe nach von ihm hervorgebracht ist. Einen solchen Beweis zu führen, übersteigt aber alle unsere Einsicht. Die weitem Schwierigkeiten und Unvollständigkeiten dieser Art zu schließen, sind in der Critik weiter ausgeführt. Hier ist es schon hinreichend zu bemerken, daß uns der Begriff der Natur allein, es mag nun derselbe ontologisch, oder kosmologisch, oder physisch und ganz empirisch seyn, nicht zu dem Schlusse berechtigen kann, daß ein Gott existiren müsse, der allmächtig, allweise, allgütig u. s. w. ist; sondern daß der letztere empirische Naturbegriff uns bloß so weit führe, daß der obersten Ursache der Welt einrichtung eine sehr große Macht und ein sehr großer Verstand zukommen müsse, welcher der Anordnung der sich in der Welt offenbarenden

mechanischen Gesetze und der zweckmäßigen Welt-
 einrichtung entspricht. Wozu aber die Welt selbst
 und ihre ganze Einrichtung dienen solle, lehrt die
 physische Weltbetrachtung allein noch nicht. Ja
 die letztere läßt es sogar noch ungewiß, ob nicht
 vielleicht doch noch ein Irrthum in unserm Den-
 ken vorgehen, und die Naturzwecke von einem
 Principio herrühren können, das so wohl mit
 dem Verstande als dem Mechanismus heterogen
 ist. Aber es ist noch eine Thatsache, nemlich
 Freiheit oder moralische Vernunft übrig, deren
 Begriff von dem Naturbegriffe ganz verschieden
 ist, und welcher eine ganz andere Weltbetrach-
 tung einführt, man mag nun bei der Idee der
 Freiheit anfangen oder bei ihr beschließen. Wenn
 man nemlich einmal eine zweckmäßige Anordnung
 in der Welt einräumen muß, und wenn die Welt-
 betrachtung selbst an allen Seiten auf das Result

tat stößt, daß der Mechanismus noch unter einem
 höhern Principio der Zwecke stehe, so wird auch
 selbst wieder nach einer Ordnung unter den
 Zwecken gefragt werden müssen; die Vernunft
 wird unter den Zwecken selbst eine systematische
 Verbindung suchen. — Alle Zwecke müssen zu
 einem einzigen obersten Zwecke zusammenstim-
 men, und diesem bloß als Mittel untergeordnet
 sey. Nun kann aber keiner unter den sich offens-
 baren Naturzwecken als ein letzter absoluter
 alle übrige unter sich begreifender Zweck ange-
 sehen werden; bei jedem Zwecke in der Natur
 läßt sich immer noch ein *Wartum?* aufwerfen.
 In einer todten Natur können zwar viele Zwecke
 erreicht werden; Halme, Blumen, Erden und
 Welten können sich organisiren und bewegen.
 Aber diese todte Natur, welche nur eines blinden
 Mechanismus fähig ist, kann doch nicht selbst

letzter Zweck seyn; sie muß noch um eines andern
 Zwecks willen daseyn. Auch lebendige Geschöpfe
 können diesen Endzweck noch nicht ausmachen.
 Denn es entsteht sogleich wieder die neue Frage:
 warum denn diese Wesen leben, und weshalb so
 viele Anstalten ihretwegen getroffen sind. Wollte
 man ihr Wohlbefinden oder ihre Glückseligkeit
 für diesen letzten Zweck ausgeben, so würde, der
 großen Schwierigkeit, daß dieser so gar selten
 erreicht werde, nicht einmal zu gedenken, die
 Vernunft abermals von neuem ein Warum-
 aufwerfen. Denn man verlangt noch einen
 Grund zu wissen, weshalb denn eine gewisse
 Klasse von Wesen in der Natur dazu ausgezeichnet
 sey, glücklich zu seyn, und was sie eigentlich eines
 so vorzüglichen Zustandes und so vorzüglicher Gar-
 ben würdig mache? Diesen Grund findet aber die
 Vernunft nirgends, als in der Moralität der

Wesen. Wenn die Vernunft eine Austheilung
 der Mittel glücklich zu seyn vornehmen sollte, so
 würde sie nach keiner andern Regel verfahren
 können, als nach der Proportion der Moralität,
 die sie in einem jeden Menschen anträfe. Dieses
 ist auch das einstimmige Urtheil aller Vernünf-
 tigen. Jeder sucht, so viel ihm möglich, diese
 Proportion herauszubringen. Wenn aber ein
 Wesen moralisch ist, so kann man nicht weiter
 fragen, warum es denn moralisch sey? Denn
 die Moralität ist etwas Unbedingtes und Absolu-
 tes, das um keiner andern Sache willen ist, son-
 dern jederzeit als Zweck an sich, als letzter absoluter
 Zweck angesehen wird, wozu wol andre Dinge
 als Mittel zusammenstimmen können, das aber
 selbst keinem als Mittel dient. Hiemit stimmt
 nicht nur der gemeine Menschenverstand, der
 allen persönlichen Werth in die Tugend des

Menschen setzt, überein, sondern die Vernunft rechtfertiget auch desselben Urtheil vollkommen. Denn nur alles, was ein Ding in der Sinnenwelt oder Erscheinung ist, ist bedingt; die Moralität aber weicht ihrer Natur und Wesen nach von den Gesetzen der Erscheinungen ab, und ihre Causalität, die Freiheit oder die praktische Vernunft, gehört gar nicht zur Sinnenwelt, sondern ist eine Causalität von ganz heterogener Art mit allem was sich in der Sinnenwelt findet. Daher hat die Moralität einen absoluten unbedingten Werth, wobei man nicht wiederum fragen kann, wozu sie nützt oder gut ist, die aber sehr wohl zu einem Endzwecke taugt. Es erhellet eben dasselbige auch aus dem Begriffe der Vernunft selbst, wenn man ihn nur gehörig zergliedert. Denn da derjenige Grund, wodurch Zwecke möglich werden, Vernunft heißt, so müssen alle Zwecke durch

dieselbe bestimmt seyn; sie selbst aber kann nicht
 wiederum durch einen noch höheren Zweck als
 Mittel zu ihm bestimmt seyn. Denn sonst würde
 nicht einmal der Begriff der Vernunft auf sie
 passen, oder der Grund aller Zwecke müßte ein
 anderer seyn als Vernunft, welches sich selbst wi-
 derspricht, weil Grund oder Subjekt der Zwecke
 und Vernunft identisch sind. Die Vernunft
 findet also den Endzweck des Daseyns der Welt
 in den vernünftigen Wesen, so fern sie moralisch
 sind. Nach ihr ist also der Mechanismus dem
 Technicismus oder der künstlichen Welteinrichtung
 untergeordnet; beide aber beziehen sich auf leben-
 dige und zuletzt auf moralische Wesen. Es rührt
 also die allgemeine Stimme, nach der man den
 Menschen als den letzten Zweck der Sinnenwelt
 anzusehen pflegt, doch nicht blos aus Eigenliebe und
 Stolz, sondern aus einem richtigen, durch Vernunft

sehr wohl zu rechtfertigenden Selbstgeföhle her, wenn man nur den Menschen nicht ausschließlich, sondern jedes Wesen, das Vernunft hat, darunter versteht. Daß aber der gemeine Verstand diese Bestimmung nicht immer hinzufügte, war ihm wol zu verzeihen, da er sich nie auf subtile Einwürfe gefaßt macht, und daher oft den gewöhnlichsten Begriff gebraucht, den ihm Erfahrung darbietet, wenn nur das Hauptmerkmal darin enthalten ist. Die spekulative Vernunft entdeckt also wirklich in sich selbst Gründe für die Behauptung der gemeinsten Menschenvernunft. Denn diese bezieht von Natur alle vortreffliche, von den Menschen ganz unabhängige Einrichtungen in der Welt auf den Menschen, oder auf vernünftige Wesen, und setzt voraus, daß alles dazu dasey, um von ihm nach vernünftigen Regeln zu seinen Zwecken als Mittel gebraucht zu werden.

Nur die vernünftigen Wesen selbst schließt sie von diesem Gebrauche aus. Man würde die ganze Welt für ein unnützes Ding halten müssen, wenn nicht vernünftige moralische Wesen da wären, auf welche sich alles beziehen könnte. Denn nicht der Mensch als Mensch ist es, den man werth hält ein Endzweck der Schöpfung zu seyn, sondern nur in so fern er moralisch ist. Talent, Geschicklichkeit, ausgebreiteter Einfluß auf den Staat kann einen Menschen zwar nützlich oder schädlich machen, und ihm einen relativen Werth geben. Wenn er aber dabei keinen guten Willen und keine moralische Gesinnung hat, so wird man ihn doch nicht achtungswürdig finden, ihm keinen vorzüglichen, absoluten, persönlichen Werth beilegen.

Will man also eine vollständige Verbindung der Zwecke in der Welt denken, so muß ein End-

zweck des Daseyns der Welt gedacht werden, der eben um deswillen in der Sinnenwelt selbst nicht anzutreffen ist, zu dem alle Dinge zusammensstimmen und unter dem alle stehen. Wir kennen aber nur einen einzigen Zweck, der zu einem Endzwecke tauglich ist, und dieser ist die moralische Vernunft, oder die Wesen, in welchen sie angetroffen wird. Die Welt muß also unter moralischen Gesetzen gedacht werden; d. h. es muß alles zum Zwecke der moralischen Wesen eingerichtet seyn. Und die Weltursache muß eine solche seyn, welche alles dem moralischen Zwecke gemäß eingerichtet hat, folglich auch einrichten konnte. Sie konnte aber unmöglich alles zu dem moralischen Endzwecke einrichten, wenn nicht alles, was da ist, Stoff so wohl, als Ordnung, von ihr abhinge, denn sonst könnte das eine oder das andere diesem Zwecke widerstreiten. Folglich

muß die Ursache einer moralischen Welt nicht nur als Ursache des Mechanismus und Technicismus, sondern auch als Grund der Wirklichkeit der Materie, d. h. als Welturheber gedacht werden, damit sie dieselbe ihrer Absicht ganz gemäß schaffen konnte. Sie muß also die Materie dem Mechanismus, diesen aber dem Technicismus, diesen vielleicht vielen andern Zwecken, alle zusammen aber den moralischen Wesen unterordnen *);

*) Ich bemerke hier nur als einen Vortheil dieser Gedankenreihe, der einen sehr plausiblem Grund für ihre Annehmlichkeit enthält, daß dadurch weder der Untersuchung des Mechanismus der Natur, noch der Nachforschung nach Zwecken Gewalt angethan, oder eine falsche Richtung gegeben wird, sondern daß jede dieser Nachforschungen ihre unbeschränkte Freiheit behält. Erstlich kann und muß die mechanische

oder die moralischen Wesen enthalten den letzten Grund, weshalb die Welt so und nicht anders eingerichtet ist. Da wir nun ein Wesen, das diese Erklärungsart so weit getrieben werden, als es nur immer möglich ist. Ja sie ist und bleibt noch für uns so gar die einzige Erklärungsart, ohne daß wir uns deshalb einbilden, vermittlest derselben bis auf die allerersten Gründe dringen zu wollen. Die allerfeinsten Hypothesen werden uns daher wol oft ungegründet, aber doch nie keßerisch vorkommen können. Denn wenn man auch die Entstehung der Menschen aus Schlamm, die Entwicklung der Materie der Welten aus einem Stäubchen, und ihre Zusammensetzung, Trennung und Bewegung aus einem einzigen Gesetze erklären könnte, so würde doch dabei weder der Teleologie noch dem Endzweck ihres Daseyns etwas vergeben; sondern ihr Schöpfer würde nur um so erha-

nach einem Systeme der Zwecke wirkt, ein vernünftiges Wesen, und wenn alle seine Handlungen dem moralischen Zwecke untergeordnet sind,

bener vorgestellt, der aus so einfachen Dingen so gewaltige Dinge zu seinem Zwecke hervorzubringen wußte. Wo sich nun neben diesem Mechanismus Zwecke offenbaren, da wird uns nichts hindern, sie als Absichten eines weisen Schöpfers zu bemerken, ob wir gleich nicht hinlängliche Einsicht haben, sie als Erklärungsgründe zu brauchen. Und endlich wird ein Versuch, alles, was wir von der Welt erfahren haben, zu jenem großen moralischen Zweck zusammenzuhalten, immer eine der edelsten Unternehmungen unsers Geistes bleiben, wenn wir gleich nicht hoffen können, zur vollständigen Einsicht der Uebereinstimmung aller Gesetze und aller Zwecke zu dem großen erhabenen Endzweck der Schöpfung zu gelangen.

ein moralisches vernünftiges Wesen nennen; so muß eine moralische Weltursache nicht nur als eine allmächtige und weise, sondern auch als die allermoralischste, d. i. heilige Intelligenz, d. h. als Gott gedacht werden.

Diese Folge der Gedanken ist nun zwar ganz richtig, so bald man die Sache blos nach der Vernunft beurtheilt. Aber daß ein solches System der Zwecke auch wirklich sey, scheint doch daraus allein, daß es unsrer Vernunft so angemessen ist, nicht zu folgen. Es entsteht daher die Frage: aus welchem Grunde hält sich die Vernunft für berechtigt, eine solche Verknüpfung aller Dinge, in der alles Mittel zum moralischen Zwecke ist, für wirklich und real zu halten? Die Erfahrung lehrt zwar die physischen Zwecke mit vieler und unbezweifelter Gewißheit. Aber

daß alle diese künstlichen Anstalten in der Natur um der moralischen Wesen willen daseyen, kann die Erfahrung gewiß nicht lehren. Und dessen ungeachtet ist es wahr, daß die Ueberzeugung des letzteren Satzes, wo nicht fester, doch gewiß weit allgemeiner ist, als die Ueberzeugung von physischen Zwecken. Denn der allergemeinste und roheste Mensch, der über Naturzwecke gar nicht nachgedacht hat, hält doch dafür, daß alles um feinetwillen, oder um der Menschen willen dasey. Der Grund dieser Ueberzeugung kann also unmöglich in der Erfahrung, sondern es muß irgend etwas im Subjekte liegen, was eine so allgemeine Ueberzeugung hervorbringt. Dieses findet sich bei genauerer Untersuchung auch wirklich, und zwar ist es kein zufälliger Grund, der blos hie und da stattfindet, sondern er beruhet auf einer allgemeinen wesentlichen Eigenschaft unserer Natur.

Natur. Es ist nemlich die Vernunft selbst, welche schon a priori fodert, daß alles auf sie, besonders aber auf ihren moralischen Theil, Beziehung habe, und welche gleichsam instinktmäßig dieses ihrer Natur nach voraussetzt. Es ist demnach kein Wunder, daß sich die Menschen alles in der Welt zu ihrem Gebrauche anmaßen, da sie einen so mächtigen Sporn in ihrer Vernunft dazu finden, alles, was sie antreffen, für sich zu gebrauchen, und alles, was sie thun und hervorbringen, nach ihren Zwecken einzurichten.

Hieraus wäre nun zwar der allgemeine Glaube an eine solche allgemeine moralische Ordnung in der Welt erklärt; aber ob dieser Glaube auch die strengste Prüfung aushalte, d. h. ob er auch bei der genauesten Untersuchung für einen solchen gelten müsse, der mit Recht objektive

Ueberzeugung in dem Subjekte bewirken kann, bleibt dabei doch noch unausgemacht. Und diesen Punkt müssen wir noch mit einigen Worten erörtern.

Es muß wenigstens so viel eingeräumt werden, daß die moralischen Gesetze eine Handlungsweise vorschreiben, die nur alsdann von der Vernunft ganz gebilliget, und von jedermann befolgt werden müßte, wenn alles in der Welt so eingerichtet wäre, als ob es von einem allerhöchsten moralischen Wesen angeordnet wäre. Wenn wir nun Gründe genug haben, die uns vollkommen von der Verbindlichkeit überzeugen, den moralischen Gesetzen Folge zu leisten, und uns blos die objektive Erkenntniß der Realität einer solchen Ordnung noch fehlt, ohne daß jedoch ein Grund für das Gegentheil dieser Ordnung da ist; so ist

es der Vernunft sehr gemäs, die Realität des noch fehlenden Grundes anzunehmen und zu glauben. Nun ist hier gerade ein solcher Fall. Denn ich erkenne mich nothwendig für verpflichtet, den Moralgesetzen gemäs zu handeln, weil mein ganzer persönlicher Werth und meine innere Würde allein davon abhängt. Dieser Werth würde aber eine leere Einbildung seyn, wenn mein moralisches Wesen nicht auch wirklich diesen Werth hätte und sich alles übrige auf das Moralische bezöge, d. h. ihm untergeordnet wäre. Nun halte ich aber meine moralische Vernunft nicht für eine leere Einbildung: also glaube ich auch eine allgemeine moralische Ordnung. Eine allgemeine moralische Ordnung ist aber weder aus dem Mechanismus noch aus den Kunstzwecken in der organischen Natur erklärbar, weil die moralischen Gesetze und die moralische Ordnung von ganz ver-

schiedener Natur sind, als die physische. Aber auch ein an Macht eingeschränktes, obgleich übrigens an Einsicht, Weisheit und Willen vollkommenes Wesen, kann eine solche moralische Ordnung nicht möglich machen. Sie ist allein durch ein Princip möglich, das alles, was da ist, in seiner Gewalt hat, und ursprünglich so wohl die Materie als ihre Gesetze, als auch die künstlichen Zwecke zu dem moralischen Zwecke verknüpft. Ein solches Princip ist nichts anders, als eine allerhöchste moralische Intelligenz, oder ein Gott, dessen Daseyn also mit jeder moralischen Vernunft a priori verknüpft ist.

Wir müssen daher als moralische Wesen jene moralische Zweckverknüpfung zu realisiren suchen; denn durch solche Handlungsart beweiset sich allein unser guter Wille und die wahre Würde unsrer

Natur. Zwar steht nichts in unsrer Gewalt, als die Befolgung der Moralgesetze selbst. Wie die Folgen daraus mit der Bestimmung der moralischen Wesen zusammentreffen, können wir oft nicht einsehen. Denn diese werden durch die Natur bewirkt und sind größtentheils gar nicht in unsrer Macht. Wir können also selbst diese Ordnung nicht hervorbringen. Dennoch aber müssen wir immer dahin arbeiten, wenn wir auch gar keinen Erfolg unsrer Bemühung wahrnehmen. Aber unter der Voraussetzung eines Gottes kann die Vernunft dennoch eine solche moralische Verknüpfung der Dinge erwarten.

