



S. S. 4.

28

Theologische Beiträge.

Dritter Band.

Erstes, Zweytes und Drittes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,
ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.



Altona,
verlegt bey Johann Friederich Hammerich
1794.



4362

5 - 2 2 2



74

Theologische Beiträge.

Dritten Bandes
Erstes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,
ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.



Altona,
verlegt bey Johann Friederich Hammerich
1793.

V o r r e d e

zum ersten Stücke des dritten Bandes.

Der Inhalt dieses Stückes bedürfte keiner Vorrede, da in der Abhandlung selbst, im Anfange und im Beschlusse das Nöthige erinnert ist. Dennoch aber scheint es mir nützlich, mich in einer Vorerinnerung zu diesem Stücke über einige Misverständnisse zu erklären, welche ich ungerne fort dauern lassen möchte, und welche doch leicht durch einige neue Schriften, besonders durch die Recension des ersten und andern Stückes des zweyten Bandes diejer Beyträge,

a im

im 19ten Stücke der Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen vom Jahre 1793. S. 177. f. veranlaßt werden könnten. Der Verfasser derselben läßt meiner Redlichkeit, der Vollständigkeit der Zusammenstellung der mit einander verbundenen Sätze und ihrer Gründe, und dem Character der Schreibart in meinen Schriften, alle Gerechtigkeit wiederfahren, die ein redlicher Wahrheitsforscher dem andern schuldig ist, wenn er auch nicht in allen Sätzen mit ihm übereinstimmt, weil er von andern Gesichtspuncten auszieng. Er hat also wohl nicht die Absicht gehabt, unbillig gegen mich zu seyn. Er hat, z. B. S. 187. die völlige Kraft meiner Beweise gern anerkannt, wo sie ihm Genüge leisten. Seine Redlichkeit und Wahrheitsliebe erkenne ich mit wahrer Hochachtung, und es befremdet mich gar nicht, daß ein selbstdenkender einsichtsvoller Mann auf andre Resultate gekommen ist, als ich bey meinem redlichen Forschen nach Wahrheit herausgebracht habe. Je weiter ich entfernt bin von aller Nechthaben, je deutlicher ich es mir bewußt bin, wie schwierig Untersuchungen von der Art sind, und wie viel d bey auf die richtige Vorstellung von jedem einzelnen Satze im Zusammenhange mit allen damit verbundenen Sätzen ankommt, desto leichter kann ich Widerspruch ruhig ertragen; und ich werde nie, um zu streiten, auf

Wider-

Widersprüche antworten, weil ich alles Streiten hasse. Auch dieß Mal würde ich geschwiegen haben, wenn ich nicht hoffte, daß die Wahrheit durch eine richtigere und deutlichere Darstellung einiger vom Verfasser jener Recension misverstandenen Sätze meiner Schriften etwas gewinnen könnte.

Ich habe nicht behauptet, wie S 178. gesagt ist: daß Paulus sich blos deswegen einen göttlich berufenen Apostel nenne, weil er sich bewußt war, mittelbarer Weise von Gott zur Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu geleitet zu seyn. Ich habe vielmehr erinnert, daß die Apostel gewohnt waren, dasjenige, was sie Gott verdankten, unmittelbar auf Gott zurückzuführen. Nur habe ich zu zeigen gesucht, daß der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre Jesu und der Apostel nicht gerade mit der so viel bestrittenen Erweislichkeit unmittelbarer Wirkungen Gottes stehe oder falle, sondern auf starken und festen Gründen unerschütterlich beruhe, wenn wir nur mittelbare Wirkungen Gottes erweisen, und daß dieß der Bibel gemäß sey, in welcher über die Frage, ob Gott mittelbar oder unmittelbar aewirkt habe, kein eigentlicher Unterricht ertheilt wird. Es ist ein Andres, unmittelbare Wirkungen

Kungen Gottes bestreiten, und ein Andres zu zeigen, daß, wenn auch unmittelbare Wirkung Gottes nicht erwiesen werden könnte, man doch mittelbare Wirkung Gottes anerkennen müsse. Ich glaube selbst eine beständige fortwährende unmittelbare Wirkung des allmächtigen, allweisen und allgütigen Willens, durch welchen die Welt ihr Daseyn erhielt, nach meinen Begriffen von Gott mit Ueberzeugung annehmen zu dürfen. Ob Gott aber in einzelnen Fällen einzelne Veränderungen unmittelbar gewirkt habe? diese Frage könnte nur dann mit vernünftiger Zuverlässigkeit bejahet werden, wenn wir die Veränderungen nach einer hinlänglichen Untersuchung vernünftiger Weise nicht anders, als aus einer unmittelbaren Wirkung Gottes ableiten und erklären könnten. Ich habe nicht behauptet, daß man, wie S. 179. gesagt wird, aus der Natur der Sache gar nicht entscheiden könne; sondern, daß uns die hinlänglichen Data fehlen, um in dem vorliegenden Falle entscheidend zu behaupten, daß Gott dieß nicht anders als unmittelbar bewirkt haben könne.

Ich habe nicht behauptet, daß die Begriffe der Apostel von dem Reiche Gottes von den Begriffen Christi sehr verschieden gewesen seyn. Nicht in Absicht des Wesentlichen, nicht

nicht in Absicht der Ehre; sondern nur darin waren sie verschieden, daß sie sich von den gewöhnlichen jüdischen Vorstellungen von der Beschaffenheit der Stiftung des Messiasreiches nicht ganz losreißen konnten. Jesus selbst hatte bey ihnen diese Vorstellungen, mit weiser Herablassung zu ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen geduldet, weil sie und ihre Zeitgenossen gerade dieser Vorstellungen bedurften, und weil die völlige Aufklärung über dieselben zu den Sätzen gehörte, wovon Jesus zu ihnen sagte, daß sie sie noch nicht tragen könnten. Sie haben also nicht mit Unrecht falsche jüdische Begriffe auf das Reich Christi übertragen; sondern nur Vorstellungen beygehalten, welche Jesus beyzubehalten gestattete, weil sie für jene Zeit Bedürfnis waren.

Ich habe nicht behauptet, wie S. 186. gesagt wird, daß, wenn man nach richtiger Exegese auszumachen suche, was zur eigentlichen Lehre Jesu gehöre, nichts übrig bleibe, als eine reine natürliche Religion und eine reine Moral. Ich bin unendlich weit entfernt von einer solchen Behauptung. Einer meiner Hauptzwecke ist ja gerade, wie ich oft und redlich, Gott ist mein Zeuge, erklärt habe, dem Naturalismus, in so fern darunter Verwerfung aller positiven

Religion und Offenbarung verstanden wird, entgegen zu arbeiten, und die Göttlichkeit der Lehre Jesu, und die Ueberzeugung von derselben, und den Glauben an dieselbe, auf Gr^unde zu bauen, die bey jedem Grade der Aufklärung der Vernunft und in jeder Untersuchung, haltbar, bündig und unerschütterlich erfunden werden möaten; damit der freche Lohn nach und nach verstumme, womit so mancher Gegner des Christenthums des gläubigen Verehrers Jesu, der im Vertrauen auf ihn Beruhigung, Trost und Seligkeit für seine Seele findet, nur zu oft gespottet hat. Andre haben dieß an mir als Nachgiebigkeit gegen die Gegner des Christenthums getadelt. Allein, wie weit ich davon entfernt sey, das können meine früheren Schriften beweisen. So lange ich noch irgend im Stande war, die gängbaren Sätze mit dem Zeugnisse der Bibel von der Lehre Jesu zu vereinigen; so lange habe ich sie nach meiner besten Einsicht gewissenhaft vertheidigt. Nur der Drang meiner Ueberzeugung, und meine wenigstens lange geprüfte und durch anhaltendes Forschen erworbene Einsicht in das, was ich Gott und Jesu und der Wahrheit schuldig sey, verbunden mit einem lebhaften Verlangen, die Absichten Gottes unter den Menschen, so viel und so gut ich kann, zu befördern, trieb mich an, das zu schreiben, was ich schrieb. Ich kann irren, und werde nie aufhören weiter zu forschen;

sehen; aber ein Heuchler, ein Menschendiener bin ich nicht! — Wenn man durch richtige Auslegung der Bibel ausmacht, was eigentliche Lehre Jesu sey: so findet man in derselben die wesentliche und allgemeine, für alle Zeiten und Menschen ohne Unterschied bestimmte, geoffenbarte göttliche Lehre von der richtigen Erkenntniß Gottes und von der würdigen Verehrung seines Willens durch Weisheit, Frömmigkeit und Tugend. Ist diese gleich jetzt der Vernunft als wahr, vortreflich und höchstwohlthätig vollkommen einleuchtend: so ist sie darum doch keine natürliche; sondern eine geoffenbarte, durch besondere weise und gütige Mittel und Anstalten von Gott selbst den Menschen bekanntgemachte, und unter denselben beglaubigte und bestätigte Lehre. Diese große Wohlthat einer von Gott hinlänglich beglaubigten und bestätigten Lehre, welche für die ersten Zeiten gerade durch die wirksamsten und wohlthätigsten Mittel bestätigt ward, die für jene Zeiten ein Bedürfniß waren, und welche in sich selbst und in ihren Wirkungen ein für alle Zeiten, und auf jeder Stufe der Aufklärung der Vernunft, gültiges Siegel ihres göttlichen Ursprungs an sich trägt; welche wir daher mit festem Glauben und unerschütterlicher Zuversicht annehmen und bekennen können

nen und sollen; diese große Wohlthat verdanken wir Gott insbesondere durch Jesum.

Ich soll nach S. 186. nicht erweisen können, und nicht erwiesen haben, daß Jesus wirklich das bey seinen Reden gedacht habe, was er nach meiner Ansicht dabey gedacht hat. Aber muß man denn nicht Redensarten, welche öfter vorkommen, an den Stellen, wo ihr Sinn dunkel seyn könnte, aus den Stellen, in welchen der Sinn derselben Redensart deutlich ist, erklären? Dieß habe ich gethan, und wenn ein solcher Beweis nicht gelten soll: so fehlt es überhaupt an zuverlässigen Beweisen für Sätze, die auf der Auslegung ehrwürdiger Urkunden des entfernteren Alterthums beruhen. Ich habe wissentlich keine Redensart für eine uneigentliche Redensart erklärt, von welcher nicht bewiesen werden kann, daß sie an wirklich parallelen Stellen als eine uneigentliche Redensart gebraucht worden sey. Bin ich denn rasch verfahren, wenn ich da, wo der eigentliche Sinn nicht zu den übrigen Belehrungen Jesu reimt, den uneigentlichen für den richtigen erklärt habe?

Nach

Nach S. 186. unten, mögte es scheinen, als hätte ich behauptet, daß Jesus sich keine reelle Superiorität über alle Mitglieder seines Reiches, keinen reellen Einfluß auf ihr Schicksal, kein besonderes ihm allein eignes Verhältniß zur Menschheit habe zuschreiben wollen; daß er sich nicht habe für einen von Gott bestellten, mit besondrer Macht und Einsicht ausgerüsteten, Oberherrn, Gesetzgeber und Richter ausgeben wollen. — Das sollte ich behauptet haben? Ich, der ich überall nach den eignen Aussprüchen Jesu geurtheilt habe, daß wir uns Gott in der innigsten Verbindung mit Jesu und Jesum in der innigsten Verbindung mit Gott denken müssen? Ich, der ich überall Jesum als den betrachten lehre, dem wir nach dem Willen Gottes folgen und nachahmen, durch den wir unsre Seligkeit dereinst erwarten sollen? Ist das etwa keine reelle Superiorität, über alle Mitglieder seines Reiches, kein reeller Einfluß auf ihr Schicksal, kein besonderes ihm allein eignes Verhältniß zur Menschheit, wenn er als der von Gott gesandte, verordnete, geleitete, unterstützte und bestätigte Stifter einer göttlich beglaubigten, für alle Zeiten, für die Menschen ohne Unterschied der Völker und Stände bestimmten Belehrung von der richtigen Erkenntniß und würdigen Verehrung Gottes betrachtet wird, und als der, der durch seine Lehren die Menschen, die Gott in sein Reich

führt, regieret und zur wahren Frömmigkeit, Tugend und ewigen Seligkeit leitet; so daß alle, die seine Lehre annehmen und ihm folgen, ihm ihre Seligkeit hier und in Ewigkeit verdanken? Wer stand je in dieser innigen Verbindung mit Gott, und in diesem Verhältnis zur Menschheit, worin Gott Jesum gesetzt hat? Wie viel deutlicher wird sie einst uns werden in jenem vollkommeneren Leben, uns, die wir hier nur dunkel sehen, und dort das hellere Licht erwarten!

Ich leugne nicht, daß durch unrichtige Interpretation des A. T. Meynungen, die an sich ganz richtig sind, herausgebracht werden können. Nur glaube ich mit Recht behauptet zu haben, daß solche durch eine unrichtige Interpretation des A. T. herausgebrachte Meynungen der Juden nicht zur Lehre des A. T. zu rechnen sind; sondern nach ihrem innern Gehalt geprüft werden müssen, wenn man ihren Werth und ihr Gewicht bestimmen will. Wenn Jesus oder ein Apostel solcher Meynungen erwähnt, oder sie für seine Zeitgenossen benützt: so darf daraus noch nicht geschlossen werden, daß die Absicht gewesen sey, diese Meynungen als wahr zu bestätigen; wosferne nicht ein nothwendiger Zusammenhang solcher Sätze mit unleugbaren Lehren Jesu einleuchtet.

Will

Wilt man diesen Grundsatz verworfen: so muß man überhaupt auf feste und consequente Grundsätze bei der Unterscheidung zwischen der Lehre Jesu und zwischen der Lehrform und Ein-
kleidung, die er so weise als Herablassung zum Bedürfniß seiner Zeitgenossen gewählt hat, Verzicht thun.

In Absicht der Begriffe vom Reiche Christi giebt der Recensent S. 187. 188. selbst zu, ich habe bewiesen, daß Christus sein Reich auf dieser Erde gestiftet habe. Aber nie habe ich geleugnet, wie dort behauptet zu werden scheint, daß sein Reich in eine andre Welt hinüber reiche; daß er nicht nur als Stifter der Lehre das Oberhaupt derselben sey; sondern auch in diesem Reiche eine gewisse Macht, gewisse Rechte, gewisse ihm von Gott aufgetragene Geschäfte habe. Wer hat stärker und freudiger als ich behauptet, daß Christus stets in der innigsten Verbindung mit Gott fortwirke durch seine Lehre zur Befeligung der Menschen in diesem und dem künftigen Leben? Daß durch den Glauben an Christum, durch die Folgsamkeit gegen seinen Unterricht, und durch die Nachahmung seines Beyspiels seine gläubigen Verehrer hier und dort ewig ihm ihre Seligkeit verdanken? Daß der Grad ihrer Seligkeit von der Treue abhängt, welche
welche

welche sie im Glauben an ihn und in der Ausübung seiner Vorschriften bewiesen haben? Wie ist es mir eingefallen, und nie konnte es mir einfallen, diese Glaubenssätze zu Accommodationen zu rechnen! Aber diese Sätze werden dadurch nicht zweifelhaft, wenn man die Form, worin Jesus von seinem himmlischen Reiche und von der Seligkeit oder dem Elende der Menschen in jenem Leben geredet hat, für bildlich erklärt, und von diesen seinen eigentlichen Lehren unterscheidet.

Ueber die Beschaffenheit der Wunder, durch welche Jesu göttliche Sendung für seine Zeitgenossen nach ihrem Bedürfniß bestätigt ward, hat sich Jesus nie weiter bestimmt erklärt, als darüber, daß Gott sie durch ihn wirke. Wenn Jesus sagt, er habe Thaten verrichtet, die kein andrer gethan habe: so vertraue ich mir daraus nicht einem redlichen Gegner zu erweisen, daß Jesus dadurch von der Art seiner Thaten, und daß sie übernatürlich bewirkt seyn, habe belehren wollen. Wenn der Recensent bedacht hätte, daß ich, weit entfernt die Göttlichkeit der Wunder Jesu zu bestreiten, dieselbe vertheidiget und erinnert habe, daß nach den Erzählungen der Evangelien diese Thaten unleugbar übernatürliche Thaten seyn, daß es uns aber nicht möglich sey, bey dem

Mangel

Mangel hinlänglicher Nachrichten von der Entstehung der Evangelien, auf die Einwendungen, welche wider die historische Glaubwürdigkeit derselben gemacht seyn, hinlängliche Antwort zu geben, und die historische Wahrheit aller Umstände jeder Erzählung bündig darzuthun: so würde er sich alles erspart haben, was er über diese Materie gesagt hat. Es fehlt mir an Raum, hier zu zeigen, wie ich in meinen Beiträgen gezeigt habe, daß zum biblischen Begriffe eines Wunders der Begriff des Uebernatürlichen nicht nothwendig gehöre. Aber sonderbar ist es, daß der Rezensent keinen Unterschied kennt, zwischen einem Betrüger, der Augen und Ohren verolndet, und zwischen einem göttlichen Gesandten, der Thaten Gott zuschreibt, die er durch Mittel, deren Kenntniß er Gott verdankt, verrichtet. Ist der letzte ein Betrüger? Eben so sehr befremdet es mich, daß der Verfasser äußert, nicht begreifen zu können, wie ich nach meinen Grundsätzen die Auferstehung Jesu als ein unleugbares Factum annehmen könne. Ich denke, dieß lasse sich leicht begreifen. Die Wahrheit dieser wichtigen Thatsache, daß Jesus nach seiner Hinrichtung am Kreuze wieder aus dem Grabe hervorgegangen ist, wieder gelebt hat, und mit seinen Schülern umgegangen ist, hat auch außer den Nachrichten in den Evangelien so viele Zeugnisse für sich, daß
nach

1

nach meiner Einsicht der Beweis dieser Thatsache auf eine hinlängliche Art geführt werden kann.

Der Recensent will selbst einen Mittelweg zwischen dem symbolischorthodoxen System und zwischen dem andern Extrem vorgezogen wissen; er gesteht selbst, daß ich redlich und bündig, ruhig und sanft, meine Ueberzeugungen vorgetragen habe; wie kann er denn glauben, daß ich zwischen ininer Meynung und jenem Systeme keinen Mittelweg kenne. Gewiß kenne ich ihn, habe auch Wahrheit auf demselben gesucht; aber ich habe sie nicht gefunden. Ich will keinem es abstreiten, daß er dieselbe vielleicht auf einem solchen Mittelwege gefunden zu haben redlich glaube!

Hart und kränkend ist S. 190. die Aeußerung: nach meinem Systeme würde Dogmatik fernerhin nichts mehr, als Vortrag der natürlichen Religion unter dem Namen Christi seyn, und Christi Name wäre dabey bloß ein beliebiger Behälter, und würde nicht mehr beweisen, als der Name eines Socrates oder irgend eines andern großen Sittenerlehrers.

lehrers. — Wie soll ich das nennen!! Ist es recht, einem redlichen eifrigen Bertheysdiger der göttlichen Sendung und Würde Jesu so etwas aufzubürden? Kann der eine Parallele zwischen Socrates und Christus ziehen? Wo ist der große Sittenlehrer, der sich der innigsten Verbindung mit Gott mit gleichem Rechte rühmen könnte, wie Jesus? Durch wen hat Gott so segensreich für die Menschheit gewirkt? Warum wird vom Recensenten immer die natürliche Religion im Gegensatz gegen die christliche erwähnt? Die christliche Religion ist keine natürliche Religion; aber nie sollte die natürliche Religion verächtlich der christlichen entgegengesetzt werden.

Auch das ist dem Recensenten nicht recht, daß ich mein System nicht nach Kantischen Begriffen auf Freiheit und Sittengesetz allein gründe, (denn wo hätte ich sonst Freiheit und Sittlichkeit und Rücksicht auf beide ausgeschlossen?); sondern auf die Natur und auf einleuchtende Wahrheitsgründe, (die Recensent Speculation nennt,). baue. Ich folge darin der Bibel und der gesunden Vernunft. Bonde heißen uns, Gott und Gottes Willen aus der Betrachtung der Natur und
durch

durch vernünftiges Nachdenken erkennen. Auf eben denselben Weg führte Jesus seine Zuhörer. Und doch meynt der Recensent, dieß könne nicht ohne Gefahr für die Religion geschehen. Solche Aeußerungen und Wendungen bedürfen keiner Widerlegung.

Kiel, den 1sten März, 1793.

D. J. C. K. Eckermann.

Prüfung
des Versuchs
einer Kritik aller Offenbarung.

(Königsberg, 1792. in der Hartungſchen Buch-
handlung.)

Erſtes Stück,
beſonders
über

Das Daſeyn Gottes

als ein Poſtulat

der practiſchen Vernunft

betrachtet,

und

über die Begriffe vom höchſten Gut

und den Endzweck

des Geſetzes der Sittlichkeit,

auf welche dieſes Poſtulat gegründet wird.

Einleitung.

Der Versuch einer Kritik aller Offenbarung, welcher zu Königsberg 1792 in der Hartung'schen Buchhandlung erschienen ist, hat so viele Aufmerksamkeit veranlaßt, ist mit einem so vorzüglichen, dem Scharfsinn seines Verfassers auch wirklich gebührenden, Beyfall aufgenommen, behandelt einen so wichtigen Gegenstand, und verbreitet sich bey der Behandlung desselben über so viele, mit jenem Hauptgegenstande verwandte, und nicht minder wichtige Materien, daß ich die Zweifel und Bedenklichkeiten, welche mir bey diesen Materien gerade, so wie dieselben nach den Regeln der kritischen Philosophie behandelt werden, immer übrig zu bleiben schienen, nicht schicklicher glaube darstellen zu können, als wenn ich dem Inhalte des obengenannten Buches Schritt vor Schritt folge, und denselben mit meinen Bemerkungen begleite. Ich glaube aus Gründen, die mir genugthuend scheinen, von den beyden wichtigsten Hauptsätzen, worauf es bey der Kritik aller Offenbarung ankommt, nämlich von den beyden Sätzen, daß ein Gott, ein ewiger, allmächtiger, unendlich weiser

fer und gütiger, heiliger und seliger Schöpfer und R gierer der Welt sey, und daß dieser Gott sich den Menschen wirklich geoffenbaret habe, fest überzeugt zu seyn. Diese Ueberzeugung ist mir immer wichtiger geworden, je mehr ich den Einfluß derselben auf die Beruhigung meines Herzens, auf die Stärkung meines Eifers für Wahrheit, Rechtschaffenheit und Tugend, auf die Vereblung und Vervollkommung meiner Sittlichkeit und Glückseligkeit, und auf die Sittlichkeit und Glückseligkeit meiner Mitmenschen, habe deutlicher und vollständiger einsehen lernen. Ich habe mich der kritischen Philosophie, seitdem ich mit derselben bekannt ward, aufrichtig gefreut, als eines neuen Mittels, sorgfältige Prüfung, tiefer eindringendes Forschen, und anhaltendere Untersuchungen über Gegenstände zu veranlassen, deren richtigere Erkenntniß dem Menschen niemals gleichgültig seyn, aber auch nur durch unablässiges Fortstreben und nie stille stehendes Forschen immer vollkommener erreicht werden kann, und über welche man doch zum Theil schon entscheidend absprechen zu dürfen meynte. Ich habe mich nie von dem Vorurtheile einnehmen lassen, als ob die kritische Philosophie überhaupt der Wahrheit und Religion schädlich seyn könnte. Denn die Natur der Sache und die Geschichte überzeugt mich, daß die Wahrheit und Religion am Ende immer bey jeder neuen Kritik und Prüfung gewinnen, und nur dann verlieren, wenn der freye Gebrauch der Vernunft und die Mittheilung der erkannten wirklichen oder vermeynten Wahrheit gehindert, und dafür gesorgt wird,

Un

Unwissenheit und Unterdrückung des Selbstdenkens und Selbstprüfens zu befördern. Ich habe gegen die berühmtesten Schriftsteller, von welchen die kritische Philosophie bearbeitet worden ist, die lebhafteste Hochachtung. Den Verfasser dieses Versuches kenne ich von Person gar nicht; aber ich schätze ihn als einen scharfsinnigen Denker hoch, und glaube überzeugt zu seyn, daß diese seine Kritik aller Offenbarung den Regeln der kritischen Philosophie völlig gemäß, und eine der interessantesten Schriften dieser Art sey. Es bewegt mich also kein Vorurtheil wider den Verfasser und seine Art zu philosophiren; sondern vielmehr meine Achtung für beyde und das Vergnügen, womit ich gern dieser scharfsinnigen Untersuchung gefolgt bin, meine dabey übrigbleibenden Zweifel und Bedenklichkeiten, nebst Bemerkungen darüber mitzutheilen. Denn ich weiß, daß es Viele giebt, die sich mit mir gerade in demselben Falle befinden, und wenn ich etwas dazu beytragen kann, über die wichtigen Wahrheiten, von welchen hier die Rede ist, neues Nachdenken zu veranlassen, gewisse Einsicht zu befördern, vor Verirrungen zu warnen, zu zeigen, daß gewisse Beweise, die man vielleicht zu rasch verwarf, doch Genüge thun mögten; und daß hingegen andre, die man für jene in die Stelle setzte, weniger wirklich befriedigen, als sie zu befriedigen scheinen; wenn ich den Glauben an Gott und an Offenbarung, sey es auch nur für die, die sich mit mir in gleichem Falle befinden, und außerdem für solche, die überall noch nicht scharfer über die Gründe des Glaubens nachgedacht haben, auf

festere Gründe bauen, und vor unsichern Gründen wenigstens den, für den sie unsicher sind und bleiben, warnen kann: so ist ein Hauptzweck meiner Untersuchung erreicht.

Völlig bin ich zuvörderst mit dem Verfasser darüber einig, "daß es ein merkwürdiges Phänomen für den Beobachter ist, daß wir bey allen Nationen, so wie sie sich aus dem Zustande einer gänzlichen Rohheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmittheilung zwischen höheren Wesen und Menschen, und Traditionen von übernatürlichen Eingebungen, von Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche antreffen; daß wir hier roher, da versfeinerter, aber dennoch allgemein den Begriff der Offenbarung vorfinden." Dieser Bemerkung will ich das nicht entgegensetzen, daß wir Beispiele wilder Völkerschaften haben, die nichts von Göttern, nichts von Religion wußten; vergl. Bergerts Beschreib. von Californien, S. 170. 171. Dampier's Reisen, B. II. S. 131. B. VII. S. 187. Robertsons Geschichte von Amerika, nach der englischen Ausgabe, B. I. S. 381. 485. Meiners Grundriß der Geschichte aller Religionen, S. 2. Denn darauf kann man antworten, daß diese Völkerschaften sich noch nicht bis zu der Stufe der Vernunftbildung erhoben haben, auf welcher der Mensch zu den ersten Gefühlen, und hernach zu den ersten Begriffen von Religion gelangt. Aber folgendes verdient doch hier bemerkt zu werden: 1) Man findet wilde Völkerschaften ohne alle Begriffe von Göttern

Göttern und Religion, ohne alle Meynungen von Mittheilungen höherer Wesen, ohne alle Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit. 2) Man findet jene Meynungen, daß höhere Wesen sich den Menschen unmittelbar mitgetheilet haben, daß die Gottheit einem Menschen gewisse Gedanken und Sätze eingegeben habe, nur auf derjenigen Stufe der Cultur, auf welcher die Menschen, noch überall mit den Kräften der Natur und der menschlichen Seele weniger bekannt, die Mittelursachen in unzähligen Fällen, in welchen die ausgebildete menschliche Vernunft dieselben erkennen kann, zu übersehen, und alle Wirkungen, deren Ursachen sie nicht einsahen, als Wirkungen unsichtbarer höherer Wesen zu betrachten pflegten. Sobald die Naturkunde, und die Einsicht in den Zusammenhang zwischen den Wirkungen und Ursachen in der Welt, zu einer etwas höheren Vollkommenheit gediehen, sobald entdeckte man auch, daß keine wirkliche unmittelbare Mittheilung höherer Wesen in den Fällen statt finde, in welchen man sie bis dahin angenommen hatte, und es war nicht weiter von Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit, nicht weiter von Offenbarungen die Rede, wenn nicht etwa Schwärmer oder Betrüger sich dergleichen rühmten, aber von einsichtsvolleren Männern als Schwärmer oder als Betrüger öffentlich dargegestellt wurden. 3) Bey allen Völkern ohne Ausnahme, welche schon über jene Stufe der Cultur hinaus sind, finden wir nach dem Zeugniß der Geschichte jene Meynungen von Eingebungen, Einwirkungen der Gottheit und Offenbarungs-

gen, so lange sie auf jener Stufe der Ausbildung standen, auf welcher die Menschen bey dem Mangel deutlicher Erkenntniß desto lebhafterer Gefühle und Empfindungen, und desto stärkerer Wirkungen der Einbildungskraft fähig sind. Diese Meynungen sind also nicht etwa diesem oder jenem Volke eigentümlich; sondern eigentümlich sind sie mit einer der mittleren Stufen der Verstandesbildung verbunden, auf welcher wir sie immer bey den Menschen finden. Hieraus dürften wir nun denn 4) wohl ziemlich sicher folgern, daß diese Meynungen nicht allein dem Menschen nicht angeboren; sondern auch, daß sie nicht das Product der ausgebildeteren Vernunft, nicht auf deutliche Einsicht und nach hinlänglicher Untersuchung erkannte Gründe gebauet sind; vielmehr daß sie in den noch so mangelhaften und undeutlichen Begriffen von dem Zusammenhange zwischen Wirkungen und Ursachen, dergleichen Begriffe überall herrschten, wo diese Meynungen herrschten, ihren Grund haben. Denn wenn sie darin nicht ihren Grund hätten, warum fänden wir sie, diese Meynungen, immer nur bey solchen mangelhaften Begriffen? Warum nie unter Völkern und bey Männern, wo sie mit aller Schärfe der vernünftigen Einsicht in den natürlichen Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen geprüft wurden und in der Prüfung bestanden? Warum entdeckten zu solchen Zeiten, in welchen es Männer von hinlänglicher Einsicht in die Natur der Dinge in der Welt und in die Natur der menschlichen Seele gab, solche Männer überall die ungegründete Schwärmerey oder den Betrug

trug derer, die zu solchen Zeiten übernatürliche Of-
 fenbarungen vorgaben? 5) Wenn wir aber so folg-
 gern, daß diese Meynungen von übernatürlichen Ein-
 wirkungen der Gottheit aus einer noch mangelhaften
 und undeutlichen Kenntniß der Natur, der Dinge und
 der Natur und Kraft unsrer Seele entstanden seyn:
 so müssen wir uns vor dem Irthum hüten, als ob
 diese Folgerung den Sinn habe, daß die Meynung
 von Offenbarung und Einwirkungen Gottes auf die
 Menschen überhaupt nur aus jener mangelhaften
 Kenntniß entstanden sey, und keinen vernünftigen
 Grund habe. Denn allerdings rechtfertigt sich der
 Glaube an Einwirkungen Gottes und an Offenba-
 rungen, die den Menschen zu Theil geworden sind
 und zu Theil werden, in der Prüfung der aufgeklär-
 teren Vernunft. Wenn die Vernunft zur Erkenntniß
 eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Schöpfers
 und Regierers der Welt gelangt ist; wenn sie sich
 die Entstehung der Welt als eine Wirkung des all-
 mächtigen Willens des Schöpfers, und wenn sie die-
 sen Willen als stets unveränderlich und auf das voll-
 kommenste wirksam denkt: so denkt sie auch stets,
 daß die Welt so, wie Gott es will, und weil Gott es
 will, fortdaure; so betrachtet sie alles in der Welt,
 nur das Sittlichböse ausgenommen, als ein Werk des
 göttlichen Willens, alle Kräfte des Menschen als
 Gottes Geschenk, alle Erkenntniß der Wahrheit und
 des Guten, und alle Kraft zum Guten, und allen
 Eifer für das Gute, und alles Gelingen des Guten,
 als Geschenk und Wirkung Gottes, als Offenbarung
 der Weisheit, Macht und Güte Dessen, der überall
 in

in den Seelen der Menschen und ihren Wirkungen, wie in der Natur außer dem Menschen und in deren Wirkungen, sich dem Menschen offenbaret. Die Ueberzeugung, daß ein Gott ist, und daß Gott alle Erkenntniß der Wahrheit und alles Gute wirkt, und sich den Menschen offenbaret, diese Ueberzeugung erlangt der Mensch mit der hinlänglichlichen Aufklärung der Vernunft, und immer vollkommener, je vollkommener diese aufgeklärt wird. Diese Ueberzeugung hat also nicht ihren Grund in mangelhafter und undeutlicher Kenntniß; sondern in der Vernunft selbst und in der Einrichtung Gottes. Aber das Uebersehen der Mittelursachen bey den Wirkungen und Offenbarungen Gottes, wodurch die Meynung von unmittelbaren und übernatürlichen Einwirkungen und Offenbarungen Gottes, wenigstens in den meisten Fällen erweislich, veranlaßt ward, hatte seinen Grund in der noch mangelhaften und undeutlichen Kenntniß der Vernunft. 6) Wir finden überall, daß die Völker und Menschen, welchen solche Meynungen und Traditionen von Mittheilungen, Eingebungen, Einwirkungen und Offenbarungen der Gottheit eigen sind, noch nicht so, wie wir, zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen unterscheiden. Diese Unterscheidung ist späteren und jüngeren Ursprungs. Sie setzt schon so viel Aufmerksamkeit auf die Mittelursachen und Kenntniß der Naturkräfte voraus, als nöthig ist, um auf die Untersuchung dessen, was durch natürliche Kräfte bewirkt oder nicht bewirkt werden könne, zu leiten. So viel Aufmerksamkeit und Kenntniß der Naturkräfte hatten jene Völker noch

noch nicht. Sie unterschieden nicht zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen, sondern zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Sie wollten, wenn sie so unterschieden, damit nicht so wie wir, wenn wir vom Uebernatürlichen reden, gerade das sagen, daß der Mensch keine Mittel gebraucht habe, um das zu bewirken, was sie für etwas Göttliches erkannten; sondern nur das, daß der Mensch das nicht habe erkennen, vorherhersagen, thun und ausrichten können, ohne daß die Gottheit mit ihm sey, ohne den Beystand der Gottheit. Wie ihm die Gottheit ihren Beystand geleistet habe, darüber stellten sie keine Untersuchung an; nur daß sie ihm ihren Beystand geleistet habe, wollten sie damit sagen. Wenn ein Künstler sich vor andern Künstlern durch sein Talent und seine Geschicklichkeit auszeichnete: so erkannten sie daran, daß der Geist der Gottheit in den Menschen wirke. Sie wollten damit nicht etwa sagen, daß der Künstler unmittelbar und ohne Unterricht, Anleitung und Übung, zu der Kunst und Geschicklichkeit gelangt sey; sondern weil das demselben eigene Talent nicht allen Menschen eigen war; weil nicht ein jeder durch Unterricht, Anleitung und Übung es dahin bringen konnte, wohin es dieser gebracht hatte; weil dazu eine besondre Naturanlage, wie wir sagen, ein besonderes Genie erfordert wird: so erkannten sie in diesem Menschen einen Vorzug, den ihm die Gottheit geschenkt habe, ein Geschenk der in ihm wirkenden Gottheit, und eine Wirkung des in ihm wohnenden Geistes der Gottheit oder des Geistes, dem

den die Gottheit ihm geschenkt habe. Sie dachten sich nämlich das Princip des Lebens, Denkens, Willens und Wirkens im Menschen, den Geist des Menschen, als von der Gottheit eingehaucht und dem Menschen mitgetheilt. Natürlich also dachten und sagten sie, der Mensch, welcher sich durch vorzügliche Geistesfähigkeiten und Talente auszeichnete, habe diesen Geist von der Gottheit, verdanke die Vorzüge derselben der Gottheit, wie das denn ja wirklich so richtig und gegründet ist. — Eben so, wenn ein Arzt die Geschicklichkeit besaß, Krankheiten zu heilen, deren Ursprung sie nicht einsahen, und durch Mittel, deren Kräfte sie nicht kannten und nicht zu beurtheilen verstanden, indem sie den Zusammenhang zwischen den Kräften der Mittel und zwischen der Wirkung derselben, oder der dadurch gehobenen Krankheit eben so wenig, als die Ursache der Krankheit, welche gehoben werden mußte, wenn die Krankheit gehoben werden sollte, zu erkennen vermögend waren. Es ist ja unleugbar, daß in solchen Fällen die Aerzte Mittel brauchten. Aber nicht den Mitteln, sondern der Gottheit, schrieb man bey solchen Krankheiten die Heilung des Kranken zu, weil nicht allein das Volk; sondern selbst oft der Arzt, die Kraft der Heilmittel nicht kannte. Der Arzt ward als ein Sohn und Liebling der Gottheit betrachtet, den sie selbst die dem großen Haufen unbekanntem Kräfte der Kräuter, Pflanzen und anderer Mittel gelehret habe; und er selbst betrachtete dankbar seine Einsicht als ein Geschenk der Gottheit, wor zum Theil auch selber von seinen Lehrern zu der Meynung geleitet,

geleitet, daß die Wirkungen nicht sowohl natürliche Wirkungen der Arzneymittel oder anderer bekannter Naturkräfte; sondern Wirkungen übersinnlicher Kräfte, Dämonen oder Götter seyn, deren Mitwirkung durch die in gewissen Formeln geschehene Anrufung erlangt würde, wie die Theurgen der alten Welt und alle gläubige Schüler der theurgischen Magie wirklich geglaubt zu haben scheinen; oder er sah es doch immer gern, daß das Volk ihn als einen von der Gottheit besonders belehrten und begeisterten Mann betrachtete, weil es dann um desto mehr Vertrauen zu ihm faßte, und weil dann seine Kunst desto wohlthätiger und in ihren Wirkungen desto sichrer, und für ihn desto reicher an Gewinn und Ehre ward. Daher ward denn auch bey solchen Völkern die Anrufung der Gottheit bey dem Gebrauch der Mittel nicht vergessen; auch die Beschwörung böser Geister bey Völkern, die an böse Geister glaubten, und böse Geister für die Urheber solcher besonders gefährlicher Krankheiten hielten; und der Anrufung der Gottheit und der Beschwörungsformel ward in solchen Fällen die Kraft gesund zu machen vorzüglich zugeschrieben, auf die Mittel ward weniger geachtet. — Eben so, wenn ein Feldherr sich durch ausnehmende Tapferkeit und großen Heldenmuth über andre erhob und in Fällen, in welchen natürlicherweise kein Sieg zu erwarten schien, den Sieg erhielt: so war sein Muth von der Gottheit gewirkt, und sein Sieg ein Beweis des Beystandes der Gottheit. Denn jene Eigenschaften und Vorzüge fanden sich nicht bey allen. Sie zeichneten also den, dem die Gottheit sie verliehen hatte, als

als einen Liebling derselben aus. — Eben so der Weise, der Dichter und der Redner, der sich durch Einsicht, durch die Gabe nützlichen Rath zu ertheilen, durch das Talent eines hinreißenden und stark rührenden und wirkenden Vortrages auszeichnete; diese und ähnliche Männer waren zu den Zeiten noch so viel seltener als hernach, und ragten so weit über das gewöhnliche Maaß der Einsichten und Talente ihrer Zeit- und Volksgenossen hervor, daß nichts natürlicher seyn kann, als daß diese in ihnen besonders ausgezeichnete Lieblinge der Gottheit verehrten. — In allen diesen Fällen ward die Gottheit als Ursache der Wirkungen betrachtet und angegeben; aber nicht bestimmt, wie sie gewirkt habe. Wenn wir aber auf die gemeinschaftlichen Merkmale achten, welche demjenigen eigen sind, was unter jenen Völkern für göttlich erkannt, und als Wirkung der Gottheit betrachtet und beschrieben ward: so bemerken wir, daß solche Vorzüge des Geistes und solche Werke und Thaten, welche dem größeren Theil der Menschen nicht eigen waren, und durch welche ein Mensch vor dem größeren Haufen der Menschen ausgezeichnet ward, als eine Wirkung der Gottheit und als ein Beweis betrachtet wurden, daß die Gottheit diesen Menschen mit einem besonders vorzüglichem Geiste beschenkt habe. Menschlich hieß, was allen Menschen gemeinschaftlich war, was ein jeder konnte; göttlich hingegen, was wenigen Menschen eigen, und ein auszeichnender Vorzug seltnerer Vortreflichkeit war.

Aus den bisher gemachten Bemerkungen erhellet, daß wir eigentlich nicht mit dem Verfasser sagen müssen, daß wir bey allen Völkern, auf einer gewissen Stufe der Cultur, Meinungen von einer übernatürlichen Mittheilung zwischen höheren Wesen und Menschen, Traditionen von übernatürlichen Eingebungen, von übernatürlicher Einwirkung der Gottheit auf Sterbliche, von übernatürlicher Offenbarung, hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein vorfinden. Wir finden Meinungen von Mittheilung höherer Wesen, von Eingebungen, Einwirkungen, Offenbarungen der Gottheit. Aber den Begriff des **Übernatürlichen**, in dem Sinne, worin wir dasselbe dem **Natürlichen** entgegenstellen, finden wir nicht.

Aber, mögte man einwenden, wir finden ja doch unter solchen Völkern überall Traditionen von einem sichtbaren Umgange der Gottheit mit den Menschen. Sie soll hie und da bey den Sterblichen eingekehrt, von ihnen gastfreundlich bewirthet und beherbergt, oder im Traume erschienen seyn, und mit den Menschen geredet haben. Ist denn das nicht Meinung von übernatürlicher Mittheilung, von übernatürlicher Offenbarung? Freylich ist es das für uns. Wir nennen billig eine solche Art wirklicher oder vorgegebener Offenbarung eine übernatürliche Art der Offenbarung. Aber zu jenen Zeiten, in welchen diese Tradition entstand, dachte man dabey nicht an das, was wir übernatürlich nennen; sondern nur an etwas nicht Gemeines, nicht Gewöhnliches, Auszeichnendes; an einen besondern Vorzug



des Menschen, den die Gottheit ihres Umganges würdigte, welches nicht einem jeden zu Theil ward. Man dachte sich die Gottheit ganz menschlich, nur mächtiaer und vortreflicher. Man dachte sich ein Kommen und eine Gegenwart der Gottheit, wo sie wirkte. Nur dachte man, sie würdige nicht einen jeden, sie anzuschauen: sie verhülle sich allen, außer ihren besondern Lieblingen. Mit diesen aber lebe sie in einem vertrautern Umgange. Bey solchen Begriffen von der Gottheit waren jene Meynungen ganz in der Ordnung; derjenige, welcher sie hegte, fand dabey keine Schwierigkeit, fand das alles ganz natürlich, denn er hatte andre Begriffe, als wir, und unterschied nicht so wie wir, zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen. Ich will es nicht einmal zu Hülfe nehmen, daß die Traditionen vom Umgange der Gottheit mit den Menschen, von Erscheinungen und Unterredungen derselben, großentheils selbst nach dem Zwecke derer, von welchen sie aufgezeichnet, oder in Lehrgedichte verfaßt wurden, eigentlich nicht die Absicht hatten, eine historische Beschreibung von der Art der Verbindung solcher Männer mit der Gottheit zu ertheilen; sondern nur überhaupt, von einer Verbindung solcher Männer mit der Gottheit auf eine den Vorstellungen, Bedürfnissen und Fähigkeiten des Volkes gemäße Weise zu belehren. Ich will nur bemerken, daß diese bey allen Völkern sich findende Traditionen uns auf die Zeiten hinweisen, in welchen das Volk von der Verbindung

der

der Gottheit mit den Menschen wirklich so dachte, und in welcher deswegen derjenige, dessen Absicht es war, das Volk zu belehren, daß die Gottheit diesen oder jenen Menschen zur Einsicht in ihren Willen und ihre Absichten geleitet habe, sich einer solchen Einkleidung und Vorstellungsart zu bedienen, und von einem Umgange der Gottheit mit diesem Menschen, von Besuchen, Erscheinungen und Unterredungen derselben zu sprechen rathsam fand; nicht um dem Volke neue Aufschlüsse über die Art und Weise zu geben, wie die Gottheit die Menschen zur Einsicht in ihren Willen und in ihre Absichten leite; sondern nur um ihren Zeitgenossen die Wahrheit, daß die Gottheit diese Menschen zu richtigen Einsichten geleitet habe, auf die Art zu sagen, wie sie sich die Verbindung der Gottheit mit den Menschen vorzustellen pflegten. Dieß ist klar genug aus der bey allen Völkern in der Hauptsache gleichen, und selbst in zufälligen Umständen ähnlichen Form dieser Traditionen.

Der Verfasser fährt S. 1. weiter so fort:
 „Dieser Begriff, (nämlich der vorher erwähnte Begriff der Offenbarung,) scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen, und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmaßungen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maaßgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu und unver-

hört entweder unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch seyn soll: so muß sie aus Principien a priori, und zwar, da dieser Begriff sich auf Religion bezieht, aus denen der practischen Vernunft angestellt werden; und wird von dem Besondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahiren, ja sogar ignoriren, ob irgend eine gegeben sey, um allgemein für jede Offenbarung gültige Principien aufzustellen."

Achtung verdient der Begriff der Offenbarung unstreitig, und allerdings auch seiner Allgemeinheit wegen. Aber wegen seiner Allgemeinheit allein würde er noch keine Achtung verdienen, wenn es ausgemacht wäre, daß demselben keine Wahrheit zum Grunde läge, daß er bloß aus Unwissenheit und Irthum entstanden wäre, und vom Lichte der Wahrheit und besserer und richtigerer Erkenntniß beleuchtet verschwinden müsse. Es giebt unstreitig mehrere, allen Völkern, die auf einer gewissen Stufe der Cultur standen, gemeinschaftlich eigen gewesene Begriffe, die aber von der besser unterrichteten Vernunft hernach mit Ueberzeugung und aus hinlänglichen Gründen für falsch erkannt, und deswegen unter die aus Unwissenheit und Irthum entstandenen Meinungen verwiesen sind, die weiter keine Achtung verdienen. Ein solcher Begriff war z. B. der bey allen älteren Völkern anzutreffende Begriff, daß die Sonne täglich von Osten nach Westen den Kreis des Himmels

mels durchlaufe; ferner, daß die Seele des Menschen in dem Athem oder Hauche bestehe, und der letzte Athem sey, den der Mensch aushauche, wenn er stirbt; ferner, daß die Gottheit einen menschlichen Leib habe, und so weiter. Verdienen aber diese Begriffe jetzt wohl noch Achtung, nachdem dieselben für falsch erkannt sind? Würde es der Philosophie anständig seyn, diese Begriffe, weil sie so allgemein sind, einer philosophischen Untersuchung aus Principien zu würdigen, um es ausfändig zu machen, in wie fern und unter welchen Bedingungen solche Begriffe möglich seyn? Zwar ist es immer nützlich, auch dem Ursprunge solcher Begriffe nachzuspüren, weil dabey eines Theils die Wahrheit und die Einsicht in die Quellen dieser Begriffe, und die gewisse Ueberzeugung, daß sie aus Unwissenheit und Irrthum entsprungen sind, gewinnet, und weil solche Untersuchungen zweytens uns die menschliche Natur besser kennen, und in Absicht ihrer Stärke und Schwäche, ihrer Verirrungen und Unarten, wie ihrer Vorzüge und allmäligen Vereblung richtiger beurtheilen lehren, mithin uns schätzbare Beyträge zur Geschichte des menschlichen Verstandes und seiner allmäligen Ausbildung liefern können. Aber dann werden doch solche Untersuchungen nicht aus Achtung für solche allgemein gewesene, jetzt aber für irrig erkannte Begriffe angestellt. Auch wird nicht etwa, bey solchen einmal aus hinlänglichen Gründen für falsch und verwerflich erkannten Begriffen, die Möglichkeit, daß sie doch wahr seyn könnten, fernhin noch immer vbrausgesetzt. Die Untersuchung

wird nicht aus Principien a priori angesetzt; sondern sie geht von gegebenen wirklichen Gegenständen und Thatsachen aus; man weiß, was angenommen und wo es angenommen ward, und fragt nur, wie diese Menschen nun denn darauf kamen, so etwas anzunehmen; weil man andre, wenn man Quellen der Irthümer aufdeckt, um desto leichter vor diesen und ähnlichen Irthümern bewahren oder von denselben befreyen kann. Von Befugnissen und Anmaßungen solcher allgemeingewesenen, aber nachher mit hinlänglicher Gewißheit für falsch und verwerflich erkannten Begriffe, ist bey solchen Untersuchungen nicht die Rede. Man gesteht ihnen keine Befugnisse und Anmaßungen weiter zu, sobald es ausgemacht ist, daß ihnen keine Wahrheit zum Grunde liege; sondern daß sie vielmehr aus Unwissenheit oder Irthum entsprungen seyn.

Wenden wir diese Bemerkungen auf den Begriff der Offenbarung an: so dürfen wir 1) folgern, dieser so allgemeingewesene Begriff verdiene nur in so fern Achtung, in so fern wir uns verbunden achten zu erkennen, daß ihm Wahrheit zum Grunde liege. Also muß billig die erste Frage seyn, in wie fern liegt diesem Begriffe Wahrheit zum Grunde? Zur Beantwortung dieser Frage, gehört freylich zuerst die Beantwortung der Frage ob der Begriff möglich sey? Ob er auch einen innern Widerspruch enthalte? Oder ob er auch mit andern für unleugbar gewiß erkannten Wahrheiten und Grundsätzen streite? Ob der Begriff, den man mit der Offenbarung verbindet, möglich sey, kann man nicht anders erkennen,

als

als wenn man diesen Begriff von der Offenbarung mit dem Begriffe von Gott und mit dem Begriffe von der Natur des Menschen zusammenhält, um zu entdecken, ob diese Begriffe einander nicht widersprechen. Finden wir das: so ist dieser Begriff zwar an und für sich möglich, und es ist uns erlaubt ihn bey der Untersuchung, ob er keinen innern Widerspruch enthalte, bloß abstract, an und für sich und ohne Rücksicht auf die Frage, ob er wirklich sey, zu betrachten. Aber bey der Beantwortung der Frage, ob ein gegebner Begriff der Offenbarung auch mit andern für unleugbar erkannten Wahrheiten und Grundsätzen streite; und noch nothwendiger bey der Untersuchung, ob dem gegebenen Begriffe Wahrheit zum Grunde liege, müssen wir diesen concret gegebenen Begriff auch in concreto, in der Wirklichkeit, worin und wie er gegeben ist, betrachten. Denn wenn wir es darthun wollen, daß dieser gegebene, unter den Völkern der Erde, wenn sie auf einer gewissen Stufe der Cultur standen, überall vorgefundene Begriff, mit keiner unleugbaren Wahrheit und mit keinen anerkannten Grundsätzen streite: so müssen wir auch offenbar diesen Begriff mit den Umständen, unter welchen er gegeben ist, vergleichen und nach diesen Umständen über seine Möglichkeit sowohl, als über die Wahrheit oder Unwahrheit des Begriffs urtheilen.

Beurtheilen wir nun dergestalt diesen Begriff als ein Factum, als eine bey verschiedenen Völkern wirklich gegebene Thatsache: so erhellet 2) unleugbar, daß dem Begriff der Offenbarung, in so fern er allen Völkern auf einer gewissen Stufe der Cultur

eigen gewesen ist, nur in so fern Wahrheit zum Grunde liege, in so fern überhaupt durch denselben die Erkenntniß der Wahrheit und des Guten Gott, als dem Urheber dieser Erkenntniß, zugeschrieben wird; daß hingegen diesem Begriffe in seiner wirklichen Allgemeinheit unter den Völkern nicht in so fern Wahrheit zugeschrieben werden könne, in so fern von der Art, wie Gott dem Menschen sich mitgetheilet und geoffenbaret habe, von der Form der Offenbarung, von der Meinung, daß dieß auf eine übernatürliche Weise geschehn sey, die Rede ist. Denn daran, daß Gott sich allen Völkern geoffenbaret habe, ist kein Zweifel; es wird vielmehr und mit statthaften Gründen allgemein behauptet, daß Gott es keinem Volke an der Offenbarung seines Willens habe mangeln lassen. Aber darüber, daß es falsch sey, daß Gott sich allen Völkern, wenn sie auf der Stufe der Cultur standen, von welcher hier die Rede ist, übernatürlich geoffenbaret habe, darüber ist unter uns jetzt auch nur eine Stimme. Wir sehen es ein und beweisen es hinlänglich, daß bey weiten die meisten Völker, ja daß alle Völker, bis auf ein Einziges, in Absicht dessen die Acten des Streits noch nicht völlig geschlossen sind, darin geirret haben, daß sie sich übernatürlicher Offenbarungen Gottes rühmten. Wir erkennen diejenigen, welche sich übernatürlicher Offenbarungen, Eingebungen, Einwirkungen, oder Unterredungen und Mittheilungen der Gottheit rühmten, für Betrüger oder für Schwärmer, die sich selbst mit leeren Einbildungen täuschten, und diejenigen, welche

dem

dem Vorgeben solcher Männer glaubten, für Betrogene. Nur in Absicht der israelitischen und der christlichen Religion hat man größtentheils behauptet, nicht allein, daß dieselben mit Recht als eine wahre Offenbarung Gottes, als eine wirklich von Gott geoffenbarte Religion zu betrachten seyn, welches aus dem Inhalt ihrer Lehren, und deren einleuchtender Wahrheit, Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit, vollkommen gewiß erwiesen werden kann; sondern auch, daß sie auf eine übernatürliche Weise von Gott geoffenbart seyn, und bey der Untersuchung dieser letzteren Behauptung kommt es vornämlich auf die Fragen an: ob die Mittelspersonen dieser göttlichen Offenbarung, durch welche die israelitische und christliche Religion von Gott gestiftet und den Menschen bekannt gemacht und als göttlich empfohlen worden sind, wirklich in dem Sinne, in welchem wir jetzt von übernatürlicher Offenbarung Gottes reden, eine übernatürliche Offenbarung Gottes, die ihnen zu Theil geworden sey, behauptet haben? ob sie überhaupt uns von der Art, wie Gott auf sie gewirket habe, belehren wollten? oder ob sie nur das behaupteten, daß sie alle ihre Einsichten Gott verdankten, alles, was sie lehrten, nach Gottes Willen lehrten, alles, was sie verordneten und thaten, nach Gottes Willen thaten? ob sie überhaupt zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen so unterschieden, wie wir beydes unterscheiden? ob sie nicht vielmehr nur zwischen Wahrheit, als einem Geschenke Gottes, und zwischen Irrthum, als einer Erfindung der Menschen, unterschieden, und also das Göttliche und das

Menschliche einander so entgegensetzten, wie wir einleuchtend gewisse und wohlthätige Wahrheit, die mit Recht Gott, als dem Urheber aller Wahrheit und richtigen Erkenntniß, zugeschrieben und für Gottes Geschenk erkannt werde, dem Wahn und nichtigen Erfindungen der Menschen, die in und an sich selbst den Stempel der Verwerflichkeit tragen, und sich selbst als Irthum verurtheilen, jetzt entgegensetzen würden? — Mich müßte alles betrügen, oder diese Fragen verdienen wenigstens so viel Achtung, daß man über den Begriff der Offenbarung überall nicht abspreche, bevor auf diese Fragen befriedigend geantwortet ist. Die Lage der Sache nämlich ist folgende. Der Begriff der Offenbarung ist ein Begriff von einer Thatsache. Er zerfällt nach unsrer jetzigen Art zu denken und zu reden in die beyden Begriffe, theils von natürlicher, theils von übernatürlicher Offenbarung. Er enthält unstreitig Wahrheit, in so fern von natürlicher Offenbarung die Rede ist, in so fern die Absicht ist, Gott überhaupt als den Urheber aller Wahrheit und alles Guten, besonders als den Urheber aller vorzüglichen Einsichten und Talente, alles ausgezeichnet Vortreflichen, Edlen und Wohlthätigen, dergleichen wir an einem Menschen bemerken, zu beschreiben und vorzustellen. Aber eben so unstreitig ist es auch, daß unter allen Völkern, das israelitische ausgenommen, diejenigen, welche sich einer besondern, nähern und übernatürlichen Verbindung mit der Gottheit, einer übernatürlichen Eingebung und Einwirkung der Gottheit rühmten, entweder überhaupt sich mit Unrecht derselben gerühmt, oder doch wenigstens keiner übernatürlichen Offenbarung

rung genossen haben; wenn die Weiseren und Edelsten gleich unter allen Völkern allerdings ihre Vorzüge Gott, dem Geber alles Guten verdankten. Es hat also entweder gar keine übernatürliche Offenbarung gegeben, oder die israelitische und die christliche Religion müssen übernatürlich geoffenbart seyn. Folglich kommt alles auf die Untersuchung an, durch was für eine Art der Offenbarung Gottes die israelitische und die christliche Religion in die Welt eingeführt sey? Der Begriff von übernatürlicher Offenbarung verdient nur in so fern Achtung, in so fern ein großer Theil, ja bisher gewiß noch immer der größere Theil, der Bekenner der israelitischen und christlichen Religion, (welche beyde Religionen, so wie alle Wahrheit und alles Gute in der Welt, wo es auch sey, mit Recht sich eines göttlichen Ursprungs rühmen,) den Satz behaupten und für sehr wichtig halten, daß diese beyden Religionen nicht bloß auf eine zwar natürliche, aber besondre und unleugbar ausgezeichnete Art; sondern auf eine übernatürliche Weise von Gott geoffenbaret seyn.

Wir gewinnen in der That bey einer solchen Einschränkung dieses Begriffs von übernatürlicher Offenbarung, als eines höchstens nur auf diese beyden Religionen anwendbaren Begriffs. Wir sondern alle schon für falsch erkannte Offenbarungen durch diese Einschränkung von den beyden Offenbarungen ab, welche allein noch einen hinlänglichen Grund zu der Untersuchung geben, durch welche die Anmaßungen und Befugnisse dieses Begriffs von übernatürlicher Offenbarung geprüft werden sollen. Man kann uns

uns nun nicht vorwerfen, daß wir eine Untersuchung über einen Begriff anstellen, von dem es schon entschieden sey, daß ihm keine Wahrheit zum Grunde liege, daß er schon mit Zuversicht unter die Erfindungen der Betrüger, oder in das Land der Träume, in das Gebiet der Fethümer und Täuschungen zu verweisen sey. Dieser Begriff von übernatürlicher Offenbarung verdient Achtung, so lange in Absicht der israelitischen und christlichen Religion noch nicht entschieden ist, daß diese nicht auf eine übernatürliche Weise geoffenbart seyn. Auch können wir mit mehrerer Sicherheit dem Ursprunge dieses Begriffes nachspüren, wenn wir uns in Absicht desselben überall orientiren, und die Thatsachen, auf die er sich gründet, und die Männer, welchen eine übernatürliche Offenbarung Gottes zugeschrieben wird, angeben und nachweisen können. Nach diesen Vorerinnerungen wollen wir also dem Verfasser in seiner Untersuchung, deren Interesse nun für uns hinlänglich bestimmt ist, folgen.