Eine solche moralische Zweckverbindung wird z. E. in allen Theorien der Sittenlehre, so wohl von den Alten als Neuern, vorausgesetzt. Denn alle meinen, es sey kein anderes Mittel sich eine

dauerhafte und wahre Glückseligkeit zu erwerben, als Tugend, oder die unbedingte Befolgung der moralischen Gesetze. Sie setzen also zum Voraus, daß die Beobachtung der Tugendgesetze diejenigen Umstände herbeiführen müsse, die den Zustand der Glückseligkeit in uns bewirken. Nun sind aber jene Umstände offenbar nicht in unsrer Gewalt, stehen auch nicht mit der Tugend in einer physischen Verknüpfung, sondern hängen in der Natur ganz allein von mechanischen Einrichtungen ab. Soll also diese mechanische Welteinrichtung einer so heterogenen Kraft, als unsre Vernunft ist, unterworfen seyn, so muß sie selbst nach moralischen Principien, obgleich auf eine uns ganz unsichtbare Art, entworfen seyn. Die Erfahrung konnte sie nicht eine solche Verknüpfung lehren. Denn zur Glückseligkeit gehört offenbar mehr, als jenes erhabene Selbstgefühl, welches mit der

Zugend verknüpft ist, und selbst dieses hängt wiederum von physischen Bedingungen ab, welche Tugend nicht nur nicht hervorbringt, sondern wol gar zerstört *). Die Natur ihrer Vernunft drang sie, insgeheim eine solche Verknüpfung a priori anzunehmen, und die Erfahrung hielt sie durch eine natürliche Illusion für den Erkenntnisgrund dieser Wahrheit. So geht es den Menschen oft. Sie sind oft fest von einer Sache überzeugt, ohne die Gründe dieser Ueberzeugung zu kennen. Fangen sie an, dieselben zu suchen, so fallen sie gewöhnlich auf falsche, welche die Spekulation anderer verwirft, und den Schein

*) Wie, wenn unmittelbar eine tugendhafte Handlung den Tod nach sich zieht. Hier sollte nach der Theorie die größte Glückseligkeit folgen, und es erfolgt gerade die Beraubung derselben.

hervorbringt, als ob die Sache selbst zweifelhaft wäre. Aber diese erhält sich durch ihre unbekannteren aber unerschütterlichen Stützen in dem menschlichen Gemüthe, und die spekulativen Einwürfe geben der Sache nur so viel Ungewißheit, um den Untersuchungsgeist rege zu erhalten, bis es der Vernunft endlich nach vielen vergeblichen Versuchen gelingt, ihre Spekulationen mit diesen blinden Wirkungen in Harmonie zu bringen.

Man erlaube mir hier noch eine Bemerkung. Ich behaupte, wenn ein Satz vom gemeinen Verstande gegen die Spekulation behauptet wird, so hat ersterer gemeiniglich recht, und die Spekulation muß sich nur bemühen, die Gründe davon aufzufinden; und wenn der Satz von einer solchen Beschaffenheit ist, daß der allgemeine Grund davon in dem Subjekt liegt, so hat er allemal

Recht, und die Spekulation kann nichts thun, als ihn berichtigen, und die wahren Gründe von den falschen absondern.

Es sey hier die Sache, wie sie wolle. Gesetz, Erfahrung lehre, daß sich die Glückseligkeit durch die Tugend bestimmen lasse, so würde so gar auch objektive folgen, daß eine moralische Zweckverknüpfung in der Welt, folglich auch ihre Ursache wirklich sey. Und da diese Ursache nicht der Mechanismus, auch kein bloßer Verstand seyn kann, sondern ein solches Princip, das alles zu moralischen Zwecken verknüpfen kann und will, ein solches Wesen aber Gott heißt; so ist ein Gott so gewiß wirklich, als diese moralische Ordnung wirklich ist.

Das Auszeichnende des Kantischen Beweises aus der praktischen Vernunft, besteht nun darinne, daß nach ihm die Vernunft a priori aus dem

moralischen Theile ihrer Natur eine solche moralische Ordnung postulirt; und aus dem Grunde sie als wirklich voraussetzt, weil ihr ohne dieselbe ihre Moralität als ein ungereimtes Ding vorkommen müßte, welches sie aber unmöglich zugeben kann, da ihr ganzer persönlicher Werth darauf beruht. Aus dieser Ordnung aber schließt die Vernunft auf das Daseyn einer Ursache, durch welche diese Ordnung möglich ist, d. i. auf einen Gott. Diesen Gott braucht sie nun bloß beziehungsweise auf eine solche Wirkung, nemlich eine durchgängige moralische Ordnung in der Welt zu bestimmen, ohne anzugeben, was ihm sonst noch an sich für Eigenschaften zukommen.

Eine weitere Darstellung des Kantischen Beweises ist nicht nöthig, da derselbe schon als bekannt vorausgesetzt werden kann. Das bisher

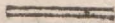
gesagte war bloß erforderlich, um dessen Gründe neben die Gründe der übrigen zu stellen. Indessen habe ich bei dieser Entwicklung noch einen Grund gehabt, den ich hler nicht verschweigen darf. Man hat nemlich bei Beurtheilung des moralischen Beweises, so wie er in den von der Critik der theoretischen und praktischen Vernunft dargestellt ist, sehr oft den Gedanken geäußert, als wolle Kant einen Bewegungsgrund zur Tugend geben, indem er der Tugend dadurch Glückseligkeit als Belohnung zusichern wolle. Allein dieses kann die Absicht des Mannes gar nicht seyn. Die Moral besteht ganz für sich. Hinterher aber, wenn die Vernunft so viele andre Dinge entdeckt, die mit dem Menschen in Verknüpfung stehen, so kann sie nicht anders, als die Dinge nach ihrem Werthe subordiniren. Wenn nun die Vernunft das Niedrigste, oder den übrigen Zwecken in der Natur untergeordnet

wäre, so könnte sie unmöglich letzter Zweck seyn. So bald also die Vernunft die übrigen Dinge mit sich und ihrer moralischen Natur in Verknüpfung setzt, so kann sie solche nicht anders als unter moralischen Gesetzen denken, wenn sie auch gleich diese Ordnung nicht anschauen oder durch Erfahrung lernen kann. Die Betrachtung ist also wirklich theoretisch, obgleich der Zweck praktisch ist. Wenn irgend etwas, so schließt die Vernunft a priori, mit den moralischen Wesen in Verknüpfung steht, so muß dieses den moralischen Wesen untergeordnet seyn, oder die moralischen Wesen müssen den Grund enthalten, warum das, was mit ihnen verknüpft ist, so und nicht anders geordnet ist. Nun steht die physische Ordnung der Natur wirklich mit moralischen Wesen in Verknüpfung. Folglich muß diese der erstern proportionirt seyn. Nun ist aber eine solche Verknü-

pfung ohne einen Gott nicht möglich. Folglich ist ein Gott.

Jedoch ist zu merken, daß diese bloße theoretische Darstellung der Gründe keine Ueberzeugung hervorbringen kann, sondern die moralische Gemüthsbeschaffenheit muß im Subjekte daseyn, und den Glauben schon gewirkt haben. Die Darstellung seiner Gründe dient nur zu seiner Rechtfertigung.

Jetzt schreite ich zu dem zweiten Theile meiner Abhandlung, welcher die vorgelegte Frage unmittelbar beantworten soll.



Zweiter Theil.

Ob der Kantische moralische Beweis für
das Daseyn Gottes der einzige sey?

Erster Abschnitt.

Allgemeine Gründe diese Frage zu
bejahen.

Ein Beweisgrund ist der einzige, wenn alle
übrigen Gründe ihre überzeugende Kraft davon
hernehmen, oder vielmehr, wenn die übrigen gar
keine überzeugende Kraft hätten, wenn dieser
nicht schon zum voraus die Ueberzeugung gewirkt
hätte. Nun behaupte ich aber, daß die Ueber-
zeugung von dem Daseyn einer höchsten morali-
schen Intelligenz ganz allein durch die moralische
Vernunft gewirkt werde, ob man gleich die darin
liegenden Gründe nicht abgesondert sich vorstellt,
und daß daher alle Kraft der Ueberzeugung blos

aus einer Illusion andern spekulativen, theoretischen Beweisen beigelegt werde. Denn es pflegt ja oft zu geschehen, daß man eine Wirkung aus einer falschen Ursache ableitet, weil der Verstand sehr geneigt ist, Dinge zu verwechseln, die beisammen sind und zusammen wirken. Folglich sind die Gründe, welche aus der moralischen Vernunft genommen werden, die einzigen wahren Vernunftgründe für das Daseyn Gottes; die übrigen aber erhalten ihre Kraft, wiewol ganz unvermerkt, von den Wirkungen der moralischen Vernunft, und man hält fälschlich dafür, daß sie solche behalten würden, wenn ihnen der Beitrag, den die moralische Vernunft thut, genommen würde. Ich würde daher die Frage lieber so ausgedruckt sehen: Ob die Moralität des Subjekts die einzige Quelle eines sichern und dauerhaften Glaubens an Gott, als ein höchstes moralisches

Wesen, wäre; oder ob auch noch andre Ursachen, z. E. theoretische Beweise u. s. w. ohne jene subjektive Moralität eine so feste Ueberzeugung hervorzubringen fähig sind? Hier glaube ich aber behaupten zu können, daß alle Ueberzeugung von Gott von der subjektiven moralischen Vernunft gewirkt werde, obgleich diese Wirkung oft aus Illusion den theoretischen Beweisen beigelegt wird.

Ich finde hierbei folgende Stücke zu erörtern. Erstlich muß gezeigt werden, daß nach den Aussprüchen der spekulativen Vernunft, und nach einer logisch richtigen Prüfung aller theoretischen Beweise, wirklich keine überzeugende Kraft an ihnen entdeckt werden könne, und daß dem moralischen Beweisgrunde allerdings eine solche beizuhohne. Zweitens, wie der Schein entstehe, als ob die theoretischen Beweise wirklich eine objektive

jektive überzeugende Kraft bei sich führten; und drittens, wie die moralische Vernunft eigentlich den Glauben an Gottes Daseyn hervorbringe, ob dazu die abstrakte Vorstellung der Gründe selbst nöthig sey, und ob diese überhaupt zur Ueberzeugung etwas beitrage?

I. Es gibt außer dem moralischen nur drei mögliche Wege auf das Daseyn Gottes zu schließen: 1) aus dem bloßen metaphysischen Begriffe eines allervollkommensten Wesens, der schon längst von den mehresten Philosophen als nichtig verworfen ist, und auf den man von jeher nicht sehr geachtet hat. 2) Aus dem realen Begriffe eines Etwas (einer Welt überhaupt) das zufällig ist, auf das Absolutnothwendige. Hier wird aber das Absolutnothwendige ebenfalls durch bloße ontologische Begriffe bestimmt. Daß aber das absolute nothwendige Ding eine höchste moralische

Intelligenz oder ein Gott seyn müsse, läßt sich nimmermehr auf diese Art beweisen. 3) Aus der physischen Teleologie, so wie solche die Erfahrung lehrt, auf eine Ursache, durch welche die Erreichung dieser Zwecke möglich ist. Diese letztere Schlußart macht zwar höchst wahrscheinlich, daß eine verständige Ursache den Mechanismus der Welt eingerichtet, oder ihn wenigstens zu seinen Zwecken benutzt habe. Daß aber diese Ursache ein allmächtiges, allweises, allgütiges und höchstes moralisches Wesen, d. h. ein Gott seyn müsse, folgt hieraus nicht im mindesten, wie in der Critik der reinen Vernunft ausführlich ist gezeigt worden. Es bleibt also 4) kein Weg übrig, als aus einer moralischen Teleologie auf das Daseyn Gottes zu schließen. Denn eine durchgängige moralische Zweckverbindung kann ohne Gott nicht gedacht werden. Die Realität

dieser Zweckverbindung kann nun zwar der enge Kreis unsrer Erfahrung nicht lehren, weil dazu eine Einsicht des Ganzen, d. h. eine Allwissenheit, erfordert würde; aber eben deswegen kann auch aus der Erfahrung nie das Gegentheil dargethan werden. Dafür aber haben wir einen Grund in uns, a priori auf die Realität einer solchen Zweckverbindung zu schließen, und sie als wirklich vorzuzusetzen. Dieser Grund in uns ist unsre eigne moralische Vernunft, die als das letzte Subjekt der Zwecke gedacht werden muß, und daher alle übrigen Zwecke, mit denen sie in Verbindung gebracht wird, nur nach ihren Gesetzen beurtheilt und gebraucht, und mit allem so verfährt, als ob es unter moralischen Gesetzen stünde. Die Vernunft setzt also eine solche moralische Zweckverbindung um ihrer moralischen Natur willen a priori zum Voraus, und hält sie für wirklich, weil sie

sich selbst oder die moralischen Wesen als das Letzte und Absolute ansieht, unter dem alles übrige steht. Und wenn dieses nicht wäre, müßte sie ihre Vernunft selbst für eine Chimäre halten, welches sie nie thun kann. Aus der moralischen Ordnung aber schließt die Vernunft mit Rechte auf einen Gott. Die Bedingung, unter der wir die Wirksamkeit der moralischen Vernunft mit unsrer spekulativen Vernunft billigen können, ist eine durchgängige moralische Ordnung. Die Bedingung einer moralischen Zweckverbindung ist aber Gott. So gewiß also wie unsre Vernunft moralisch wirksam seyn muß, so groß ist auch unsre Gewißheit von dem Daseyn eines Gottes.

Gesetzt, es wären uns gar keine moralischen Gesetze und keine moralische Vernunft bekannt; unsre Vernunft wäre blos spekulativ, könnte nur

das Weltgebäude betrachten; so könnte nimmermehr aus den sich offenbarenden physischen Zwecken auf Gott als einen allerhöchsten moralischen Welturheber geschlossen werden. In den moralischen Eigenschaften Gottes ist uns aber doch in der Religion alles gelegen. Man würde also in dem gesetzten Falle gar keinen Beweis haben. Gesezt aber, es wäre für uns keine physische Teleologie deutlich zu entdecken, (ein Fall, der in der Vorstellung einer unorganischen Natur wohl denkbar ist,) unsre Vernunft behielte aber nur ihre moralische Natur; so würde uns unsre Vernunft doch noch immer antreiben, eine moralische Teleologie vorauszusetzen, und aus derselben auf Gott zu schließen. Der moralische Beweisgrund ist also ganz unabhängig von allen übrigen, und folglich einzig; wiewol er eigentlich kein Beweis zu nennen ist. Denn ein Beweis überzeugt nicht eher, als

bis er eingesehen oder als in Abstrakto gedacht wird. Die Moralität aber bringt den Glauben an Gott schon vorher hervor, ehe man die Art und Weise denkt, wie sie hervorgebracht wird. Die Vorstellung der Art und Weise der Erzeugung dieses Glaubens dient bloß den Gelehrten zur Rechtfertigung, wenn die Ueberzeugung etwa angetastet werden sollte.

So wie aber unsre Vorstellungen a priori an Stärke und Lebhaftigkeit, folglich auch an Einfluß auf die Stärke der Ueberzeugung gewinnen, jemehr Erfahrungen mit unsern Einsichten a priori übereinstimmen, und dieselbige zu bestätigen scheinen; und so wie alle allgemeine Sätze a priori, wenn sie sich nicht auf unmittelbare reine Anschauung, wie in der Mathematik, stützen, von konkreten Beispielen Kraft, wenigstens

als Beweise ihrer Thunlichkeit, verlangen; so ist es auch mit dem moralischen Beweise, wenn er entwickelt und in seiner Absonderung vorgestellt wird. Die Vernunft postulirt zwar immer von der Natur eine systematische Zweckverknüpfung nach der Idee einer höchsten moralischen Vernunft; aber wenn ihr die Erfahrung gar keine Beispiele zur Bestätigung darreichte, so würde der spekulative Theil derselben doch sehr oft wanken, nicht darüber, ob ihre moralische Natur eine solche Zweckverbindung fodere; denn davon ist und bleibt sie gewiß; sondern sie würde nur Mühe haben, das Zutrauen zu sich selbst zu erhalten; sie würde, wenn sie uns nicht etwa im stärkern Maaße zu Theil geworden wäre, als jetzt, oft kleinmüthig werden, und an ihrer ganzen Natur und ihrem Werthe verzweifeln. Wen ohne alle Ueberlegung die praktische Vernunft bloß instinkt-

mäßig triebe, der würde in diesem Falle seine Ueberzeugung am sichersten behalten, weil ihn die Spekulation gar nicht stören könnte. Nun aber kömmt uns die physische Teleologie gar trefflich zu statten. Denn diese dient aufs beste unsre moralische Ueberzeugung noch mehr zu erheben und zu stärken, und den etwanigen spekulativen Einwürfen, welche einen Mangel aller Zweckmäßigkeit zu beweisen abzuleiten, entgegen zu arbeiten, wenn sie gleich nicht tauglich ist, für sich allein eine solche Ueberzeugung zu begründen. — Selbst der mechanische gesetzmäßige Zusammenhang und die offenbare Einrichtung desselben zu physischen Zwecken, erweitert und belebt den Gedanken an Gott, wenn er einmal durch Moral gefaßt ist, oder ruft ihn auch wohl in der moralischen Vernunft selbst hervor. Denn die Veranlassungen, wie die Vernunft zur Vorstellung einer moralis-

sehen Ordnung in der Welt und deren Bedingung kommt, können sehr mannigfaltig seyn. Die Begriffe von der göttlichen Macht und Weisheit werden, obgleich freilich nur sehr unvollkommen, durch Vergleichen in die Anschauung fallende Wirkungen einigermaßen erfüllt; und die abstrakte Vorstellung erhält Leben und wird rührend. Daher kann nichts besser zur Belebung der Erkenntniß Gottes empfohlen werden, als das Studium der Natur unter der Voraussetzung einer durchgängigen moralischen Ordnung, denn es wird nie an Beispielen fehlen, welche mit dieser Idee harmoniren; und ob dieselben gleich nicht hinreichend sind, eine solche durchgängige Ordnung zu beweisen, so dienen sie doch die Vorstellung der schon für wahr gehaltenen Verknüpfung zu stärken und zu beleben, und den Erfahrungen, welche das Gegentheil zu beweisen

scheinen, in der Spekulation ihre Kraft zu be-
nehmen.

II. Ich glaube, man wird mir leicht einräu-
men, daß bei allen Menschen, die von einem
Gott überzeugt sind, die Ueberzeugung von dessen
Daseyn früher sey, als die Erkenntniß irgend
eines theoretischen Beweises. Hieraus fließt, daß
dieser Glaube durch Principien bewirkt werden
müsse, die von jenen theoretischen Beweisen ganz
verschieden sind. Außere Ursachen, wie Erzie-
hung, Unterricht, Ansehen u. s. w. sind aber
keine hinreichende Ursachen, diese Ueberzeugung zu
erklären. Denn diese würden nichts ausrichten
können, wenn ihnen nicht ein Princip, das ent-
weder objectiv ist oder der menschlichen Natur
wesentlich anhängt, beistünde, und erst verur-
sachte, daß jene äußere Ursachen so bestimmt sind

und so wirken können. Es bewirkt aber, wie gezeigt worden, kein objektives Princip den Begriff von der Wirklichkeit Gottes; also muß es ein subjektives seyn. Nun führen zwar viele subjektive Ursachen den Menschen auf die Idee übersinnlicher Wesen, wie anderswo gezeigt worden ist, aber auf die Idee eines höchsten moralischen Wesens kann nichts als die moralische Vernunft selbst führen. Daher wird man auch die reine Idee von Gott (als moralischer Intelligenz) bei keinem Volke finden, dessen moralische Vernunft noch nicht gehörig kultivirt ist. Die Furcht kann den Begriff von Göttern, aber nur die Vernunft kann vermöge ihrer moralischen Principien den Begriff von Gott hervorbringen, wenn sie auch gleich in Ansehung der Teleologie der Natur noch, wie gewöhnlich, sehr unwissend und zweifelhaft ist. Denn ihre eigne innere moralische Bestim-

nung, nach der sie sich selbst als das Letzte und Absolute ansieht, ruft ihr weit lauter als die Natur selbst zu, daß alle Dinge nur um ihret willen daseyn, und daß dieses nicht anders seyn könne, als daß die oberste Ursache mit Eigenschaften ausgerüstet ist, wodurch sie nicht nur vermagend, sondern auch willens ist, die ganze Natur jener einzigen Absicht zu unterwerfen. So wird also, auch ohne daß sich der Mensch dieses Ganges bewußt ist, der Glaube an Gott gegründet.

In der Folge, wenn die spekulative Vernunft erwacht, sucht sie diesen Glauben durch objektive Gründe zu rechtfertigen, und fällt auf die obenerwähnten objektiven Beweise, die zwar alle fehlschlagen, aber denen doch viele Subjekte die Kraft der Ueberzeugung durch eine Verwech-

felung der Gründe beilegen. Sie sind nemlich
 durch innerliche Gründe, oder durch die Wirk-
 samkeit ihrer moralischen Vernunft, von Gott
 überzeugt, aber sie legen diese Kraft fälschlich nach
 einer sehr bekannten Illusion den theoretischen
 Beweisen bei. Und dieses ist die Art und Weise,
 wie alle theoretischen Beweise dieser Art für ein-
 zelne Subjekte den Schein objektivgültiger Beweise
 erhalten. Daß sie aber diese objektive überzeu-
 gende Kraft nicht haben, erhellet daraus am deut-
 lichsten, daß sie nicht auf jedermann gleiche Wir-
 kung thun. Denn das einzige untrügliche Merks-
 mal wahrer theoretischer Beweise ist, daß sie bei
 jedermann, der sie versteht, unmittelbar Ueberzeu-
 gung hervorbringen.

Unter allen muß der physikoteleologische den
 stärksten objektiven Schein erhalten. Denn dieser

rühret das Herz am stärksten, erregt Affekten, und bringt die moralischen Gründe in Bewegung, indem er ihnen an Beispielen, die mit ihnen harmoniren, Bestätigung ertheilt, und dadurch, daß er einen Theil jener moralischen Voraussetzung als in der Erfahrung schon erfüllt zeigt, und der a priori gefaßten Hoffnung, daß alles dem moralischen Zwecke unterworfen seyn werde, eine große Stärke und Gewißheit ertheilt. Im Grunde also thut doch auch die moralische Vernunft das Beste bei den teleologischen Betrachtungen in der Natur. Letztere thun nichts, als daß sie die Vernunft dreuster und zuversichtlicher in ihren Voraussetzungen machen, und der spekulativen Vernunft die Möglichkeit zeigen, mit den praktischen Voraussetzungen in Harmonie zu kommen, und sind um deswillen allerdings gar sehr zu empfehlen.

Es kömmt auch gar nicht darauf an, ob der gemeine Verstand die Gründe, welche sein Herz rühren, mit den Quellen, aus welchen eigentlich seine Ueberzeugung entspringt, verwechsle oder nicht. Denn bei einer Erscheinung, wo viele versteckte Ursachen Theil haben, ist dieses gar leicht möglich. Auch ist dergleichen Unterscheidung, welche zu fassen größtentheils viel Scharfsinn und abstraktes Denken erfordert wird, dem gemeinen Verstande weder verständlich noch nützlich. Nur der Philosoph muß jeder Ursache ihren Antheil genau bestimmen, damit er die Angriffe, welche gegen seine Behauptungen geschehen, methodisch zurücktreiben könne. Dieses ist der einzige Vortheil seiner Untersuchung. Denn seinen Glauben an Gott kann er mit allem seinem Scharfsinne nicht stärker machen, als er bei dem gemeinsten moralischen Bauer anzutreffen

ist. Seine Absicht ist nur, ihn gegen spekulative Angriffe in dieser Stärke zu erhalten.

III. Ich behaupte, daß die moralische Vernunft den Glauben an das Daseyn Gottes gerade so hervorbringe, wie die spekulative Vernunft den Glauben an das Daseyn von äußeren Substanzen, Ursachen der Seele, u. s. w. hervorbringt. Der Glaube an diese Dinge hängt gar nicht von der abgesonderten Vorstellung der spekulativen Gründe ab. Denn wenn diese ihn hervorbringen sollten, so möchte es lange Zeit hindurch um die Ueberzeugung davon sehr mißlich aussehen. Sondern alles, ohne welches gewisse ausgemachte Fakta gar nicht als möglich gedacht werden könnten, denke die Vernunft von selbst hinzu, und nimmt es als real an, so bald sie sich äußert, ohne diese Verknüpfung zu analysiren, oder sich des

Beweis

Beweises einer solchen Verbindung deutlich bewußt zu seyn. Daher ist der Glaube an äußere Substanzen, an die Wirklichkeit der Ursachen, so lange da, als die Vernunft wirksam ist; aber man sucht noch immer bündige Beweise dafür. Die objektive Realität dieser Begriffe ist mit der Vernunft wesentlich verknüpft, und deswegen nimmt sie solche für wahr an; ob man gleich öfters sich fälschlich einbildet, die objektive Realität derselben durch Erfahrung erlernt zu haben. Diese falsche Deduktion der Begriffe benimmt indessen der Wahrheit der Begriffe nichts, welche alles Streitens über ihren Ursprung ungeachtet, immerfort im Gebrauche bleiben.

Eben so ist nun das Daseyn Gottes mit der Moralität des Menschen als einem Fakto nothwendig im Subjekte verknüpft, weil nemlich die

menschliche Moralität ein Unding wäre, wenn nicht auch wirklich alles, was mit dem Menschen verknüpft ist, unter moralischen Gesetzen stünde. Dergleichen Bedingungen aber gelangen zu dem menschlichen Bewußtseyn, ohne alle gelehrte Entwicklung oder ohne Vorstellung der Art und Weise der Verknüpfung selbst. Sie drängen sich der Vernunft bei einiger Entwicklung derselben auf, wie die Thatsachen selbst. So bald ein Mensch Veränderungen an Bäumen, Pflanzen, und andern organischen oder unorganischen Körpern wahrnimmt, so setzt er auch voraus, daß etwas dasey, welches beharre und verändert werde, und drückt in allen seinen Ausdrücken den Begriff Substanz aus, gleichsam als ob er selbst ein Begriff wäre, dessen Objekt er unmittelbar anschauete, da er doch nur mit Anschauungen selbst, als Bedingung der möglichen Erfahrung

verknüpft ist. So bald das moralische Gefühl in dem Menschen erwacht, so wird er auch bei tausend Veranlassungen, wo dasselbe recht lebhaft ist, zu Gott hingetrieben, und lernt die nothwendige Verknüpfung eines solchen Wesens mit seiner ganzen Natur und vorzüglich mit seiner moralischen Vernunft immer mehr und mehr empfinden. Wenn ein Mensch voll von moralischer Empfindung um sich her schauet, und bemerkt, wie sich alles auf ihn bezieht, und zu seinen Bedürfnissen eingerichtet ist; wenn die ihn umgebende schöne Natur auf ihn wirkt und ihn mit Lust erfüllt, wenn eine balsamische Lust seinen gesunden Körper anhaucht und seine Seele mit Heiterkeit überströmt; wenn er sieht, wie alle Kräfte der Natur sich vereinigen für ihn Nahrung hervorzutreiben, und Fische, Vögel und Heerden zu seinem Dienste sich darbieten; wenn er sich so des Genuss

ses seines ruhigen und heitern Daseyns bewußt ist; dann drängt sich in ihm die Idee der Gottheit und zugleich ein Gefühl der Dankbarkeit gegen das Wesen, das so viel Anstalten für ihn getroffen hat, hervor, und dieses Gefühl der Dankbarkeit verstärkt seinen Vorsatz, seine Pflicht zu erfüllen, weil er glaubt, daß nur um deswillen, weil er gut ist und seine Pflicht thut, so viele Anstalten für ihn getroffen seyn können. Oder man setze, daß ihn eine Leidenschaft bestürmt, zu deren Befriedigung ihm nur unmoralische Mittel, Betrug und Gleisnerei verhelfen können; das Gefühl der Pflicht kämpft mit den entgegenstehenden Trieben, und die moralische Vernunft wird mit einem Heere von Sophistereien bestürmt. Man sucht sich zu überreden, daß das moralische Gefühl eine leere durch Gewohnheit und Erziehung so fest eingeprägte Grille ist, daß

das Bedürfniß der Leidenschaften weit natürlicher, die Idee von Menschenwürde ein erkünstelter und von den Politikern ausgeklügelter Begriff sey; man sieht sich nach Erfahrungen um, woran es auch nicht fehlen wird, welche beweisen sollen, daß die moralische Handlungsart unthunlich sey, und unser Unglück bereite. Aber dann dringt doch noch zuweilen das Bewußtseyn unsrer Würde hindurch, schlägt alle Sophistereien der Leidenschaft um sich herum nieder, und es tritt die feste Ueberzeugung hervor, daß ungeachtet des überredenden Scheins vom Gegentheile, doch eine moralische Ordnung in der Welt sey, und daß wir doch nicht anders einer beständigen und wahren Glückseligkeit theilhaftig werden können, als wenn wir uns unverrückt an unsere Pflicht halten. Wir fassen durch dieses Bewußtseyn unserer moralischen Würde ein festes und sicheres Vertrauen zu

dem Urheber der Welt, und werden fest überzeugt, daß er allmächtig und gut, die Welt nur unter moralischen Gesetzen erschaffen habe. Ja wenn wir zwischen Pflicht und Leidenschaft wanken, dann drängt sich oft unwillkürlich der Begriff eines Oberherrn uns auf, der uns das Gesetz der Pflicht laut zuruft; es entsteht eine Art von Ehrfurcht und Scheu; und wenn wir dann der Pflicht gefolgt sind, so tritt eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst, und das Bewußtseyn ein, daß unser Oberherr mit uns zufrieden seyn, und unser Schicksal so einrichten werde, wie es unsrer Moralität angemessen ist. Oder hat sich ein Mensch, in dem das Gefühl der Pflicht stark ist, gegen seine Pflicht vergangen, ohne eben deshalb vor Menschen Verantwortung fürchten zu dürfen, so erfolgen doch wenigstens in ruhigen Augenblicken, wo die Begierden stille sind, Vor-

würfe und Selbstverweise, als ob er vor einem höhern unsichtbaren und allwissenden Richter als schuldig erschiene; ja wenn uns auch die Glücks- umstände bei einem solchen Gemütheszustande noch so günstig sind, und unsre unmoralischen vielleicht niederträchtigen Handlungen noch so gut ausschla- gen, so quält uns doch insgeheim der Gedanke, daß wir uns eines solchen Glücks unwürdig ge- macht haben, und daß zuletzt alle die dem An- schein nach vortheilhaften Umstände eine solche Wendung nehmen, und einen solchen Gemüths- zustand bewirken werden, wie wir es durch unsre Aufführung verdient haben; welcher Gedanke ebenfalls mit einem moralischen Welt schöpfer un- mittelbar verknüpft ist.

Aus allem diesem erhellet nun ganz deutlich, daß mit der moralischen Empfindung die Vorstel-

lung einer moralischen Ordnung, und mit dieser die Vorstellung eines Gottes an vielen Seiten zusammenhänge, und daß man nur einen Menschen recht moralisch machen dürfe, um ihn auf den Begriff einer höchsten moralischen Intelligenz, die Schöpfer und Richter der Welt ist, zu leiten. Kein Irrthum ist offener, als wenn man glaubt, die moralische Empfindung entstehe erst durch die Vorstellung Gottes; denn man könnte sich ja in Gott gar nicht das moralische Verhältniß denken, wenn man es nicht zuvor aus seiner eignen Natur durch unmittelbare Vorstellung kenne. Es ist also gewiß, unsre moralische Natur erfordert, daß auch in der ganzen übrigen Natur eine moralische Ordnung herrsche, und eine allgemeine moralische Ordnung ist ohne einen Gott nicht denkbar. Daher sind diese drei Vorstellungen genau mit einander verknüpft, und so wie die

eine erwacht, sind auch die andern da, und so gewiß uns die eine vorkommt, so gewiß kommt uns auch die andern vor. Wer daher gewiß ist, daß er moralisch seyn müsse, der wird auch wenigstens immer sich so zu handeln verbunden fühlen, als ob ein Gott wäre, er wird auch der Idee von Gott gar nicht ausweichen können, sondern unaufhörlich zu ihr getrieben werden, und sich selbst als ein ewiges Räthsel vorkommen müssen, wenn er nicht glaubt, daß ein Gott wirklich ist.

Wenn er daran zweifelt, oder sich gar durch Sophismen vom Gegentheile überredet zu haben glaubt, so kommt dieses blos daher, weil er sich einbildet, sein Glaube müsse nothwendig durch theoretische Beweise und durch objektive Vernunft einseitig gerechtfertiget werden. Da nun alle theoretischen Beweise vor dem Richterstuhle der

spekulativen Vernunft als unzureichend erscheinen, so bald die Kraft, welche ihnen das Subjekt selbst erteilt, davon getrennt wird; so erklärt sich hieraus, wie sich die spekulative Vernunft überreden könne, daß gar keine Gründe für eine solche Behauptung da sind. Es hat aber mit diesen Spekulationen nicht viel zu sagen. Sie lassen sich am besten mit denen vergleichen, wodurch das Daseyn der äußern Substanzen angetastet wird. Man leugnet die äußern Substanzen, weil man keine theoretischen Beweise für deren Daseyn in der bloßen Vernunft findet; man leugnet das Daseyn Gottes, weil kein befriedigender theoretischer Beweis für dasselbe da ist. So bald man aber im erstern Falle die Erfahrung mit der Vernunft verbindet, und im zweiten die moralische Natur des Menschen erwägt, so ergeben sich zwar andere, aber doch nicht minder zuverlässige Gründe

für die Realität beider Gegenstände. In keinem Falle thun aber die Spekulationen dem praktischen Leben Eintrag. Im gemeinen Handeln wirkt das, was unmittelbar mit dem Gefühle verknüpft ist, immer fort, während daß man in der Spekulation noch, wo nicht das Daseyn dieser Vorstellungen, doch die Wahrheit derselben bezweifelt. Der moralische Beweis, so wie er oben aufgestellt ist, wird daher für die spekulative Vernunft nie befriedigend seyn, noch seyn können; denn diese wird immer fortfahren, nach theoretisch objektiven Beweisen zu streben, wenn sie sich auch gleich schon von der Unmöglichkeit überzeugt hat, je zu denselben zu gelangen. Daher ist der von Kant so genannte moralische Beweis mehr eine Erklärung unsres Glaubens an Gott, als ein eigentlicher Beweis, auf welchen Titel auch Kant an mehreren Stellen Verzicht leistet, und daher den

Ausdruck, moralischer oder subjektiver Beweis, für ihn erfunden hat, weil doch in demselben vernünftige Gründe für unsern Glauben aufgestellt werden. Denn ein eigentlicher Beweis setzt immer eine Einsicht in das Objekt dessen, was bewiesen wird, voraus, die aber hier gänzlich fehlt. In dessen sieht man doch vermitteltst desselben ein, daß dieser Glaube an Gott auf sehr natürlichen und vernünftigen Gründen beruhet, daß er in der Natur des Menschen selbst gegründet, und unmittelbar mit seiner vortrefflichsten Eigenschaft verknüpft ist, welches allerdings ein hinreichender Grund ist, einen Gott auch in der Spekulation anzunehmen, besonders wenn man sich durch Critik überzeugt hat, daß weder Vernunft noch Erfahrung gegen eine solche Voraussetzung etwas bedeutendes aufbringen, und daß vielmehr beide eine große Menge von Veranlassungen darbieten, sie zu bestätigen.

Aus diesen Gründen ist es nun auch erklärbar, woher es kommt, daß dieser Beweis, wenn er in Abstrakto dargestellt wird, seine Wirkung nicht thut, selbst bei denen, die fest an Gott glauben, und in denen dieser Glaube durch nichts anders, als durch das Bewußtseyn ihrer Moralität erzeugt ist. Er ist und kann nemlich für die spekulative Vernunft nicht ganz befriedigend seyn, weil diese allemal Anschauungen für ihre Begriffe verlangt, wenn sie befriediget werden soll. Aber dieser Mangel thut der Gewißheit der Ueberzeugung selbst, wozu uns unsre eigne Natur treibt, keinen Abbruch, sondern treibt uns nur an, auch in der Erfahrung immer mehr objektive Spuren seines Daseyns zu finden, deren Zahl unendlich seyn muß. Die Ueberzeugung oder der Glaube wächst mit unsrer moralischen Empfindung, und erhält zuletzt durch Hin- und Herwirken der

Moralität und der Vorstellung von Gott einen Grad von Gewisheit, der der objektiven Gewisheit vollkommen gleich ist, und eine Zuversicht einflößt, welche zu machen alle Macht der Spekulation viel zu schwach ist.

Es ist daher kein Beweis, daß die Moralität den Glauben nicht hervorbringe, weil die abgesonderte Vorstellung dieser Wirkungsart nicht den Glauben bewirkt; denn nicht die Vorstellung der Moralität, sondern die Moralität selbst, als Eigenschaft des Gemüths, bringt den Glauben an Gott hervor. Es ist hier nicht der Ort, alle die Ursachen auseinander zu setzen, welche machen, daß die Menschen so leicht und so gern die Ursachen ihrer Ueberzeugung verwechseln, und so sehr geneigt sind, ihre Ueberzeugung von Gott von objektiven theoretischen Beweisen abzuleiten.