Nach des Verfassers Behauptung muß die Untersuchung dieses Begriffes, wenn sie philosophisch seyn soll, aus Principien a priori, und zwar, da dieser Begriff sich auf Religion bezieht, aus den Principien der practischen Vernunft angestellt werden. Denn seine Absicht ist, allgemein für jede Offenbarung gültige Principien aufzustellen. Daher igno- rirt er, ob je eine Offenbarung gegeben sey, und abstrahirt von dem Besondern, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre. Allerdings ließe sich sonst auch eine philosophische Untersuchung einer gegebenen

gebenen Offenbarung, nämlich der israelitischen und christlichen anstellen, welche durch die Prüfung der Gründe, auf welchen beyde beruhen, und der Beweise für dieselbe, sowohl die Beschaffenheit dieser Offenbarungen, als auch die Wahrheit und Göttlichkeit derselben ins Licht setzte. Ob gerade nothwendig aus Principien der practischen Vernunft, die der Verfasser mit Kant der speculativen entgegen setzt, diese Untersuchung anzustellen sey; davon hernach.

D e d u c t i o n d e r R e l i g i o n ü b e r h a u p t.

Da der Begriff der Offenbarung sich auf Religion bezieht, so fängt der Verfasser seine Untersuchung mit einer nach dem von Kant, in seiner Kritik der practischen Vernunft, vorgezeichneten Verfahren eingerichteten Deduction der Religion überhaupt folgenden Inhalts an:

„Es ist durch die Gesetzgebung der Vernunft schlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck, ein Endzweck aufgegeben, nämlich das
höchste

höchste Gut, d. i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit. Wir sind durch das Gebot nothwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen. Aber wir können nach theoretischen Gesetzen, unter denen alle unsere Erkenntniß steht, weder seine Möglichkeit, noch seine Unmöglichkeit erkennen. Wollten wir ihn darum für unmöglich halten: so würden wir theils, schon in Rücksicht auf die theoretischen Gesetze, etwas ohne Grund annehmen; theils würden wir uns mit uns selbst in den Widerspruch setzen, etwas Unmögliches zu wollen. Oder wollten wir auch nur seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit an ihren Ort gestellt seyn lassen, und weder die eine, noch die andre annehmen: so wäre dieß eine völlige Gleichgültigkeit, die mit unserm ernstern Willen dieses Endzwecks nicht beksammenstehen kann. Es bleibt uns also nichts übrig, als an seine Möglichkeit zu glauben; das heißt, dieselbe anzunehmen, nicht durch objectise Gründe gedrungen, sondern durch die nothwendige Bestimmung unsers Begehrungsvermögens, seine Wirklichkeit zu wollen, bewogen. Nehmen wir die Möglichkeit dieses Endzwecks an: so können wir ohne die höchste Inconsequenz nicht umhin, auch alle die Bedingungen anzunehmen, unter denen allein sie uns denkbar ist. Die höchste Sittlichkeit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit, soll möglich seyn. Die höchste Sittlichkeit ist aber nur in einem Wesen möglich, dessen practisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden soll;) ein solches Wesen muß auch
 zugleich

zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesetzes als erreicht gedacht wird. Dieß nun: es existirt ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereint ist, ist mit dem Satze: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, völlig identisch. Da wir aber uns gar nicht denken können, worin die höchste Seligkeit eines solchen Wesens bestehe, und wie sie möglich werde: so ist dadurch sein Begriff noch nicht im geringsten erweitert. Um ihn erweitern zu können, müssen wir andre moralische Wesen betrachten, die wir kennen, und das sind wir. Wir nämlich, endliche vernünftige Wesen, sollen zwar, in Absicht unsrer vernünftigen Natur, auch lediglich durch das Moralgesetz bestimmt werden; unsre sinnliche Natur aber, die auf unsre Glückseligkeit einen großen Einfluß hat, wird nicht durch dieses, sondern durch ganz andre Gesetze bestimmt. Unsre Vernunft soll zwar den einen Theil des höchsten Gutes in uns hervorbringen; den zweyten aber vermag sie nicht zu realisiren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesetzgebung steht. Soll nun dieser zweyte Theil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich als unmöglich aufgegeben werden, welches doch unsrer Willensbestimmung widersprechen würde: so müssen wir, so gewiß wir annehmen müssen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich sey, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebote irgend einer vernünftigen Natur, wenn gleich nicht unter der unsrigen

unfrigen stehe, und daß ein Wesen sey, welches nicht allein selbst von der sinnlichen Natur unabhängig sey; sondern von dem sie vielmehr abhängt; und da dieß Abhängigkeit vom Menschengesetz seyn soll: so muß dieses Wesen gänzlich durchs Moralgesez bestimmt seyn. So ein Wesen ist aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesez unmittelbar angenommene Gott. Es muß ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen geben. Dieses Wesen muß, vermöge der Anforderung des Moralgesez an dasselbe, jenes völlig gleiche Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen; da es nur durch und in Ihm ist, daß die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht; es muß ganz gerecht seyn. Im Begriffe alles Existirenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt, und die freyen Entschliessungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muß die erste ganz übersehen, denn er hat die Gesetze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freyheit bestimmt, und der nach derselben fortlaufenden Reihe von Ursachen und Wirkungen den ersten Stoß gegeben: er muß die letztern alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens, und dieser Grad ist der Maasstab, nach welchem die Austheilung der Glückseligkeit an vernünftige Wesen, laut des Moralgesez, dessen Executor er ist, geschehen muß. Da nun außer diesen beyden Stücken für uns nichts denkbar ist: so müssen wir Gott allwissend denken. S. lange endliche

liche Wesen endlich bleiben, werden sie, denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral, noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die völlige Congruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dieß ganz unbedingt, und ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu seyn, da es nie erreicht seyn wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt seyn wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit wieder herzustellen: jenes Wesen muß also selbst ewig seyn, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen, und es muß, diesem Gesetze gemäß, allen vernünftigen Wesen, an die dieß Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muß also ein ewiger Gott seyn, und jedes moralische Wesen muß ewig fortauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich seyn soll. Dieses sind die Postulate der Vernunft, welche wir, um unsrer moralischen Bestimmung durch dieselbe willen, nicht als objectiv gewiß, sondern als subjectiv für unsre, nämlich menschliche Art zu denken gültig, annehmen müssen.

Es waren eigentlich zwey Hauptbestimmungen im Begriffe von Gott, den die durch das Moralgesetz

setz practisch bestimmte Vernunft aufstellte: die erste, welche unmittelbar aus der Möglichkeit des Endzwecks des Menschengesetzes überhaupt folgte, daß sein Wesen gänzlich und allein durch das Moralgesetz bestimmt sey; die zweyte, welche aus der Anwendung dieser angenommenen Möglichkeit auf endliche moralische Wesen folgte, daß er nach diesem Gesetze die sinnliche Natur außer sich bestimme. Die erste stellt Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher sich das Sittengesetz als ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Alleinheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der practischen Vernunft, als das höchste Gut selbst, dessen Möglichkeit sie postulirte: die zweyte, als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die erste betrachtet ihn an und für sich selbst nach seinem Seyn, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes; die zweyte nach den Wirkungen dieses Seyns auf andre moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, niemand untergeordneter Executor der Verheißungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber, welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläufiger erörtert werden soll. So lange wir nun bey diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mußten, um unsre theoretischen Ueberzeugungen, und unsre practischen Willensbestimmungen, nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine Religion,

ligion, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung Einfluß hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion?

Theologie (*λόγια*) ist bloße Wissenschaft, todte Kenntniß ohne practischen Einfluß; Religion aber (*religio*) soll der Wortbedeutung nach etwas seyn, das uns verbindet, und zwar stärker verbindet, als wir ohne dasselbe verbunden waren. In wie fern diese Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar sey, muß sich sogleich ergeben.

Nun scheint es vor's erste, daß Theologie, auf solche Principien gegründet, nie bloße Wissenschaft, ohne practischen Einfluß seyn könne; sondern daß sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bey jeder Bestimmung des untern Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objects unsrer Begierde annehmen, und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertigt und vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens aber, nämlich das Gute zu wollen, ist an sich vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft, und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objects: Diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, wäre wider die Vernunft, und mithin ist das Verhältniß hier umgekehrt. Bey'm untern Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung

G. 2

erst

erst durchs Object; bey'm obern wird das Object erst durch die Bestimmung des Willens realisirt.

Der Begriff von etwas, das schlechthin recht ist, d. i. von der nothwendigen Congruenz des Grades der Glückseligkeit eines vernünftigen, oder eines als ein solches betrachteten Wesens, mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit, ist in unsrer Natur, unabhängig von Naturbegriffen und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, a priori da. Betrachten wir diese Idee nur bloß als Begriff, ohne Rücksicht' auf das durch dieselbe bestimmte Begehungsvermögen: so kann sie uns nichts weiter seyn und werden, als ein durch die Vernunft unsrer Urtheilskraft gegebenes Gesetz zur Reflexion über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer andern Absicht als der ihres Seyns, zu betrachten. In diesem Falle scheint es vors erste, daß wir gänzlich gleichgültig gegen die Uebereinstimmung mit dieser Idee bleiben, und weder Wohlgefallen noch Interesse für dieselbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre alles, was außer uns mit dem a priori in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmäßig für eine uns durch die Vernunft aufgegebne Art über die Dinge zu reflectiren, und müßte, da alle Zweckmäßigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Mißlingen böser Absichten, und über die Entdeckung und Bestrafung des Pöschwichts eben so, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der

der

der verkannten Tugend, und über die Entschädigung des Rechtschaffenen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesse, das wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in so einer Welt, wo alles der Regel des Rechts gemäß ist, weit besser, als in der wirklichen, wo wir so mannichfaltige Verstoße gegen dieselbe zu entdecken glauben. Aber es kann uns auch etwas, ohne daß wir Interesse dafür fühlen, d. i. ohne daß wir das Daseyn des Gegenstandes begehren, gefallen; und von der Art ist z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am Moralschönen eben so beschaffen: so wäre dasselbe ein Gegenstand unsrer bloßen Billigung. Wenn uns einmal ein Gegenstand gegeben wäre, der diesem Begriffe entspräche: so könnten wir nicht vermeiden Vergnügen, und bey dem Anblick eines Gegenstandes, der demselben widerspräche, Misvergnügen zu empfinden. Aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entstehen, daß überhaupt etwas gegeben werden mögte, worauf dieser Begriff anwendbar sey. Hier wäre also bloße Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, ohne die geringste Bestimmung des Begehrungsvermögens.

Abgerechnet, daß der Begriff des Sollens an sich schon eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, das Daseyn eines gewissen Object's zu wollen anzeigt, so bestätigt es die Erfahrung eben so allgemein, daß wir auf gewisse Gegenstände nothwendig

diesen Begriff anwenden, und die Uebereinstimmung mit ihm unnachlässlich verlangen. So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiel oder Romane nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig verfolgten gerettet, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt seyn mag, daß dieß nicht geschieht; zum sichern Beweise, daß wir es nicht von uns erhalten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen und ihre Folgen sind, bloß nach der Causalität der Naturgesetze zu betrachten; sondern daß wir sie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sey nicht geendigt, und eben so wenig können wir, bey Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt, und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun alles aus, und der Schauplatz auf immer geschlossen seyn soll. Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist also keine bloße Billigung; sondern es ist mit Interesse verbunden. Es kann aber ein Wohlgefallen gar wohl mit einem Interesse verbunden seyn, ohne daß wir darum diesem Wohlgefallen eine Causalität zur Hervorbringung dieses Object's zuschreiben; ohne daß wir auch nur das geringste zum Daseyn des Gegenstandes beytragen wollen, oder auch nur wollen können. Dann ist das Verlangen nach diesem Daseyn ein müßiger Wunsch

Wunsch (*pium desiderium*). Wir mögen es begehren so heftig wir wollen, wir müssen uns doch bescheiden, daß es nicht von uns abhängt. So ist das Begehren vieler Arten des Angenehmen bloß ein müßiger Wunsch. Wer verlangt z. B. nicht nach anhaltendem ungestümen Wetter einen hellen Tag? aber einem solchen Verlangen können wir gar keine Causalität zur Hervorbringung eines solchen Tages zuschreiben.

Hätte es mit dem Wohlgefallen am Sittlichguten eine solche Bewandniß, wie mit irgend einem der Dinge, die wir angeführt haben: so könnten wir keine Theologie haben, und bedürften keiner Religion: denn so innig wir auch im letztern Falle die Fortdauer der moralischen Wesen, und einen allmächtigen, allwissenden und gerechten Vergelter ihrer Handlungen wünschen müßten: so wäre es doch sehr vermessen, aus einem bloßen Wunsche, so allgemein und so stark er auch wäre, auf die Realität seines Objects zu schließen, und dieselbe, auch nur als subjectiv gültig anzunehmen.

Aber die Bestimmung des Begehrensvermögens durch das Moralgesetz, das Recht zu wollen, soll eine Causalität haben, es wenigstens zum Theil wirklich hervorzubringen. Wir sind unmittelbar genöthigt, das Recht in unsrer eigenen Natur als von uns unabhängig zu betrachten; und wenn wir etwas dem Begriffe desselben Widerstrebendes in uns entdecken, so empfinden wir nicht bloßes Mißvergnügen, wie bey der Nichterfüllung eines müßigen Wunsches, oder auch nur bloßen Unwillen gegen uns selbst,

wie bey der Abwesenheit eines Gegenstandes unsers Interesse, daran wir selbst Schuld sind, (als bey Vernachlässigung einer Regel der Klugheit,) sondern Reue, Schaam, Selbstverachtung. In Absicht der Rechte in uns fordert also das Moralgesetz in uns schlechterdings eine Causalität zur Hervorbringung derselben; in Absicht desselben außer uns kann es aber dieselbe nicht schlechterdings fordern, weil wir dasselbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können. In Absicht des letztern wirket also das Moralgesetz in uns ein bloßes Verlangen des Rechts, aber kein Bestreben es hervorzubringen. Dieses Verlangen des Rechts außer uns, d. i. einer dem Grade unsrer Moralität angemessenen Glückseligkeit, ist wirklich durch das Moralgesetz entstanden. Glückseligkeit zwar überhaupt zu verlangen, ist ein Naturtrieb; diesem gemäß aber verlangen wir sie unbedingt, uneingeschränkt, und ohne die geringste Rücksicht auf etwas außer uns; mit Moralbegriffen aber, d. i. als vernünftige Wesen, bescheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maaß derselben verlangen zu können, dessen wir werth sind, und diese Einschränkung des Glückseligkeitstriebes ist unabhängig von aller religiösen Belehrung selbst der ununterrichtetsten Menschheit tief eingeprägt, der Grund aller Beurtheilung über die Zweckmäßigkeit der menschlichen Schicksale, und jenes eben unter dem unbelehrtesten Theile der Menschheit am meisten ausgebreiteten Vorurtheils, daß der ein vorzüglich böser Mensch seyn müsse, den vorzüglich traurige Schicksale treffen.

Dieses

Dieses Verlangen aber ist so wenig weder müßig, d. i. ein solches, dessen Befriedigung wir zwar gerne sehen, bey dessen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Ruhe weifen lassen würden, noch unberechtigt, daß vielmehr das Moralgesez das Recht in uns zur Bedingung des Rechts außer uns macht; das heißt nicht so viel, als ob es blos unter der Bedingung Gehorsam von uns verlange, wenn wir die demselben angemessene Glückseligkeit erwarten dürfen, denn es gebietet ohne alle Bedingung; sondern daß es uns alle Glückseligkeit nur als Bedingung unsers Gehorsams darstellt; das Gebot nämlich ist das Unbedingte, die Glückseligkeit aber das dadurch Bedingte; und dieß thut es dadurch, indem es unsre Handlungen dem Princip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befiehlt, da allgemeines Gulten, (nicht blos Gültigkeit) des Moralgesezes und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit identische Begriffe sind. Wenn die Regel des Rechts nun niemals allgemein geltend werden würde noch werden könnte: so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Causalität des Moralgesezes zur Hervorbringung des Rechts in uns, als Factum da; aber es wäre schlechterdings unmöglich, daß sie in concreto, in einer Natur wie die unsrige, erfüllt werden könnte. Denn sobald wir bey einer moralischen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch? so müßte unsre theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe um etwas schlechthin unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Chimäre,

ich handle offenbar unvernünftig; und sobald wir wieder auf die Stimme des Gesetzes hörten, müßten wir urtheilen: ich danke offenbar unvernünftig, indem ich dasjenige, was mir schlechthin als Princip aller meiner Handlungen aufgestellt ist, für unmöglich erkläre. Folglich wäre in diesem Zustande, so fortdauernd auch die Forderung des Moralgesetzes, eine Causalität in uns zu haben, bliebe, eine fortgesetzte Erfüllung desselben nach Regeln schlechterdings unmöglich; sondern unser Ungehorsam oder Gehorsam hienge davon ab, ob eben der Ausspruch der theoretischen, oder der practischen Vernunft das Uebergewicht in unserm Gemüthe hätte, (wobei jedoch im letzteren Falle offenbar die theoretischgekennzeichnete Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes stillschweigend angenommen, und durch unsre Handlung anerkannt würde;) worüber wir, nach aufgehobner Machtgewalt des practischen Vermögens über das theoretische, nichts bestimmen könnten, folglich weder frey, noch moralische, noch der Imputation fähige Wesen, sondern wieder ein Spiel des Zufalls, oder eine durch Naturgesetze bestimmte Maschine würden. Theologie also ist, auf diese Grundsätze gebaut, in concreto betrachtet, nie bloße Wissenschaft; sondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entstehung schon dadurch Religion, indem sie allein, durch Aufhebung des Widerspruches zwischen unsrer theoretischen und unsrer practischen Vernunft, eine fortgesetzte Causalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.

Und dieß zeigt denn auch, welches wir bloß im Vorbengehen erinnern, das eigentliche Moment des moralischen Beweises für das Daseyn Gottes. Wie man aus theoretisch anerkannten Wahrheiten practische Folgerungen herleiten könne, welche dann eben den Grad der Gewißheit haben, als die Wahrheiten, auf welche sie sich gründen, wie z. B. aus unsrer a priori theoretisch erwiesenen Abhängigkeit von Gott die Pflicht folgen werde, sich gegen ihn dieser Abhängigkeit gemäß zu betragen, hat man immer leicht einsehen zu können geglaubt, weil man sich an diesen Gang der Folgerung gewöhnt hatte, da er doch eigentlich gar nicht begreiflich ist, weil es nicht richtig ist, und der theoretischen Vernunft keine Machtgewalt über die practische zugeschrieben werden kann. Umgekehrt aber können aus einem practischen Gebote, das schlechthin a priori ist, und sich auf keine theoretischen Sätze als auf seine Prämissen gründet, theoretische Sätze abgeleitet werden, weil der practischen Vernunft allerdings eine Machtgewalt über die theoretische, doch gemäß den eignen Gesetzen derselben, zuzuschreiben ist. Es ist also ganz der umgekehrte Gang der Folgerung, und hat man sie je missverstanden: so ist es bloß daher gekommen, weil man sich das Moralgesetz nicht als schlechthin a priori, und die Causalität desselben nicht als schlechthin (nicht theoretisch, sondern practisch) nothwendig dachte.

Der Widerspruch zwischen theoretischer und practischer Vernunft ist nun gehoben, und die Handhabung des Rechts ist einem Wesen übertragen worden,
 in

in welchem die Regel desselben nicht bloß allgemein-
gültig; sondern auch allgemeingeltend ist, der al-
so das Recht auch außer uns uns zusichern kann. —
Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht mo-
ralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer
Wesen Einfluß hat. In so fern auf diese Glückselig-
keit auch andrer moralischen Wesen Betragen einfließt,
lassen auch diese sich betrachten als Natur. In die-
ser Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die
Causalität ihres Willens in der Natur hervorgebrach-
ten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst; und
so gegenseitig der durch den unsrigen hervorgebrach-
ten, in so fern sie auf die Glückseligkeit andrer mo-
ralischer Wesen einen Einfluß haben.

Moralische Wesen aber als solche, das ist, in
Absicht ihres Willens, können nicht so durch den
Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt wer-
den, wie die unmoralische Natur; denn sonst hörten
sie auf es zu seyn, und die Bestimmung des Ersteren
durch diesen Willen ist, wenn sie anders möglich ist,
welches vorher auszumachen ist, ganz etwas anders,
als die der letzteren. Die letztere kann nie selbst mo-
ralisch werden, sondern in Uebereinstimmung mit
den vernünftigen Ideen eines vernünftigen Wesens
gesetzt werden; die erstern sollen frey, und bloß durch
sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen seyn.
In Absicht der letzteren ist also Gott nicht eigentlich
Gesetzgeber; sondern Beweger, Bestimmer; sie ist
bloßes Instrument, und der moralischhandelnde ist
bloß Er.

Moralische Wesen sind aber, nicht bloß in so fern sie nach Naturgesetzen thätig, sondern auch in so fern sie nach denselben leidend sind, Theile der Natur, und, als solche, Gegenstand der Bestimmungen der Natur nach moralischen Ideen, in so fern durch dieselbe ihnen der gebührende Grad der Glückseligkeit zugemessen wird, und als solche sind sie völlig in der moralischen Ordnung, wenn der Grad ihrer Glückseligkeit dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit völlig angemessen ist.

Dadurch nun kommen wir zuerst, daß ich mich so ausdrücke, in Correspondenz mit Gott. Wir sind genöthigt, bey allen unsern Entschlüssen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Werth derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsre Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Misbilligung das einzigrichtige Urtheil über dieselbe ist. Unsre Furcht, unsre Hoffnung, alle unsre Erwartungen beziehen sich auf ihn; nur in seinem Begriffe von uns finden wir unsern wahren Werth. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch nothwendig in uns entstehen muß, verbunden mit der Begierde nach der nur von ihm zu erwartenden Glückseligkeit, bestimmet nicht unser oberes Begehrensvermögen, das Recht überhaupt zu wollen, (das kann sie nie, da sie selbst auf die schon geschehene Bestimmung desselben sich gründet,) sondern unser niederes, dasselbe wirklich anhaltend und fortgesetzt in uns hervorzubringen. Hier ist also schon Religion gegründet auf die Idee von Gott als Bestimmer der Natur nach moralischen Zwecken, und
in

in uns auf die Begierde der Glückseligkeit, welche aber gar nicht etwa unsre Verbindlichkeit zur Tugend, sondern nur unsre Begierde, dieser Verbindlichkeit Genüge zu thun, vermehrt und verstärkt.

Nun läßt aber ferner das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns, als passive Wesen, uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als active Wesen schließen. Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders, als durch seine Vernunft gegeben seyn kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urtheile also liegt sein Wille, als allgemeingeltendes Gesetz für vernünftige Wesen, auch in so fern sie activ sind, zum Grunde, indem ihre Uebereinstimmung mit demselben der Maassstab ist, nach welchem ihnen, als Passiven, ihr Antheil an der Glückseligkeit zugemessen wird. Die Anwendbarkeit dieses Maassstabes erhellt sogleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nicht widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen eben dasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch dieselbe Vernunft gegebenen Gesetze seyn muß. Es ist nach diesem für die Legalität unsrer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir sie dem Vernunftgesetze darum gemäß einrichten, weil unsre Vernunft es gebietet; oder darum, weil Gott das will, was unsre Vernunft fordert; ob wir unsre Verbindlichkeit vom bloßen Gebote der Vernunft, oder ob wir sie vom Willen Gottes herleiten: ob es aber für die Moralität derselben völlig gleichgültig sey, ist dadurch

durch noch nicht klar, und bedarf einer weitem Untersuchung.

Unsre Verbindlichkeit vom Willen Gottes ableiten heißt, seinen Willen, als solchen, für unser Gesetz anerkennen, uns darum zur Heiligkeit verbunden erachten, weil Er es von uns fordert. Es ist also dann nicht bloß von der Vollbringung des Willens Gottes, der Materie des Wollens nach, sondern von einer auf die Form desselben gegründeten Verbindlichkeit die Rede; wir handeln dem Gesetze der Vernunft gemäß, weil es Gottes Gesetz ist.

Hierbey entstehen folgende zwey Fragen: Wie erkennen wir das Gesetz der Vernunft in uns als Gesetz Gottes, und dann: Sieht es eine Verbindlichkeit, dem Willen Gottes, als solchem, zu gehorchen, und worauf könnte sich dieselbe gründen? Die Beantwortung der ersten Frage, welche von der zweyten wesentlich unterschieden ist, findet nicht eher statt, bis wir mit der ersten völlig in Richtigkeit sind, weil man vor Ausmittelung dieser nicht wissen kann, ob die Bemühung jene zu beantworten nicht völlig ohne Nutzen ist.

Schon der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsre Vernunft gegeben, und bloß durch sie, in so fern sie a priori gebietend ist, realisirt, und es ist schlechterdings keine andre Art denkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie, so daß sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu seyn, wenn man

an

annimmt, daß noch etwas anders ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Gesetze dar: so verbindet sie uns freylich mittelbar, auch diesem zu gehorchen. Aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts anders, als auf die Uebereinstimmung desselben mit ihrem eignen Gesetze, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne auch Gehorsam gegen die Vernunft. Hieraus erhellet nun vorß erste zwar so viel, daß es völlig gleich für die Moralität unsrer Handlungen ist, ob wir uns zu etwas darum verbunden erachten, weil es unsre Vernunft befiehlt, oder darum, weil Gott es befiehlt; aber es läßt sich daraus noch gar nicht einsehen, wozu uns letztre Vorstellung dienen soll, da ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit der erstern schon voraussetzt, da das Gemüth schon bestimmt seyn muß, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille Gott zu gehorchen möglich ist; da es mithin scheint, daß die letztere Vorstellung uns weder allgemeiner noch stärker bestimmen könne, als diejenige, von der sie abhängt, und durch die sie erst möglich wird. Gesezt aber, es ließe sich zeigen, daß sie unter gewissen Bedingungen wirklich unsre Willensbestimmung erweitere: so ist vorher doch noch auszumachen, ob eine Verbindlichkeit sich ihrer überhaupt zu bedienen statt finde; und da folgt denn unmittelbar aus dem obigen, daß, obgleich die Vernunft uns verbindet, dem Willen Gottes seinem Inhalte nach, (*voluntati eius materialiter spectatae*), zu gehorchen, weil dieser mit dem des Vernunftgesetzes völlig gleichlautend ist, sie doch unmittelbar keinen

keinen Gehorsam fordert, als den gegen ihr Gesetz, aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; daß sie folglich, da nur unmittelbare practische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes als solchen (*voluntatem eius formaliter spectatam*) verbinde. Die practische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, gesetzlich für uns zu denken; sondern bloß eine Erlaubniß; und sollten wir *a posteriori* finden, daß diese Vorstellung uns stärker bestimme; so kann die Klugheit anrathen uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie seyn. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt, um so weniger da, so nothwendig es auch ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unsrer Seele anzunehmen, weil ohne diese Annahme die geforderte Causalität des Moralgesetzes uns gar nicht möglich ist, und diese Nothwendigkeit eben so allgemein gilt, als das Moralgesetz selbst, wir doch nicht einmal sagen können, wir seyn verbunden, diese Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Practischen gilt. In wie weit aber die Vorstellung von Gott als Gesetzgeber durch dieß Gesetz in uns gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung, und diese hinwiederum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Wesen durch sie bestimmt werden können. Könnte nämlich gezeigt werden, daß diese Vorstellung nöthig sey, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Gesetzeskraft zu geben,

(woson aber das Gegentheil gezeigt worden ist,) so würde sie für vernünftige Wesen gelten. Kann gezeigt werden, daß sie in allen endlichen vernünftigen Wesen die Willensbestimmung erleichtert, so ist sie gemeingültig für diese; sind die Bedingungen, unter denen sie diese Bestimmung erleichtert und erweitert, nur von der menschlichen Natur denkbar, so gilt sie, falls sie in allgemeinen Eigenschaften derselben liegen, für alle, oder wenn sie in besondern Eigenschaften derselben liegen, nur für einige Menschen.

Die Bestimmung des Willens, dem Gesetze Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Gesetz der practischen Vernunft geschehen, und ist als bleibender und dauernder Entschluß des Gemüths vorzusetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die bloße Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen; sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch der Vorstellung bedarf, daß eine gewisse Handlung von Gott geboten sey. Diese Unzulänglichkeit des Vernunftgebots als solches kann keinen andern Grund haben, als Verminderung unsrer Achtung gegen die Vernunft in diesem besondern Falle, und diese Achtung kann durch nichts anders vermindert worden seyn, als durch ein derselben widerstreitendes Naturgesetz, das unsre Neigung bestimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unser oberes Begehungsvermögen bestimmt, in einem und eben demselben Subjecte, nämlich in uns erscheint, und mithin, wenn die Würde des Gesetzes bloß nach der des gesetzgebenden Subjects bestimmt

bestimmt wird, von einerley Rang und Werthe mit jenem zu seyn scheinen könnte. Hier noch ganz davon abstrahirt, daß wir in einem solchen Falle uns täuschen, daß wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreyen der Neigung nicht hören, sondern uns in der Lage zu seyn dünken könnten, wo wir unter bloßen Naturgesetzen stehen; sondern vorausgesetzt, daß wir die Anforderungen beyder Gesetze und ihre Gränze richtig unterscheiden, und unwidersprechlich erkennen, was unsre Pflicht in diesem Falle sey, so kann es doch leicht geschehen, daß wir uns entschließen, nur hier dieß eine Mal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dieß eine Mal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabey niemandem verantwortlich zu seyn glauben, als uns selbst, und weil wir meynen, es sey unsre Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen, es verschlage niemandem etwas, als uns selbst, wenn wir uns dem Nachtheile, der freylich daraus für uns entstehen müßte, wenn ein moralischer Richter unsrer Handlungen sey, unterwerfen, durch welche Strafe unser Ungehorsam gleichsam abgüßt zu werden scheint, wir sündigten auf eigene Gefahr. Ein solcher Mangel der Achtung für die Vernunft gründet sich mithin auf Mangel an Achtung für uns selbst, welche wir bey uns wohl verantworten zu können glauben. Erscheint uns aber die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder, welches eben das ist, erscheint das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes, so erscheint es in

einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir machen bey jeden wissentlichen Ungehorsam gegen dasselbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel; sondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir sündigen nicht bloß wider eine von derselben abgeleitete Regel, sondern wider ihr erstes Gebot; wir sind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns selbst nehmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen bloßer Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht einprägen muß, und welches nicht zu verehren der höchste Unsinn ist, auch noch für die Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welche durch keine Strafe abzubüßen ist.

Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung des Unsrigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Princip der Religion, in so fern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichen Sinne unsre Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich bloß auf seine anerkannte Uebereinstimmung mit diesem Gesetze, und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst gründet; aber sie kann unsre Achtung für die Entscheidungen desselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren, und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muß, dem Willen Gottes zu gehorchen,

doch

doch in einzelnen Fällen hinwiederum die Vorstellung dieses Willens Gottes uns bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

Im Vorbengehen ist noch zu erinnern, daß diese Achtung für Gott, und die auf dieselbe gegründete Achtung fürs Moralgesez, als das seinige, sich auch bloß auf die Uebereinstimmung desselben mit diesem Gesetze, d. i. auf seine Heiligkeit gründen müsse, weil sie nur unter dieser Bedingung Achtung für das Moralgesez ist, die allein die Triebfeder jeder rein moralischen Handlung seyn muß. Gründet sie sich etwa auf die Begierde, sich in seine Güte einzuschmeicheln, oder auf Furcht vor seiner Gerechtigkeit: so läge unserm Gehorsam auch nicht einmal Achtung für Gott; sondern Selbstsucht zum Grunde.

Der Pflicht widerstreitende Neigungen sind wohl in allen endlichen moralischen Wesen anzunehmen, denn das ist eben der Begriff des Endlichen in der Moral, daß es noch durch andre Gesetze, als durch das Moralgesez, d. i. durch die Gesetze seiner Natur bestimmt werde; und warum Naturgesetze, unter irgend einer Bedingung, für Naturwesen, auf welcher einer erhabnen Stufe sie auch stehen mögen, stets und immer mit dem Moralgeseze zusammenstimmen sollten, läßt sich kein Grund angeben; aber es läßt sich gar nicht bestimmen, in wie weit, und warum nothwendig dieser Widerstreit der Neigung gegen das Gesetz, die Achtung für dasselbe, als bloßes Vernunftgesez, so schwächen sollte, daß es, um thätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Gesetzgebung geheiligt werden müßte; und wir können

nen uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches nicht, weil die Neigung in ihm schwächer ist, in welchem Falle es kein Verdienst haben würde, sondern weil die Richtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit größere Verehrung zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es läßt sich also, in so fern sie nicht bloßer Glaube an die Postulate der practischen Vernunft ist, sondern als Moment der Willensbestimmung gebraucht werden soll, auch nicht einmal für Menschen Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede seyn) zusichern; ob wir gleich auch von der andern Seite nicht beweisen können, daß endlichen Wesen überhaupt, oder daß insbesondre Menschen, in diesem Leben eine Tugend möglich sey, die dieses Moments gänzlich entbehren könnte.

Diese Uebertragung der gesetzlichen Autorität an Gott gründet sich nun laut obigem darauf, daß ihm durch seine eigne Vernunft ein Gesetz gegeben seyn muß, welches für uns gültig ist, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unsre eigne Vernunft gegebenen, wonach wir handeln sollen, völlig gleichlautend seyn muß. Hier werden also zwey an sich von einander gänzlich unabhängige Gesetze, die bloß in ihrem Princip, der reinen practischen Vernunft zusammen kommen, beyde für uns gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhalts, bloß in Absicht der Subjecte verschieden, in denen sie sich befinden. Wir können jetzt bey jeder Forderung des Sittengesetzes, in uns sicher schließ-

sen,

sen, daß eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, daß also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sey der Materie nach; aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns sey schon als solches, mithin der Form nach, Gebot Gottes. Um das letztere annehmen zu dürfen, müssen wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen.

Nun scheint es zwar ganz einerley zu seyn, ob wir die Befehle unsrer Vernunft, als völlig gleichlautend mit dem Befehle Gottes an uns, oder ob wir sie selbst unmittelbar als Befehle Gottes ansehen; aber theils wird durch das letztere der Begriff der Gesetzgebung erst völlig ergänzt, theils aber und vorzüglich muß nothwendig bey dem Widerstreit der Neigung gegen die Pflicht die letztere Vorstellung dem Gebote der Vernunft ein neues Gewicht hinzufügen.

Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns annehmen, kann zweyerley heißen, nämlich daß der Wille Gottes entweder Ursache vom Inhalt des Sittengesetzes, oder daß er es nur von der Existenz des Sittengesetzes in uns sey. Daß das erstere schlechterdings nicht anzunehmen sey, ist schon aus dem obigen klar, denn dadurch würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willkühr unterworfen, das heißt, es gäbe gar kein Recht. Ob das zweyte denkbar sey und ob sich ein vernünftiger Grund dafür finde, bedarf einer weitem Untersuchung.

Die Frage also, um deren Beantwortung es jetzt zu thun ist, ist diese: Finden wir irgend einen Grund, Gott als die Ursache der Existenz des Moralgesetzes in uns anzusehen? oder als Aufgabe ausgedrückt, wir haben ein Principium zu suchen, aus welchem Gottes Wille als Grund der Existenz des Moralgesetzes in uns erkannt werde. Daß das Sittengesetz in uns das Gesetz Gottes an uns enthalte, und materialiter sein Gesetz sey, ist aus dem obigen klar: ob es auch der Form nach sein Gesetz, d. i. durch ihn und als das seinige promulgirt sey, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird, davon ist jetzt die Frage, welche mithin auch so ausgedrückt werden kann: hat Gott sein Gesetz an uns wirklich promulgirt? Können wir ein Factum aufweisen, das sich als eine dergleichen Promulgation bestätigte?

Würde diese Frage in theoretischer Absicht, bloß um unser Erkenntniß zu erweitern, erhoben, so könnten wir uns auch ohne Antwort auf dieselbe begnügen, und schon vor der Beantwortung sicher seyn, daß eine zu dieser Absicht befriedigende Antwort gar nicht möglich sey, indem nach der Ursache eines Uebernatürlichen, nämlich des Moralgesetzes in uns gefragt, mithin die Kategorie der Causalität auf ein Nomen angewendet wird. Da sie aber in practischer Absicht zur Erweiterung der Willensbestimmung gethan wird: so können wir theils sie nicht so geradezu abweisen; theils bescheiden wir uns schon zum voraus, daß auch eine nur subjectiv, d. i. für unsre Denkgesetze, gültige Antwort uns befriedigen werde."

Zweifel,
Anmerkungen und Erinnerungen,
in Beziehung
auf
diese Deduction
der Religion
überhaupt.

Hier haben wir nun diese Deduction der Religion überhaupt vor uns, wie dieselbe aus den Principien der practischen Vernunft nach den Regeln der kritischen Philosophie hergeleitet werden soll. Der Inhalt dieses Paragraphen betrifft gerade mehrere der wichtigsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, Glauben an Gott, Verbindlichkeit zur Verehrung Gottes, und Unsterblichkeit der Seele. Was kann wünschenswürdiger seyn, als daß wir über diese Punkte zu einer immer gewissern und gründlichern Ueberzeugung kommen mögen! Mit dem Bewußtseyn, daß ich nach einer solchen Ueberzeugung strebe, und dieselbe auch bey Andern zu befördern wünsche, gehe ich jetzt an die Mittheilung der Anmerkungen, Erinnerungen und Zweifel, welche mir bey oft wiederholtem

holtem und ernstlichem Nachdenken über die hier von neuen, wie vorhin zuerst von Kant, abgehandelten Sätze wichtig scheinen. Wir haben sie hier in einer zur leichtern Uebersicht bequemen Kürze und Vollständigkeit, mit Scharfsinn und Bestimmtheit ausgeführt vor Augen. Es wird daher desto leichter werden, ihnen bey dem Nachdenken, welches wir darüber anstellen wollen, zu folgen, und sie immer vor Augen oder doch im Andenken zu behalten. Ich bin so weit davon entfernt, wider die Kantische Philosophie eingenommen zu seyn, oder dem Urheber derselben die Hochachtung zu versagen, welche demselben gebührt, daß ich vielmehr besonders Kants Metaphysik der Sitten und seine Kritik der practischen Vernunft, mit unbeschreiblichem Vergnügen, und in Absicht der meisten Sätze mit völliger Ueberzeugung studirt habe. Auch würde ich es für einen sehr wesentlichen und großen Gewinn halten, wenn wir durch diese Philosophie von den obengenannten Wahrheiten, als vom Daseyn Gottes, von seinen Eigenschaften und Werken, von unsrer Verbindlichkeit seinem Willen zu folgen, und von unsrer Bestimmung für die Ewigkeit, in eben dem Grade gewiß überzeugt würden, in welchem uns unsre wirkliche Verbindlichkeit dem Sittengesetze der Vernunft zu folgen einleuchtet. Aber daran, daß dieß wirklich der Fall sey, muß ich bisher nach allem angewendeten Fleiße und Nachdenken zweifeln.

Alles kommt gleich Anfangs auf die im Eingang der Paragraphen gegebene Erklärung des höchsten Guts, und auf die Frage an, theils ob das höchste

ste

ste Gut wirklich in der höchsten sittlichen Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit bestehe; theils ob eben dieser Endzweck durch die Gesetzgebung der Vernunft schlechthin a priori und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck aufgegeben sey. Auf diese beiden Sätze, auf den Begriff vom höchsten Gut, und darauf, daß dieses durch die Gesetzgebung der Vernunft schlechthin als Endzweck aufgegeben sey, und daß wir durch das Gebot des Moralgesetzes nothwendig bestimmt sind, diesen Endzweck zu wollen, gründet sich die ganze gegebene Deduction der Religion überhaupt.

Eben so, wie unser Verfasser, bestimmte Kant, in seiner Kritik der practischen Vernunft, den Begriff des höchsten Guts, und deducirte aus demselben Unsterblichkeit der Seele und Daseyn Gottes als Postulate der reinen practischen Vernunft. Ich darf daher voraussetzen, daß die hier gebrauchten Worte in eben dem Verstande gebraucht werden, worin Kant sie gebraucht hat. Dieß kann ich hier zur weitem Aufklärung der Begriffe von der höchsten sittlichen Vollkommenheit und von der Glückseligkeit benutzen. Jene, als die oberste Bedingung des höchsten Guts, erklärt Kant, (Kritik der practischen Vernunft, 2te Auflage, 1792, S. 219. 220) für die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze. Er sagt weiter: Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem
Zeit

Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als practisch nothwendig gefordert wird: so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen practischen Vernunft, nothwendig, eine solche practische Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen.

Gleich hernach heißt es ebendasselbst: Der Satz von der moralischen Bestimmung unsrer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem größten Nutzen, nicht blos in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft; sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich herabgewürdigt, indem man es sich als nachsichtlich (indulgent) und so unsrer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt, oder auch seinen Beruf, und zugleich seine Erwartung, zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniß ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Bestreben zur pünctlichen durchgängigen Befolgung eines strengen

strengen unabsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichem Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich. —

Noch gehört hieher die Beschreibung des allgemeinen Sittengesetzes der Vernunft, sowohl überhaupt, als auch der Anforderung desselben an die Menschen insbesondere; (ebendasselbst, S. 57. 58.) Das allgemeine Sittengesetz schränkt sich nicht bloß auf Menschen ein; sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben; ja es schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber, (nämlich in so fern es die Menschen und andre endliche vernünftige Wesen angeht,) hat es die Form eines Imperativs, weil man an jenen zwar, als vernünftigen Wesen, einen reinen, aber, als bey Wesen, die mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirt sind, keinen heiligen Willen, d. i. der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maxime fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bey jenen ein Imperativ, der categorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist. Das Verhältniß eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung, obzwar durch bloße

bloße Vernunft und deren objectives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt, weil eine pathologischafficirte, (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freye) Willkühr einen Wunsch bey sich führt, der aus subjectiven Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objectiven Bestimmungsgrunde oft entgegen seyn kann, und also eines Widerstandes der practischen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nöthigung bedarf. — In der allgerugsamsten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle practische, aber doch über alle practischeinschränkende Gesetze, mithin über alle Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens, (die bey endlichen vernünftigen Wesen nie statt finden kann,) ist gleichwohl eine practische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich bis ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig ist, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und der Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu seyn, **Zugend**

gend und das höchste ist, was endliche practische Vernunft bewirken kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodictische Gewißheit wird, und als Ueberredung sehr gefährlich ist.

Hiermit vergleiche man noch die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, ebendasselbst, S. 198. wo die Tugend für das oberste Gut, und, als Würdigkeit glücklich zu seyn, für die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, erklärt wird; doch so, daß zugleich erinnert wird, sie sey nicht das ganze und vollendete Gut vernünftiger endlicher Wesen, wozu auch noch Glückseligkeit erfordert wird, und zwar nicht bloß in den partheyischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht; sondern selbst im Urtheil einer unpartheyischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann nicht mit dem Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, sich die Glückseligkeit zu verschaffen, zusammen bestehen. So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person ausmachen, und so fern hiebei auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion zur Sittlichkeit, (als dem Werthe der Person und deren Würdigkeit glücklich zu seyn,) das höchste Gut einer möglichen Welt ausmacht: in so fern bedeutet das höchste Gut das ganze oder vollendete Gute, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberste

ste Gut ist, Glückseligkeit aber immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt. Glückseligkeit endlich wird ebendasselbst S. 224. für den Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, erklärt.

Hier haben wir jetzt die nöthigen Erklärungen vor uns, um allen Wortstreit zu vermeiden. Unter den hier erklärten Sätzen ist mir 1) derjenige zweifelhaft, daß zu dem höchsten Gute, welches das Sittengesetz schlechthin als Endzweck zu wollen gebiete, die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit gehöre. Die höchste sittliche Vollkommenheit, welche eben so viel ist als Heiligkeit, besteht in einer solchen völligen Angemessenheit zu dem Sittengesetze, bey welcher keine Fähigkeit zu einer dem Sittengesetze widerstreichenden Maxime mehr gedacht werden kann. Einer solchen sittlichen Vollkommenheit aber ist kein endliches vernünftiges Wesen, und zwar in irgend einem Zeitpunkt seines Daseyns fähig; sondern nur ein unendliches Wesen. Wie kann denn die Vernunft mir etwas zu wollen gebieten; als Endzweck meiner Gesinnungen und Handlungen, ja als Endzweck des ganzen Sittengesetzes zu wollen gebieten, was mir schlechthin unmöglich ist, was meine Vernunft selbst für unmöglich

unmöglich erkennt und für unmöglich erklärt. Die Vernunft kann in ihren Gesetzen sich niemals selbst widersprechen. Sie kann das nicht wollen, und nicht zu wollen gebieten, was mir als einem endlichen vernünftigen Wesen meiner Natur nach immer unmöglich bleibt. Es ist unleugbar, daß Heiligkeit an sich betrachtet das vollkommenste oberste Gut, der vollkommenste Gegenstand des obern Begehungsvermögens, der höchste Gipfel der Sittlichkeit ist. Aber es ist auch unleugbar, daß Heiligkeit, als Vollkommenheit eines endlichen vernünftigen Wesens betrachtet, nie der Gegenstand meines obern Begehungsvermögens werden kann, weil die Vernunft, deren Erkenntniß mein oberes Begehungsvermögen bestimmt, es erkennt und aus sagt, daß die beyden Begriffe, der Begriff der Heiligkeit und der Begriff eines endlichen vernünftigen Wesens, mit einander unvereinbar seyn, daß der Wille eines endlichen vernünftigen Wesens nicht heilig seyn kann, oder nicht mehr als der Wille eines endlichen vernünftigen Wesens gedacht werden könnte, wenn er als heilig gedacht werden sollte. So wenig ich, als ein endliches vernünftiges Wesen, zugleich eine unendliche Intelligenz, ein unendliches vernünftiges Wesen zu seyn, vernünftiger Weise wollen, und so wenig meine Vernunft mir gebieten kann, das zu wollen; eben so wenig kann ich vernünftiger Weise etwas wollen, was mit meiner Natur, als der Natur eines endlichen vernünftigen Wesens streitet, und eben so wenig kann meine Vernunft mir gebieten, Heiligkeit, oder höchste sittliche Vollkommenheit, als Endzweck des Moralgesetzes in

mir, und als das Ziel, nach welchem ich in allen meinen Gesinnungen und Handlungen streben soll, zu wollen. Die Heiligkeit als Endzweck des Sittengesetzes wollen, nehme ich hier nämlich nicht in der Bedeutung, dieselbe überhaupt als die höchste Höhe der Sittlichkeit anerkennen und mit inniger Achtung und innigem Wohlgefallen betrachten, ohne darauf zu sehen, ob diese höchste Höhe der Sittlichkeit von irgend einem Wesen erreicht werden könne, oder nicht; auch nicht in der Bedeutung, daß wir diese Heiligkeit oder höchste sittliche Vollkommenheit in einem unendlichen Wesen, als worin sie allein gedacht werden kann, uns als wirklich denken, und sie nun zum wirklichen höchsten Gegenstande unsers obern Begehrungsvermögens, zum wirklichen höchsten Gegenstande der Billigung und des Wohlgefallens, oder vielmehr der innigsten und höchsten vernünftigen Verehrung und Liebe machen. Denn wie könnte noch in dieser Bedeutung der Worte daran gezweifelt werden, daß die höchste sittliche Vollkommenheit oder die Heiligkeit an sich betrachtet, auch der höchste Gegenstand unsers vernünftigen Wohlgefallens und unsrer Achtung seyn müsse. Die vollkommenste Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze dringet einem vernünftigen, wenn gleich endlichem Wesen, eben so nothwendig aus Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft die vollkommenste Achtung ab: so nothwendig die Vernunft von demselben Achtung für ihr Gesetz erheischt; weil das vernünftige Wesen in jener vollkommenen Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, oder Angemessenheit aller Gesinnungen und Handlungen zu dem Sittengesetze, gleichsam

sam das Sittengesetz selbst als erfüllt vor sich hat, und dem Sittengesetze, wenn es sich dasselbe als erfüllt vorstellt, eben dieselbe Achtung nicht versagen kann, die es demselben, wenn es an sich betrachtet wird, schuldig, zu seyn erkennt. Um so viel mehr muß denn auch ein unendliches Wesen, in welchem wir das Sittengesetz aufs vollkommenste erfüllt denken, der höchste Gegenstand unsrer vernünftigen Verehrung und Liebe seyn, weil dieß Wesen die Heiligkeit selbst ist.

Ich verstehe vielmehr, wenn die Heiligkeit oder höchste sittliche Vollkommenheit der Endzweck des Sittengesetzes heißt, welchen ein jedes vernünftige Wesen wollen mußte, weil die practische Vernunft es fordert: die Heiligkeit oder höchste sittliche Vollkommenheit, in so fern sie in dem vernünftigen Wesen, welches dieselbe als den Endzweck des Sittengesetzes wollen soll, hervorgebracht werden soll; in so fern Heiligkeit der Endzweck seyn soll, nach welchem dieß endliche vernünftige Wesen in allen seinen Gesinnungen und Handlungen streben soll, oder, wie dieß auch sonst ausgedrückt zu werden pflegt, in so fern dieß endliche vernünftige Wesen zur Heiligkeit bearbeitet werden soll. In dieser Bedeutung genommen scheint mir die höchste sittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit nicht als ein Endzweck des Sittengesetzes in endlichen vernünftigen Wesen, (den endliche vernünftige Wesen, als den Endzweck des ihnen gegebenen Sittengesetzes in Beziehung auf sie oder auf andre endliche vernünftige Wesen, betrachten könnten, als ein Endzweck, welchen zu erreichen sie sich be-

streben sollten, welchen sie als ihren Endzweck wollen müßten, weil die Vernunft ihnen das gebiete,) aufgegeben seyn oder dargestellt werden zu können; denn dem endlichen vernünftigen Wesen bleibt es auf immer unmöglich, diesen Endzweck zu erreichen; es kann eben darum, weil es endlich ist, nie heilig werden, nie sich zur höchsten sittlichen Vollkommenheit erheben; die Vernunft muß ihm gebieten, und kann ihm nichts anders gebieten, als nach der möglichsten Angemessenheit zu den Forderungen des Sittengesetzes, nach der möglichsten Uebereinstimmung mit demselben zu streben; die Vernunft bestimmt dasselbe nothwendig durch ihr Gebot, die möglichste Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, die immer vollkommnere Angemessenheit zu demselben, als Endzweck aller seiner Bestrebungen, und als Endzweck des Sittengesetzes in ihm, so weit es sich auf seine Natur bezieht, oder ihm gebietet, zu wollen. Sie gebeut ihm vollkommenen Gehorsam, vollkommne Sittlichkeit; aber Unfähigkeit zu Maximen, die dem Gesetze widerstreiten, oder Heiligkeit, kann sie ihm nicht zu wollen gebieten, weil sie ihm unmöglich ist.

Damit wird nicht geleugnet, daß der Endzweck des Sittengesetzes, in so fern dasselbe als ein Gesetz nicht bloß für endliche vernünftige Wesen; sondern auch für die unendliche Intelligenz betrachtet wird, oder der Endzweck des allgemeinen Sittengesetzes an sich betrachtet, Heiligkeit, höchste sittliche Vollkommenheit, völlige Angemessenheit zu den Forderungen des Sittengesetzes seyn müsse. Denn so fern der Endzweck desselben nicht so ganz uneingeschränkt gedacht

gedacht würde, so fern würde es auch nur als Sittengesetz für endliche vernünftige Wesen betrachtet werden können, und nicht als ein Gesetz für eine unendliche Intelligenz gelten können; denn allerdings ist das Gesetz, welches die Vernunft einer unendlichen Intelligenz dieser unendlichen Intelligenz giebt, das Gesetz der Heiligkeit oder der völligen Uebereinstimmung mit dem Gesetze, das ist, der höchsten sittlichen Vollkommenheit.

Aber so fern nun weiter nicht von dem Endzweck des Sittengesetzes in dieser Allgemeinheit die Rede ist; sondern so ferne nun endliche vernünftige Wesen einen Endzweck des Sittengesetzes in ihnen, so weit es ihnen durch die Vernunft gebietet, wollen sollen; in so fern oder in der Anwendung auf endliche vernünftige Wesen kann das Gebot der Vernunft nur möglichstvollkommene und immer vollkommener werdende Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze als Endzweck des Sittengesetzes in ihnen und mit ihnen zu wollen gebieten.

Die practische Vernunft erkannte von jeher die Möglichkeit für die allererste Bedingung einer Pflicht. Es ist keinem Menschen jemals eingefallen, daß vernünftiger Weise etwas Unmögliches jemand geboten seyn könne. Der systematischdogmatisirende Theologe behauptete zwar, Gott fordre von dem Menschen die vollkommene Erfüllung seines Gesetzes. Allein er behauptete nicht, daß Gott damit etwas an sich dem Menschen Unmögliches fordre. Er lehrte vielmehr, Gott habe die Menschen ursprünglich mit dem Vermögen und der Kraft zur vollkommenen Erfüllung

lung seines Gesetzes erschaffen, und dieses Vermögen und die Kraft zur vollkommenen Erfüllung des Gesetzes würde auf alle Menschen mit der Natur fortgeerbt seyn, wenn die ersten Menschen nicht durch eigne Schuld gemisbrauchter Freyheit, und durch Einwilligung in den verführerischen Rath eines bösen Geistes sich der anerschaffenen Vorzüge und Kräfte ihrer Natur verlustig gemacht hätten. Aber auch sogleich nach der ersten Sünde sey der Glaube an einen Mittler und Erlöser den Menschen als die Bedingung bekannt gemacht, unter welcher Gott ihnen vergeben und ihnen seinen Geist schenken wolle, der nun das, wozu sie von Natur nicht vermögend seyn, nämlich die vollkommene Erfüllung des göttlichen Gesetzes, in ihnen bewirken solle. —

Hier war also noch immer Möglichkeit der geforderten vollkommenen Erfüllung des Gesetzes. Was der Mensch nun aus eigener Kraft nicht konnte, das konnte er doch, gestärkt durch göttliche Kraft; und da zugleich behauptet ward, daß jene Bedingung des Glaubens allen als die Bedingung der Vergnädigung und der Heiligung durch Gottes Geist bekannt gemacht sey, und daß dieser Geist an allen wirke, die nicht muthwillig widerstreben: so war der Weg gezeigt, auf welchem die Möglichkeit der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes erkannt werden konnte. — Dem gesunden Menschenverstande aber hat der Satz immer als Grundsatz gegolten, daß niemand zu etwas mehr verbunden seyn könne, als was ihm möglich sey. Die Vernunft empört sich wider die Anforderung, etwas Unmögliches zu thun. Da

es nun schlechthin unmöglich ist, daß ein endliches vernünftiges Wesen jemals die höchste sittliche Vollkommenheit erreiche, oder heilig werde, wie nur der Unendliche ist und seyn kann: so kann auch Heiligkeit, höchste sittliche Vollkommenheit, nie die Vorschrift des Sittengesetzes für ein endliches vernünftiges Wesen seyn, nie von endlichen vernünftigen Wesen gefordert werden, und die Vernunft kann das endliche vernünftige Wesen nie bestimmen, diesen Endzweck in sich bewirken zu wollen. Das einzige, was dem endlichen vernünftigen Wesen, so fern es als endlich gedacht wird, möglich bleibt, ist eine vollkommene und immer vollkommener werdende Angemessenheit zum Sittengesetze und Uebereinstimmung mit demselben, in Gefinnungen, Entschließungen und Handlungen. Dieses allein und darnach zu streben, gebietet also auch das Sittengesetz der Vernunft den endlichen vernünftigen Wesen; dieses ist also auch der Endzweck des Sittengesetzes in ihnen, welchen zu wollen und zu bewirken das Gebot der Vernunft sie bestimmt.

Wenn solchergestalt geleugnet wird, daß die Heiligkeit, oder höchste sittliche Vollkommenheit, der Endzweck seyn könne, welchen das Gebot der Vernunft als Endzweck des Sittengesetzes in ihnen, so weit dasselbe in ihnen bewirkt werden soll und ihnen gebietet, zu wollen bestimme: so wird damit der Heiligkeit des Gesetzes an sich nichts entzogen, und die Anforderung desselben nicht verkünstelt, nicht geschwächt oder als nachsichtig vorgestellt. Heiligkeit und höchste sittliche Vollkommenheit heißt

nach obiger Erklärung die Eigenschaft oder Beschaffenheit eines Willens, der keiner dem Sittengesetze widerstreitenden Maxime fähig wäre. Sich zu dieser höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit zu erheben, das bleibt endlichen vernünftiger Wesen, eben weil sie endliche Wesen sind, stets unmöglich, und kann deswegen auch nicht die Anforderung des Sittengesetzes an sie, nicht der Endzweck des Sittengesetzes in ihnen seyn, den zu wollen das Gebot der Vernunft sie nothwendig bestimmte, oder überall nur bestimmen könnte.

Aber dessen ungeachtet bleibt immer ein und eben dasselbe Gesetz ein Grundgesetz für alle vernünftige Wesen; nur mit dem Unterschiede, daß das endliche vernünftige Wesen sich nie bis zur Heiligkeit, oder zu der höchsten sittlichen Vollkommenheit erheben kann, daß sein Wille keiner dem Gesetze widerstreitenden Maxime mehr fähig wäre. Das Grundgesetz der reinen practischen Vernunft gebet jedem endlichen vernünftigen Wesen: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Es gebet dieß categorisch und ganz unbedingt. Es gebet, immer so zu handeln. Es erklärt das für den Endzweck des Sittengesetzes in uns, daß wir immer so handeln. Es bestimmt uns nothwendig, diesen Endzweck zu wollen. Dieser Endzweck muß der Endzweck des vernünftigen, wiewohl endlichen Wesens seyn; denn weil es Vernunft hat oder vernünftig ist, so kann es immer so handeln, wenn es gleich nicht immer wirklich so handelt. Weil es
 nur

nun in jedem Falle, in welchem es als vernünftiges Wesen handelt, so handeln kann: so erklärt das Gesetz auch jedesmal, wenn das vernünftige Wesen nicht so handelt, dasselbe für schuldig einer Uebertretung des Gesetzes, das ist, für schuldig daran, daß es nicht so handelte, wie es doch könnte und sollte, so nämlich, daß die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Dieß Gesetz bleibt in seiner vollen Kraft, und fordert immer Gehorsam, wenn es gleich nie Heiligkeit von endlichen vernünftigen Wesen fordert, das heißt, niemals die Vollkommenheit seines Willens, daß derselbe keiner dem Sittengesetze widerstreichenden Maxime mehr fähig sey. Das erkennt vielmehr das endliche vernünftige Wesen immer, daß sein Wille auch anderer Maximen fähig sey, als solcher, die zugleich jederzeit das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung zu seyn verdieneten; ja, daß sein Wille immer auch anderer Maximen fähig seyn müsse, weil er immer der Wille eines endlichen vernünftigen Wesens bleibt; daß er also nie heilig werden könne, wie allein der Wille der unendlichen Intelligenz ist und seyn kann. Das endliche vernünftige Wesen will also auch nie eine solche Unfähigkeit zu Maximen, die dem Gesetze widersprechen, in sich bewirken; denn es weiß, daß ihm dieß unmöglich ist, und daß es also nicht diesen Endzweck als den Endzweck des Sittengesetzes in endlichen vernünftigen Wesen betrachten oder wollen könne. Aber es will stets so handeln, daß die Maxime seines Willens jederzeit zugleich ein Princip ei-

ner allgemeinen Gesetzgebung seyn könne. Denn es erkennt, daß dieß ihm möglich, und ihm durchs Gesetz geboten, und daß dieß zu wollen, und stets so zu handeln, der Endzweck des Gesetzes in ihm sey, welchen Endzweck zu wollen das Gebot der Vernunft seinen Willen objectivnothwendig bestimmt.