Es ist hier schon genug, zu bemerken, daß sich die Wahrheit unsrer Meinung dadurch hinlänglich verräth, daß die Gründe, von welchen wir diese Ueberzeugung ableiten, zu jeder Zeit in der menschlichen Natur sind, wo dieser Glaube entsteht und sich thätig beweiset; da hingegen die spekulativen theoretischen Beweise eine Anstrengung des Verstandes erfordern, deren die mehresten Menschen in ihrem Leben gar nicht fähig werden, und die auch diejenigen, welche ihrer fähig sind, zu der Zeit, wo sich der Glaube an Gott am wirksamsten beweisen soll, nicht bei sich erhalten können. Wenn nun der Glaube an Gott von jenen spekulativen Gründen abhängen müßte, so würde er auch mit ihnen wegfallen müssen. Denn cessante causa cessat effectus. Wie sehr selten stellen wir uns aber die spekulativen Beweise in der gehörigen Ordnung vor! und welchen soll man diese

Wirkung zuschreiben, da die größten Geister so uneinig über dieselben sind! Die Moralität aber ist eine stetige Ursache in der menschlichen Natur, und wohnt dem gemeinen Hirten eben so wohl als dem tiefstinnigsten Philosophen bei. Daher findet der Glaube an Gott in derselben das, was er bedarf, nemlich eine kontinuierliche Stütze, die ihn auch blindlings hält, ohne daß man sich die Art und Weise vorzustellen nöthig hat, wie er gehalten und belebt wird. So mußte auch die Natur eine Ueberzeugung bewirken, die jedermann haben sollte, und die also schlechterdings nicht von den Talenten der Menschen abhängen, oder ein Eigenthum einer kleinen Klasse von Menschen seyn durfte. Was die Natur durch ihre eignen Kräfte bewirkt, kann kein Sophist zerstören und kein Geschwätz ausrotten.

Zwei

Zweiter Abschnitt.

Nutzen und Vorzug des moralischen Grundes.

Es kann nicht unnütz seyn, hier noch insbesondere die Möglichkeit und Brauchbarkeit des moralischen Grundes in Erwägung zu ziehen. Denn da findet sich,

I. Daß das moralische Argument außerordentlich populär und gemein faßlich ist. Jedem, auch dem gemeinsten Menschen, bietet sich der Gedanke, daß alles um der moralischen Wesen willen dasey, gleichsam von selbst dar, und er findet hierinne so wenig Anstoß, daß er vielmehr dieses bei allen seinen Handlungen voraussetzt. Daß also auch ein moralisches Wesen die Ordnung der Welt selbst entworfen und dem moralischen Zwecke gemäß eingerichtet habe, scheint ihm so

natürlich und so begreiflich zu seyn, daß er die
 Zweifel, welche dagegen vorgebracht werden, gar
 nicht einseht und ihr Gewicht gar nicht fühlt.
 Anderer Seite gehört erstlich zu den metaphy-
 sischen Beweisen der allersubtilste Verstand, und
 es wird viel Vorliebe zur Metaphysik erfordert,
 wenn man sich überreden soll, daß dergleichen
 subtile und wankende Schlüsse, bei denen auch
 dem scharfsichtigsten Denker, das Objekt nur wie
 durch einen Nebel durchzittern scheint, einen so
 festen Glauben bewirken sollten. Jene metaphy-
 sischen Spekulationen haben es blos mit abstrakten
 und sogar leeren Begriffen zu thun, und lassen
 daher, wenn sonst nichts hinzukömmt, das Herz
 ganz kalt, und sind viel zu ohnmächtig, als daß
 sie ein warmes Gefühl erzeugen könnten.
 Zweitens gehört auch selbst zur Einsicht der phy-
 sischen Teleologie und des Naturmechanismus ein

so gelehrter Verstand, wie er den wenigsten Menschen zu Theil wird. Astronomie, Physik, Menschenkunde sind sehr weitläufige und sehr schwere Studien. Wie sollten die mehresten Menschen von Gottes Daseyn überzeugt werden, wenn sie nur durch jene langen Wege zu dieser Ueberzeugung gelangen sollten? Dagegen hat jeder Mensch seine moralische Natur immer bei sich. Er fühlt ihren Werth und ist sich zugleich seiner Schwäche bewußt, diesen Werth geltend zu machen. Daher treibt ihn das Bewußtseyn seiner Würde unmittelbar an, die Ursache der Welt als ein solches Wesen zu denken, das die moralischen Zwecke achtet und die Natur selbst diesen Zwecken angepaßt hat. So bald die Menschen über Recht und Unrecht zu denken anfangen, so stellt sich auch gleich das Urtheil bei ihnen ein, daß es nimmermehr in Ansehung ihres Schicksals einerlei seyn

könne, ob sie tugendhaft oder lasterhaft leben, wenn auch gleich hie und da in der Erfahrung alles gegen diese Meinung zu streiten scheint. Es dringt sich ihnen beständig der innere Zuruf auf, es müsse nothwendig einmal anders werden; und eine aller Bestimmung der moralischen Wesen widerstreitende Ordnung ist und bleibt für die Vernunft immer eine empörende Unordnung, wovon sie kontinuierlich eine bessere Auflösung hofft und voraussetzt. Man darf auch nur die Lieder und Fabeln aller moralischen Völker nachsehen, so wird man die Voraussetzung einer moralischen Teleologie allenthalben antreffen.

II. Er hat seiner Wirkung nach eine Festigkeit, welche von keinem Beweisgrunde irgend einer Art übertroffen werden kann. Denn es ist gar nicht nöthig, daß die abstrakte Vorstellung

dieses Grundes vorhergehe, sondern so wie sich die moralische Vernunft wirksam zu beweisen anfängt, so findet sich auch der Glaube an Gott ein, und dieser wächst immer mit jeder Zunahme der moralischen Vernunft selbst. Denn je mehr Werth man in letztere setzt, und je mehr man sein ganzes Wesen und seinen Vorzug hineinlegt, und sie für das oberste und letzte Ziel hält; mit desto größerer Gewißheit sehen wir auch voraus, daß sich alles in der Welt auf das Moralische beziehe, daß mithin auch das Princip dieser Einrichtung selbst ein moralisches Princip sey. Denn unsere Moralität bestimmt von innen heraus den Gesichtspunkt, aus welchem wir alle Dinge in der Welt ansehen sollen, deren Anblick allein uns immer mehr oder doch wenigstens viel später auf den Gedanken bringen würde, daß alles auf uns bezogen sey. Alsdann ist es freilich natürlich,

daß jede Beobachtung und Erfahrung, welche mit jener Voraussetzung übereinstimmt, den Glauben an Gott noch lebhafter und wirksamer machen muß. Dagegen kann ihn keine Erfahrung, die ihm zu widersprechen scheint, schwächen oder gar vernichten, weil seine hervorbringende Ursache, die Moralität, von jenen Erfahrungen unabhängig ist. Erfahrungen, die mit der von der moralischen Vernunft bewirkten Voraussetzung nicht zu stimmen scheinen, können zwar einen Beweis von der Schwäche unsrer Einsicht in den Zusammenhang des Ganzen abgeben, niemals aber den Mangel eines solchen moralischen Zusammenhanges selbst beweisen. Spekulative Einwürfe können vollends gar nichts gegen ihn ausrichten. Denn erstlich sind sie sehr selten, und dem gemeinen Manne gar nicht verständlich. Und dunkle ungewisse Einwürfe wirken gegen eine Ueberzeu-

gung, die mit einem so festen, starken und edeln Gefühle zusammenhängt, gar nichts, und zweitens sind die Einwürfe, wenn sie auch noch so deutlich vorgetragen werden, doch immer nur spekulativ, und selbst nur gegen spekulative Beweise gerichtet, und treffen daher die auf ganz andren Gründen beruhende Ueberzeugung nicht. Und gesetzt, sie wären auch gegen diesen praktischen Glauben selbst gerichtet, so sind sie doch viel zu schwach, gegen einen Glauben zu kämpfen, der weit früher durch die Natur des Menschen selbst und durch das Gefühl unsrer eignen Würde befestiget ist. Wo aber ein so unmittelbares Bewußtseyn herrscht, da versucht die spekulative Vernunft ihre Angriffe umsonst. Die künstlichste Taktik richtet ihre Geschicklichkeit umsonst gegen einen Ort, den die Natur selbst in Schutz genommen hat. Der Glaube an Gott ist

viel zu wichtig, als daß er den langsamen, schwankenden, und so vielen Irrthümern unterworfenen Spekulationen der Menschen ausgesetzt seyn sollte.

III. Endlich aber ist der moralische Grund auch für die gelehrte spekulative Vernunft von dem größten Nutzen. Denn, hat man einmal erkannt, daß kein theoretischer Beweis für das Daseyn Gottes durch die Vernunft möglich ist, und daß die Gottheit ihren Eigenschaften nach, die ihr an und für sich zukommen, gar nicht bestimmt werden könne; so hat man eine sichere Regel der Einschränkung für die Vernunft. Denn diese wird dadurch von der Vermessenheit, über die Sinnenwelt in ihren objektiven Bestimmungen hinauszuschreiten, auf immer abgehalten, und kann sich daher weder in Theosophie (in ver-

nunftverwirrende überschwengliche Begriffe) ver-
steigen, noch zur Dämonologie herabsinken.

Dahingegen findet doch die Vernunft Gründe
genug, den moralischen Gang zu billigen, und die
Voraussetzung, zu welcher sie die moralische Bestimmung des Menschen treibt, gelten zu lassen,
ob sie gleich einsieht, daß sie selbst nichts weiter
zu dieser Ueberzeugung objektive beitragen könne.
Sie sieht vollkommen ein, daß diesen Glauben
keine Spekulation angreifen könne, weil diese
ohne Einsicht in die Natur der Objekte selbst
nichts ausrichten kann; und die Ueberzeugung
hat bloß das einzige gegen sich, daß es doch kein
objektive befriedigender Vernunftbeweis ist; wel-
cher aber auch unmöglich ist, und daher gar nicht
verlangt werden kann. Aber das Gefühl der
eigenen Wichtigkeit des Subjekts ist hier viel zu

groß, als daß ein bloßes Achselzucken, denn mehr kann diese Bedenklichkeit nicht bewirken, etwas dagegen ausrichten sollte. Dafür aber gibt nun dieses moralische Verhältniß, welches die Vernunft auf die Idee von Gott führt, die vortrefflichste Art an, das Verhältniß dieser Ursache zur Welt selbst zu bestimmen, und macht den Begriff von Gott zur Religion recht tauglich, indem wir ihn ganz und gar als den höchsten allgemeinen moralischen Gesetzgeber und Welterschöpfer denken müssen. Da ist es denn nicht mehr möglich, daß Religion in den schwärmerischen Wahn ausarte, mit übersinnlichen Wesen durch Empfindung im unmittelbaren Umgang zu stehen, oder daß die abergläubische und höchst schädliche Meinung einreißt, als könne man sich dem höchsten Wesen durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen.

Die Spekulation kann also zwar für dieses moralische Argument nichts weiter thun, als nur beweisen, daß kein einziger Grund dasey, welcher der Voraussetzung der praktischen Vernunft widerspreche, und daß allerdings die Vernunft nicht anders urtheilen könne, als daß die moralischen Wesen das Letzte und Absolute sind, was von uns erkannt wird, und daß daher nach der Vernunft alles Uebrige auf sie Beziehung haben müsse, und eine solche allgemeine moralische Ordnung eine Ursache erfordere, deren Verhältniß zur Welt nicht anders, als durch moralische Eigenschaften, ausgedrückt werden kann. Aber daß die moralische Vernunft selbst wichtig genug sey, eine solche Ordnung objektive zu fordern, und sie festiglich zu glauben, dagegen wird zwar die spekulative Vernunft immer einige Zweifel erregen, die aber in ihrer Wirkung um so schwächer werden, je

stärker die innere Ueberzeugung von der Würde der moralischen Vernunft wird. Diese wird aber um so stärker, je mehr sie selbst in ihrer Reinigkeit in der Welt sich wirksam beweiset. Der beste Rath also, den man Erziehern geben kann, ist und bleibt immer der: Machtet nur, daß eure Jugend moralisch werde; so werdet ihr sie auch gewiß zu Gottesverehrern bilden! Denn die Moralität befestiget allein einen nützlichen Glauben an Gott *).

*) Ich muß hier noch eine Anmerkung machen, die mir einiger Einwürfe wegen nöthig zu seyn scheint. Man fragt nemlich: Wozu hilft denn nach eurem Systeme Religion und Glaube an Gott, wenn sie, bei ihrem Einflusse auf die Handlungen, der Moralität Abbruch thun? Wäre es also nicht besser, wenn ein Mensch gar keinen Gott glaubte, und dennoch mora-

Bei dem Schlusse dieses Theils will ich nur noch die Wirkung zu bestimmen suchen, welche die vorgetragene Darstellung der Entstehungsart des Glaubens an Gott auf die verschiedenen Subjekte haben muß.

lich handelte? Ich antworte hierauf, daß allerdings nur so viel an den Handlungen moralisch sey, als die moralische Vernunft Antheil an den Handlungen hat. Aber dadurch ist kein Mittel ausgeschlossen, welches die Kraft der moralischen Vernunft verstärken kann, und hierzu ist der Glaube an Gott das allerskräftigste. Unsere moralische Vernunft, ganz isolirt, ist an sich nicht stark genug, allen Versuchen der Sinnlichkeit zu widerstehen. Sobald sie sich aber einer moralischen Ordnung bewußt ist, so fühlt sie sich in ihrer Kraft und Würde weit stärker, und ihre Wirkungen kön-

1) Den gemeinen Mann wird sie wenig interessiren. Denn dieser ist mit seinem Glauben an Gott zufrieden, ohne sich um die Art zu bekümmern, wie er entstanden ist. Er findet in jedem seiner Schicksale, in jeder Weltbegebenheit,

nen doch dabei rein bleiben. Sie kann ohne Aussicht auf Belohnung, oder wenigstens ohne sich durch die Belohnung bestimmen zu lassen, bloß um des Gesetzes willen handeln. Aber daß ihr Gesetz keine Chimäre sey, davon muß sie wenigstens überzeugt seyn. Und davon überzeugt sie nichts mehr, als die Rückwirkung der Vorstellung von Gott, die sie erst selbst hervorgebracht oder doch bestimmt hat. Sie zeigt sich also gerade hier recht in ihrer Unabhängigkeit. Denn sie schafft sich sogar selbst die Mittel, wodurch sie sich stärken will, wenn sie wanken sollte.

einen Beweis, daß sein Glaube wahr sey; und es sorgfältig abzukirkeln, wie viel ein jedes Ding zu seiner Ueberzeugung beitrage, scheint ihm eine unnütze Schulsücherei zu seyn, die er keiner Aufmerksamkeit würdiget, weil er in seinem Hause etwas nützlicheres zu thun hat.

2) Denenjenigen Philosophen, die ihre eigne Ueberzeugung noch objektiven theoretischen Beweisen schuldig zu seyn glauben, wird diese Erklärungsart als ein Beweis gegen den, welchen sie für wahr und objektiv halten, viel zu schwach zu seyn scheinen. Natürlich! denn die Forderungen eines theoretisch; objektiven Beweises erfüllet er freilich nicht. Diese werden im Grunde denselbigen Principien ihre Ueberzeugung zu verdanken haben. Aber durch eine Illusion verachten sie die wahre Ursache, und legen die Kraft aus Irrthum ihren eingebildeten objektiven Beweisen

bei. So lange sie in der Einbildung bleiben, als ob ihr Beweis wirklich ein vollkommener theoretischer Beweis sey, und als ob alle übrigen, die ihn nicht dafür halten, dumm, blind, einfältig oder boshast wären, genießen sie den Vortheil, daß sie ihre spekulative Vernunft in ihrer Ueberzeugung und in ihrem Wahne ruhen läßt. Sie haben das Schicksal eines jeden, der in seiner Einbildung glücklich ist.

3) Diejenigen, welche alle bisherigen theoretischen Beweise als unzulänglich verwerfen, und zwar einen Gott glauben, aber noch nicht mit sich einig sind, wie sie sich Rechenschaft davon geben sollen, werden in der Kantischen Vorstellungsart wenigstens viele richtige psychologische Bemerkungen antreffen, und sie als einen Erklärungsgrund des allgemeinen Glaubens an Gott nicht verwerflich finden. Wenn sie aber die Kräfte des
 menschl:

menschlichen Erkenntnißvermögens nicht durch Critik erforscht haben, so werden sie immer fortfahren, sich auf einen noch unbekanntem theoretischen Beweis Rechnung zu machen.

4) Wer überzeugt zu seyn glaubt, daß es keinen Beweis für das Daseyn Gottes gebe; der wird bei gehörigem Nachdenken die Kantische Erklärungart als einen der besten Gründe der so allgemeinen Erscheinung eines Glaubens an Gott finden müssen. Und wenn er sich überredet hat, daß es keinen Gott gebe, so wird er wenigstens einsehen, daß hier ein Grund gebraucht ist, den alle die Gründe nicht treffen, durch die er die bisherigen Beweise verwarf, und den er einer ganz neuen Prüfung unterwerfen muß. Er wird wenigstens Ursache finden, die Winke und den innern Zuruf, welchen er auch oft in sich wahrnahm, und die er erst hierdurch ganz verstehen lernt, nicht

geradezu zu verachten, da sie von einem so wesentlichen Theile seiner Natur, und nicht wie er bisher geglaubt hat, aus bloßen Erziehungsvorurtheilen oder sonst zufälligen Umständen herrühren.

5) Wer die Natur des Erkenntnißvermögens nach Anleitung der Critik genau durchforscht hat, wird die Erklärungsart des Phänomens selbst sehr natürlich finden. Aber diese Einsicht wird doch seine eigne Ueberzeugung nicht vermehren. Die spekulative Einsicht in die Natur des Erkenntnißvermögens thut nichts, als daß sie die spekulativen Hindernisse des Glaubens an Gott wegschafft, den Glauben selbst verstärkt sie nur wenig. Daher wird sie auch selbst bei denen, welche die Kräfte der Vernunft vollkommen kennen, in der abstrakten Vorstellung einen nur geringen Einfluß auf die Stärke des Glaubens an Gott haben. Diese wird in ihnen, so wie bei jedem andern

Menschen, von der Vorstellung ihres moralischen Werths abhängen. Je größer und je moralischer sich der Mensch fühlt, desto mehr wird auch der Glaube an eine moralische Ordnung und das Vertrauen auf ihren Urheber wachsen, und je mehr die spekulative Vernunft ihre Kräfte einsehen und messen lernt, desto williger wird sie auch einer so vortrefflichen Einrichtung Platz machen und ihr dadurch beistehen, daß sie den Begriff jener Intelligenz von allen abergläubischen, mystischen und unverständlichen Vorstellungen reiniget, und sich es allein angelegen seyn läßt, alle die schönen moralischen Verhältnisse, in denen sie zu der Welt steht, ausfindig zu machen und deutlich zu bestimmen, um die Religion immer erhabener und der Würde moralischer Wesen angemessener zu machen.