Es mögte scheinen, als wenn mit diesen Bemerkungen die oben aus Kants Kritik der practischen Vernunft angezogene Erklärung völlig übereinkomme, daß Heiligkeit zwar practisch nothwendig gefordert werde, aber in endlichen vernünftigen Wesen nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zur völligen Angemessenheit zum Sittengesetze gefunden werden könne, und daß folglich dieß bis ins Unendliche gehende Fortschreiten das reale Object unsers Willens sey. Wirklich aber ist das doch nicht dasselbe. Man kann 1) nicht sagen, daß Heiligkeit von endlichen vernünftigen Wesen, versteht sich in der Bedeutung, worin hier von Heiligkeit geredet wird, practischnothwendig gefordert werde. Wenn Heiligkeit des Willens die Unfähigkeit desselben zu Maximen, die dem Sittengesetze widersprechen, bedeutet, wie oben die Bedeutung des Wortes festgesetzt ist; wenn es ferner nicht bloß zugestanden; sondern selbst behauptet wird, daß endliche vernünftige Wesen in keinem Zeitpunkte ihres Daseyns der Heiligkeit theilhaftig werden können, weil die Heiligkeit bloß der unendlichen Intelligenz eigen ist, und endliche vernünftige Wesen, als solche, wie viel vollkommener sie auch werden, doch immer endliche Wesen bleiben; wenn also Heiligkeit, zu folge der Natur dieses Begriffs, endlichen

endlichen vernünftigen Wesen immer durchaus und an sich unmöglich ist, und ihnen immer durchaus unmöglich und unerreichbar bleibt; wenn endlich das an sich Unmögliche auch durchaus nicht vernünftiger Weise gefordert werden kann; so leuchtet es ein, daß Heiligkeit überall nicht von endlichen vernünftigen Wesen gefordert werden könne.

Was 2) von endlichen vernünftigen Wesen gefordert wird, das ist an sich ganz etwas anders, als Heiligkeit im obigen Sinne. Von ihnen wird practischnothwendig gefordert, α) daß sie die Heiligkeit des Gesetzes anerkennen, daß das Gesetz ihnen heilig sey, daß sie es erkennen, daß das Gesetz keiner Ausnahme fähig sey, keine Ausnahme gestatte, ohne alle Ausnahme categorisch gebiete; und daß sie der Uebertretung des Gesetzes selber schuldig seyn, wenn sie es nicht beobachten, weil es ihnen möglich war, dasselbe auch in den Fällen zu beobachten, in welchen sie es übertraten. Sie sollen nie so handeln, daß die Maxime ihres Willens nicht auch zugleich jederzeit das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn könne. Sie sollen keiner andern Maxime ihres Willens hey sich Raum geben, und wenn sie anders handelten, es erkennen, daß sie schuldig sind, weil es ihnen möglich war, dem Gesetze zu folgen. Dieß wird und muß von ihnen gefordert werden, nach der Natur des Gesetzes, und nach der ihnen als vernünftigen Wesen eignen Natur, weil sonst offenbar das Gesetz als nachsichtig in seinen Forderungen verdrächt würde, und gar nicht für ein Gesetz der reinen Sittlichkeit von der Vernunft anerkannt werden könnte.

ja vielmehr mit sich selbst im Widerspruch seyn würde, wenn es auch anders als vernünftig oder der Vernunft gemäß zu handeln erlaubte. Was von vernünftigen Wesen gefordert werden kann, das muß das Gesetz von denselben fordern, wenn es für sie gültig seyn soll.

Ferner wird es von endlichen vernünftigen Wesen B) practischnothwendig gefordert, daß sie nach einer immer vollkommner werdenden Angemessenheit zum Gesetze und Uebereinstimmung mit demselben streben. Eigentlich ist diese Forderung schon in der ersteren enthalten, und eine Folgerung aus der erstern. Ein endliches vernünftiges Wesen erkennt seine Verbindlichkeit immer dem Gesetze zu gehoramen. Es kann also seine Abweichungen vom Gesetze, wenn es nämlich nach Maximen handelte, die dem Sittengesetze widerstreiten, nie für gesetzmäßig oder mit dem Gehorsam gegen das Gesetz, mit der demselben gebührenden Achtung, mit seiner Verbindlichkeit und Pflicht bestehend ansehen. Es muß also stets sich bestreben, sich immer mehr vor solchen Handlungen zu hüten, und nie Maximen bey sich Raum zu geben, die mit dem Sittengesetze streiten. Es weiß ja, daß es immer fähig bleibt, auch andern Maximen bey sich Raum zu geben, daß es folglich immer wider dieselben auf seiner Hut seyn, und immer sorgfältiger streben müsse, sich vor denselben zu bewahren. Hier ist kein Ziel. Nie kann das endliche vernünftige Wesen dahin kommen, daß es keiner dem Gesetze widerstreitenden Maxime mehr fähig wäre. Es muß daher stets, oder in diesem Sinne

ne bis ins Unendliche, immer, ohne jemals in der Wachsamkeit über sich selbst nachzulassen, den Anforderungen des Gesetzes vollkommener Genüge zu leisten sich bestreben.

Selbst ein bis ins Unendliche gehender Progressus in der Annäherung zur völligen Gemäßheit zum Sittengesetze und zur völligen Uebereinstimmung mit demselben, würde doch nie in dem Sinne, worin hier von Heiligkeit geredet wird, und worin dieselbe der unendlichen Intelligenz allein eigen ist und eigen seyn kann, Heiligkeit genannt werden können. Es würde nie Unfähigkeit zu Maximen, die dem Sittengesetze widerstreiten, durch einen solchen wirklich bis ins Unendliche gehenden Progressus in der Annäherung zur Heiligkeit bewirkt werden. Denn eben weil das endliche vernünftige Wesen immer endlich bleibe, so bleibe es, auch nach einer ins Unendliche fortgerückten Annäherung zur höchsten sittlichen Vollkommenheit der unendlichen Intelligenz, noch immer unendlich von derselben entfernt. Wollen wir also die Begriffe nicht verändern: so müssen wir, wenn Heiligkeit die Unfähigkeit zu Maximen, die mit dem Sittengesetze streiten, bedeuten soll, und nur einer unendlichen Intelligenz eigen seyn kann, gar nicht von Heiligkeit in endlichen vernünftigen Wesen reden, weil diese in dem eben erklärten Sinne des Wortes niemals heilig werden können; und diese folglich, weil sie ihnen unmöglich ist, auch nicht von ihnen gefordert werden kann.

Aber der Ausdruck: ein bis ins Unendliche gehender Progressus führt auch eine Zweydeutigkeit

Zeit mit sich, oder kann dieselbe wenigstens veranlassen, und, fast möchte ich sagen, er hat sie veranlaßt. Er kann so viel heißen: ein wirklich nie aufhörendes Fortrücken; er kann aber auch heißen: ein, so lange das endliche vernünftige Wesen fort dauert, stets fortdauerndes Fortrücken. Im ersten Falle würde damit alles Ende und Aufhören des Fortrückens überhaupt geleugnet, wenn der Endzweck des Sittengesetzes in und an den endlichen vernünftigen Wesen erreicht werden sollte. Im letztern Falle forderte das Sittengesetz nur, ohne Rücksicht auf die ewige oder nicht ewige Dauer des endlichen vernünftigen Wesens, daß es, so lange es ist, stets, unaufhörlich, immer und ununterbrochen nach einer vollkommeneren und immer vollkommener werdenden Angemessenheit zum Sittengesetze und Uebereinstimmung mit demselben streben müsse. Welcher Sinn der eigentliche richtigbestimmte Sinn der Anforderung des Sittengesetzes sey, das bedarf einer weitern sorgfältigern Untersuchung.

Wenn das Sittengesetz von endlichen vernünftigen Wesen Heiligkeit forderte, eine Höhe der sittlichen Vollkommenheit, welche das endliche vernünftige Wesen doch nie erreichen könnte: so würde es immer etwas Unmögliches fordern, gesetzt auch, daß das endliche vernünftige Wesen in einem wirklich der Zeit nach bis ins Unendliche fortgehenden Bervollkommenen, in einer bis ins Unendliche gehenden Annäherung zur Heiligkeit gedacht würde. Auch damit also würde die Anforderung des Sittengesetzes an das endliche vernünftige Wesen um nichts erklärbarer,

barer, und die Erfüllung dieser Forderung um nichts möglicher. Es bleibt also dabey, Heiligkeit fordert das Sittengesetz von endlichen vernünftigen Wesen in keinem Zeitpuncte ihres Daseyns, auch selbst darin nicht, wenn sie, bey einer bis ins Unendliche fortwährenden Dauer, bis ins Unendliche an Sittlichkeit und sittlicher Vollkommenheit zunehmen. Es kann sie nicht von ihnen fordern, denn es ist ein Gesetz der Vernunft, und die Vernunft gebet das Unmögliche nie.

Das Sittengesetz der Vernunft gebet, ohne Rücksicht auf Zeit und Dauer, dem endlichen vernünftigen Wesen das, was ihm jederzeit möglich ist: so zu handeln, daß die Maxime seines Willens jederzeit auch als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. In diesem Gebot findet sich gar kein Grund, eine wirklich bis ins Unendliche fortwährende Dauer dieses Wesens und einen wirklich der Zeit nach ins Unendliche gehenden Progressus in der Annäherung zur völligen Angemessenheit zum Sittengesetze anzunehmen, weil sich sonst der Endzweck des Gesetzes in dem endlichen vernünftigen Wesen nicht als erfüllt betrachten ließe. Die Vollkommenheit und hohe Vortreflichkeit dieses Grundgesetzes erscheint vielmehr um desto einleuchtender, da dieß Gesetz ohne alle Beziehung auf Zeit und Raum immer für jedes vernünftige, und, als gebietend, für jedes endliche vernünftige Wesen gültig ist; so daß es in jedem Puncte der Zeit, bey jeder Dauer, die dem endlichen vernünftigen Wesen zugemessen wird, von demselben, sobald es als ein vernünftiges und

und frey handelndes Wesen gedacht wird, erfüllt werden kann; denn ein vernünftiges freyes Wesen kann stets so handeln, daß die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Hier ist nicht von der größern oder geringern, kürzern oder längern Zeit sich erhöhenden, sittlichen Vollkommenheit des endlichen vernünftigen Wesens im Sittengesetze die Rede; sondern nur von demjenigen, was es immer seyn kann, und was es immer seyn, und wonach es immer trachten soll.

Das Grundgesetz der practischen Vernunft fordert also nicht eine wirklich der Zeit nach ohne Ende fortgehende Annäherung zur höchsten, allen endlichen Wesen immer unerreichbaren, Höhe sittlicher Vollkommenheit. Aber es fordert steten, unablässigen, nie versagten Gehorsam; es gebet categorisch und gestattet keine Ausnahme, als ob dieselbe mit der Forderung des Gesetzes und mit dem Gehorsam gegen das Gesetz bestehen könnte. Weil nun das endliche vernünftige Wesen nie einer dem Sittengesetze widerstreitenden Maxime seines Willens bey sich Raum geben soll, und weil dasselbe doch immer auch solcher Maximen fähig bleibt, welche wider das Sittengesetz streiten: so gebet ihm das Gesetz beständige Thätigkeit in der Erfüllung des Gesetzes, beständige Wachsamkeit, um sich vor jeder mit dem Sittengesetze streitenden Maxime zu bewahren, und also ein nie aufhörendes Fortstreben nach einer völligen Angemessenheit zum Sittengesetze in jedem Puncte seines Daseyns.

Das Ideal also, welches das Sittengesetz den endlichen vernünftigen Wesen vorhält, ist nicht Heiligkeit; nicht Unfähigkeit zu irgend einer mit dem Sittengesetze streitenden Maxime; sondern vollkommene Uebereinstimmung mit dem Gesetze, vollkommener Gehorsam, ohne je das Gesetz zu übertreten, je Maximen bey sich Eingang zu verstatten, die mit dem Sittengesetze streiten, wenn sie gleich auch solcher Maximen immer fähig bleiben. Denn das Gesetz fordert Gehorsam ohne Bedingung und Ausnahme, beständigen, unablässigen Gehorsam, und dieser ist das höchste, was es von endlichen vernünftigen Wesen fordern kann. Auch ist dieß Ideal vollkommen hinreichend; weil es dem endlichen vernünftigen Wesen nach dem höchsten Gipfel hinaufwinkt, welchen dasselbe nur je zu erreichen vermag, und es zugleich in steter Thätigkeit, in beständigem Fortstreben nach höherer sittlicher Vollkommenheit erhält. Denn das Grundgesetz der praktischen Vernunft erlaubt dem endlichen vernünftigen Wesen nie den Gedanken, daß in irgend einer Zeit demselben Genüge gethan, oder dasselbe ganz erfüllt sey. Vielmehr fordert es immer, was es einmal forderte; es gestattet kein Stillstehen, keine Nachlässigkeit. Stets wiederholt die Vernunft dasselbe Gebot, und wiederholt es mit heiligem, unnachsichtlichen Ernst. Handelt das endliche vernünftige Wesen auch wirklich so, daß die Maxime seines Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, und ist es sich dessen bewußt: so muß es sich auch seiner Verbindlichkeit bewußt seyn, stets fürder so zu handeln, und

dabey zugleich seiner Endlichkeit, vermöge welcher es ihm immer möglich bleibt, auch andern, dem Sittengesetze widerstrebenden, Maximen bey sich Raum zu geben; folglich auch der Nothwendigkeit einer steten Aufmerksamkeit auf die Stimme des Gebots, damit die Stimme der Neigung niemals jene überschreie.

Also der Endzweck des Sittengesetzes in endlichen vernünftigen Wesen, und die Forderung desselben an sie, ist unbedingter, allgemeiner, beständiger, keine Ausnahme gestattender Gehorsam aus Achtung gegen das Gesetz. Diesen Endzweck müssen wir als den Endzweck des Sittengesetzes in endlichen vernünftigen Wesen betrachten; weil nur dieß, nur diese beständige Uebereinstimmung mit dem Gesetze endlichen vernünftigen Wesen möglich ist, und in ihnen durch das Sittengesetz der Vernunft bewirkt werden kann; da hingegen Heiligkeit in ihnen zu bewirken nicht der Endzweck des Sittengesetzes in ihnen seyn kann, weil sie als endliche vernünftige Wesen nie der Heiligkeit theilhaftig werden können. Diesen Endzweck zu wollen bestimmt uns das Gebot der Vernunft nothwendig; weil wir uns selbst widersprechen müßten, wenn wir ihn nicht wollten, da das Gesetz unsrer Vernunft selbst uns diesen Endzweck aufgibt, und die Möglichkeit desselben uns einleuchtet.

Nach der obigen Angabe gehört zum höchsten Gut, außer der höchsten sittlichen Vollkommenheit, von welcher bisher geredet ist, auch die mit jener vereinte höchste Glückseligkeit. Unter Glückseligkeit wird der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt verstanden, dem es im
 Ganzen

Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht. Glücklich zu seyn (sagt Kant in der Kritik der practischen Vernunft, 2te Auflage, S. 45.) ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endl. chen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Daseyn ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtseyn seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde; sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieß Bedürfniß betrifft, die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Dabey wird (ebendaselbst S. 198.) Tugend, oder moralische Gesinnung im Kampfe, für die Würdigkeit glücklich zu seyn, für die oberste Bedingung alles dessen, was nur wünschenswerth scheinen mag, erklärt.

In Absicht dieser Sätze ist es völlig einleuchtend, daß sich bey endlichen vernünftigen Wesen ein nothwendiges Verlangen nach Glückseligkeit findet, nämlich ein Gefühl der Lust in Beziehung auf das Angenehme, und ein Gefühl der Unlust in Beziehung auf das Unangenehme. Aber dieß Gefühl der Lust und der Unlust ist bey den endlichen vernünftigen Wesen keinesweges nothwendig in Absicht seiner Ma-

terie und seines Gegenstandes bestimmt, und eben so wenig ist das Verlangen nach Glückseligkeit nothwendig in Absicht seiner Objecte und Materie bestimmt, in so fern dasjenige, dessen dasselbe zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, durch ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bestimmt wird. Was dem einen angenehm ist und Lust erweckt, eben das erregt bey manchem andern Unlust, weil es ihm unangenehm ist; und hinwiederum ist eben dasjenige, was dem einen unangenehm ist und Unlust macht, dem andern angenehm, und erregt bey ihm das Gefühl der Lust. Der rohe Wilde, gewohnt die Fische, die er fängt, und Thiere, die er auf der Jagd getödtet hat, roh oder halb roh zu verzehren, genießt derselben mit Lust; sein Zustand ist ihm angenehm, er fühlt sich glücklich. Aber eben das, was ihm Lust erweckt, und wobey er sich glücklich fühlt, würde dem etwas gebildeteren Menschen, selbst dem rohesten Tagelöhner unter unserm Volke, welcher wenigstens gewohnt ist, dergleichen gekocht zu genießen, Unlust und Ekel verursachen. Die Abstufungen des verschiedenen Gefühls der Lust und Unlust sind so verschieden, so verschieden die Abstufungen der mehreren oder minderen Ausbildung des Geschmacks am Schönen, und des Gefühls für das Angenehme oder Unangenehme sind. Gewöhnung hat auf jenes Gefühl einen entscheidenden Einfluß. Gewöhnheit kann mit der Zeit eben das angenehm und zu einem Gegenstande der Lust machen, was vorhin uns unangenehm oder gar eckelhaft gewesen war, und Unlust erregt hatte. Man denke nur an

das

das Tabackrauchen. Ja selbst von dem verschiedenen Grade der Sittlichkeit hängt oft Verschiedenheit der Lust oder Unlust ab. Nicht allein Trunkenbolde und Unzüchtige werden unlustig und mit ihrem Zustande unzufrieden, wenn sie nicht durch unmäßigen Genuß starker Getränke und durch Sättigung ihrer viehischen Lust an abwechselnden immer neuen Gegenständen das durch Gewohnheit bey ihnen entstandene Bedürfniß ihrer Sinnlichkeit befriedigen können; sondern auch der vom Point d'honneur in Absicht der Duelle Geblendete wird unlustig und unzufrieden mit seinem Zustande, so lange er noch nicht von dem, der ihn so beleidigte, daß nach seiner Meynung nur ein Zweykampf ihm Genugthuung verschaffen kann, diese Genugthuung erhalten hat.

Hieraus erhellt nun, daß die Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen, in so fern sie durch die subjectiv zum Grunde liegenden Gefühle der Lust oder Unlust bestimmt werden soll, nichts weiter seyn würde, als die Zufriedenheit mit ihrem Zustande, welche durch die Befriedigung ihres subjectiven Gefühls der Lust bewirkt würde. Soll nun dieß schon Glückseligkeit heißen: so sieht man nicht ein, wie Tugend als Würdigkeit glücklich zu seyn, als oberste Bedingung alles dessen, was nur irgend wünschenswerth scheinen mag, betrachtet werden könne. Denn offenbar hiengedann die Glückseligkeit nicht von der moralischen Gesinnung des endlichen vernünftigen Wesens, und deren Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze ab; ja Tugend und Glückseligkeit hiengen gar nicht als Ursache

che und Wirkung zusammen, weil bey dem Tugendhaften die Lust zu dem Unangenehmen und die Abneigung von dem Unangenehmen immer natürlich, oder zu seiner sinnlichen Natur gehdrig bleibet, und weil folglich der Tugendhafte immer nach dem Maaße unglücklich bliebe, als er sein sinnliches, durch das subjective Gefühl der Lust erregtes, Verlangen nicht befriedigen könnte. Hingegen könnte ohne Tugend derjenige glücklich seyn, dessen sinnliches Verlangen in der Lage, worin er sich befände, immer, zum wenigsten hinlänglich, befriedigt werden könnte, weil er gerade an den Dingen, die er hätte und haben könnte, seine Lust hätte, und seine Umstände nicht unangenehm fände. Man würde also vielmehr die Eigenschaft eines endlichen vernünftigen Wesens, daß sein Verlangen sich ganz oder größtentheils nur auf das einschränkte, und daß seine Lust nur auf das gerichtet wäre, was es in seinen Umständen immer hätte und haben könnte, eher eine Würdigkeit glücklich zu seyn nennen können. Zwar gäbe eine Eigenschaft von der Art dem endlichen vernünftigen Wesen keine Würdigkeit an sich, als einem vernünftigen Wesen; es könnte vielmehr diese Eigenschaft sich so gar bey einem sehr geringen Grade moralischer Würdigkeit, eigentlicher Würdigkeit des endlichen vernünftigen Wesens finden. Aber diese Eigenschaft wäre dann doch das erste und vornehmste Erforderniß zur Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens, wenn die Glückseligkeit desselben, und dasjenige, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, durch sein Gefühl von Lust und

Unlust

Unlust bestimmt werden soll. Wo sein Begehrungsvermögen und sein Gefühl von Lust und Unlust durch die äußern Umstände befriedigt würde, in welchen es sich befindet und seine Lust befriedigen kann, da würde es glücklich, völlig glücklich seyn, auch ohne der Tugend zu bedürfen. Hingegen wäre seine moralische Gesinnung auch noch so vollkommen, und die äußern Umstände, die es nicht in seiner Gewalt hat, reinten sich nicht zu seinem subjectiven Gefühl von Lust, befriedigten nicht sein Begehrungsvermögen, böten ihm nicht die Materie desselben dar, nicht dasjenige, was es zur Befriedigung desselben bedürfte: so würde es unglücklich seyn, mehr oder minder unglücklich nach dem Maasse der Disharmonie zwischen seinen subjectiven Gefühlen von Lust und Unlust, und zwischen seinen äußern Umständen.

Es ist unleugbar, Tugend ist an sich betrachtet, das oberste Gut und die höchste Würdigkeit des endlichen vernünftigen Wesens. Aber ist sie darum auch gerade die Würdigkeit glücklich zu seyn in diesem Sinne? Ist sie die Würdigkeit einer solchen Beschaffenheit und Einrichtung aller äußern Umstände, und aller Objecte seines Begehrungsvermögens und seiner Lust oder Unlust, durch welche seine Lust aufs vollkommenste gesättigt, sein Begehrungsvermögen aufs vollkommenste befriedigt würde durch den Genuß alles Angenehmen, was in ihm Gefühle der Lust erwecken, und durch die Entfernung alles Unangenehmen, wodurch ihm Unlust verursacht werden könnte? Kann die Vernunft es berechtigen, das zu wollen, zu verlangen, oder nur zu erwarten?

Unmöglich! die Vernunft erkennt es ja, daß die Tugend und der Gehorsam gegen ihr Gesetz dem endlichen vernünftigen Wesen keine Macht von der Art oder dem Umfange über die Objecte seines Begehungsvermögens giebt, vermöge welcher es in seiner Willkühr stünde, sich dieselben, weil sie ihm ein Gefühl der Lust erregten, zu verschaffen, oder sie von sich zu entfernen, weil sie ihm Unlust verursachten. Die Vernunft erkennt es vielmehr, daß diese Objecte vielfältig ganz und gar nicht unter der Gewalt auch des tugendhaftesten endlichen vernünftigen Wesens sind, und daß nicht Tugend; sondern Umstände, die nicht von dem endlichen vernünftigen Wesen abhängen, es bestimmen, wie viel oder wenig von dem, was ihm angenehm ist und Lust erweckt, ihm zu Theil werden könne; so, daß der Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft darauf größtentheils gar keinen, und immer nur einen, durch andre, ohne Zuthun des endlichen vernünftigen Wesens so oder anders geordnete und eingerichtete, Umstände eingeschränkten Einfluß haben kann. Tugend kann sehr wohl mit einem sehr hohem Grade der Verfeinerung des Begehungsvermögens bestehen, und bey demselben wird die Summe der Objecte des Begehungsvermögens, die demselben ein subjectives Gefühl von Lust oder Unlust verursachen, sehr vermehrt. Die sinnliche Natur wird verfeinert und nach dem Maaße, wie sie mehr und mehr verfeinert wird, nach dem Maaße wird auch jeder Sinn reizbarer und empfänglicher für Gefühle der Lust oder Unlust, die durch Gegenstände außer uns erregt werden können, Den-

noch

noch aber kann eben das endliche vernünftige Wesen, dessen Begehrungsvermögen so verfeinert ist, daß es von unzähligen Gegenständen pathologisch afficirt werden kann, sich in einem Zustande befinden, worin es von den Gegenständen, die ihm ein Gefühl der Lust erregen, sich sehr wenige verschaffen, und von denjenigen, die in ihm ein Gefühl der Unlust verursachen, sehr viele unmöglich entfernen kann, wenn es gleich tugendhaft und dem Gesetze der Vernunft gehorsam ist. Ja es ist unleugbar, daß endliche vernünftige Wesen sich sehr oft durch Abweichung vom Gesetze der Vernunft und der Sittlichkeit sehr vieles verschaffen können, was ihnen angenehm, sehr vieles von sich entfernen können, was ihnen unangenehm ist; es würde also, nach der oben gegebenen Erklärung, manches endliche vernünftige Wesen durch Lossagung von der Tugend und Uebertretung des Sittengesetzes der Vernunft wirklich glücklicher werden können, indem es dadurch an den Objecten seines Begehrungsvermögens, deren es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, und welche ihm angenehme Gefühle verursachen, wirklich reicher wird.

Wie kann denn die Vernunft es wollen, es verlangen oder nur erwarten, daß Glückseligkeit in diesem Sinne, in so fern dieselbe, und die Zufriedenheit mit seinem Zustande, durch die Befriedigung oder nicht Befriedigung seines untern sinnlichen Begehrungsvermögens bestimmt wird, als Belohnung der Tugend, als etwas, worauf die Tugend einen Anspruch gebe, und die Tugend als Würdigkeit glücklich zu seyn, betrachtet werden müsse? Ist es möglich,

lich, eine solche Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit in diesem Sinne zu denken, durch welche Tugend die Ursache der Glückseligkeit würde? Kann die Tugend einem endlichen vernünftigen Wesen jemals Macht über alle Objecte seines Begehrensvermögens ertheilen, kraft welcher es bey ihm stünde, sich dieselben zu verschaffen, oder sie von sich abzuhalten? Dies kann die Tugend nicht, und folglich verspricht sie auch dem endlichen vernünftigen Wesen nicht in so fern Glückseligkeit, in so fern dieselbe von den äußern Objecten seines Begehrensvermögens abhängig gedacht wird. Mit einem Worte: die Tugend verspricht dem endlichen vernünftigen Wesen nie den Besitz alles dessen, was seiner Sinnlichkeit angenehm ist; denn sie giebt demselben keine Gewalt über die Objecte seiner Sinnlichkeit. Diese Gewalt hängt nicht von der Tugend des endlichen vernünftigen Wesens; sondern von andern Umständen und Verhältnissen desselben ab. Also kann die Vernunft der Tugend auch keine Ansprüche auf alles, was irgend wünschenswerth scheinen mag, keine Würdigkeit alles dies zu besitzen, keine Würdigkeit glücklich zu seyn, in diesem Sinne der Worte zuerkennen.

Aber, wendet man ein: Die Tugend ist doch an sich die höchste Würdigkeit eines endlichen vernünftigen Wesens. Ein endliches vernünftiges Wesen verlangt nothwendig glücklich zu seyn. Glückseligkeit ist ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrensvermögens. Sie ist ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil

es

es bedürftig ist, und dieß Bedürfniß betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens; betrifft etwas, das sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Ist nun ein endliches vernünftiges Wesen seiner Natur nach der Glückseligkeit bedürftig, und ist Tugend an sich die höchste Würdigkeit des endlichen vernünftigen Wesens: so muß auch Tugend dem endlichen vernünftigen Wesen die Würdigkeit glücklich zu seyn geben, weil es Glückseligkeit bedarf, und weil seine der Glückseligkeit bedürftige Natur ihm das Verlangen nach derselben von selbst aufdringt. Der Glückseligkeit bedürftig und ihrer auch würdig zu seyn, und doch nicht glücklich seyn zu wollen, läßt sich nicht mit einander reimen. Also muß ein endliches vernünftiges Wesen eine seiner Tugend verhältnißmäßige Glückseligkeit wollen; und die Tugend als die oberste Bedingung alles Wünschenswürdigen und aller Glückseligkeit und als Würdigkeit derselben betrachten. Man beruft sich dabey auf das allgemeine Urtheil der practischen Vernunft, welche den Bösen und Lasterhaften der Glückseligkeit unwürdig, und den Tugendhaften nach dem Maße seiner Tugend auch eines größern oder kleineren Maßes der Glückseligkeit würdig erklärt.

Ich glaube, diese Einwendungen lassen sich beantworten. Allerdings ist ein endliches vernünftiges Wesen bedürftig, und wenn es so gesinnt ist, wie es gesinnt seyn soll, wenn es tugendhaft ist: so hat es einen Anspruch auf dasjenige, dessen es bedarf,

um mit seinem Zustande zufrieden zu seyn. Es kann nur dann mit sich selbst zufrieden seyn, wenn es sich der Tugend bewußt ist; und um mit seinem Zustande zufrieden zu seyn, muß es bey der Tugend auch noch das haben, dessen es bedarf. Was es aber bedürfe, das darf nicht sein unteres Begehungsvermögen allein, sein sinnliches subjectives Gefühl von Lust oder Unlust allein bestimmen. Dieß ist dem endlichen vernünftigen Wesen einleuchtend. Denn sein unteres Begehungsvermögen, seine Sinnlichkeit, sein Gefühl für Lust oder Unlust, hat kein bestimmtes Maaß, es ist unersättlich; alles Angenehme erregt Lust und Verlangen, alles Unangenehme verursacht ihm Unlust. An sich begehret sein Begehungsvermögen alles Angenehme, und immer mehr und immer neue angenehme Gegenstände, je mehr es durch die Befriedigung ausgebildet, gereizt und mit neuen angenehmen möglichen Gegenständen bekannt gemacht wird. Ueber dasjenige folglich, was es wirklich bedürfe, muß die Vernunft entscheiden, nicht das unersättliche unbestimmte Gefühl von Lust und Unlust, nicht das unersättliche untere Begehungsvermögen. Wie wird nun die Vernunft über dasjenige entscheiden, dessen eigentlich das endliche vernünftige Wesen zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf? Ich glaube auf folgende Weise: Es bedarf 1) alles dessen, was ihm schlechtthin zur Erhaltung seines Daseyns, so lange es dasselbe erhalten kann, unentbehrlich ist. Es bedarf 2) des Unangenehmen, dessen es in seinem Verhältnisse zur Welt auf eine rechtmäßige Weise theilhaftig werden kann,

so viel, daß die Vernunft dieß Angenehme in seinem Daseyn für überwiegend erkenne. In Absicht beyder Sätze muß nun gezeigt werden, daß ein endliches vernünftiges Wesen nach dem Urtheil der Vernunft dieß wirklich, und nur dieß eigentlich bedürfe, um mit seinem Zustande zufrieden zu seyn.

Daß ein endliches vernünftiges Wesen dessen wirklich bedürfe, was ihm zur Erhaltung seines Daseyns unentbehrlich ist, das hat keinen Zweifel; weil es ohne diese Bedingung gar nicht fort dauern kann. Aber wichtiger ist die Frage: ob die Bestimmung, so lange es sein Daseyn erhalten kann, hinzuzusetzen sey, und was sie eigentlich bezeichne. Ein endliches vernünftiges Wesen ist auch in Absicht seines Daseyns abhängig. Es kann als ein endliches vernünftiges Wesen gedacht werden, ohne ihm eine stete Fortdauer beizulegen. Wird ihm diese nicht beygelegt: so steht es nicht in seiner Macht, sein Daseyn auf immer zu erhalten. Es kann nur streben, sich dasselbe so lange zu erhalten, so lange es ihm möglich ist. Man muß sich ein durch Ursachen, die nicht in der Gewalt des endlichen Wesens sind, bestimmtes Ziel denken, über welches hinaus ihm es nicht mehr möglich seyn würde, sein Daseyn zu erhalten. Also können ihm auch nur bis an dieß Ziel Bedürfnisse zur Erhaltung seines Daseyns zugeschrieben werden. Kann doch auch selbst das Gesetz der Sittlichkeit es von dem endlichen vernünftigen Wesen fordern, sich in dem Falle aufzuopfern, wenn es sich aufopfern muß, um recht zu handeln, um so zu handeln, daß die Maxime seines Willens auch zugleich

gleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Folglich kann es entweder physisch oder moralisch unmöglich seyn, daß ein endliches vernünftiges Wesen sein Daseyn länger erhalte. In beyden Fällen hört nun auch das Bedürfniß des zur Erhaltung unentbehrlichen auf, welches immer die physische und moralische Möglichkeit dieser Erhaltung voraussetzt.

Aber so lange, als es sein Daseyn erhalten kann, so lange seine Erhaltung ihm sowohl an sich, als auch ohne das Gebot der Vernunft zu übertreten, möglich ist: so lange ist dieselbe für das endliche vernünftige Wesen Pflicht, Pflicht, die das Gebot der Vernunft ihm auflegt, und so lange hat es auch ein Recht, einen rechtmäßigen Anspruch an dasjenige, dessen es bedarf, um sein Daseyn zu erhalten. Eben das Gesetz der Vernunft, welches ihm dann sein Leben zu erhalten gebietet, giebt ihm auch das Recht auf die Mittel jenes Gebot zu erfüllen. Wiederum aber kann sie ihm dieß Recht nur so lange geben, so lange sie jene Pflicht zu erfüllen ihm gebietet. Also selbst auf die zur Erhaltung seines Daseyns unentbehrlichen Bedürfnisse hat ein endliches vernünftiges Wesen nur so lange ein Recht und einen gegründeten Anspruch, so lange die Vernunft ihm gebietet sein Daseyn zu erhalten, oder so lange seine Erhaltung ihm physisch und moralisch möglich ist.

Hieraus folgt nun wieder, daß selbst jene zur Erhaltung seines Daseyns ihm unentbehrliche Mittel dem endlichen vernünftigen Wesen nur so lange zur Zufriedenheit mit seinem Zustande unentbehrlich sind:

so lange es ihm möglich und für dasselbe Pflicht ist, sein Daseyn zu erhalten. Das endliche vernünftige Wesen müßte sich selbst des unverantwortlichsten Widerspruchs gegen die Vernunft zeihen, wenn es unzufrieden seyn wollte, weil das an sich Unmögliche nicht möglich ist, oder weil das der Vernunft und deren Gesetze Widerstreitende nicht damit übereinstimmt. Zufrieden muß es vielmehr, wenn es als ein vernünftiges Wesen handeln will, sein Daseyn wieder hingeben, wenn es erkennt, daß die Erhaltung desselben ihm nicht mehr möglich ist, und daß es dem Gesetze der Vernunft widerstreiten würde, wenn es die Erhaltung desselben fürder wollte.

Allein noch außer demjenigen, dessen ein endliches vernünftiges Wesen nothwendig bedarf, um sein Daseyn so lange, als es möglich ist, zu erhalten, giebt es noch viele Gegenstände, die ihm zwar nicht zu seinem Daseyn unentbehrlich, aber doch zu seinem sinnlichen Wohlseyn beförderlich, die ein Gegenstand seiner Lust oder ihm angenehm sind. Wie viel es bedürfen zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedürfe, das kann, wie schon vorher erwiesen ist, nicht durch sein Gefühl von Lust und Unlust bestimmt werden. Denn dieß Gefühl ist so, wie sein Begehrungsvermögen, auf alles Angenehme ohne Unterschied gerichtet. Nun kann es aber doch nicht alles ihm Angenehme ohne Unterschied zu seiner Zufriedenheit bedürfen. Denn die Zufriedenheit mit seinem Zustande setzt ja ein Urtheil der Vernunft voraus, und als ein vernünftiges Wesen muß es nichts wahlen, was mit dem Gesetze der Vernunft streitet;

aber

aber nach dem Gesetze der Vernunft kann ihm nur ein Theil desjenigen, was ihm angenehm ist, in Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft oder auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden. Mit demjenigen also, was es auf eine rechtmäßige Weise erlangen kann, muß es zufrieden seyn, und es kann nur das zu seiner Zufriedenheit mit seinem Zustande fordern, was ihm auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden kann. Es würde sich sonst gegen sein oberstes Gesetz, gegen das Gesetz der Vernunft empören.

Über, wendet man ein, mag das endliche vernünftige Wesen es erkennen, daß dieß oder jenes Angenehme ihm nicht rechtmäßig zu Theil werden kann: so bleibt es darum doch seiner Natur nach nothwendig ein Gegenstand seiner Begierde, und sein Begehrungsvermögen wird nothwendig durch das Gefühl der Lust nach diesen Objecten bestimmt. Es wird also nicht glücklich seyn, wenn sein Verlangen darnach nicht befriedigt wird, und doch ist das Verlangen nach Glückseligkeit ihm natürlich. Ist es also nicht wider die Natur des endlichen vernünftigen Wesens, daß es nicht glücklich seyn soll, wenn es gleich thut, was das Gesetz der Vernunft von ihm fordert? Kann es dann nicht nach Maaßgabe seines Gehorsams gegen das Gesetz Anspruch machen auf alles, was ihm angenehm ist, da dieß Angenehme ein Bedürfniß seiner Natur ist, und da es durch den Gehorsam gegen das Gesetz sich dessen, was es bedarf, würdig gemacht hat?

Ich antworte: Freylich bleibt das Angenehme, welches dem endlichen vernünftigen Wesen nicht rechtmäßig zu Theil werden kann, ihm immer angenehm und erregt natürlich Lust bey ihm, wie der Mangel desselben ihm Unlust verursacht. Aber glücklich kann es darum doch seyn, wenn gleich seine Begierde nicht befriedigt, seine Lust nicht gesättigt wird; es kann nur dann glücklich seyn, wenn es sich der Tugend, der Uebereinstimmung der Grundsätze seines Willens und seiner Gesinnungen mit dem Gesetze der Vernunft bewußt ist, und nur das Angenehme genießt, dessen es auf eine rechtmäßige Weise theilhaftig werden und genießen kann. Denn wenn die Glückseligkeit, selbst nach der obigen Erklärung, der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt ist, welchem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht: so muß doch unstreitig bey einem vernünftigen Wesen ein vernünftiger Wunsch und ein vernünftiger Wille gedacht werden. Es muß also das erste Erforderniß und die oberste Bedingung der Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens immer Tugend, Bestreben nach einer immer vollkommeneren Uebereinstimmung mit dem Gesetze und Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung seyn; denn dieß bleibt immer der vornehmste vernünftige Wunsch, der oberste Gegenstand des Willens eines endlichen vernünftigen Wesens. Wünscht und will es aber vor allen Dingen dieß Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft: so kann es auch nur so viel des Sinnlichangenehmen zu genießen wünschen, als es rechtmäßig erlangen und genießen

3. Bandes 1. St. G nießen

nießen kann. Es würde ihm nicht nach Wunsch und Willen gehen, wenn es durch unrechtmäßige Befriedigung seines Begehrungsvermögens sich des Bewußtseyns der Uebereinstimmung mit dem Gesetze verlustig gemacht hatte. Dieses Bewußtseyns bedarf es nothwendig zur Zufriedenheit mit seinem Zustande. Ohne dasselbe zufrieden zu seyn, wäre wider die Vernunft, und folglich, wo sich das fände, keine wahre Zufriedenheit mit seinem Zustande; sondern Selbsttäuschung auf eine Zeitlang und erkünstelte Beruhigung beim heftigsten, zwar unterdrückten, aber doch nicht gestillten Sturm der Unruhe und des Unmuths im Innern. Durch den Gehorsam gegen das Gesetz macht sich das endliche vernünftige Wesen alles dessen würdig, was das Gesetz ihm zu erlangen und zu genießen erlaubt. Andre Würdigkeit kann dieser Gehorsam ihm nicht geben; denn wird die Glückseligkeit als Belohnung des Gehorsams gegen das Gesetz gedacht: so muß diese Belohnung auch ja gesetzmäßig seyn; auch die Glückseligkeit, deren die Tugend würdig macht, muß, weil Tugend die Bedingung dieser Würdigkeit seyn soll, ein mit dem Gesetze übereinstimmender Zustand seyn. Folglich wird allerdings das endliche vernünftige Wesen glücklich seyn, wenn es tugendhaft ist, und nach dem Maße, als es tugendhaft ist; wenn es gleich nicht jede Begierde befriedigen, nicht jede Lust sättigen kann. Man kann auch nicht sagen, daß die Befriedigung jedes Gefühls der Lust, jedes Verlangens nach einem angenehmen Gegenstande, ein Bedürfniß der Natur des endlichen vernünftigen Wesens sey.

Es ist zwar alles Angenehme ein Gegenstand seines Begehrungsvermögens; aber nicht alles Sinnlichangenehme ist darum auch ein Bedürfniß seiner Natur. Nur dasjenige, was ihm unentbehrlich ist zur Erhaltung seines Daseyns, ist für seine Natur ein eigentliches sinnliches Bedürfniß, so lange es sein Daseyn erhalten kann und soll. Uebrigens ist Glückseligkeit oder Zufriedenheit mit seinem Zustande ein Bedürfniß seiner Natur, und dazu bedarf es nicht des Besizes und Genusses alles dessen, was ihm sinnlich angenehm ist; sondern nur dessen, was es rechtmäßig besitzen und genießen kann; weil, wie vorher gezeigt ist, keine wahre Zufriedenheit mit seinem Zustande bey dem Bewußtseyn des Widerstreits zwischen seinen Gesinnungen und Handlungen und zwischen dem Befehle, welches ihm seine Vernunft gegeben hat, statt findet.

Das Gute und Angenehme, welches ein Gegenstand des Begehrungsvermögens des endlichen vernünftigen Wesens ist, besteht nicht bloß aus sinnlich angenehmen, aber von dem Willen des endlichen vernünftigen Wesens eigentlich nicht abhängigen Gegenständen. Vielmehr gehört dazu auch jeder Gegenstand des obern Begehrungsvermögens, und Gegenstände von der Art sind größtentheils in des endlichen vernünftigen Wesens Gewalt. So ist das Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit dem Befehle, das oberste Gut, das Wünschenswürdigste und Angenehmste für das endliche vernünftige Wesen als ein vernünftiges Wesen betrachtet. So gewährt ihm selbst die freywillige Aufopferung jedes unrechtmäßigen

figen Gewinnes und Genusses ein Vergnügen von höherer, edlerer, reinerer Art. Selbst diese Aufopferung wird nun ein Gut, etwas Angenehmes für dasselbe, ein Gegenstand seines obern Begehrensvermögens, weil sie ihm das Bewußtseyn seiner Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft gewährt, und weil dieß Bewußtseyn das oberste Gut ist, welches von ihm begehrt wird, und wonach es strebt. Weit entfernt also sey der Gedanke, daß der Tugendhafte darum nicht glücklich seyn sollte, weil er des Sinnlichangenehmen nur so viel genießen kann, als das Gesetz der Vernunft ihm davon zu genießen erlaubt: er befriedigt vielmehr ein Bedürfniß seiner vernünftigen Natur, indem er alles aufopfert, was nicht auf eine rechtmäßige Weise von ihm erlangt, erhalten oder genossen werden kann; denn seine vernünftige Natur bedarf des Bewußtseyns der Uebereinstimmung mit dem Gesetze zu ihrer Zufriedenheit mit ihrem Zustande nothwendig. Sie müßte sich selbst verachten, sich selbst des erniedrigendsten Widerspruches gegen das von ihr anerkannte Gesetz beschuldigen, es erkennen und fühlen, daß sie die Würde eines vernünftigen Wesens verleugnet und sich unter die unvernünftigen herabgeleckt habe; wenn sie, gleichgültig gegen das Gebot der Vernunft, der Stimme der Neigung gehorcht, und das Sinnlichangenehme, aber unerlaubte und unrechtmäßige dem Gehorsam gegen das Gesetz vorgezogen hätte. Nein, für die Empfindungen der Reue, der Unzufriedenheit, der Schaam, der Selbstverachtung, die den Uebertreter des Gesetzes strafen, würde sie das Sinnlich-

ange

angenehme, was das Gesetz verbot, die kurze Befriedigung einer vorübergehenden Lust, viel zu theuer erkaufen!

Soll ein endliches vernünftiges Wesen mit seinem Zustande zufrieden seyn: so muß ja unstreitig sein Daseyn für dasselbe einen Werth haben; es muß sein Daseyn für ein überwiegendes Gut erkennen; es muß des Angenehmen mehr, als des Unangenehmen genießen. Aber dieß Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme darf nicht gerade von sinnlicher Art seyn. Es ist nicht nothwendig, daß das Sinnlichangenehme das Sinnlichunangenehme überwiege, um das nothwendige Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme, dessen das endliche vernünftige Wesen zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, hervorzubringen. Denn unleugbar sind die höheren und edleren Freuden, welche das Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft gewährt, theils von vollkommenerer Art, als die sinnlichen Freuden, theils dem endlichen vernünftigen Wesen, als einem vernünftigen Wesen, noch unentbehrlicher als jene, zu seinem Wohlsseyn und seiner Zufriedenheit. Sie sind von vollkommenerer Art, weil sie nicht vorübergehend sind, wie die sinnlichen Freuden; sondern beständig bleiben, und sie erheben sich ihrem Range nach eben so hoch über die sinnlichen Freuden, so hoch die Vernunft selbst und die vernünftige Natur über die Sinnlichkeit erhaben ist. Sie sind dem vernünftigen Wesen noch unentbehrlicher, als jene. Die sinnlichen Freuden gewähren dem vernünftigen Wesen überall keine

G 3

Zufrie-

Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande, wenn ihnen die Eigenschaft der Rechtmäßigkeit, die Billigung der Vernunft und des Sittengesetzes fehlt. Ihrer kann es entbehren und doch wirklich froh und glücklich seyn, und gerade dadurch vornämlich froh und glücklich seyn, daß es sie dem erkannten Gebote der Vernunft aus reiner Achtung gegen das Gesetz, aus Pflicht aufgeopfert hat. Aber niemals kann es einer begründeten Zufriedenheit mit sich selbst und seinem Zustande genießen, ohne das Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit dem Gesetze. Wenn also gleich das Sinnlichunangenehme in dem Zustande eines endlichen vernünftigen Wesen das Sinnlichangenehme überwölge: so würde dasselbe dennoch bey der Tugend, bey dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Vernunft, ein Gut besitzen, welches immer der oberste Gegenstand seines Begehrungsvermögens bliebe, und bey dessen Besiz selbst die Aufopferung und der Mangel aller der sinnlichen Freuden, die ihm nicht auf eine mit dem Gesetze der Vernunft übereinstimmende Art zu Theil werden konnten, ihm angenehm seyn, und ihm ein höheres, reineres, dauerhafteres und vollkommneres Vergnügen gewähren würden, als bloße sinnliche Freuden je zu gewähren vermögen.

Tugend folglich reicht in jedem Zustande hin, um dem endlichen vernünftigen Wesen ein Uebergewicht des Angenehmen über das Unangenehme zu verschaffen, und seinem Daseyn für dasselbe einen Werth zu geben, dergestalt, daß es sein Daseyn für ein überwiegendes Gut erkenne, und daß in seinem
Zustande

Zustande stets sein Daseyn ihm wünschenswerther seyn, als nicht zu seyn. Tugend führt immer Zufriedenheit mit sich, welche immer vollkommener wird, je nachdem die Tugend vollkommener wird. Denn der Tugendhafte kann nur das wünschen und wollen, was den Gesetzen der Vernunft gemäß ist, also nicht das, was ihm nach dem Ausspruch der Vernunft entweder an sich gar nicht, oder nicht auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden kann. Also bey der Tugend wird er mit seinem Zustande zufrieden seyn, weil er sich der Uebereinstimmung desselben mit dem Gesetze der Vernunft bewußt ist; und weil dieß Bewußtseyn für ihn das edelste, das größte, das erwünschteste unter allen Gütern ist und ihm die reinsten süßesten, dauerhaftesten und vollkommensten Freuden gewährt.

Wenn dem also ist, so beruhet die Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens nicht sowohl auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke und zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens; (Kants Kritik der practischen Vernunft, 2te Auflage, S. 224.) als vielmehr auf der pflichtmäßigen Ordnung und Beherrschung seiner sinnlichen Neigungen und Begierden, und auf der Unterwerfung derselben unter das Gesetz der Vernunft. Ein endliches vernünftiges Wesen erkennt es, daß die Welt und deren Natur und Einrichtung nicht von ihm abhängt und nicht in seiner Gewalt ist; sondern daß es vielmehr selbst als ein Theil zur Welt gehört und von derselben abhängt. Unvernünftig

S 4

müßte

müßte es ihm scheinen, wenn es verlangen wollte, daß die Welt sich nach seinen sinnlichen Wünschen verändern sollte; weil es dann etwas schlechthin Unmögliches verlangen würde, da es einsieht, daß die Welt durchaus nicht von ihm abhängt. Dagegen muß es vielmehr es für vernunftmäßig und für Pflicht erkennen, seine sinnlichen Wünsche, Neigungen und Begierden, der Natur und Einrichtung der Welt zu unterwerfen, und derselben gemäß zu ordnen und einzurichten. Denn dieß ist ihm möglich, es kann die Stimme seiner Neigung zum Schweigen bringen, und sie dem Gesetz der Vernunft unterwerfen; es erkennt seine Pflicht, seine Neigungen und Begierden der Vernunft zu unterwerfen, und die Vernunft sagt ihm, daß es von der Natur und Einrichtung der Welt abhängig sey, und daß diese nicht von ihm abhängen, auch nicht bloß in Rücksicht auf sein Wohlfeyn; sondern in Rücksicht auf das Wohlfeyn unzähliger anderer lebender und empfindender Wesen gemacht sey. Die Vernunft sagt es ihm, daß es gar kein Recht habe, die Befriedigung aller seiner eigensinnigen Wünsche zu verlangen; weil diese nur auf Kosten des Wohlfeyns Anderer befriedigt werden könnten, und weil diese Andern eben sowohl ein Recht auf Wohlfeyn haben, welches nicht gekränkt werden muß. Die Vernunft lehrt es daher, seine Wünsche und Begierden überall der Regel des Rechts zu unterwerfen. Sie sagt es ihm, daß es seine wahre Glückseligkeit, oder gegründete Zufriedenheit mit seinem Zustande, nur auf dem Wege des Gehorsams gegen das Gesetz finden könne, und auf diesem Wege die-

selbe

selbe sicher finde. Denn ohne das Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit dem Gesetze ist ihm ja, wie es einsehen muß, gar keine begründete Zufriedenheit möglich. Es bleibt ihm also nichts übrig, als daß es alle seine Wünsche und Begierden dem Gehorsam gegen das Gesetz unterwerfe, nur das wünsche und begehre, was es rechtmäßiger Weise wünschen und begehren, erlangen und genießen kann; nur das für ein wünschenswürdiges Gut achte, was ihm auf diesem Wege zu Theil wird. Wenn es so die unerlaubten Annehmlichkeiten und Vergnügungen aufopfert, und deren Besitz und Genuß gegen den Gehorsam gegen das Gesetz hingiebt und vertauscht: so gewinnt es offenbar bey diesem Tausche an weit edleren Freuden, die allein seiner vollkommen würdig, für seine Wünsche vollkommen befriedigend, und in Absicht ihrer Dauer beständig und keiner Gewalt außer ihm unterworfen sind.

Anstatt also die Anforderung an die Natur zu machen, daß sie anders eingerichtet seyn, und ihm, weil er tugendhaft sey, dieß und das und jenes Gut gewähren sollte; anstatt dessen wird der Tugendhafte vielmehr sich nach der Einrichtung der Natur fügen, weil das Gesetz ihm dieß gebet, und weil seine Vernunft ihm unter dieser Bedingung in jedem Zeitpunkt seines Daseyns die vollkommenste Glückseligkeit, welche ihm zu Theil werden kann, verheißt.

Aber wie oft sieht nicht der Tugendhafte sich von dem reichen und mächtigen Lasterhaften, der im Ueberflusse aller sinnlichen Genüsse schwelget, verfolgt, in seinen edelsten Absichten und wohlthätigsten Unter-

nehmungen behindert, ja selbst oft ganz unterbrückt. Er, der sich ein Unrecht auf die Dankbarkeit seiner Zeitgenossen erworben hatte, wird mit Undank belohnt, wird oft in einen Zustand versetzt, in welchem Noth und Elend ihm jede Stunde seines Daseyns verbittert. Oder wenn die Bosheit der Menschen nicht wider ihn wüthet: so trägt er vielleicht in einem siechen Leibe unverschuldet den Saamen unaufhörlicher unangenehmer Empfindungen mit sich herum; oder ein Wetterstrahl, oder ein Sturm, oder eine Ueberschwemmung, oder ein unversehens um sich greifendes Feuer raubt ihm seine Habe. Wer vermag das unsäglich mannigfaltige Ungemach zu beschreiben, dessen Last den Tugendhaften oft nicht minder, als den Lasterhaften, oft weit schwerer noch, als manchen Lasterhaften drückt. Wie kann der Tugendhafte nun das mit einander reimen, daß ihm beym Gehorsam gegen das Gesetz oft kaum das Nothwendigste von dem, was seine sinnliche Natur bedarf, zu Theil wird, und dabey ein Meer von Schmerzen und Bekümmernissen ihn bestürmt; daß hingegen dem, der das Gesetz verspottet und mit Füßen tritt, alle Bedürfnisse der sinnlichen Natur, und alle derselben angenehme Genüsse im Ueberflusse zufließen, und alle der sinnlichen Natur widrige und unangenehme Gegenstände von ihm größtentheils entfernt bleiben, oder doch sich ihm so selten nähern, daß die Gefühle der Unlust von den Gefühlen der Lust weit überwogen werden? Kann ers verkennen, daß die Menschen ihm Unrecht thun, wenn die Vernunft es ihm sagt, daß sie ihm Unrecht thun? Hat

er

er nicht gegründete Ursache, über die Einrichtung der Natur zu klagen, da in derselben die sinnlichen Güter und Bedürfnisse nicht nach Verhältniß der sittlichen Vollkommenheit ausgetheilt sind? Muß er nicht diese Einrichtung als die vollkommenste, als eine mit seinem ganzen Zwecke und dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens übereinstimmende Einrichtung wollen? Muß also nicht die höchste ihm erreichbare sittliche Vollkommenheit, verbunden mit einer derselben gemäßen Glückseligkeit, sein höchstes Gut seyn? Muß also nicht schlechthin a priori, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck, die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit, das höchste Gut seyn, welches als Endzweck zu wollen, das Gebot der Vernunft uns nothwendig bestimmt?

Ich will mich bemühen, die Zweydeutigkeiten bestimmter zu erklären, welche sich in diesen Einwürfen finden, und auf welchen das Gewicht derselben beruht. Es ist wahr, mancher Tugendhafte hat gegründete Ursache, sich über Ungerechtigkeit der Menschen gegen ihn zu beklagen, indem diese ihre Pflichten gegen ihn aus den Augen setzten, oder freventlich verletzten. Die Menschen hatten Pflichten gegen ihn; sie waren ihm die Erfüllung derselben, wenn auch nicht nach bürgerlichen Gesetzen, doch nach dem Gesetze der Vernunft schuldig. Sie thaten ihm Unrecht; über sie kann er sich mit Recht beklagen; die Vernunft berechtigt ihn zu der Anforderung an sie, daß sie nicht so gegen ihn handeln, ihm nicht hätten Unrecht thun sollen. Aber es ist eine andre Frage,

ob

ob er gegründete Ursache habe, sich über die Einrichtung der Natur zu beklagen? ob nach der Einrichtung der Natur, und durch diese Einrichtung ihm Unrecht geschehe? Sollte dieß mit Recht behauptet werden können: so müßte sich zeigen lassen, daß der Tugendhafte ein Recht habe etwas zu verlangen, was die Natur ihm versage. Dieß wird auch behauptet. Man sagt: die bedürftige Natur des endlichen vernünftigen Wesens dringt demselben selbst das Problem auf, nach Glückseligkeit zu streben; die Vernunft erklärt Tugend für die Würdigkeit glücklich zu seyn, für die oberste Bedingung alles dessen, was wünschenswertig scheinen mag; folglich ist Glückseligkeit, und zwar eine seiner Tugend verhältnißmäßig angemessene Glückseligkeit, ein wesentlicher und nothwendiger Bestimmungsgrund des Willens eines endlichen vernünftigen Wesens; denn der Glückseligkeit bedürftig und derselben auch würdig zu seyn, und sie dennoch nicht zu wollen, wäre widersprechend; aber die Auslösung dieses Problems, welches seine Natur, weil sie bedürftig ist, selbst ihm aufdringt, gestattet ihm die Einrichtung der Natur nicht; er vermag durch die Tugend nicht zu einer derselben verhältnißmäßig angemessenen Glückseligkeit zu gelangen; folglich ist die Einrichtung der Natur mit seinem ganzen Zwecke, mit dem Streben nach Tugend und einer damit verbundenen verhältnißmäßigen Glückseligkeit, und mit dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, nicht in Uebereinstimmung, sondern in Widerspruch; er muß sich gedrungen fühlen, eine andre Einrichtung der Natur

zu wollen, eine solche Einrichtung, in welcher mit der Tugend auch immer eine derselben verhältnißmäßige Glückseligkeit verbunden ist.