Dritter Theil.

Ueber

die Methode, den Glauben an Gott in dem Menschen recht fest zu gründen oder
lebendig zu machen.

Erster Abschnitt.

Von den allgemeinen Beförderungsmitteln
und Hindernissen, welche in der menschlichen
Natur zu diesem Zwecke liegen.

Man wird in der Geschichte des menschlichen
Geistes allgemein bemerken, daß sich der spekula-
tive Atheismus niemals so ausgebreitet hat, als
der Theismus, und der Grund davon kann nicht
allein in den äußeren Umständen, in der Erzie-
hung, Unterricht u. s. w. gesucht werden, son-
dern es muß zu einem so allgemein herrschenden
Uebergewicht etwas mitgewirkt haben, das in der

menschlichen Natur selbst liegt, indem selbst der Eifer, mit welchem die Menschen den Theismus ausbreiten und den Atheismus unterdrücken, auf einen allgemeineren und beharrlicheren Grund hindeutet, als zufällige Umstände jemals hervorbringen können. Die Critik der Vernunft lehrt, daß es keine objektiven Gründe sind, welche der einen oder der andern Meinung das Uebergewicht verschaffen, und es muß daher im Subjekte irgend etwas anzutreffen seyn, das den Glauben an Gott unterstützt, und welches, wenn es gehörig benutzt wird, denselben außerordentlich verstärken kann. Da aber dessen ungeachtet mehrere Menschen ein Interesse dabei zu finden scheinen, den Glauben an Gott anzutasten, den Begriff eines moralischen Urwesens für eingebildet zu erklären, und dagegen entweder eine physische Naturnothwendigkeit oder sonst eine Idee aufzustellen, die

einer moralischen Intelligenz widerspricht; so müssen ebenfalls gewisse subjektive Ursachen da: eyn, welche eine solche Meinung aufkommen lassen.

Der Hang der Vernunft, zu einem absolut: nothwendigen Wesen fortzuschreiten, und dasselbe als die letzte Urquelle aller Dinge zu denken, ist o allgemein und so stark, daß die Idee des durch: gängig Zufälligen sich dagegen gar nicht erhalten kann und fast allgemein verworfen wird. Die Critik der reinen Vernunft lehret, daß es zwar unmöglich sey, der Idee des Absolutnothwendigen ein Objekt zu verschaffen, daß aber doch dem Menschen eine sehr starke Neigung beiwohne, der Idee einen Gegenstand zu geben, und daß die Vernunft dadurch verführt werde, allerlei Vers: uche zu machen, diese Idee objektive zu bestim:

men, und die auf diese Art erzeugten Begriffe für reale Erkenntnisse zu halten. Nun gibt es vornehmlich zweierlei Arten diese Idee zu bestimmen; entweder so, daß man sie auf die Natur selbst bezieht, und die innere absolute Naturnothwendigkeit als das letzte Princip der Dinge ausgiebt, oder daß man das Object derselben als die allerhöchste moralische Intelligenz bestimmt, welche zugleich die Quelle alles Seyns ist, und von der alles als abhängig und ihr unterwürfig gedacht wird. Die letztere Idee wird von der Vernunft offenbar weit mehr unterstützt, als die erstere. Denn sie gewährt derselben doch einen verständlichen Begriff, dessen Object sie zu sehr vielen Zwecken denken, und es deutlich bestimmen kann, da hingegen die Idee der absoluten Naturnothwendigkeit ganz unverständlich ist, und nur den einzigen Vortheil gewährt, daß die Schwierigkeiten

die man gegen ein moralisches Urwesen aus That-
 sachen erregt, den Begriff der absoluten Noth-
 wendigkeit nicht treffen. Dafür kann aber auch
 die Vernunft aus derselben schlechterdings von
 nichts einen hinreichenden verständlichen Grund
 angeben; und sie beugt daher jener Schwierigkeit
 bloß durch ihre Dunkelheit und Unverständlichkeit
 aus. Mit Recht wird daher die Religion der ver-
 schiedenen Völker nur nach dem Begriffe einer ver-
 nünftigen allerhöchst moralischen Ursache gemessen,
 und man sagt, daß ihre Vorstellung von Gott um
 so richtiger sey, je mehr sie denselben durch den Be-
 griff der höchsten Moralität denken; da man hin-
 gegen denjenigen Religion und Glauben an Gott
 gänzlich abspricht, welche sich hinter den Begriff
 der Naturnothwendigkeit verstecken, weil er für
 das Leben gar nicht brauchbar, und, das wenigste
 gesagt, so wohl in Absicht auf die Erkenntniß des

Natur, als in Beziehung auf den Werth des Menschen und dessen Sittlichkeit ohne allen Nutzen ist. Der Glaube an eine moralische Intelligenz als Ursache der ganzen Natur wird aber von folgenden subjektiven Ursachen gar mächtig unterstützt und befördert:

I. Die spekulative Vernunft selbst wirkt außerordentlich viel zu diesem Glauben. Denn wenn sie bei ihren Erklärungen die Erscheinungen verläßt, und diese aus einem Princip erklären oder sich verständlich machen will, das Nichterscheinung ist, so bleibt ihr in dem ganzen Reiche ihrer möglichen Erkenntnisse gar nichts übrig, wovon sie sich nur einigermaßen einen deutlichen Begriff machen könnte, als die Vernunft selbst. Denn diese ist das einzige Absolute, was sie durch einige Bestimmungen denken kann, da hingegen die

Idee der absoluten Naturnothwendigkeit, oder gar des Ungefährs, ihr schlechterdings nichts zu denken gibt. Hierzu kömmt noch

II. Daß ihr die praktische Vernunft die Idee von Zwecken an die Hand gibt, die ihr einen sehr großen Aufschluß in die Möglichkeit aller Begebenheiten in der Sinnenwelt zu geben scheint, und woraus ihr a priori sehr viele Erscheinungen begreiflich werden, die sie aus bloßen Naturgesetzen nimmermehr würde haben erklären können. Diese Idee einer Zweckverbindung ist aber so genau mit der Natur der Vernunft selbst verknüpft, und stimmt mit so unzähligen Erfahrungen überein, daß alle Schwierigkeiten, die man dagegen vorbringt, da sie insbesondere nie aus der Natur der Sache genommen werden können, gegen die Fürwahrhaltung derselben sehr wenig ausrichten.

III. Das Wichtigste und Stärkste ist aber das moralische Interesse, oder das Wohlgefallen, welches jedermann an einer moralischen Ordnung findet, verknüpft mit der Vorstellung des Werths, den ein jeder in die Moralität setzt. So bald sich unsre Vernunft nur einigermaßen entwickelt, so gewinnt auch die moralische Würde in den Augen aller das Uebergewicht. Zume rechnet die Sittlichkeit mit Recht unter die Dinge, welche an sich gefallen. Der größte Bösewicht kann seiner Bewunderung nicht steuern, wenn er eine große und edle That, zu der er sich schlechterdings nicht fähig fühlt, für geschehen erkennt; und die Tugend bringt ihm Ehrfurcht ab, er mag sich sträuben wie er will. Es liegt also etwas in der menschlichen Natur, welches uns zwingt, die höchste Würde des Menschen in seine Moralität zu setzen, diese für den letzten Zweck wenigstens

unter denen zu achten, welche wir kennen, und alles übrige auf sie zu beziehen. Auf diese Weise entspringt die schöne Idee einer moralischen Ordnung, welche die Vernunft fodert, wenn sie nicht ihre höchste Würde für eine bloße Grille erklären will. Diese aber ist ihr viel zu tief eingeprägt, als daß es ihr möglich seyn sollte, dieselbe aufzuopfern; und diese innere Nothigung gibt ihr allen Muth, die Idee einer moralischen Ordnung zu realisiren und die Möglichkeit derselben auszu- denken. Nun kann sie den Grund davon in den physischen Gesetzen allein niemals finden; sie wird daher zur Idee einer allerhöchsten moralischen Intelligenz auf das dringendste getrieben, denn diese ist die einzige Bedingung, unter welcher sie sich eine solche Ordnung als möglich denken kann; und da der Vernunft nichts Objectives entgegen steht, so findet sie kein Bedenken, ein

solches Wesen als wirklich voranzusetzen und zu glauben.

IV. Wenn man diese der Vernunft wesentlich anhängenden Ursachen eines solchen Glaubens bedenkt, so wird man es begreiflich finden, wie sich derselbe so früh unter dem Menschengeschlechte entsponnen, und so kontinuierlich erhalten habe. Aber es wird auch einleuchten, wie bei so tiefen und beharrlichen subjektiven Gründen, die zufälligen Umstände, welche diesen natürlichen Hang begünstigten, denselben so leicht wecken und einprägen konnten, ob sie gleich öfters so ungeschickt zu diesem Zwecke sind, daß man nimmermehr würde begreifen können, wie sie eine solche Wirkung hervorzubringen im Stande wären, wenn nicht die Anlage dazu schon von selbst in der Natur des Menschen getroffen wäre. Ich rechne aber zu diesen zufälligen Umständen: a) den früh

hen Religionsunterricht; b) die allgemeine Meinung und das Ansehen unserer Vorfahren, und c) die Entdeckung der Uebereinstimmung sehr vieler Erscheinungen mit unserer Idee. Ich behaupte, daß diese letzteren Gründe weder jeder für sich, noch alle zusammen, jemals eine so ausgebreitete Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes würden haben hervorbringen können, wenn dieselbe nicht von weit triftigeren Gründen in der Natur selbst unterstützt würden; ja es scheint mir völlig gewiß zu seyn, daß jene Umstände gar nicht einmal hätten entstehen können, wenn sie von den beharrlichen Gründen in der Natur nicht zuerst wären hervorgebracht worden. Von den beiden ersteren ist dieses für sich klar, und die Erkenntniß der Uebereinstimmung der Ordnung in der Welt mit der Idee einer moralischen Zweckverbindung ist niemals so groß, daß sie einen objektiven Grund

abgeben könnte, auf ein moralisches Urwesen zu schließen, wenn nicht schon der Wunsch, daß es wirklich seyn möchte, in der Seele existirte, und das lebhafteste Interesse von einem solchen Gegenstande diesem Grunde einen Schein der objektiven Zulänglichkeit ertheilte.

Dagegen finden sich auch mancherlei subjektive Hindernisse, welche die Ueberzeugung von dem göttlichen Daseyn schwächen und wankend machen können, besonders wenn ein Subjekt denselben nachhängt und sich öfters damit beschäftigt. Diese sind hauptsächlich:

I. Der Mangel objektiver Beweisgründe; denn der objektive Schein der subjektiven Gründe kann doch niemals so stark gemacht werden, daß er die Evidenz wirklicher objektiver Gründe

erreichte. Es kommen Augenblicke, wo die Neigung und das Interesse schwach ist, und die Spekulation dagegen sich zu einer großen Stärke erhebt, wo auch der eigensinnigste Dogmatiker die Schwäche seiner Beweisgründe fühlt und in sich selbst wankend wird, ob er nicht denselben einen zu großen Werth beilege. Nun sind wir bei allen unsern Behauptungen gewohnt, nur objektiven Gründen zu trauen, und so lange uns daher ein Verdacht des Mangels derselben drückt, werden wir immer etwas an unsrer eignen Ueberzeugung auszusetzen haben.

II. Daß man nur insonderheit jene Ueberzeugung durch dogmatische objektive Beweise rechtfertigen will, ist ein starker Grund sie zu schwächen. Denn da die Vernunft früh oder spät doch einsehen lernt, daß sie unzureichend sind, da diese

Beweise so unaufhörlich bestritten und angetastet werden; und da schon die verschiedene Art und Weise, wie sie geführt werden, ihre Evidenz und Sicherheit zweifelhaft macht; so können gerade die Gründe, wodurch man seine Ueberzeugung von dem göttlichen Daseyn zu rechtfertigen gedenkt, dieselbe wankend machen. Denn, wenn die dogmatischen Gründe die einzigen Gründe unserer Ueberzeugung sind, diese aber vor der Vernunft allenthalben ihre Ungewißheit verrathen; so muß die Vernunft nothwendig auf den Verdacht kommen, daß die darauf gegründete Ueberzeugung blos eingebildet sey.

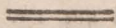
III. Dieser Verdacht wird unterstützt, theils durch die einer moralischen Ordnung widerstrebenden Erfahrungen, theils durch die starke Neigung des geübten Verstandes, alles aus Natur

principien zu erklären. Denn, soll die in der Erfahrung bemerkte moralische Ordnung der Grund seyn, wodurch das göttliche Daseyn bewiesen werden soll, so scheint die unparteiische Vernunft in die allergrößte Verlegenheit gesetzt zu werden, indem man, so weit die Erfahrung reicht, nirgends eine solche Ordnung aufzuweisen hat, welche zu einem solchen Schlusse berechtigte. Das physische und moralische Uebel tritt diesem Beweise mit einer erstaunlichen Kraft entgegen, und verwandelt die Wirkungen der hartnäckigsten Vernunftschlüsse in Nichts. Epikurs Fragen können nie befriedigend beantwortet werden: Will Gott das Uebel hindern, aber vermag es nicht, dann ist er ohnmächtig; Vermag er es, aber will es nicht, dann ist er übelvollend; Hat er aber beides den Willen und das Vermögen, woher dann das Uebel? Dagegen steht dem

Verstande gar nichts im Wege, wenn er immer fortfährt die neugefundenen Erscheinungen aus andern vorhergehenden zu erklären, und die Gewohnheit eines solchen Verfahrens überredet ihn, als sey es auch möglich, auf diesem Wege den Ursprung der Dinge selbst ausfindig zu machen.

Die zufälligen Hindernisse will ich hier nicht einmal ausführlich erwähnen. Es ist aber bekannt, daß die Menschen vor einer gewissen Entwicklung ihrer Vernunft auf die Idee der Gottheit gar nicht einmal stoßen, und daß der Menschheit in ihrer frühesten Kindheit ein Unterricht darsüber äußerst gleichgültig und unverständlich seyn würde. Das eigentliche Interesse an der Idee der Gottheit wächst nur mit der Entwicklung der praktischen Vernunft; und der Begriff davon wird eher zu keiner Religion tauglich, bevor die

Menschen, die ihn bearbeiten, nicht selbst einen gewissen Grad der Moralität erreicht haben. Es ist ferner bekannt, daß ein unsittliches Leben ein subjektiver Grund werden kann, die Idee einer moralischen höchsten Intelligenz für chimärisch zu erklären, und Begriffe zu erkünsteln, die einem viehischen Leben conformer zu seyn scheinen. Denn wenn die Leidenschaften einmal eine gewisse Richtung genommen haben, dann täuschen sie bekanntlich auch die scharfsiehendste menschliche Vernunft sehr leicht; und wenn diese einmal in einen Wahn verfallen ist, dann wird sie auch die Sophistin ihres Wahns, und sucht ihn nach Principien zu rechtfertigen.



Zweiter Abschnitt.

Wie wird der Glaube an Gott am besten befördert und gesichert?

Ich fange die Antwort auf diese Frage mit einer Stelle aus Hume an, die von den außerordentlichen Einsichten dieses tiefen Denkers in die Natur metaphysischer Gegenstände ein sehr auffallendes Zeugniß giebt, ob ich sie gleich zu einem ganz andern Behuf gebrauchen will, als ihr Verfasser sie erfunden zu haben scheint. „Wenn, läßt er seinen Philo *) sagen, „ein sehr eingeschränktes vernünftiges Wesen, das übrigens, noch ganz unbekannt mit der Einrichtung der Welt wäre, schon vorher die Ueberzeugung

*) S. dessen Essays and Treatises on several subjects, Vol. II. Ed. 1788. in den Dialogues concerning Natural Religion p. 510.

„ hätte, daß die Welt das Werk eines guten,
 „ weisen und mächtigen Schöpfers wäre, so
 „ würde sich dasselbe vorläufig nach seiner Vor-
 „ aussetzung einen ganz andern Begriff von der
 „ Welt machen, als derjenige ist, welchen uns
 „ die Erfahrung giebt; es würde sich vermöge
 „ der bloßen Erkenntniß der Eigenschaften, die es
 „ von der Ursache der Welt hat, unmöglich ein-
 „ bilden können, daß die Wirkung derselben so
 „ voll von Laster und Elend und Unordnung sey,
 „ als sie uns wirklich in diesem Leben erscheint.
 „ Denken wir uns nun, daß diese Person in die
 „ Welt eingeführt würde, immer noch fest über-
 „ zeugt, daß die Welt von einem erhabenen und
 „ wohlvollenden Wesen herrühre; so würde sie
 „ anfänglich vermuthlich über die unerwarteten
 „ Ausstritte erstaunen, aber sie würde doch dabei
 „ ihren vorigen Glauben nicht verlieren, wenn

„ er sich sonst auf gute Gründe stützte; denn ein
 „ so eingeschränkter Verstand müßte sich auch sei-
 „ ner Kurzsichtigkeit und Unwissenheit bewußt
 „ seyn, und müßte daher einräumen, daß es
 „ mancherley Auflösungen dieser Erscheinungen
 „ geben könne, die er nur nicht im Stande ist zu
 „ entdecken. Aber nun nehme man an, so wie
 „ es der Fall mit dem Menschen wirklich ist, daß
 „ dieses Geschöpf vorher nicht von einer höchsten,
 „ gütigen und mächtigen Intelligenz überzeugt ist,
 „ sondern daß es sich erst durch die Betrachtung
 „ der Welt jene Ueberzeugung erwerben soll; so
 „ ändert sich der Fall ganz und gar, und man
 „ kann auf diesem Wege nimmermehr mit Gruns-
 „ de zu einem solchen Schlusse gelangen.
 „ Denn nun mag er noch so sehr von den
 „ Schranken seiner Vernunft überzeugt seyn; so
 „ wird doch diese Betrachtung seinem Beweise

„ für eine höchst gütige Intelligenz nimmermehr
 „ eine größere Kraft verschaffen. Denn alle seine
 „ Schlüsse dürfen sich doch nur auf das stützen,
 „ was er kennt, nicht aber auf das, was ihm
 „ gänzlich unbekannt ist. Je größer man die
 „ Schwäche und Unwissenheit des Menschen
 „ macht, desto mehr Kraft benimmt man seinen
 „ Beweisen, und desto eher entsteht der Verdacht,
 „ als ob dergleichen Gegenstände den Horizont
 „ seiner Kräfte gänzlich übersteigen. „

Schärfer als in dieser Stelle hat Hume mei-
 nes Erachtens nirgends die Verfechter des physik-
 otheologischen Beweises getroffen. Hier aber,
 wo sein Sieg gegen die dogmatischen Theisten am
 evidentsten ist, fällt er dem Moraltheologen am
 allerleichtesten in die Hände. Denn die Moralt-
 heologie zeigt eben, daß der Mensch gerade ein

solches Wesen ist, wie es Summe verlangt, welches schon a priori, ohne die Betrachtung der Welt, die Idee eines moralischen Welterschöpfers aus seiner eignen moralischen Natur erzeugt, und in sich selbst Gründe findet, das Daseyn einer allerhöchsten Intelligenz zu glauben. Eine solche Ueberzeugung, wenn sie sonst gegründet ist, kann allerdings die bemerkte Unordnung in der Welt nicht wankend machen. Denn ein eingeschränktes Wesen kann den ganzen Plan nicht übersehen; es kann also nicht wissen, wie sich alle diese Räthsel lösen können. Doch lasset uns einen Versuch machen, das vorgelegte Problem ausführlich zu beantworten.