Der Grund des scheinbaren Widerspruches zwischen dem wesentlichen Bestimmungsgrunde des Willens eines endlichen vernünftigen Wesens und zwischen der Einrichtung der Natur, welchen diese Schlußreihe erweisen soll, liegt bloß in dem festgesetzten Begriffe von der Glückseligkeit, welcher ein endliches vernünftiges Wesen bedürftig, und nach welcher zu verlangen und zu streben ihm von seiner Natur selbst aufgegeben ist. Man setzet diese Glückseligkeit in den Besitz und Genuß alles dessen, was der sinnlichen Natur desselben angenehm ist, was ihm Gefühle sinnlicher Lust, sinnliches Wohlbehagens erregt; und weil dergleichen Gegenstände nach der Einrichtung der Natur keinesweges nach dem Verhältniß der Tugend ausgetheilt sind, und weil die Tugend doch, je vollkommner sie wird, auf eine desto größere Summe solcher Güter ein Recht und einen Anspruch geben soll, ja weil man behauptet, die Natur dringe dem endlichen vernünftigen Wesen das Bedürfniß und Verlangen auf, desto mehr sinnlicher Güter und Freuden zu genießen, je tugendhafter es wird, und je mehr es sich folglich der Würdigkeit ihrer zu genießen bewußt ist: so behauptet man, die Einrichtung der Natur widerstreite dem wesentlichen Bestimmungsgrunde des Willens des endlichen vernünftigen Wesens, indem ihm nicht desto mehr sinnliche Güter und Freuden zu Theil werden, je tugendhafter es wird; indem also die Glückseligkeit des
endlichen

endlichen vernünftigen Wesens nicht in eben dem Verhältnisse vollkommener werde, in welchem seine Tugend vollkommener wird, und dabey doch nicht ge-
leugnet werden könne, daß Tugend die Würdigkeit glücklich zu seyn gebe, weil sie das ist, was das Gesetz von dem endlichen vernünftigen Wesen fordert; wenigstens das einzige, was ein endliches vernünftiges Wesen zu leisten vermag.

Dagegen kann man mit Recht behaupten, daß zwar freylich ein endliches vernünftiges Wesen der Glückseligkeit bedürftig, und daß das Verlangen glücklich zu seyn ihm von der Natur selbst, weil es dessen bedürftig ist, aufgedrungen sey; daß aber auch allerdings die eigentliche wahre, des Namens würdige Glückseligkeit des endlichen vernünftigen Wesens, oder die Glückseligkeit, deren dasselbe wirklich bedarf, nämlich gegründete Zufriedenheit mit sich selbst und seinem Zustande, wirklich nach dem Maaße immer vollkommener wird, je nachdem seine Tugend an Vollkommenheit zunimmt; daß folglich die Tugend nicht bloß die Würdigkeit ist glücklich zu seyn; sondern auch, (zufolge der Einrichtung der Natur und nach dem Gesetze der Vernunft,) der einzige und sichere Weg, auf welchem eine wahre und immer vollkommnere Glückseligkeit gefunden werden kann; so daß zwischen der Einrichtung der Natur und zwischen dem wesentlichen Bestimmungsgrunde des Willens endlicher vernünftiger Wesen kein wirklicher Streit und Widerspruch, sondern vielmehr eine vollkommene Uebereinstimmung statt finde. Wenn nach dem allgemeinen Urtheil des gesunden Menschenverstandes

verstandes über Ungerechtigkeit geklagt wird, wo man den Tugendhaften unverschuldet leiden, und unter Druck und Drangsal, Noth und Elend, Schmach, Verläumdung, Verfolgung und ungerechten Gewaltthätigkeiten seufzen sieht: so urtheilt eigentlich der gesunde Menschenverstand nar, daß die Menschen, die an dem Unglück des Tugendhaften schuldig sind, daran Unrecht thun und gegen ihn ungerecht handeln, indem sie entweder selbst ihm sein Elend verursachen, oder es nicht lindern, wenn sie es lindern könnten, ihm nicht helfen, wenn sie ihm helfen könnten. Aber der gesunde Menschenverstand urtheilt nicht, daß in der Einrichtung der Natur eine Ungerechtigkeit gegen den Tugendhaften begangen sey. Der gesunde Menschenverstand klagt in einem Falle von der Art die Natur nicht an, wenn gleich einzelne Menschen sie anklagen mögen. Sobald die Vernunft sich gehörig orientirt, und die Ursachen des Elendes, welches den Tugendhaften von seiner Seite unverschuldet trifft, sattsam untersucht hat: sobald erkennt sie es auch, daß nicht die Einrichtung der Natur; sondern die Unart der Menschen die Ursache dieses unverschuldeten Elendes sey. Denn an Gütern ist die Natur immer reich genug, um alle ihre Kinder mit Vergnügen und Wohlseyn zu segnen und zu erfreuen. Nur diese Kinder sind ungeartet genug, sich gegen das Gesetz der Vernunft zu empören, und Noth und Elend über ihre unschuldigen Brüder zu häufen, ihnen die Güter und Freuden, woran sie gegründete Ansprüche hatten, zu rauben, oder wenigstens ihnen nicht beyzustehen, wo sie ihnen beystehen konnten und sollten,

sollten, sie nicht froh und glücklich machen, wo sie dieß doch konnten und sollten.

Kann wohl im Ernste der gesunde Menschenverstand die Anforderung machen; daß in einer Welt für endliche vernünftige Wesen die Einrichtung getroffen seyn sollte, daß von allen sinnlichen Gütern und Freuden wirklich einem jeden nach dem Maaße mehr oder weniger zu Theil würde, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft wäre? Könnte eine solche Einrichtung bey der unvermeidlichen sittlichen Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit endlicher vernünftiger Wesen wohl für möglich geachtet, und also auch nur vernünftiger Weise gefordert werden? Kommt es nicht bey der Vertheilung der Güter und Freuden, die für die sinnliche Natur bereitet sind, auf den Fleiß und die vernünftige Ueberlegung und den Eifer an, womit ein jedes endliche vernünftige Wesen nach diesen Gütern strebt, und sie auf die gehörige Weise und auf dem richtigen Wege in der von der Vernunft vorgeschriebenen Ordnung sucht? Und kommt es nicht auch auf die Hindernisse an, die ihm von andern in den Weg gelegt werden; auf den Mißbrauch der Gewalt, wodurch sie ihm entrisßen, und wodurch von dem einen so viele sinnliche Güter in Besitz genommen werden, daß nothwendig andre darüber zurückgesetzt werden müssen? Kann denn von der Einrichtung der Natur etwas Widersprechendes gefordert werden? Ist nicht von Seiten der Natureinrichtung alles geschehen, was für endliche vernünftige Wesen geschehen konnte; indem die Vernunft einem jeden ihr Gesetz bekannt macht, dem sie folgen

folgen sollen? Gehört nicht die Freyheit zu den wesentlichen Eigenschaften aller endlichen vernünftigen Wesen? Haben sie nicht das Vermögen, unabhängig von der Sinnlichkeit dem Gebot der Vernunft zu folgen? Wollen wir also die Natur anklagen, wenn sie statt dessen der Stimme der Sinnlichkeit Gehör geben, und sich gegen die Gesetze der Vernunft empören? Wie könnten wir das? Und folglich darf es gar nicht anders gefordert und erwartet werden, als daß in einer Welt, worin Güter die Fülle für die Sinnlichkeit und die Bedürfnisse endlicher vernünftiger Wesen da sind, diese nicht gerade nach dem Verhältnisse der Tugend bey denselben in reicherer oder minder reicher Maasse außgetheilt seyn. Denn die Austheilung machen ja diese endlichen und größtentheils sittlich mangelhaften und unvollkommenen Wesen selbst, und sie müssen sie machen, wenn sie, wie ihre Natur es wesentlich nothwendig erfordert, mit eigner Anwendung ihrer Vernunft handeln sollen. Wer kann es da erwarten, oder von der Einrichtung der Natur es fordern, daß ein solches Verhältniß der Güter der Sinnlichkeit zur Tugend statt finden sollte. Die Natur hält für alle ihre unzähligen Kinder immer offene Tafel; ihr Tisch ist reich besetzt mit allem, was ihre Kinder bedürfen, und was dieselben erfreuen kann. Sie gab ihnen Gesetze der Ordnung und des Rechts. Sie straft sie, wenn sie dem Gesetze nicht gehorchen, mit den peinlichsten Empfindungen der Reue, Unzufriedenheit mit sich selbst, Schaam und Selbstverachtung, und mit dem Verluste der edlen and süßen Freuden, welche das Bewußt-

3. Bandes 1. St. H seyn

seyen der ihnen gesicherten Achtung und Liebe weiser und guter Menschen, das Bewußtseyn, die Wohlfarth andrer befördert zu haben, der Anblick ihres Glücks und ihrer Freude, und der Aeußerungen ihrer Dankbarkeit gewährt. Sie fordert selbst gleichsam alle übrigen auf, sich gegen die Ungerechtigkeiten des Verächters ihrer Gesetze und gegen den Feind der Ordnung, Ruhe und Wohlfarth seiner Mitgeschöpfe zu vereinigen. Fehlt es denn wohl an Bewegungsgründen, welche hinreichen könnten, endliche vernünftige Wesen, ihrer Sinnlichkeit ungeachtet, zum Gehorsam gegen die Gesetze der Ordnung und des Rechts zu bestimmen? Hat also die Natur nicht gethan, was gethan werden konnte? War es möglich mehr zu thun, ohne der wesentlichen Freiheit der endlichen vernünftigen Wesen zu nahe zu treten, oder mit andern Worten, ohne ihr Wesen zu verändern?

Man denke sich zur Probe einmal in einem Augenblick die Austheilung aller sinnlichen Güter einer Welt unter endliche vernünftige Wesen dergestalt eingerichtet, daß ein jedes gerade nach dem Maasse mehr oder weniger von denselben besäße und genüsse, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft wäre. Wie lange würde wohl diese Einrichtung und dieß Verhältniß bestehen können? Würde man die Vorstellung mit dem Begriffe von endlichen vernünftigen Wesen reimen können, daß von nun an alle fortfahren würden, in eben dem Verhältniß nach einer vollkommenern Tugend zu streben, in welchem sie nach dem Besitze und Genuße sinnlicher Güter strebten?

streben? Würden nicht Ungleichheiten in diesem Bestreben unvermeidlich seyn? Und würde jede Ungleichheit in diesem Bestreben nicht auch nothwendig jenes Verhältniß wieder aufheben? Die Einrichtung ist nicht denkbar, daß die sinnlichen Güter etwa fortan, ohne allen Einfluß des Bestrebens nach denselben, gleichsam durch eine höhere Macht außer ihnen, den endlichen vernünftigen Wesen zugemessen würden. Wir könnten, wenn wir uns dieß etwa dächten, nicht mehr die sinnliche Natur und alle Naturwesen, die zu derselben gehören, als Gegenstände betrachten, an deren Erwerbung, Veredlung und Anwendung die endlichen vernünftigen Wesen ihre Fähigkeiten und ihre Freyheit üben sollten. Die sinnlichen Güter wären kein Gegenstand ihrer Freyheit mehr; sie könnten sich nicht rühmen, unabhängig von der Rücksicht auf dieselben zu handeln; denn die sinnlichen Güter wären dann unabhängig von ihrer Macht; sie könnten dann gar nicht sich durch die Neigung zu sinnlichen Gütern zur Uebertretung des Sittengesetzes bestimmen lassen; weil sie durch die Uebertretung der Gebote des Sittengesetzes niemals an sinnlichen Gütern gewinnen könnten; sondern daran verlieren müßten, wenn sie von einer höhern Macht nach dem Maaße weniger sinnliche Güter als andre zugetheilt erhielten, je nachdem sie denselben in der Tugend nachständen. Denken wir uns hingegen die endlichen vernünftigen Wesen als solche, die bey ihrer Sinnlichkeit frey sind, die zwar bestimmt werden können, sinnliche Güter zu begehren und zu genießen, wenn das Gesetz ihnen das Trachten nach

Denselben und den Genuß derselben verbeut; die aber auch vermögend sind, unabhängig von der Rücksicht auf irgend ein Gut, und besonders unabhängig von der Rücksicht auf sinnliche Güter, aus reiner Achtung gegen das Gesetz der Vernunft, diesem ihrem Gesetze zu folgen, vernünftig zu handeln, weil das vernünftig und für vernünftige Wesen Recht und Pflicht ist; denken wir sie uns so, dann müssen wir ihnen auch eine Macht über die sinnlichen Güter, so weit ihr Wirkungskreis in der Welt reicht, und ein Vermögen beylegen, nach Maaßgabe ihres mehr oder minder eifrigen, geschickten und zweckmäßigen Bestrebens sich mehr oder minder sinnliche Güter zu erwerben. Legen wir ihnen jene Macht und dieß Vermögen bey: so wird natürlich eben deswegen erwartet werden müssen, daß viele unter denselben sehr geschickt, zweckmäßig und eifrig nach sinnlichen Gütern streben werden, wenn sie gleich minder eifrig auf der Bahn der Tugend fortgehen, oder vielleicht gar sehr oft das Gebot übertreten, wo es ihnen die Erwerbung eines sinnlichen Guts untersagte. Denn indem wir uns die endlichen vernünftigen Wesen als verschieden an Tugend und sittlicher Güte und Vollkommenheit denken: so denken wir auch, daß einige mehr als andre nach sinnlichen Gütern streben. Die Folge dieses verschiedenen Bestrebens muß denn nothwendig die seyn, daß in einer Welt, worin endliche vernünftige Wesen eine Macht über die sinnlichen Güter haben, diese unter denselben unmöglich nach Verhältniß ihrer Tugend vertheilt seyn könnten.

Doch wir wollen diese Unmöglichkeit einmal bey Seite setzen, und fragen: ob es denn wirklich eine
 voll

vollkommnere Einrichtung der Welt seyn würde, wenn von den sinnlichen Gütern jedem endlichen vernünftigen Wesen nach dem Maaße mehr oder weniger zugetheilt würden, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft wäre? Was würde davon die Folge seyn? Wäre dem endlichen vernünftigen Wesen immer ein desto größeres Maaß von sinnlichen Gütern zugesichert, je vollkommner seine Tugend würde; vermögte es durchaus nicht durch die Uebertretung des Gesetzes an sinnlichen Gütern zu gewinnen: würde dann seine Tugend so edel seyn, wie sie nun ist, da es weiß, es könnte an sinnlichen Gütern durch die Uebertretung des Gesetzes gewinnen, und sich ohne Rücksicht auf diesen möglichen Gewinn, ja mit Hintansetzung und völliger Beseitigung desselben, aus reiner Achtung für das Gesetz, zum Gehorsam gegen das Gesetz bestimmt? Würde dann mit der dem Gesetze schuldigen Achtung nicht immer die Neigung zu sinnlichen Gütern zugleich der Bestimmungsgrund des Willens endlicher vernünftiger Wesen werden? Sinnlichkeit und Neigung zu sinnlichen Gütern wird ihnen ja ihrem Wesen nach beygelegt. Wie wäre denn es wohl anders denkbar, als daß die Sinnlichkeit immer bey dem Gehorsam gegen das Gesetz mit ins Spiel käme, und auf die sinnlichen Güter oft eben so viel, ja vielleicht noch mehr Rücksicht genommen würde, als auf die Gebote der Vernunft und die Achtung gegen das Gesetz? Nein, wir wollen mit ehrfurchtsvoller Bewunderung die weise Einrichtung der Natur erkennen, in welcher wir zur vollkommneren Sittlichkeit und Tugend erzogen werden sollen!

Gerade die Einrichtung, daß die sinnlichen Güter nicht nach dem Verhältniß der vollkommneren oder unvollkommneren Tugend ausgetheilt, ja daß die sinnlichen Güter überall nicht Belohnung der Tugend sind, gerade diese Einrichtung macht uns einer vollkommneren und edleren, reineren und des Namens würdigern Tugend fähig. Gerade diese Einrichtung erzieht uns zu dem Bestreben, unabhängig von der Rücksicht auf sinnliche Güter, unsre Pflicht, weil sie Pflicht ist, zu erfüllen, dem Gesetze aus reiner Achtung gegen das Gesetz zu gehorchen. Gerade der Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit stärket jene zu steter Wachsamkeit und durch jeden errungenen Sieg zu neuen Siegen. Stärker ist unstreitig und edler ist die Tugend, welche die sinnlichen Güter, die sie sonst erlangen könnte, aus Achtung gegen das Gesetz aufopfert und verleugnet, als diejenige, welche den Gehorsam gegen das Gesetz auch immer als ein Mittel betrachten darf, an sinnlichen Gütern zu gewinnen!

Aus den bisher angestellten Betrachtungen erhellt es nun, daß die Tugend dem endlichen vernünftigen Wesen keine Würdigkeit geben könne, ein derselben verhältnißmäßiges Antheil an sinnlichen Gütern zu besitzen; daß ferner ein endliches vernünftiges Wesen gar keinen vernünftigen Anspruch darauf machen könne, daß die sinnlichen Güter im gleichen Verhältniß mit der Tugend ausgetheilt seyn sollten; daß es folglich dieses auch nicht vernünftiger Weise wollen könne, weil es theils unmöglich ist, eine solche Austheilung der sinnlichen Güter unter endliche vernünftige

tige

tige Wesen mit den wesentlichen Eigenschaften derselben zu reimen, theils weil auch eine Welt, worin die sinnlichen Güter dergestalt vertheilet wären, wirklich unvollkommner, und eine solche Einrichtung minder geschickt seyn würde, wahre Tugend, reine Achtung gegen das Gesetz, und Stärkung der Vernunft zum Siege über die Sinnlichkeit bey den endlichen vernünftigen Wesen in irgend einer Periode ihres Daseyns zu befördern. Da nun aber nicht geleugnet werden kann, daß Glückseligkeit ein Bedürfniß endlicher vernünftiger Wesen, und daß das Verlangen nach Glückseligkeit endlichen vernünftigen Wesen natürlich ist; da ferner diese Glückseligkeit in der Zufriedenheit des endlichen vernünftigen Wesens mit sich selbst und seinem Zustande bestehet, und da diese Zufriedenheit demselben nicht zu Theil werden kann, ohne das Bewußtseyn des Gehorsams gegen das ihm gegebene Gesetz: so ist es zugleich einleuchtend, daß zu der Glückseligkeit, welcher ein endliches vernünftiges Wesen bedarf, keine andre Einrichtung der Natur nöthig sey, sondern daß es nur einer solchen Ordnung der sinnlichen Wünsche und Begierden des endlichen vernünftigen Wesens bedürfe, in welcher dieselben von der Vernunft regiert, und dem Gesetze derselben unterworfen werden; einer solchen Ordnung, in welcher das obere Begehungsvermögen des endlichen vernünftigen Wesens das ihm nach dem Gesetze gebührende Uebergewicht über das untere oder sinnliche Begehungsvermögen, über die Sinnlichkeit erhalte, und also das wahre Gut wirklich höher geschätzt werde, als das sinnlichreizende, welches wi-

der das Gesetz der Vernunft ist. Denn ohne eine solche Ordnung, ohne Tugend und Uebereinstimmung der moralischen Gesinnung mit dem Gesetze, ist gar keine Glückseligkeit möglich; hingegen bey der Tugend wird die Glückseligkeit des endlichen vernünftigen Wesens nach eben dem Maasse größer und vollkommener, nach welchem seine Tugend an Vollkommenheit zunimmt. Tugend schließt ja das Streben nach sinnlichen Gütern so wenig aus, daß sie vielmehr ein rechtmäßiges, weises und eifriges Bestreben nach denselben, so weit dieß Bestreben Pflicht ist, voraussetzt. Nach dem Maasse, als ein solches pflichtmäßiges Bestreben zugleich weise und eifrig ist, wird auch dadurch ordentlich desto mehr von den sinnlichen Gütern wirklich erlangt werden, deren der Tugendhafte wirklich bedarf. Wer die Ordnung der Natur nicht nach Vorurtheilen beurtheilt, die eine finstre Schwermuth oder ein lange verjährter Aberglaube erzeugt hat, der wird es nicht verkennen können, daß in allen nur einigermaßen wohlgeordneten Staaten es der Regel nach nicht an Mitteln fehlt, sich die sinnlichen Güter zu erwerben, deren unser Leben wirklich bedarf, wenn wir froh und glücklich seyn sollen, und daß noch dazu, vorausgesetzt, daß der Mensch seine Wünsche und Begierden weise mäßige und begränze, und sein ganzes Verhalten und seine Lebensart vernünftig einrichte, jedem ein desto reicheres Maass von Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens zu Theil wird, je besser er die Mittel kennt und braucht, durch welche diese Annehmlichkeiten und Vortheile erworben, erhalten

erhalten und vermehrt werden müssen. Die Klagen über das Mißverhältniß der sinnlichen Güter zur Tugend und Würdigkeit der Menschen, bey welchen ursprünglich religiöse Vorurtheile, durch Mißverstand mancher Stellen des N. T. erzeugt, zum Grunde liegen, würden seltener gehört werden, wenn man bedächte, daß einem sonst auch wirklich guten und tugendhaften Manne häufig die Kenntniß der besten Mittel, durch welche ein hinlängliches, ja nach den Umständen reichliches, Maaß sinnlicher Güter erworben und erhalten werden kann, und die zweckmäßige Anwendung dieser Mittel fehlt; daß ihm folglich noch in dieser Hinsicht dasjenige fehlt, was das Gesetz der Vernunft in dieser Hinsicht von ihm forderte. Die Ausnahmen hingegen, da Menschen ganz oder doch fast ganz unverschuldet in Noth und Elend versinken, sind nicht so häufig, daß diesen nicht durch andre Menschen sollte geholfen werden können, wenn nur wahrer Tugend Sinn und Tugendeifer die Menschen beselte, wie das Gesetz der Sittlichkeit ihn fordert.

Die wahre und allein des Namens würdige Glückseligkeit, deren oberste Bedingung Tugend ist, hängt wirklich von dem Tugendhaften selber ab, und steht in seiner Gewalt, wie sie denn auch sein Werk ist, nämlich die Folge seines unbedingten Gehorsams gegen das Gesetz, und der gesetzmäßigen Ordnung aller seiner Wünsche und Begierden. Jener Gehorsam gegen das Gesetz, und diese Ordnung seiner Wünsche und Begierden steht immer in seiner Gewalt, so lange er sein Daseyn behält; bey dem Bewußtseyn

mußteyn eines solchen Gehorsams, und einer solchen Ordnung seiner Wünsche und Begierden, genießt er stets der Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande, den er nämlich für den einzigen für ihn vernünftiger Weise wünschenswürdigen Zustand erkennt; für den einzigen Zustand, der mit seiner Würde und Bestimmung, nämlich der Würde und Bestimmung eines vernünftigen Wesens übereinstimmt; für den einzigen Zustand, in welchem er sich des Bewußtseyns der Uebereinstimmung mit dem ihm gegebenen Gesetze, dieses ihm zu seiner Zufriedenheit und Glückseligkeit ganz unentbehrlichen, und ihn allein wirklich beruhigenden und beseligenden Bewußtseyns, erfreuen kann. Folglich ist auch seine Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande, wie sein Gehorsam gegen sein Gesetz und eine gesetzmäßige Ordnung seiner Wünsche und Begierden stets in seiner Gewalt. Er bedarf zu seiner Glückseligkeit bey der Ordnung und Einrichtung der Welt, worin er lebt, nur Tugend um glücklich zu seyn, und weiß, daß seine Glückseligkeit nach dem Maaße zunimmt, als er an Tugend zunimmt, und sittlichvollkommener wird.

Nach diesen Betrachtungen, und aus diesen Gründen, will es mir nun nicht einleuchten, daß wir durch das Gebot der Vernunft nothwendig bestimmt sind, die höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der höchsten Glückseligkeit als den Endzweck des Moralgesetzes zu wollen. Mag immerhin die höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der höchsten Glück-

Glückseligkeit an und für sich betrachtet das höchste Gut seyn, an sich der vollkommenste und höchste gedenkbare Gegenstand unsers Begehrungsvermögens: so kann dieß darum doch nicht als Endzweck des Moralgesetzes betrachtet werden, weil ein Endzweck eines Gesetzes immer etwas seyn muß, welches durch das Gesetz bewirkt werden kann. Nun kann aber die höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der höchsten Glückseligkeit niemals durch das Sittengesetz bewirkt werden. Denn in endlichen vernünftigen Wesen, in welchen das Sittengesetz eigentlich Sittlichkeit und eine derselben verhältnißmäßige Glückseligkeit bewirken soll, ist die höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der vollkommensten Glückseligkeit niemals möglich oder erreichbar; wie vollkommen wir sie auch denken mögen, sie bleiben immer endliche vernünftige Wesen und werden nie der höchsten sittlichen Vollkommenheit und mithin auch nie der vollkommensten damit vereinten Glückseligkeit fähig. Diese ist vielmehr allein in einem unendlichen Wesen möglich, und in diesem, als einem unendlichen Wesen, ist sie nicht etwa so gedenkbar, als ob sie in dem unendlichen Wesen erst durch das Sittengesetz bewirkt wäre, als ob es also überall gedacht werden könnte, daß das unendliche Wesen erst durch die Erfüllung des Sittengesetzes zur höchsten sittlichen Vollkommenheit mit der vollkommensten Glückseligkeit vereint gelangt wäre. Vielmehr ist dem unendlichen Wesen die höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der höchsten Glückseligkeit vermöge seines Wesens, oder weil es unendlich ist, eigen, und

es

es wird nicht dadurch höchstvollkommen und höchstselig, daß es erst das Sittengesetz erfüllt; sondern weil es unendlich ist: so ist das Gesetz der vollkommensten Sittlichkeit als sein nothwendiger, in seinem Wesen gegründeter, wenn gleich von allem Zwange und Hindernisse und aller Einschränkung freyer Wille zu betrachten. Ihm gebout das Sittengesetz nicht, in ihm bewirkt es nichts; sein Wille ist sein vollkommenstes Gesetz, und seine Vollkommenheit und Seligkeit ist ihm wesentlich eigen. Wollte man sagen: wenn wir uns ein unendliches Wesen denken: so denken wir uns in demselben das Sittengesetz aufs vollkommenste erfüllt, und also könne doch die höchste Vollkommenheit und vollkommenste Seligkeit eines unendlichen Wesens als Endzweck des Sittengesetzes genannt und betrachtet werden, weil es in demselben als auf das vollkommenste erfüllt gedacht werden müsse: wollte man so sagen: so bedächte man nicht, daß in dem unendlichen Wesen gerade die wesentliche Eigenschaft der Unendlichkeit gedacht werden muß, die das Sittengesetz nie fordern oder zum Endzweck haben kann. Nie kann seine Forderung so lauten: sey oder werde ein unendliches Wesen. Nie kann also auch sein Endzweck die unendliche Vollkommenheit des Wesens oder die wesentliche Unendlichkeit seyn; denn dieß kann die Erfüllung des Sittengesetzes nie bewirken; Unendlichkeit kann gar nicht als erst durch die Erfüllung des Sittengesetzes wirklich werdend, oder als Resultat der Erfüllung des Sittengesetzes gedacht werden. Ohne schon zum voraus sich ein unendliches vernünftiges

nünftigste Wesen zu denken, läßt sich keine absolute höchste sittliche Vollkommenheit und mit derselben vereinte vollkommene Glückseligkeit als wirklich denken. Die Forderung des Sittengesetzes lautet nur immer so: Handle so, daß die Maxime deines Willens stets auch zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne! Gib keiner dem Gesetze widerstrebenden Maxime bey dir Raum! Damit fordert es noch nicht die absoluthöchste sittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit, nicht einen Willen, der unfähig wäre, andern Maximen bey sich Raum zu geben, die dem Gesetze widerstritten; nur einen Willen, der, wenn er gleich solchen Maximen, die dem Gesetze widerstritten, bey sich Raum geben könnte, dennoch ihnen nie bey sich Raum giebt; und dieser läßt sich auch unstreitig ohne absoluthöchste sittliche Vollkommenheit, und zwar als durchs Sittengesetz bewirkt, als Resultat, Wirkung und Folge der Uebung im Gehorsam gegen das Sittengesetz denken. Dieser also, nämlich höchstmögliche durch das Sittengesetz zu bewirkende sittliche Vollkommenheit mit einer derselben verhältnißmäßigen Glückseligkeit vereint, ist der Endzweck des Sittengesetzes, ist das höchste Gut, welches zu wollen das Gebot der Vernunft uns nothwendig bestimmt. Ob dieser Endzweck wirklich möglich sey, wirklich erreicht werden könne; ob wirklich vernünftige Wesen durch das Sittengesetz, und durch die Uebung im Gehorsam gegen dasselbe zu diesem Ziele geführt werden können, das können wir freylich nach den theoretischen Gesetzen, unter welchen alle unsre Erkenntniß steht, eben so wenig

wenig erkennen, als ob er, wegen uns unbekannter Bedingungen unmöglich sey. Aber dennoch können wir ihn nicht an sich für unmöglich halten, weil wir die Gerechtigkeit dieser Forderung des Sittengesetzes, und die Möglichkeit ihr auch dann Genüge zu leisten, wenn wir sie nicht erfüllen, an uns selbst deutlich erkennen. Wir können also die Möglichkeit dessen, was das Sittengesetz erfordert, und die Gerechtigkeit dieser Forderung erkennen; und dieß ist uns hinreichend, uns zum Gehorsam gegen dieses Gesetz zu bestimmen. Denn wir erkennen es für ein Gesetz, das uns durch die Vernunft gegeben ist. Wir müßten uns gegen die Vernunft empören, und mit uns selbst, mit unsrer Vernunft im Widerspruch stehen, unvernünftig wollen und auf das Vorrecht ein vernünftiges Wesen zu seyn Verzicht thun; wenn wir diesem uns durch die Vernunft gegebenen Gesetze nicht folgen wollten. Zudem verheißt uns die Vernunft bey dem Gehorsam gegen dieß Gesetz, zu jeder Zeit und in jedem Zeitpuncte unsers Daseyns, wie wir oben gesehen haben, eine demselben verhältnißmäßige, wahre und für uns als vernünftige Wesen allein des Namens würdige Glückseligkeit, und gewährt uns diese wirklich. Also finden wir dieß Gesetz unsrer Natur völlig angemessen, und es bleibt gar kein vernünftiger Grund übrig, gegen die Forderung desselben gleichgültig zu seyn.