Wir bemerken, daß der gemeine Mann sich wenig zum Atheismus hinneigt. Denn er verfallt nicht auf die sophistischen Gründe der spekul

lativen Vernunft, und hat weder Geduld sie zu hören noch Geschicklichkeit sie zu verstehen. Wenn daher nicht etwa sein eignes Leben von der Beschaffenheit ist, daß er wünschen muß, es möchte einem heiligen Richter entzogen werden, oder seine in der Jugend empfangenen religiösen Begriffe allzuungereimt sind: so wird ihm die Behauptung, daß kein Gott ist, immer unzulässig vorkommen, und das allergrößte Ansehen eines Menschen wird nicht im Stande seyn, ihm den Glauben an die göttliche Existenz zu rauben, bei dem sich sein Herz und sein Verstand so wohl befindet. Ein theoretischer Unterricht, eine ausführliche Auseinandersetzung der spekulativen Weise für und gegen das Daseyn Gottes, eine genaue Absonderung der subjektiven Gründe von den objektiven, und eine präcise Bestimmung des Werths und der Gültigkeit eines jeden einzelnen

Grundes würde für ihn ganz überflüssig seyn. Denn es sind schon in seiner Natur solche Anstalten getroffen, daß er das Daseyn einer Gottheit für so natürlich und so leicht begreiflich hält, daß alles was von außen oder von innen den Glauben an dieselbe untergraben will, seine ernstliche Ueberzeugung gar nicht unterbrechen kann; obgleich dergleichen Umstände den Einfluß derselben auf sein Leben eine Zeitlang hemmen können. Der gemeine Verstand beweiset sich in allen Menschen eher wirksam, als der gelehrte oder spekulative. Daher sind die Anstalten, welche für ihn getroffen werden müssen, zugleich Anstalten für alle Menschen. Diese mit gehöriger Klugheit und Vorsicht anzuordnen, ist eins der schwersten Geschäfte der Erziehungskunst des Menschengeschlechts. Die allgemeinen Punkte, worauf alles ankommt, stellen sich indessen dem forschenden

Auge leicht dar, und sind ohne Zweifel folgende:

I. Die Moralität muß frühzeitig geweckt und praktisch geübt werden. Die Ehre und das Nützliche sind allerdings in der Natur des Menschen außerordentlich starke und wirksame Vorstellungen, die viel Gutes hervorbringen können. Aber wenn man sie zu obersten Principien macht, so können sie allenfalls brauchbare und thätige Staatsbürger, aber niemals gute Menschen hervorbringen. Daher ist es ein großer Fehler in der Erziehung, wenn man nur diese beiden Punkte als Motive vorstellt. Menschen, die selbst nach diesen Maximen erzogen sind, und durch lange Gewohnheit sie zu ihren herrschenden Triebfedern gemacht haben, bilden sich leicht ein, als sey das was die Gewohnheit hervorgebrachte

hat, die Natur selbst, und das moralische Gefühl, das sie in sich selbst wahrnehmen, könne von Natur nicht stärker seyn, oder sey wol gar ein bloßes Produkte der Kunst. Indessen lehrt eine aufmerksame und unpartheiische Beobachtung der menschlichen Natur ganz etwas andres, und rechtfertiget weit eher folgenden Schluß: Wenn auf die Kultur des moralischen Gefühls so wenig Mühe gewandt worden ist, als gewöhnlich geschieht, und dasselbe dessen ungeachtet in vielen Fällen einen so außerordentlichen Grad von Kraft zeigt; wie stark muß es nicht werden, wenn man es von Jugend auf sorgfältiger pflegt, und allen Hindernissen entgegenarbeitet, die es in seiner Wirksamkeit hemmen können! Es ist nichts ausgemachter, als daß die Tugend einen gewissen Reiz in sich selbst hat, der weder von der Aussicht auf Vergnügen noch von dem Nur

hen entlehnt ist. Man darf nur dem jungen noch unverdorbenen Menschen oft Beispiele der Tugend vorhalten, um sein Herz zu erwärmen, und ihm die menschliche Würde fühlen zu lassen; man darf seinen eignen guten Entschlüssen, die er ganz gewiß durch die Betrachtung fremder Tugend faßt, nur Gelegenheiten anbieten, die nicht ein zu großes Uebermaaß von Anstrengung und Kraft erfordern, um ihnen Leben und Wirkbarkeit zu ertheilen; man darf die Augenblicke, wo das moralische Gefühl zum Enthusiasmus anschwillt, nur gehörig benutzen, um der Sittlichkeit auch von Seiten der Sinnlichkeit mehr Vortheile zu verschaffen, und ihr selbst den Reiz sinnlicher Annehmlichkeit zu geben. Zwar machen die Triebfedern, welche man von der Sinnlichkeit entlehnt, eigentlich das Moralische nicht aus; aber, indem sie mit der moralischen Kraft zu einem

Zwecke vereiniget werden, und das Objekt der praktischen Vernunft oder die Sittlichkeit selbst zum Objekte der Neigung gemacht wird, erhält die moralische Vernunft eine Kraft von der Sinnlichkeit, die sie allen übrigen Neigungen mit dem größten Glücke entgegensetzen kann. Diese Kraft ist aber dabei doch verdienstlich, weil es eigentlich die Vernunft ist, welche den Neigungen eine solche Richtung giebt. Alle Arbeit bei der Erziehung muß also dahin abgezweckt seyn, die Tugend zur Gewohnheit zu machen. Ist dieses geschehen, so führen die damit verknüpften Gefühle und die in einem solchen Subjekte nothwendig erfolgende moralische Weltbetrachtung gleichsam von selbst zu dem Glauben an einen weisen, gütigen und mächtigen Gott.

II. Die moralischen Begriffe müssen aufgeklärt werden. Dieses ist der Punkt, worauf aller Volksunterricht hauptsächlich abzielen sollte. Denn erstlich haben die Begriffe von Recht und Unrecht, Gut und Böse für jedermann ein außerordentliches Interesse, und es ist fast kein Mensch, welcher in der Untersuchung dieser Ideen ermüdet, und der nicht gern noch mehr darüber wissen möchte, als was er schon weiß; zweitens läßt sich über nichts ein so faßlicher, deutlicher und populärer Unterricht geben, als über diese Begriffe, besonders wenn man es nicht so wohl auf Definitionen, als vielmehr auf die Fertigkeit anlegt, einen richtigen und bestimmten Gebrauch derselben zu lernen, als worauf es eigentlich bei allem Volksunterrichte allein abgesehen seyn muß; drittens wird das moralische Gefühl dadurch berichtigt und gegen alle schiefe Richtung;

Richtungen gesichert. Denn dieses kann allein durch Aufklärung der Erkenntniß des Moralisches geschehen; und endlich ist es dadurch allein möglich, sich eine würdige und leichte Vorstellung von der Gottheit zu machen. Will man den Begriff der Gottheit durch die Naturerkenntniß bestimmen, so verwickelt man sich in tausenderlei Schwierigkeiten. Nicht zu gedenken, daß eine einigermaßen erweiterte Erkenntniß der Natur so viel Zeit und Talente zu ihrer Entstehung bedarf, daß die allerwenigsten Menschen dazu gelangen können; so ist auch die vollkommenste Naturwissenschaft nicht im Stande uns nur einige Erkenntniß von der absoluten Naturursache zu verschaffen; da hingegen eine sehr mäßige Erkenntniß unsrer moralischen Natur uns einen sehr befriedigenden Aufschluß in die Eigenschaften einer Weltursache gibt, durch welche alles der Moras

lität untergeordnet werden soll. Ob ein Weltge-
 bäude von der Art, wie uns die allerausgebrei-
 tetste Erfahrung dasselbe kennen lehrt, nothwen-
 diger Weise einen allmächtigen, allweisen,
 vernünftigen, heiligen Urheber bedürfe, ist
 eine Frage, die kein Newton aus seiner Erfah-
 rung beantworten kann, und wenn ihn auch Astro-
 nomie und Physik noch viel weiter führte, als sie
 ihn geführt hat. Ob aber die Welt anders der
 Moralität untergeordnet und alles um dieser wil-
 len eingerichtet seyn könne, als unter der Vor-
 aussetzung einer allmächtigen, allweisesten und
 gütigsten Intelligenz, ist eine Frage, die für je-
 den Bauer beantwortlich ist. Ueberhaupt aber
 ist kein Begriff von Gott für Religion brauchbar,
 als der Begriff eines allerhöchsten moralischen
 Wesens. Und es ist gewiß keines der geringsten
 Verdienste der christlichen Religion, daß sie die

sen moralischen Begriff der Gottheit so populär und allgemein gemacht hat. Eher sind auch die Untersuchungen über die Natur Gottes nie für das praktische Leben brauchbar geworden, als bis die Begriffe der Sittlichkeit reiner und in den Begriff der Gottheit verlegt wurden. Der Begriff von Gott, welchen die alten Physiker eingeführt hatten, und zu dem sie hauptsächlich auf dem Wege der Naturwissenschaft gelangt waren, ist daher ohne allen Nutzen für das praktische Leben, und richtigere Erfahrungen würden sie zwar von dergleichen Ausschweifungen abgehalten, aber gewiß ihren Begriff von Gott unmittelbar nicht brauchbarer gemacht haben.

Durch diese beiden Stücke, nemlich moralische Uebung und moralischen Unterricht, wird die menschliche Würde in ihrer ganzen Erhaben-

heit vor unsern Augen entfaltet, und beweiset den Eindruck, den sie auf uns macht, durch eine Zauberkrast, die keinen Menschen wieder ganz frei läßt, der sie einmal empfunden hat. Man fühlt und sieht es zugleich ein, daß der Mensch ohne Moralität ein nichtswürdiges elendes Geschöpf ist. Wir halten sie so genau mit unserer Natur verknüpft, finden sie so nothwendig zu unserm Wesen und unserm Seyn, daß wir lieber alles als sie einbüßen wollen. Kurz, die Moralität wird ein so wesentlicher und unzertrennlicher Theil von uns, daß wir lieber unsere gänzliche Vernichtung als die Zerstörung dieses wesentlichen Stücks, das allein unsre Würde ausmacht, wollen können.

Von einer solchen Gemüthsstimmung ist nun nichts leichter als der Uebergang zu dem

Glauben an das Daseyn Gottes. Denn der Begriff von dessen Existenz hängt so innig mit derselben zusammen, daß nichts stark genug ist, ihn gänzlich davon zu trennen, indem man nach der Vernunft nicht anders kann, als die Moralität für das höchste ansehen, zu dem alles übrige da ist. Eine solche Gemüthsstimmung macht aber, daß es uns subjektiv unmöglich wird, unsere Moralität und mit ihr die Vernunft für eine Chimäre zu halten. Ist sie aber keine Chimäre, so muß sich auch wirklich alles auf Moralität beziehen. Soll sich aber alles auf Moralität beziehen, so muß auch die Bedingung für wahr gehalten werden, ohne welche dieses unmöglich wäre. Nun ist aber die einzige Bedingung, unter welcher eine solche Beziehung denkbar ist, die, daß die Ursache der Welt Alles moralischen Principien habe unterwerfen können und wollen. Eine sol-

che Ursache nennen wir aber Gott. Folglich wird uns diese moralische Gemüthsstimmung unvermeidlich dahin treiben, einen Gott zu glauben; und je stärker und wirksamer die Moralität in uns ist, desto fester wird dieser Glaube werden.

III. Um alles aus dem Wege zu räumen, was dem Glauben an Gott bei dem gemeinen Manne hinderlich seyn könnte, muß endlich noch dahin gesehen werden, daß der Religionsunterricht von allem befreiet sey, was dem Begriffe eines allervollkommensten moralischen Wesens widerspricht, und daß er von dem Aberglauben, so viel als möglich, gereiniget werde. Denn nichts kann die Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen mehr schwächen, als wenn man ihnen entgegen weder Vorstellungen von noch größerer Kraft entgegensetzt, oder diejenigen schwächt, welche

ihnen associirt sind. Wenn daher unser Begriff von Gott so eingerichtet ist, daß er bei einigem Nachdenken nicht bleiben kann, daß einige Merkmale der vollkommensten Moralität Abbruch thun, oder daß die Mythologie der Vorfahren allzu viel dazu hergegeben hat; so wird der Verstand künftlich aufgefordert, das was den Schein des Falschen, Ungewissen und Willkürlichen an sich trägt, zu verwerfen; und da es schwer ist, ein solches Gemisch von Meinungen und Begriffen so auseinander zu setzen, daß der Werth eines jeden Theils einleuchtet, so wird es sich leicht ereignen können, daß der Verstand alles, was einmal durch die Association zusammen gekettet ist, entweder ohne Unterschied annimmt oder verwirft, daß auf diese Art der Vernunftglaube entweder erschwert oder verunreiniget wird, indem sich ihm entweder der Unglaube entgegensezt, oder

per Aberglaube anhängt. So viel über den Vernunftglauben des gemeinen Verstandes, so ist nun in dem gelehrten Verstande, wo insonderheit die spekulative Vernunft weiter entwickelt ist, thun sich indessen noch mancherlei Hindernisse hervor, die jener gar nicht gewahr wird. Die spekulative Vernunft ist nemlich nicht mit dem Gefühl der Ueberzeugung zufrieden, sondern sie will auch die Rechtmäßigkeit der Gründe kennen lernen, durch welche es erzeugt ist. Da sie nun anfänglich alles auf objektive Beweisgründe anlegt, und alle gegebenen Beweise auch aus diesem Gesichtspunkte prüft; diese aber, wie in der Critik gezeigt worden ist, unmöglich sind; so wird sie entweder das subjektive Gefühl der Ueberzeugung verführen, die unzureichenden objektiven Gründe für objektiv zu halten, weil sie nicht ein-

sieht, daß dieses Gefühl auch durch andere Ursachen entstehen kann; oder, wenn sie stärker ist, wird sie das Unzureichende der objektiven Beweise einsehen, und das in ihrem Subjekte befindliche Gefühl der Ueberzeugung für erschlichen halten, welches die spekulative Vernunft nicht aufkommen lassen dürfe. Aus diesem Dilemma zu kommen, ist kein anderes Mittel, als die Kritik der Vernunft. Diese allein kann den dogmatischen Einwürfen gegen den Glauben an Gott ihre Kraft benehmen, indem sie zeigt, daß sich derselbe gar nicht auf objektive Beweisgründe stütze, und daß er doch mit der Oekonomie der menschlichen Natur auf eine solche Art zusammenhänge, daß er von der Vernunft selbst gebilliget werden muß. Es ist daher ein wahres Verdienst um die ächte Religion, wenn man das Schwankende und Unzuverlässige der dogmatischen metaphysischen Ver-

weise aufdeckt, und alle Stützen, die blos in der
 Einbildung ihren Grund haben, gänzlich nieder-
 reißt: weil sodann die wahren in der Natur
 selbst liegenden Gründe ihre Kraft desto besser be-
 weisen und ihre Festigkeit sehen lassen können.

Wenn einmal dargethan ist, daß in Anse-
 hung des absoluten Urprincips schlechterdings
 nichts dogmatisch durch objektive Beweisgründe
 entschieden werden kann; so fallen mit den Be-
 weisen für dessen Existenz notwendig nicht nur
 alle objektiven Einwürfe, sondern auch alle
 Beweise für dessen Nichtseyn dahin, und es
 wird hierdurch der metaphysische Kampf, der ins
 Unendliche fortdauern würde, vermieden. Sodann
 erkläret aber die Vernunft die Erscheinung einer
 so festen Ueberzeugung dennoch, und zeigt die noth-
 wendige Verknüpfung derselben mit ihrem Sub-

jekte, als welche ebenfalls ein hinreichender, obgleich
 kein objektiver, sondern ein subjektiver Grund des
 Fürwahrhaltens ist. So bald der Grund meiner
 Ueberzeugung von dem Daseyn eines höchsten mo-
 ralischen Weltsehers und Weltregierers in mir
 selbst liegt, und von gewissen nothwendigen Ein-
 richtungen meines Subjekts gewirkt wird; so habe
 ich dieselbe hinlänglich gegen alle objektiven Ein-
 würfe gerechtfertiget, wenn ich nur zeigen kann,
 1) daß sich mein Glaube auf jene schwierigen
 Momente gar nicht stützt, und 2) daß sich
 nichts unter den mir bekannten Thatsachen findet,
 welches mit einem solchen Fürwahrhalten im Wi-
 derspruche stehet, ob ich gleich nicht im Stande
 bin die Uebereinstimmung aller Erscheinungen mit
 demselben einzusehen und zu begreifen. Nur
 schliesse ich vollkommen, wie Zume will, daß
 jemand schließen müßte, der sich durch die Scheins

bare Unordnung in der Welt nicht wollte in seiner Ueberzeugung irre machen lassen. Ich bin durch meine eigne Natur, vermittelst meiner Moralität, von dem Daseyn Gottes überzeugt. Dabet glaube ich auch fest, daß eine durchgängige moralische Ordnung in der Welt herrscht, der die physische in allen Stücken untergeordnet ist. Dieses behaupte ich nicht aus der Erfahrung, die ich von der Welt gemacht habe; denn sie kann mich eine solche durchgängige Ordnung nicht lehren, sondern mein Begriff von der Gottheit, den ich schon für real halte, nöthiget mich dieselbe anzunehmen.

Sodann werde ich auch bei allen meinen Beobachtungen der Natur darauf ausgehen, um durch dieselben meine schon gegründete Ueberzeugung noch bestätigt zu finden. Die Geschichte der

Menschheit, der Lauf unsrer eignen Schicksale, die physikalische Erdbeschreibung, Astronomie, Naturwissenschaft liefern mir eine große Menge von Datis, welche mich stündlich in meinem Glauben bestärken, ob sie gleich allein niemals Kraft genug haben würden, ihn zu begründen. Daher tragen dergleichen Erkenntnisse, wenn sonst nicht schon die Gemüthsstimmung zum Glauben an Gott da ist, auch wenig dazu bei ihn hervorzubringen; ja die Beispiele sind nicht selten, daß man dergleichen Einsichten benützt hat, um durch sie das Gegentheil zu beweisen. Sinegegen kann man täglich bemerken, wie Menschen, deren Erkenntniß der Natur sich nicht über ihren Pflug erstreckt, an Festigkeit des Glaubens an Gott und Vorsehung dem weitsehendsten Naturforscher nichts nachgeben. Es wird daher ein ganz eigenthümlicher Gebrauch von der Naturer-

Kenntniß erfordert, wenn sie zu dem beabsichtigten
 Zwecke tauglich werden soll, der schon einen ge-
 wissen festen Gesichtspunkt voraussetzt. Man
 muß nemlich nur diejenigen Erfahrungen aushe-
 ben, welche sich mit unserm Begriffe einer mo-
 ralischen Weltregierung reimen. In solchen Be-
 gebenheiten wird sodann die göttliche Regierung
 gleichsam in Concreto angeschauet, wodurch das
 Herz allemal sehr erwärmt und in einen from-
 men Affect gesetzt werden muß, der nothwendig
 das Vertrauen zu der Moralityt vermehren und
 dadurch dem Glauben an Gott noch größere
 Stärke geben wird. Und hieraus allein ist die
 große Wirkung der physikotheologischen Betrach-
 tungen auf fromme Gemüther zu erklären. Hier-
 aus allein ist begreiflich, wie dieselbige Physiko-
 theologie andere, die mit prüfendem Auge nur
 auf die Objektivität der Beweise sehen, so kalt

lassen, ja sie so gar zum Spotte reizen kann, dem die Gegenpartei oft nichts als ihren Unwillen entgegen zu setzen weiß.

Räumet also nur alle Hindernisse aus dem Wege; dämpfet die Leidenschaften und Affekten, und verschafft der Vernunft die Oberhand; lernet den wahren Werth eurer transcendentalen und metaphysischen Behauptungen durch Critik gehörig schätzen; und macht dem Gefühl für Tugend und Rechtschaffenheit Platz; so wird die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes von selbst mit einer Stärke hervordringen, das Herz wird mit einem innren Gefühl versehen werden, welches das mühsamste Gebäude sophistischer Vernunftschlüsse auf einmal über den Haufen wirft; und es wird der Vernunft bei weiterem Nachdenken gewiß nicht fehlen, den

Ausspruch des Herzens zu rechtfertigen, und das Gefühl mit der Vernunft in Harmonie zu bringen.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Art der Erkenntniß von Gott.

Es ist ein altes Geständniß der Philosophen und Theologen, daß wir die Natur Gottes nicht erkennen, sondern daß wir blos aus seinen Wirkungen auf gewisse Eigenschaften desselben schließen. Indessen herrscht doch auch hierüber noch so viel Dunkelheit, Ungewißheit, und Widerspruch, daß es sich wohl der Mühe verlohnt, die Art der Erkenntniß, deren wir uns von Gott mit Recht rühmen können, genau zu bestimmen, um dadurch den Schwierigkeiten und Einwürfen aus

aus

aus dem Wege zu gehen, welche sonst eine jede unsrer Behauptungen über diesen Punkt schwankend machen.

Erstlich wird allgemein eingeräumt, daß wir Gott nicht durch Anschauung erkennen können. Denn in diesem Falle müßte er ein Objekt des äußern Sinnes, also Erscheinung seyn, welches ungereimt ist, da er als der absolute Grund aller Erscheinung gedacht werden muß. Zweitens gibt man ebenfalls zu, daß man durch keinen Schluß der Gottheit solche Eigenschaften beilegen dürfe, als wir durch die Erfahrung erkennen. „Freilich, sagt einer der berühmtesten Vertheidiger *) der natürlichen Religion, „wenn wir unter Weisheit oder Absicht eben eine solche, als die menschliche ist, verstehen; wenn wir

*) Reimarus der jüngere.

„Gott dergleichen Gedanken, Erwägen, Wä-
 „sen, Rathschlüsse beimesfen, als die unsrigen
 „sind; so irren wir gewaltig.“ Also nicht einen
 solchen Verstand, nicht eine solche Vernunft, nicht
 einen solchen Willen, als wir in uns wahrneh-
 men; nicht ein solches Daseyn, wie uns Erfah-
 rung lehrt *), dürfen wir der Gottheit beilegen.
 Wir müssen aber Drittens die Eigenschaften der
 Gottheit nach einer gewissen Analogie mit denen,
 welche wir durch unsre Sinne wahrnehmen, den-
 ken. Diese Analogie kann sich aber nicht auf die
 Aehnlichkeit der Eigenschaften, sondern bloß auf
 die Aehnlichkeit der Verhältnisse vielleicht ganz
 unähnlicher Eigenschaften gründen. Der Unter-
 schied, welcher zwischen diesen beiden Arten der

*) S. Karl Heinrich Zeydenreichs Betrachtun-
 gen über die Philosophie der natürlichen
 Religion, 1 B. Leipz. 1790. S. 98. 10.

Analogie stattfindet, ist sehr merkwürdig, und die Verwechslung derselben hat bisher einen großen Misverstand unter den Philosophen nach sich gezogen. Daß andere Menschen, imgleichen die Thiere empfinden und sich etwas vorstellen, daß der Kreislauf des Bluts in allen Geschöpfen stattefinde, an denen wir eine der unsrigen ähnliche Organisation bemerken u. s. w. wissen wir größtentheils nicht anders, als durch analogische Schlüsse. Hier legen wir indessen den Objekten ähnliche Eigenschaften oder wirkliche reale Accidenzien bei, welche mit denen, die wir in der Erfahrung bemerkt haben, identisch sind. Den Grund dieser Analogie können wir hier nicht untersuchen. Sie ist aber ein sehr bekanntes Mittel, unsre Naturwissenschaft zu erweitern, und wir lernen durch dieselbe die Erscheinungen, so wie sie an sich sind, ihren realen Eigenschaften

nach, bestimmen und erkennen. Diese Art der Analogie kann uns indessen keine Einsicht in die Natur Gottes verschaffen, und uns gar keine Eigenschaften desselben lehren. Denn sie setzt als lemal voraus, daß die Dinge homogener Art seyn, und daß denenjenigen, auf welche wir schließen, solche Eigenschaften zukommen können, als wir schon bemerkt haben. Kurz diese Analogie ist blos auf Gegenstände der Sinnenwelt oder auf Erscheinungen anwendbar. In die Natur der übersinnlichen Gegenstände aber, oder der Dinge an sich, kann sie uns schlechterdings keine Einsicht eröffnen, eben weil diese gar keine Ähnlichkeit mit den Erscheinungen haben. Aber die andere Art der Analogie ist weit eher fähig uns zu einer richtigen Vorstellungsart von der Gottheit zu verhelfen. Vermittelt derselben schließen wir nicht auf die Ähnlichkeit gewisser Eigen-

schaften, sondern blos auf die Aehnlichkeit gewisser Verhältnisse und Regeln, nach denen Wirkungen hervorgebracht werden, ohne übrigens die Eigenschaften der Dinge an sich, wodurch jene Verhältnisse und Regeln möglich werden, bestimmen zu wollen. Wenn ich zu jemanden sage, daß ein Gran Moschus so viel Theile in sich faßt, als ein Sandberg, der noch zehnmal so groß ist als der Piko Sandkörner in sich enthält, oder daß ein Staat wie ein Uhrwerk regiert werde, oder daß die Seele den Körper wie eine andere Kraft im Raume bewege; so wird seine anschauende Erkenntniß von den Eigenschaften des Moschus, des Staats und der Seele gar nicht erweitert, sondern ich lasse ihn blos jene Dinge unter ähnlichen Verhältnissen und Regeln denken. Wer sonst sich nicht schon eine Erkenntniß von jenen Gegenständen durch Erfahrung er-

fahrung erworben hätte, würde durch eine solche Vorstellungsart nimmermehr zur Einsicht in die Natur dieser Gegenstände gelangen. Nun heißt eine solche Erkenntniß, in der wir uns blos die Verhältnisse eines Dinges mittelst einer andern Anschauung vorstellen, in der ähnliche Verhältnisse sind, symbolisch. Daher ist alle unsre wahre Erkenntniß von Gott symbolisch, und wenn man unter den Prädikaten, die wir Gott beilegen, mehr verstehen wollte, als ähnliche Verhältnisse, wenn wir ihm die Eigenschaften so an sich beilegen wollten, wie wir dieselben durch Anschauung in der menschlichen Natur erkennen, so würden wir in den größten Anthropomorphismus verfallen.

Wenn wir nun Symbola auffuchen, unter denen wir uns die Gottheit vorstellen sollen, so

Können wir diese natürlicher Weise nirgends anders finden, als in dem Verstande und in der Vernunft. Denn es ist eben gezeigt worden, daß wir subjektive genöthiget werden, die Welt als eine Verknüpfung von Zwecken anzusehen, welche sämmtlich der Moralität untergeordnet sind. Sollen wir uns nun eine Kausalität denken, in welcher der Grund dieser Verknüpfung der Zwecke enthalten ist, so wird unser Gedanke entweder ganz leer bleiben, oder wir müssen das einzige, wodurch eine Zweckverbindung in der Sinnenwelt wirklichgemacht werden kann, d. i. die Vernunft, zu Hülfe nehmen, und uns die Kausalität der Welt unter diesem Symbolo vorstellen. Hierdurch legen wir aber unsern Verstand und Willen der Gottheit so wenig an sich bei, als wir die Seele in den Raum setzen, wenn wir sagen, daß sie eine bewegende Kraft habe;

sondern wir wollen bloß dadurch ausdrücken, daß die Seele eine ähnliche Beziehung auf den Körper habe, als bewegliche Dinge im Raume, und daß Gott in einem ähnlichen Verhältnisse zur Welt stehe, als unsre Vernunft zu einem System von Zwecken. Wenn wir nur überzeugt sind, daß die Welt unter moralischen Gesetzen steht, so kann uns in praktischer Rücksicht wenig daran liegen, ob das Wesen, welches sie diesen Gesetzen unterwirft, durch Vernunftschlüsse denke, sich etwas vorsehe, etwas beschließe u. s. w. und wie dieses alles in einer so überschwenglichen Natur geschehe. Genug, wenn wir wissen, daß wir von ihm alles erwarten können, wozu uns die Vorstellung einer nach moralischen Gesetzen entworfenen Zweckverbindung berechtigt. In dem Volksunterrichte geben die Symbola, deren man sich bedient, um den Begriff der Gottheit faßlich

zu machen, der ganzen religiösen Gesinnung die Richtung; und der Uebergang von dem unvollkommenen Symbolo eines Königs, den die ältesten Zeiten immer nur als Despoten dachten, zu dem eines allgemeinen Vaters der Menschen mußte nothwendig die Religion auf eine sehr vortheilhafte Art verändern.

Man sieht aber wol, daß durch dergleichen Symbola unser Erkenntniß von Gott, als einem Dinge an sich betrachtet, nicht vermehrt werden kann, sondern daß dieselben uns nur die Vorstellung der Verhältnisse erleichtern, in welchen wir das Urwesen zu uns und zu den Dingen denken. Das Symbolum setzt den Begriff von der Sache schon voraus, und kann die Stelle der Anschauung der Sache selbst niemals vertreten, sondern dient nur den schon vorhandenen Begriff,

dem die Anschauung fehlt, zu beleben. So kann das Symbol der Gerechtigkeit, wodurch sie als eine Jungfrau mit verbundenen Augen, in der einen Hand eine Wage und in der andern ein Schwerdt haltend, vorgestellt wird, uns niemals einen Begriff von der Gerechtigkeit beibringen, wenn er nicht schon vorher im Gemüthe liegt; es ist bloß ein Zeichen, welches das Denken des Begriffes erleichtert, das aber an sich als Anschauung betrachtet mit der Gerechtigkeit nicht die geringste Aehnlichkeit hat. Eben so wird in der gemalten Welt des Comenius ein artiges Symbol gegeben, um den Begriff der Scholastiker von der Seele auszudrücken *); aber man würde sich sehr

*) Comenius stellt die Seele durch unendlich viele Punkte vor, die durch den ganzen menschlichen Körper verbreitet sind. Durch diese Punkte wollte er 1) die Einfachheit der Seele

irren, wenn man glauben wollte, in diesem Bilde einen Aufschluß über die Natur der Seele zu finden. Vor den Symbolis gehen die Begriffe allemal vorher, und sie drücken bloß ein Bild gewisser Verhältnisse, aber nicht der Dinge selbst aus.

Aus diesen Betrachtungen ist nun ganz klar, nicht nur was die Behauptung sagen wolle, daß
 1) die Punkte, denn die mathematischen Punkte werden als untheilbar, folglich als einfach gedacht; 2) die Substanzialität: diese suchte er dadurch anzudeuten, daß er die Punkte von den Linien, die den Körper ausmachen, ganz unabhängig zeichnete, um zu verstehen zu geben, daß die Seele für sich subsistirte, d. i. Substanz wäre; 3) endlich den scholastischen Satz, *animam esse totam in toto corpore et totam in qualibet ejus parte*. Denn um deswillen sind die Punkte über den ganzen Körper verbreitet.

wir die Gottheit eigentlich nicht erkennen, sondern dieselbe bloß denken können; sondern auch daß sie, in ihrem wahren Sinne genommen, vollkommen wahr und richtig sey. Denn unser Erkenntnißvermögen ist aus zwei wesentlichen Stücken, Verstand und Sinnlichkeit, zusammengesetzt, und Objekte, die nicht durch beide zugleich vorgestellt werden können, sind für uns schlechterdings nicht erkennbar, ob sie gleich gedacht und durch Symbole anschaulich gemacht werden können. Man muß indessen nicht dafür halten, daß alles das, was nicht erkennbar ist, für schimärisch müsse gehalten werden, und daß die Vernunft die objektive Realität gewisser Ideen, deren Objekte wir nicht anzuschauen, sondern bloß zu denken vermögen, auf keine andere Art rechtfertigen könne. Denn da wir mit unserm Erkenntnißvermögen bloß Erscheinungen erkennen, so führt

uns dasselbe von selbst auf Objekte, die nicht Erscheinungen sind; von denen wir zwar erkennen, daß sie mit den Erscheinungen verknüpft sind, die wir aber doch selbst an sich nicht erkennen, eben weil uns das Vermögen dazu verweigert ist. Da indessen doch gewisse Wirkungen jener intelligiblen Gegenstände durch die Sinnenwelt offenbar sind, so können wir den absoluten Grund davon doch in dieselben verlegen, und sie in solchen Beziehungen zur Sinnenwelt denken, ohne welche die vorausgesetzten Wirkungen gar nicht möglich seyn würden, und diese also gedachten Verhältnisse haben wirkliche Realität; ob wir gleich weder das Ding objektive bestimmen können, welches sich verhält, noch die Art und Weise begreifen, wie dergleichen Verhältnisse durch die Dinge an sich möglich sind. Wir erkennen also zwar nicht die Objekte selbst, aber doch gewisse Ver-

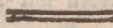
hältnisse, deren Erkenntniß uns zwar niemals die Natur der Dinge an sich entdecket, und daher nicht zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden kann, aber uns doch in praktischer Hinsicht sehr wesentliche Dienste leistet. Denn es ist ein sehr großer Unterschied, ob man einen Begriff gebrauchen will, ein Objekt daraus verständlich zu machen, oder nur um unsre Natur mit sich selbst einstimmig zu denken und in Zukunft auf diese Uebereinstimmung handeln zu können. Zur letzteren Absicht reichen gewisse bestimmte Verhältnisse vollkommen hin, da sie uns zur ersteren gar nichts helfen können. Da uns nun einmal der Begriff der Welt in Vergleichung mit der praktischen Vernunft, wie oben weitläufig gezeigt worden ist, berechtigt, eine moralische Ordnung vorauszusetzen, und selbige zu fördern; so müssen wir auch die Bedingungen für

wahr halten, ohne welche eine solche Ordnung gar nicht möglich wäre. Nun können wir zwar, theoretisch genommen, die Bedingungen nicht bestimmen, unter denen eine solche Ordnung ausführbar und möglich ist; aber es muß uns doch in praktischer Rücksicht verstattet seyn, diese Bedingung in Beziehung auf uns zu denken, und uns dieselbe symbolisch vorzustellen. Wir können hierbei gar nicht irre gehen und uns selbst auf keine Weise betrügen, wenn wir uns nur vor der Einbildung hüten, als ob wir das Ding an und für sich bestimmten. Dabei sind wir doch sicher, daß unsre Vorstellungen auf das Objekt hinweisen, und daß es durch dieselben so gedacht wird, wie es von unserm Erkenntnißvermögen nothwendiger Weise vorgestellt werden muß. Denn erstlich ist die einzige Art und Weise, wie wir etwas mit einem andern Dinge als verknüpft denken können,

die Kauffalverknüpfung; und ob wir daher gleich kein objektives Kriterium aus der Anschauung eines übersinnlichen Wesens nehmen und dadurch jene Verknüpfung näher bestimmen können; so müssen wir dieselben doch unter jener Kategorie denken; und da das Urwesen zu denken in praktischer Rücksicht nothwendig ist, so ist es auch nothwendig dasselbe unter die Kategorie der Kauffalität zu fassen. Auf eben die Art ist es auch nothwendig, diese Ursache durch die einzige mögliche Art zu bestimmen, wodurch die vorausgesetzte sittliche Ordnung für uns denkbar ist. Diese einzige mögliche Art ist aber die, daß wir dieselbe als ein vernünftiges, sittliches und dabei allmächtiges Wesen denken, und wir müssen daher nach unsrer Vernunft das Urwesen also bestimmen, zwar nicht in der Art, daß wir ihm selbst Vernunft, Sittlichkeit, Allmacht u. als Eigenschaft

schaften an sich beilegen, sondern nur daß die Ei-
 genschaften, welche ihm zukommen, und die wir
 an sich nicht erkennen, sich so zu der Welt verhal-
 ten, wie sich jene uns durch Erfahrung bekannte
 Eigenschaften zu ihren Wirkungen verhalten.
 Nach diesen vorsichtigen Erklärungen, und nach-
 dem man einmal einverstanden ist, zu welchem
 Gebrauche das Urwesen bestimmt wird, kann
 man auch jene weitläufigen Umschreibungen der
 Verhältnisse weglassen, und die Gottheit dreust
 so denken und so bestimmen, wie wir sie nach uns-
 rer praktischen Vernunft bestimmen müssen.
 Denn die Wirkungen werden doch einerlei seyn,
 wenn auch die Ursache als Ding an sich von dem
 was wir uns darunter vorstellen verschieden ist.
 Da wir sein Reich als ein Reich der Zwecke den-
 ken müssen, so werden wir ihm nothwendiger
 Weise Absichten beilegen, ob wir gleich nicht be-

stimmen, wie in ihm die Vorstellung derselben möglich ist. Wir wollen nur so viel sagen, daß sich seine Causalität zu allen Dingen so verhalte, wie die Vernunft zu ihren Mitteln und Zwecken. Um die Verhältnisse des Urwesens zur Sinnenwelt richtig und deutlich zu denken, werden wir uns nun nach schicklichen Symbolen umsehen müssen, wodurch die Verhältnisse des Urwesens zur Sinnenwelt, ohne schädliche Nebenbegriffe am klarsten vorgestellt werden können. Diese Symbole auszusuchen, von den schon vorhandenen alles abzutrennen, was den Begriff Gottes verunreinigen kann, diejenigen unter das Volk zu bringen, welche die Gottheit in ihrer moralischen Würde am einleuchtendsten zeigen; dieses ist ein Geschäft, das von den Weisen der Nation gefodert wird.



Vierter Abschnitt.

Ueber den Nutzen des moralischen Glaubens an Gott.

Man bedarf nicht der Gelehrsamkeit eines Bayle, um sich zu überzeugen, daß viele, die einen Gott glauben, unmoralisch handeln, und daß so gar die Vorstellungen, die man sich von der Gottheit macht, öfters den niedrigsten Bösewichtern zur scheinbaren Rechtfertigung der verruchtesten Schandthaten dienen. Denn die Vorstellung von Gott und dessen Verhältnisse zu der Welt, kann durch die Phantasie so verdrehet und entstellt werden, daß der moralische Theil seiner Natur vor unsern Augen entweder gänzlich verschwindet, oder doch alle Wirksamkeit verliert. Bevor die Menschen nicht selbst ihre moralische Natur in einem gewissen Grade entwickelt haben, wird ihre Vorstellung von Gott immer unrein

bleiben; sie werden ihn nach den Neigungen modeln, deren Ausbruch sie in Erstaunen setzt, oder die Erhabenheit seiner Natur in Kräften suchen, welche die ihrigen weit übertreffen, ohne jedoch den richtigen Gebrauch, den ein solches göttliches Wesen von diesen Kräften machen muß, nach der Wahrheit zu bestimmen. Einer solchen Vorstellung von der Gottheit, ob sie gleich unvollkommen ist, wird doch in bürgerlicher Rücksicht ihr Nutzen gar nicht abgesprochen werden können. Die Furcht oder die Hoffnung, welche die Vorstellung von der Gottheit erregte, hat die Menschen oft bewogen, sich selbst unter den Eigensinn ihrer Götter zu fügen, und da ihr Wille in den mehresten Fällen für vernünftig, und ihre Macht für groß genug erkannt wurde, denselben auszuführen; so muß der Glaube an sie noch öfter da gewirkt und die menschlichen Kräfte unter-

füßt haben, wo die Vernunft des Menschen selbst mit der Vorstellung von dem göttlichen Willen übereinkam. Aber der Einfluß des Glaubens an Gott muß um so größer und nützlicher werden, je lebhafter man sich die Gottheit in ihrer moralischen Würde vorstellt. Denn dadurch allein wird die Idee von Gott religiös, daß man sich neben der Idee der Allmacht auch seinen Willen als übereinstimmend mit den moralischen Gesetzen vorstellt. Ein solcher Glaube muß das Vertrauen zur Sittlichkeit auf das unerschütterlichste begründen, da so lange dieser fehlt, doch noch immer Skrupel in uns aufsteigen können, die, wenn sie auch nicht die Moralität unterdrücken, dieselbe dennoch in schweren Fällen wankend machen.

Es könnte zwar scheinen, als ob der Glaube an Gott, wenn er auf die Handlungen einflöße,

dem moralischen Werthe derselben Abbruch thäte, da die Moralität auf der Unabhängigkeit von allen äußeren Gründen beruhet und schlechterdings Selbstthätigkeit und freie Entschliesung verlangt. Aber eine richtige Vorstellung von der Natur der Sache wird diesen Schein bald zerstören. Denn es ist ganz etwas anders, ob die Vorstellung von der Macht und von dem Willen Gottes der Bewegungsgrund meiner Handlungen ist, und ob dieselbe meinem eignen Willen auf eine physische Art nur eine größere Stärke ertheilt. Im erstern Falle bestimmt die Vorstellung meinen Entschluß; im zweiten Falle verstärkt sie blos meine physischen Kräfte, einen schon gefaßten und durch ganz andere Betrachtungen bestimmten Entschluß auszuführen. Nun geschieht unserm Verdienste an einer Handlung gar kein Abbruch, wenn wir die physischen Kräfte in der Natur,

sie mögen nun an Vorstellungen oder an Sachen gebunden seyn, zur Vermehrung unsrer Stärke gebrauchen. Dieses würde nur alsdann geschehen, wenn jene uns zu Handlungen bestimmten, oder uns zwingen; so bald wir aber dieselben zur Ausführung unsrer eignen Zwecke willkürlich gebrauchen, wird unser Verdienst ehr erhöht als erniedriget, indem wir die rechten Mittel zu Ausführung unsrer freien Entschlüsse benutzen. So würde das Verdienst an einer Handlung verlohren gehen, wenn die Vorstellung von Gottes Macht in ihm Furcht oder Hoffnung erregte, und wenn diese Affekten ihn allein zu der Handlung antrieben; wenn er aber aus Achtung gegen das moralische Gesetz schon von selbst einen gewissen ihm gemäßen Entschluß gefaßt hat und sich zur Ausführung anschickt, sich aber sodann seiner Kraft, wodurch er seinen Willen wirklichzumaz

hen gedenkt, viele Neigungen und Leidenschaften entgegenstemmen; so bleibt die Ausführung seines Entschlusses nicht minder verdienstlich, wenn er sich nach andern Vorstellungen umsieht, die er den widerstreitenden Affekten entgegensetzen kann; wenn er sich als Bürger eines moralischen Reichs denkt, in welchem ein Oberhaupt ist, das alles zu moralischen Absichten ordnet, wenn er auf diese Art die Ehrfurcht gegen die Vernunftgesetze vermehrt, und der Vorstellung derselben dadurch, daß er sich dieselben zugleich als den Willen Gottes, als die obersten und unvermeidlichen Gesetze, die alles unter ihre Ordnung zwingen, vorstellt, eine sinnliche Stärke verschafft, die selbst zum Affekt anschwellt, und die entgegenstehenden Leidenschaften dämpft und unwirksam macht. So wie ein Feldherr seinen Ruhm noch mehr vermehrt, wenn er alle Kräfte, welche ihm seine Mannschaft

und die Natur des Orts, auf dem er die Schlacht beginnt, so weislich benützt, daß der Feind nichts gegen ihn ausrichten kann, und er seinen Sieg durch die Menge der Anstalten, die er vorher getroffen hat, desto sicherer davonträgt; so wird das moralische Verdienst eines Menschen erhöht, der alles anwendet, was ihm seine Natur verliehen hat, um die Würde seiner Natur gegen die thierischen Anfälle der Sinnlichkeit zu vertheidigen.

Wenn wir also dem Einfluß der Religion auf unsre Handlungen einen recht starken Grad verschaffen wollen, so werden wir uns bemühen müssen, den religiösen Gefühlen Reinigkeit und Stärke zu verschaffen. Die hauptsächlichsten Gefühle dieser Art sind aber:

1) Ehrfurcht gegen Gott. Diese entsteht durch die Betrachtung der moralischen Hoheit der göttlichen Natur, verbunden mit der Vorstellung der Macht, alle sittlichen Zwecke auszuführen. Die erste Betrachtung gewährt uns das reinste edelste Vergnügen; und die Vorstellung der Macht und der nothwendigen Realisirung der sittlichen Zwecke schreckt zugleich unsre Sinnlichkeit, und läßt sie ihre Schwäche empfinden, wenn sie diesen Absichten widerstreben sollte. Aus diesem Gemisch von Gefühlen entspringt die Ehrfurcht, ein inniges vernünftiges Wohlgefallen an dem erhabenen Gegenstande, das uns zugleich anspornt, alles das zu thun, was uns zu ihm erheben und ihm ähnlich machen kann. In dieses Vergnügen mischt sich aber zugleich ein Scheu, indem wir unsre große Entfernung und die unendliche Uebermacht eines solchen Wesens denken; der jedoch zugleich

ein trefflicher Bestandtheil des Affekts ist, um anderen Affekten, die hier und da seinem Willen entgegenstehen, die Kraft zu benehmen und sie zurück zu schrecken. Je öfter wir uns in die Betrachtungen über die Gottheit vertiefen, je mehr wir unsere Seele von den übrigen ihnen widersprechenden Vorstellungen reinigen, desto lebhafter und stärker wird das Gefühl werden; und je öfter dasselbe bei unsern Handlungen und Vorsätzen rege wird; je mehr wir uns daran gewöhnen unsere eigene moralische Natur mit der Natur Gottes zugleich und seinen Willen mit dem Willen unsrer Vernunft als einerlei zu denken, desto stärker wird der Einfluß dieses Gefühls auf unsere Handlungen wachsen, und ein desto kräftigeres Mittel wird es zum Gebrauch der Absichten unserer Vernunft werden. Man wird aber das durch die Gottheit in kein Gespenst verwandeln,

das uns durch Furcht zu den moralischen Handlungen zwingt. Denn wir würden ja eben dadurch gegen seine Absicht handeln und den Werth verkehren, um den wir uns bemühen. Es gleicht vielmehr diese Idee von Gott der Idee eines tugendhaften Freundes, oder eines edeln und mächtigen Gönners, den wir zugleich lieben, und um dessen Gunst wir uns bemühen. Wir scheuen uns vor ihrer Verachtung, und strengen alle Kräfte an, ihnen in ihren Handlungsweisen ähnlich zu werden, und solche Gesinnungen anzunehmen, von welchen wir wissen, daß sie von ihnen gebilliget werden. Die Vorstellung eines moralischen Gottes ist ein ewiges Beispiel für uns, und die Ehrfurcht, welche durch die Betrachtung desselben erzeugt wird, ist ein treibendes Mittel, uns zu bemühen diesem Beispiele zu folgen.

2) Die Liebe zu Gott. Sie ist das Wohlgefallen an der Idee Gottes, mit der Neigung sich mit ihm zu vereinigen. Ist diese Liebe durch Reflexion erzeugt und also kein blinder Affekt; haben wir eine richtige Vorstellung von seinen Eigenschaften, die sich auf den Begriff einer allgemeinen sittlichen Ordnung stützt; so wird auch die Vernunft diese Liebe immer bestimmen, und wir werden nie in Gefahr gerathen, in eine mystische Liebe zu versinken; wir werden nie auf die schwärmerische Grille einer physischen Vereinigung stoßen, sondern unsre Idee von Gott wird uns deutlich und bestimmt lehren, daß die einzige mögliche Art der Vereinigung eine moralische seyn müsse, so daß wir uns bestreben unsern Willen mit dem seinigen immer mehr und mehr zu identificiren. Diese Liebe zu Gott wird also nur die Neigung zum Guten, die auch noch durch andere Gründe in unsrer Natur geweckt wird, mehr verstärken, und unsrer Vernunft in so weit die Oberherrschaft verschaffen, als sich ihr Neigungen anderer Art entgegensehen. Denn die ganze Oekonomie unsrer handelnden Natur müssen wir so

einzurichten suchen, daß wir die Neigungen mit dem vernünftigen Willen in Harmonie bringen. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als daß die Vernunft selbst solche Neigungen erzeugt und befördert, welche mit der Vernunft harmoniren, indem sie auf ihre Objekte allein gerichtet sind, und dabei Kraft genug enthalten, diejenigen zu schwächen oder ihre Wirksamkeit gänzlich zu vernichten, welche den Zwecken der Vernunft entgegenstreben. Daß die Liebe zu Gott, so wie wir dieselbe beschrieben haben, ein solches Mittel sey, und daß die Vernunft durch dieselbe die sinnliche Natur selbst nach ihren Zwecken bestimme und die Ausführung ihres Willens erleichtere, wird niemanden zweifelhaft bleiben, der den Mechanismus der menschlichen Kräfte kennt.

3) Das Vertrauen auf Gott. Dieses entsteht aus der Vorstellung der Macht und Moralität Gottes zusammengenommen. Je lebhafter und öfter wir uns dieselbe vorstellen, und je mehr wir die Weltbegebenheiten und insbesondere unser Schicksal in einer wirklichen moralischen Ord-

nung denken, desto mehr wird das Vertrauen wachsen, daß alles den moralischen Gesetzen untergeordnet sey; desto zuversichtlicher werden wir in der Befolgung unserer moralischen Principien werden, und desto weniger werden uns Ereignisse irremachen, welche der gemeinen Weltbetrachtung nach, einer solchen Ordnung zu widersprechen scheinen. Ein solches Vertrauen muß aber unsrer Tugend eine gewaltige Stärke geben; nicht als ob dadurch die Vorstellung von Belohnung und Strafe lebhafter würde, und uns durch diese Vorstellungen in der Ferne lenkte. Denn dadurch würde wenigstens unsre Moralität keinen Zuwachs bekommen; sondern insbesondere dadurch, daß wir von der Wahrheit unsrer eignen Vernunft und der Realität dessen, was unsre Vernunft aus ihrer eignen Natur für Schlüsse zieht, recht fest überzeugt werden; und in dieser Ueberzeugung es uns um so leichter werden muß, alles dasjenige zu thun, was sie uns gebietet. Ueberdem enthält dieses Gefühl ohne Zweifel den allerstärksten Trostgrund gegen Unglück und Leiden. Denn es führet die süßeste und zugleich die gewisseste Hoffnung

herbei, daß es nothwendig anders werden müsse, wenn wir nur in unsrer Tugend beharren, und ertheilt selbst der Vernunft Scharfsinnigkeit, alle Uebel als Mittel zur größeren Tugend auszulegen, der es auch niemals fehlen wird, sie zu diesem Behufe zu gebrauchen, so bald sie nur will. Den Willen aber kann nichts so stark machen, als das Vertrauen auf Gott, oder der Glaube an eine gütige moralische Vorsehung.

Der Glaube an Gott ist aber nicht blos eine vortrefliche Kraft unsere Moralität zu verstärken; sie ist auch eine reiche Quelle reiner Glückseligkeit. Die Zufriedenheit mit uns selbst wächst in einem hohen Grade, wenn sie von dem Bewußtseyn begleitet wird, daß ein Gott da sey, welcher unsre Handlungen billiget. Es muß hieraus die allergewisseste Hoffnung entstehen, daß unser ganzes Schicksal nach moralischen Principien eingerichtet werde, ob wir eine solche Ordnung gleich nicht immer einzusehen vermögen; und da unsere Natur zugleich der Glückseligkeit fähig ist, so muß die letztere zuletzt

schlechterdings mit der erstern in Proportion kommen; und da dieses nach der Einrichtung der Sinnewelt nicht geschieht, und Sittlichkeit und Glück in gar keiner natürlichen Verbindung stehen, und eine solche Verknüpfung dennoch gesordert wird; so werden wir hierdurch nothwendig getrieben, ein anderes Leben zuzulassen und eine andere Welt gewiß zu glauben, in welcher diese Ordnung nach und nach ausgeführt wird, und von welcher wir selbst Bürger seyn müssen. Solche Aussichten, welche uns allein die Religion verschaffen kann, können uns gegen eine große Menge unangenehmer Empfindungen danderer Art schadlos halten, und sind im Stande unsere Seele mit einem Muthe und mit einer Stärke zu versehen, die, wenn einmal jene Vorstellungen recht lebhaft geworden, und das Vertrauen auf ihre Objekte recht ernstlich ist, kein anderes Gefühl überwinden kann. Diese Vortheile hat der moralische Glaube an Gott mit jeder andren Ueberzeugung gemein, so bald nur die Gottheit als ein sittliches Wesen gedacht wird. Aber das Bewußtseyn der Art

und Weise, wie ein solcher Glaube in unsrer Natur entstanden ist und entstehen mußte, gewährt uns noch andre Vortheile, die ebenfalls nicht zu verachten sind, insbesondere für denjenigen, welcher seine Ueberzeugung durch Vernunftschlüsse zu rechtfertigen gedenkt. Denn erstlich ist dieser Glaube gegen alle spekulative Anfälle gesichert, wie oben ausführlich gezeigt worden ist. Zweitens kann er durch die Vernunft vollkommen gerechtfertiget werden, und braucht auch die schärfste Critik der Vernunft nicht zu scheuen, und endlich gewährt er in praktischer Rücksicht alle die Vortheile, welche das evidenteste Wissen nur immer gewähren kann; ja man kann mit Recht sagen, daß er in dieser Rücksicht noch weit mehr leiste. Denn da gerade diejenigen Wahrheiten, welche am evidentesten eingesehen werden, von keinen Gefühlen begleitet sind, sondern das Herz kalt lassen; so sieht man wohl, daß dergleichen objektive Einsichten bei weitem nicht die praktischen Vortheile stiften würden.

Ich hoffe, es ist nun klar genug, wie Religion und Moralität zusammenhängen. Die letztere ist die Erkenntnisquelle der ersteren; und die erstere ist eine wirkende Ursache, durch welche die Wirksamkeit der letzteren noch mehr erhöht wird, indem sie manche Hindernisse aus dem Wege räumt, welche der Kraftäußerung der letzteren sonst entgegenstehen würden. Die Religion erzeugt Neigungen, welche der Sittlichkeit einerseits günstig sind, und ihre Objekte selbst zu Gegenständen der Begierden machen, und andererseits solche Neigungen und Affekten den Einfluß benehmen, die der Sittlichkeit stracks entgegenarbeiten und ihre Zwecke vernichten würden.

Suchet also zu allererst das Gefühl der Sittlichkeit in dem Menschen zu wecken; übt ihn mechanisch in der Befolgung moralischer Gesetze und lehrt ihn eine Hochachtung dagegen empfinden. Wenn der Mensch nun nicht sonst schon durch entgegenstehende Gewohnheiten verdorben ist, so wird euch solches gewiß gelingen, da der Grund dazu in

der menschlichen Natur selbst liegt. Ist ein solches Fundament gelegt, so könnt ihr mit der größten Sicherheit das Religionsgebäude darauf auführen. Der Riß zum Baue liegt schon da, und die Ausführung ist leicht zu vollenden. Die Religion wird sodann wieder zurück wirken auf die Sittlichkeit, und diese wird wiederum jene immer mehr und mehr befestigen. Beide werden sich zuletzt so fest aneinander schließen, daß ihr kaum die Fugen noch werdet können wahrnehmen, wo ihr sie anfangs zusammengefügt habt. So wie ein Fürst seinem Generale erst Macht ertheilt und sodann wiederum von ihm Macht empfängt; so wird auch die Moralität zuerst die Religion begründen, und sodann von derselben wiederum Stärke erhalten.