Aber ob absoluthöchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der vollkommensten Glückseligkeit, eine Vollkommenheit, welche wir durchaus nie erreichen können, möglich oder unmöglich sey; kann uns

völlig

völlig gleichgültig seyn, ohne dem ernstlichen Willen des Endzwecks des Sittengesetzes irgend etwas von seiner Kraft zu benehmen. Denn wir betrachten jene absolut höchste sittliche Vollkommenheit als etwas, das nicht durchs Sittengesetz bewirkt werden kann, weil dieß eine Bedingung, nämlich Unendlichkeit des Wesens voraussetzt, die das Sittengesetz nicht geben kann, und daher kann diese höchste sittliche Vollkommenheit auch nicht als der Endzweck des Sittengesetzes betrachtet werden. Das Sittengesetz erreicht seinen Endzweck, wenn es die höchstmögliche sittliche Vollkommenheit, die es bewirken kann, vereint mit einer derselben verhältnißmäßigen Glückseligkeit bewirkt. Diesen Endzweck kann es erreichen, wenn auch überall keine absolut höchste sittliche Vollkommenheit, mit der vollkommensten Glückseligkeit vereint, möglich ist. Wie kann denn die Vernunft, die mir den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen gebietet, mir gebieten, oder mich durch ihr Gebot bestimmen, die absolut höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der vollkommensten Glückseligkeit, als diesen Endzweck des Sittengesetzes zu wollen? Die Vernunft sagt mir sogar, daß jene höchste sittliche Vollkommenheit durchaus nicht durch das Moralgesetz bewirkt, und also auch nicht als Endzweck desselben betrachtet werden kann. Ist freylich an sich die höchste sittliche Vollkommenheit, mit der höchsten Glückseligkeit vereint, das höchste für mich denkbare Gut: so weis ich doch, ich kann es nie erreichen, auch kann das Sittengesetz es nie bewirken, und es hat daher noch kein Interesse für mich; wenigstens

kann

kann meine innigste Achtung für das Sittengesetz und dessen Endzweck ihm noch für mich kein Interesse geben. Um die Möglichkeit des Endzwecks des Sittengesetzes zu glauben, darf ich nicht die Möglichkeit einer höchsten sittlichen Vollkommenheit vereint mit der höchsten Glückseligkeit glauben. Ich kann ja die Möglichkeit dieses Endzwecks nicht an mir selbst verkennen. Ich kann, ich muß die Wirklichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes wollen. Die Vernunft bestimmt mich nothwendig dazu; aber ich bedarf dazu nicht des Glaubens an die Wirklichkeit einer unendlichen Intelligenz, in welcher allein der Endzweck des Sittengesetzes möglich seyn könnte; sondern ich erkenne vielmehr, daß dasjenige, was nur in einer unendlichen Intelligenz möglich ist, nicht der Endzweck des Sittengesetzes seyn könne.

Die Hauptbeweise für den angenommenen Satz, daß das Gesetz der Sittlichkeit das Daseyn Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts nothwendig gehörig postulire, sind folgende: Wir endliche vernünftige Wesen sollen zwar, in Absicht unsrer vernünftigen Natur, auch lediglich durch das Moralgesetz bestimmt werden; unsre sinnliche Natur aber, die auf unsre Glückseligkeit einen großen Einfluß hat, wird nicht durch dieses; sondern durch ganz andre Gesetze bestimmt. Unsre Vernunft soll zwar den einen Theil des höchsten Guts in uns hervorbringen; den zweyten aber vermag sie nicht zu realisiren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesetzgebung steht. Soll nun dieser zweyte Theil, mithin das ganze höchste Gut, in Rücksicht auf endliche vernünftige

vernünftige Wesen, nicht gänzlich als unmöglich aufgegeben werden, welches doch unsrer Willensbestimmung widersprechen würde: so müssen wir, so gewiß wir annehmen dürfen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich sey, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebote irgend einer vernünftigen Natur, wenn gleich nicht der unsrigen, stehe, und daß ein Wesen sey, welches nicht allein selbst von der sinnlichen Natur unabhängig sey; sondern von dem sie vielmehr abhängt, und da dieß Abhängigkeit vom Menschengesetz seyn soll: so muß dieß Wesen gänzlich durchs Moralgesetz bestimmt seyn. So ein Wesen ist aber der mit der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes unmittelbar angenommene Gott. Es muß ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen geben. (Siehe oben S. 32. und in dem Versuch einer Kritik u. s. w. S. 4. 5.)

Eben diese Sätze lauten in Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 224. so: Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur, und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehöri- gen und daher von ihr abhängigen Wesens, wel-

ches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der practischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt; wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich seyn muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der ganzen Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese sich dasselbe zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrund derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz, (vernünftig Wesen,) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt

ausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts, (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß; sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es moralisch nothwendig macht, das Daseyn Gottes anzunehmen.

In der Hauptsache läuft also dieser Beweis darauf hinaus, daß doch die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich seyn müsse, weil das Gesetz der Sittlichkeit es uns befehlt, denselben zu befördern; daß aber dieser nicht bloß Tugend, als den einen Theil des Endzwecks des Moralgesetzes, den unsre Vernunft in uns hervorbringen soll; sondern auch eine der Tugend oder Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit erfordert, als den zweiten Theil des vollendeten höchsten Guts, dessen Bewirkung der Endzweck des Moralgesetzes sey. Nun vermöge aber unsre Vernunft nicht, eine der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit zu bewirken; denn diese hange von der Uebereinstimmung der Natureinsichtung mit dem nothwendigen Bestimmungsgrunde unsers Willens, mithin von etwas außer uns ab,

daß nicht unter der Gesetzgebung unsrer Vernunft stehe. Eine solche der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit, als der zweyte Theil des höchsten Guts, müßte also für unmöglich gehalten werden, wenn nicht das Daseyn Gottes angenommen würde. Man reimte es nicht mit dem Gebote des Sittengesetzes, daß wir das höchste Gut befördern sollen, die Unmöglichkeit des höchsten Gutes anzunehmen. Also müssen wir moralischnothwendig das Daseyn Gottes annehmen.

Zur Prüfung und Beleuchtung dieser Schlußreihe, und um es einzusehen, daß das letzte Confectarium oder Postulat nicht aus den vorhergehenden Sätzen folge, bedarf es nur der Anwendung der obigen Bemerkungen. Es ist ganz einleuchtend, und nach meiner Einsicht ungezweifelt richtig, daß Sittlichkeit und eine derselben proportionirte Glückseligkeit in dem höchsten für endliche vernünftige Wesen erreichbaren Grade gedacht, das höchste Gut sey, welches das Gebot der Vernunft uns als Endzweck des Moralgesetzes in uns zu befördern aufgiebt. Nur nicht der absoluthöchste Grad der Sittlichkeit, da ein vernünftiges Wesen nicht bloß durch das Moralgesetz bestimmt werden soll, auch nicht bloß dadurch bestimmt wird; sondern durch keine andre Maximen, die dem Gesetze widerstritten, bestimmt werden kann; oder mit andern Worten, nicht Heiligkeit, nicht höchste sittliche Vollkommenheit und absolutvollkommenste Glückseligkeit, die nur in einem unendlichen Wesen möglich sind, muß als Endzweck des Sittengesetzes in uns gedacht werden; sondern Sittlichkeit, Tugend

Tugend und der Grad derselben, daß unser Wille wirklich und stets durch das Gesetz bestimmt werde, nicht bloß dadurch bestimmt werden solle. Wir befinden uns alle in einem Zustande, worin wir zwar von Zeit zu Zeit durch das uns gegebene Sittengesetz der Vernunft wirklich bestimmt werden, auch immer durch dasselbe bestimmt werden sollten; aber nicht immer wirklich durch dasselbe bestimmt werden, wenn wir gleich immer durch dasselbe uns bestimmen lassen könnten. Wir sollen daher stets nach vollkommenerem Gehorsam gegen das Gesetz, wir sollen dahin zu gelangen streben, daß wir dem Gesetze nicht allein lediglich folgen können und sollen; sondern auch wirklich immer lediglich durch dasselbe bestimmt werden. Dieser Grad der Sittlichkeit ist an sich der höchste, den wir endlichen vernünftigen Wesen erreichen können, der nämlich, daß wir keiner Maxime unsers Willens Raum geben, die wider das Gesetz der Sittlichkeit stritte, daß wir nicht mehr sündigen, nicht mehr das Gesetz übertreten. Aber um auf diesem Grade zu beharren, wenn es ihn erreicht hat, muß ein endliches vernünftiges Wesen doch immer unermüdet in dem Bestreben bleiben, dem Gesetze gehorsam zu seyn. Denn die Möglichkeit auch solchen Maximen des Willens bey sich Raum zu geben, die mit dem Gesetze der Sittlichkeit streiten, bleibt bey endlichen vernünftigen Wesen immer. Nur durch unermüdetes Streben, beständiges und eifriges Wollen, läßt es sich möglich denken, daß es nie einer andern Maxime Raum gebe. Dieß unermüdet fortgesetzte Streben erhebet dann ein endliches ver-

nünftiges Wesen, wenn es jenen Grad erreicht hat, von Stufe zu Stufe immer höher auf demselben, je mehr durch Übung seine Fertigkeit, seine Freudigkeit, sein Eifer und seine Beständigkeit vervollkommenet wird.

Der ungenannte Verfasser des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung scheint auch diese Bestimmung des Begriffes vom höchsten Gute, zu welchem endliche vernünftige Wesen bearbeitet, oder durch das Sittengesetz hingeleitet und erhoben werden sollen, selbst zuzugeben, indem er ausdrücklich sagt, daß unsre Vernunft den einen Theil desselben, oder Tugend, das oberste Gut, in uns hervorbringen soll. Was aber unsre Vernunft in uns hervorbringen soll, das kann nicht Heiligkeit seyn, nicht höchste sittliche Vollkommenheit, weil wir derselben niemals fähig sind; sondern nur der höchste Grad der sittlichen Vollkommenheit, dessen wir fähig sind. Im Grunde giebt auch Kant, (Kritik der practischen Vernunft, S. 220.) eben diese Einschränkung zu, indem er, wenn er gleich behauptet, Heiligkeit werde als practischnothwendig gefordert, doch selbst erklärt, daß kein endliches vernünftiges Wesen, in irgend einem Zeitpuncte seines Daseyns der Heiligkeit fähig sey, daß sie also nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden könne. Allein es ist schon oben bemerkt, daß auch ein bis ins Unendliche gehender Progressus endlicher vernünftiger Wesen in der Annäherung zur völligen Angemessenheit zum Gesetze der Sittlichkeit ihnen doch niemals Heiligkeit geben

geben kann, wie ein solcher Progressus sie nie aus endlichen in unendliche Wesen verwandeln, und nur in einem unendlichen Wesen Heiligkeit sich finden kann. Gleichfalls ist gezeigt, daß eben deswegen auch Heiligkeit nicht als die practischnothwendige Forderung des Gesetzes der Sittlichkeit, oder als Endzweck desselben betrachtet werden könne, weil Heiligkeit durchaus nicht durch das Moralgesetz bewirkt werden kann, indem sie eine wesentliche Eigenschaft eines unendlichen Wesens ist, und das Moralgesetz nie die Unendlichkeit eines Wesens bewirken kann. Damit fällt denn auch der Begriff von einer absolutvollkommensten Glückseligkeit, die als zweyter Theil zum höchsten Gute gehöre, gänzlich hinweg, und es bleibt der Begriff des höchsten Guts, welches der Endzweck des Moralgesetzes ist, uns übrig: vollkommene Sittlichkeit vereint mit einer derselben proportionirten Glückseligkeit. Diese vollkommene Sittlichkeit besteht in der völligen Angemessenheit aller Maximen des Willens zum Gesetze der Sittlichkeit, und unterscheidet sich nur dadurch vom Begriffe der Heiligkeit, daß sie die Möglichkeit, andern dem Gesetze widerstreitenden Maximen bey sich Raum zu geben, die den endlichen vernünftigen Wesen in jedem Zeitpunkte ihres Daseyns immer beygelegt werden muß, nicht ausschließt; wenn sie gleich diese Möglichkeit nicht ausdrücklich setzt, und deswegen auch auf ein unendliches Wesen anwendbar ist, nämlich als unbestimmter Begriff einer in ihrer Art vollendeten Vollkommenheit, welche bey dem endlichen vernünftigen Wesen als endlich, und bey ei-

nem unendlichen Wesen als unendlich, bey jenem, als die Möglichkeit des Gegentheils zulassend, bey diesem, als alle Möglichkeit des Gegentheils schlechthin ausschließend, gedacht werden kann. Auf diese Weise vermeiden wir die Zweydeutigkeiten, welchen der Begriff vom höchsten Gute ausgesetzt ist, wenn er durch Heiligkeit oder höchste sittliche Vollkommenheit vereint mit der vollkommensten Glückseligkeit ausgedrückt wird, da alsdann die von den endlichen vernünftigen Wesen geforderte Heiligkeit im Grunde etwas ganz anders ist, als die denselben unmögliche, nur in einem unendlichen Wesen denkbare, Heiligkeit im eigentlichen Verstande des Wortes. Damit wird aber auch der Heiligkeit des Gesetzes nichts entzogen. Es ist und bleibt heilig und fordert vollkommenen Gehorsam, und keiner kann sich der Erfüllung desselben rühmen, so lange er noch irgend einer Maxime bey sich Raum giebt, welche dem Gesetze widerspricht.

Indem ich diese Betrachtungen anstelle: so will es mir nicht einleuchten, daß wir, um die Möglichkeit des Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit in uns anzunehmen, moralisch nothwendig auch das Daseyn Gottes annehmen müßten. Ich halte mich aus andern Gründen für gewiß vom Daseyn Gottes überzeugt, und ich betrachte diese Ueberzeugung, als die erfreulichste, beruhigendste und tröstendste Ueberzeugung; als das vornehmste Bedürfniß und edelste Vorrecht meiner vernünftigen Natur. Ich glaube fest an das Daseyn Gottes; aber ich fürchte meinen Glauben auf einen unsichern Grund zu bauen, wenn
ich

ich denselben auf die moralische Nothwendigkeit gründete, um die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes in uns anzunehmen, auch das Daseyn Gottes anzunehmen. Dieß ist die einzige Ursache, das beheure ich auf das heiligste vor Gott, der das Innerste meiner Gesinnungen kennt; das ist die einzige Ursache, die mich bewegt, meine Zweifel und Gegenstände gegen diesen Beweis vorzutragen; zumal, da ich eines Theils weiß, daß sich viele mit mir in gleichem Falle befinden, auch Männer wie Teller, (s. dessen Religion der Vollkommenen, S. 34. 35.) und da ich zweytens bemerke, daß der übrigen Weise für den wohlgegründeten und vernünftigen Glauben an das Daseyn Gottes, die mir so hinlänglich zum Glauben an das Daseyn Gottes zu führen scheinen, weniger geachtet, und daher zu häufig das Daseyn Gottes als eine bloß auf diesen moralischen Beweis zu gründende Glaubenslehre behandelt wird, da mir doch dieser moralische Beweis, selbst seine völlige Bündigkeit vorausgesetzt, nur wenigen faßlich, und für noch geringere schon sittlich gute Menschen wirksam werden zu können scheint.

Es ist oben eingestanden, daß vollkommene Sittlichkeit und eine derselben proportionirte Glückseligkeit der Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit in uns sey. Es ist auch unleugbar, daß dieser Endzweck für möglich erkannt werden müsse. Die Vernunft würde sonst offenbar mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn sie uns geböte, etwas Unmögliches zu wollen. Aber wir können auch die Möglichkeit dieses Endzwecks erkennen, ohne das Daseyn Gottes

anzunehmen. Daß das Gesetz uns nichts Unmögliches gebiete, wenn es uns vollkommne Sittlichkeit gebet, erkennen wir deutlich genug; weil wir auch dann, wenn wir dasselbe übertraten, und Maximen unsers Willens bey uns Raum gaben, die demselben widerstreiten, es doch nicht verkennen oder ableugnen können, daß es uns möglich gewesen wäre, demselben gehorsam zu seyn. Allein es wird behauptet, unsre Vernunft vermöge den zweyten Theil des höchsten Gutes, eine der Sittlichkeit, nicht bloß der Form der Sitten, proportionirte Glückseligkeit, nicht zu bewirken; denn diese beruhe auf einer mit dem nothwendigen Bestimmungsgrunde unsers Willens übereinstimmenden Einrichtung der Natur, welche nicht in unsrer Gewalt und der Gesetzgebung unsrer Vernunft nicht unterworfen sey. Dieß kann ich, nach meiner Einsicht, nicht zugeben.

Die Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens besteht zu Folge der obigen Erklärung in der Zufriedenheit desselben mit seinem Zustande. Diese Zufriedenheit mit seinem Zustande setzt vor allen Dingen Zufriedenheit mit sich selbst voraus, ohne welche jene gar nicht statt finden kann. Mit sich selbst unzufrieden seyn, ist gerade das Gegentheil der Glückseligkeit, die Quelle der peinlichsten innern unangenehmen Empfindungen. Selbstzufriedenheit ist Zufriedenheit mit seinem Zustande, in so weit derselbe in der eignen Gewalt des freyen endlichen vernünftigen Wesens steht, und durch den freyen Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit bewirkt werden kann. Kommt zu dieser nun die Zufriedenheit mit seinem

äußern

äußern Zustande, mit den Umständen' außer ihm, worin sich das endliche vernünftige Wesen befindet: so ist der Begriff von seiner Glückseligkeit vollständig. Diese Zufriedenheit mit seinen Umständen oder seinem äußern Zustande beruhet wiederum nicht allein und vornämlich auf der Uebereinstimmung dieser Umstände mit seinen sinnlichen Wünschen und Neigungen; sondern sie beruht vor allen Dingen auf dem gesetzmäßigen Gebrauch, den er von diesen Umständen macht, und auf dem Selbstbewußtscyn, daß er einen solchen gesetzmäßigen Gebrauch davon mache. Gebt mir ein's Erd'sus Schätze, oder gar die Güter einer halben Welt; gebt mir Macht und Glanz und Ehre, alles in dem größten Ueberflusse, was meine Sinne ergetzen, meine Wollust sättigen, meine kaum gehezten leisesten Wünsche und Begierden befriedigen kann! Laßt mir nichts zu wünschen übrig bleiben, was ich nicht erlangen und genießen könnte! Setzt aber dabey, daß mich so mitten im Schooße der Lust, der Ehre, des Reichthums, unablässig die richtenden Vorwürfe meines Gewissens kraften, welches mich wegen meiner thierischen Unmäßigkeit, wegen meiner Ungerechtigkeit und Grausamkeit, meines Stolzes und Uebermuths, meiner Hartherzigkeit und Lieblosigkeit, meiner Rachgier und Uaversöhnlichkeit, oder anderer gesetzwidriger Gesinnungen, Neigungen und Thaten, zur Rechenschaft forderte. Kann ich bey solcher innern Pein, gefoltert von den Quaalen der Unzufriedenheit mit mir selbst, der Schaam, der Selbstverachtung, ja der Verabscheuung meiner selbst, jemals glücklich seyn? Kann ich selbst

selbst wohl nur mit meinem äußern Zustande zufrieden seyn, bey einer solchen Beschaffenheit meines Gemüths und meiner innern Empfindungen? Hängt die Zufriedenheit mit meinem äußern Zustande bloß vom äußern Ueberflusse an allem, was meine Sinne reizen könnte, lediglich und allein ab; oder nicht vielmehr auch und vornämlich von dem wirklich frohen Genuße dieses Ueberflusses? Würden nicht jene innern Furien mich mit unaufhörlichen Martern strafen; würde nicht ihrer Schlangen Zischen mir die vollkommensten Harmonien der Tonkunst in den unerträglichsten Mislaut verwandeln; würd' ich nicht, von ihren Geißeln wund, auch ein Lager aufgeschwehlt vom weichsten Pflaum unerträglich fühlen, Ruhe suchen und sie nirgends finden; würden sie mir nicht, wie jene Harpyen, welche die Weisen der Vorwelt dichteten, die ausgesuchtesten Speisen eckelhaft, den köstlichsten Saft der Traube widerlich machen? Würd' ich dann noch wohl, auch nur mit meinem äußern Zustande zufrieden seyn können? Nein, wahrlich ohne innre Ruhe und Selbstzufriedenheit ist für endliche vernünftige Wesen überall keine Glückseligkeit möglich! Folglich beruhet die Glückseligkeit derselben hauptsächlich auf der Sittlichkeit derselben, auf ihrer Angemessenheit zu dem ihnen gegebenen Gesetze und auf dem Bewußtseyn dieser ihrer Uebereinstimmung in Absicht aller Grundsätze ihres Willens mit dem sie verbindenden Gesetze. Diese Sittlichkeit in ihnen zu bewirken ist ihnen möglich, und folglich ist es ihnen möglich das zu bewirken,

wovon

wovon hauptsächlich ihre Zufriedenheit mit ihrem Zustande, ihre Glückseligkeit abhängt.

Ein endliches vernünftiges Wesen bedarf zu seiner Glückseligkeit von den äußern Gütern nur so viel, als es theils zur Erhaltung seines Daseyns, so lange es dasselbe erhalten kann, haben muß, und theils zu seinem sinnlichen Wohlfeyn und Vergnügen auf eine rechtmäßige Weise erlangen kann. Es kann sich auf keine Weise berechtigt, aus vernünftigen Gründen berechtigt halten, eine solche Vertheilung der sinnlichen Güter in einer Welt zu verlangen, durch welche jedem nach dem Maaße mehr oder weniger sinnliche Güter zugetheilt würden, je nachdem er in der Tugend mehr oder minder vollkommen wäre. Denn wir haben vorher uns überzeugt, daß eine solche Vertheilung der sinnlichen Güter unter endliche vernünftige Wesen ihrer Natur nach nicht von Bestand seyn, ja so gar für ihre Veredlung und Hervollkommnung nicht anders als nachtheilig seyn könnte. Ein endliches vernünftiges Wesen bedarf also auch zu seiner Glückseligkeit nicht gerade eines solchen Maaßes von sinnlichen Gütern, das in einem gewissen Verhältnisse zu seiner Sittlichkeit stünde. Denn die Forderung, daß ihm gerade desto mehr sinnliche Güter nach der Einrichtung der Natur zugemessen seyn sollten, je tugendhafter es ist, könnte nur seine Vernunft, nicht seine Sinnlichkeit machen, weil diese nichts von Verbindlichkeit des Gesetzes der Sittlichkeit und von Würdigkeit der Tugend weiß; seine Vernunft aber darf die Forderung nicht machen, weil sie ungereimt und gesetzwidrig seyn würde. Es
bedarf

bedarf also auch nicht einer solchen Uebereinstimmung der Einrichtung der Natur mit der Sittlichkeit; sondern nur einer Welt, in welcher Güter genug da sind, um sein Daseyn zu erhalten, und auch sein Vergnügen und Wohlseyn zu befördern. Daß die Güter da sind und immer da sind, ist ein Bedürfniß für endliche vernünftige Wesen, weil sie dieselben, wenn sie nicht wären, nicht hervorbringen könnten. Um sich in den Besitz dieser Güter zu setzen, haben sie Kräfte und Mittel, und eben so um sie zu erhalten, zu vermehren, zu gebrauchen. Für die Anwendung jener Kräfte und Mittel sind ihnen Gesetze gegeben, und von der Befolgung dieser Gesetze, die in ihrer Gewalt steht, hängt ihre Zufriedenheit mit ihrem Zustande und ihre Glückseligkeit ab. Beym Bewußtseyn des Gehorsams gegen das Gesetz, und wirklich tugendhafter Gesinnungen, wird ihnen jede entbehrte sinnliche Freude, jede Aufopferung, jeder Schmerz, reichlich durch edlere Freuden und angenehmere Empfindungen des Geistes, als die sinnlichen jemals werden können, ersetzt. Je vollkommener ihre Tugend und das Bewußtseyn derselben wird, desto vollkommener wird auch die aus derselben, und aus jenem Bewußtseyn entspringende Zufriedenheit und Glückseligkeit. Tugend ist die Quelle aller Glückseligkeit, sowohl der innern angenehmen Empfindungen, oder der Zufriedenheit mit uns selbst, als auch des eigentlichen wirklichen Werths und Einflusses aller äußern sinnlichen angenehmen Empfindungen für unsre Zufriedenheit und Glückseligkeit; denn dieser Werth und Einfluß derselben beruhet auf der gesetzmäßigen Erwerbung, Erhaltung

Erhaltung und Anwendung der Güter, die uns sinnlich angenehm sind.

Man kann es also schwerlich leugnen, daß in einer Welt, in welcher es übrigens nicht an den nöthigen Gütern fehlt, deren endliche vernünftige Wesen zur Erhaltung ihres Daseyns und zu ihrem Vergnügen und Wohlfeyn bedürfen, es den endlichen vernünftigen Wesen möglich sey, Sittlichkeit und Tugend und eine derselben proportionirte Glückseligkeit zu befördern; daß das Maaß der Glückseligkeit, deren sie genießen, wirklich immer desto größer ist, je tugendhafter sie sind, wenn gleich das Maaß der sinnlichen Güter, die sie rechtmäßig erlangen und genießen können, vielleicht nur klein ist; daß überhaupt die Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens, oder die gegründete und wirkliche Zufriedenheit desselben mit seinem Zustande, nicht von einem gewissen bestimmten Maaße sinnlicher Güter; sondern von dem gegen dieselben, bey der Erwerbung, Erhaltung, Vermehrung und Anwendung derselben, bewiesenen Verhalten, und überhaupt von unsrer Tugend, von dem Bewußtseyn unsers redlichen Strebens nach der Uebereinstimmung mit dem Gesetze abhängt, und von einer vernünftigen Ordnung aller unsrer Wünsche und Begierden, und der Unterwerfung derselben unter das Gesetz der Vernunft. So lange demnach ein endliches vernünftiges Wesen nichts weiter verlangt, als Ueberzeugung von der Möglichkeit des Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit in uns, so zeigt ihm die Vernunft, wenn nur für seine Bedürfnisse hinlängliche Güter da sind, in
der

der ihm einleuchtenden Möglichkeit der Tugend auch zugleich den Grund der Möglichkeit jenes Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit, indem sie dasselbe lehret, daß es auf dem Wege, den die Tugend vorzeichnet, und auf diesem Wege allein, durch den Gehorsam gegen das Gesetz und durch ein gesetzmäßiges, weises Bestreben nach den sinnlichen Gütern, die es rechtmäßiger Weise erwerben, sich erhalten, vermehren und genießen kann, immer zugleich eine seiner Tugend proportionirte Glückseligkeit finden werde. Wozu bedarf es also, um sich von der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes in uns zu überzeugen, des Glaubens an das Daseyn eines Wesens, welches eine der Sittlichkeit proportionirte Vertheilung der sinnlichen Güter veranstaltet, und darnach die Einrichtung der Natur gemacht habe; da es eine solche Einrichtung der Natur weder zu seiner Glückseligkeit bedarf, noch vernünftiger Weise fordern kann?

Die einleuchtend richtige Bemerkung, daß die Sittlichkeit und Tugend eines endlichen vernünftigen Wesens allein den Grad der Ungemessenheit desselben zum Gesetze der Sittlichkeit bestimme, und daß dabey nicht die Form der Sitten und nicht die einzelnen sittlichen Handlungen oder Gesinnungen; sondern nur die Quelle, woraus die Sitten entspringen, die Sittlichkeit und Tugend selbst, in Betrachtung gezogen werden müssen; daß folglich die Sittlichkeit und Tugend allein bestimme, in wie fern ein endliches vernünftiges Wesen das sey, was es seyn solle, oder in wie fern es das noch nicht sey; mithin auch,
in

in wie fern es auf die Glückseligkeit, die für dasselbe ein dringendes Naturbedürfnis ist, Anspruch machen könne oder nicht; daß also auch die Glückseligkeit, die den zweyten Theil des höchsten Guts ausmacht, nicht der Form der Sitten und einzelnen sittlichen Gesinnungen und Handlungen, sondern der Sittlichkeit selbst, der Tugend proportionirt seyn müsse; diese Bemerkung führt uns nicht zur Ueberszeugung von der moralischen Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, um den Endzweck des Sittengesetzes in uns für erreichbar zu erkennen. Denn es leuchtet uns ein, daß, gerade jenem Endzweck gemäß, die Sittlichkeit die Quelle einer derselben proportionirten Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens sey. Die Glückseligkeit desselben beruht nicht auf einzelnen sittlichen Gesinnungen und Handlungen; sondern auf der bey demselben herrschenden Achtung gegen das Gesetz, auf dem herrschenden Eifer im Gehorsam gegen das Gesetz, und auf dem Bewußtseyn davon. Je größer und lauterer jene Achtung und jener Eifer sind, um desto größer und vollkommener wird auch die Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens seyn. Einzelne sittliche Gesinnungen und Handlungen können die Quellen einzelner angenehmer Empfindungen, die Mittel zur Erwerbung einzelner wünschenswerther Güter werden; aber sie können allein und an sich nie das Verlangen des endlichen vernünftigen Wesens stillen, das ihm zu seiner Glückseligkeit unentbehrliche Bewußtseyn seiner Uebereinstimmung mit dem ihm gegebenen Gesetze, das nicht bloß Sitten, sondern Sittlichkeit

fordert, ihm nicht gewähren, sein Bedürfniß der Zufriedenheit mit sich selbst, ohne welche keine Zufriedenheit mit seinem Zustande möglich ist, nicht befriedigen, und mithin ihm keine Glückseligkeit verschaffen. Es giebt keinen wirklich frohen Genuß der Güter des Lebens ohne innre Ruhe und Selbstzufriedenheit; es giebt keine innre Ruhe und Selbstzufriedenheit ohne Sittlichkeit und Tugend und das Bewußtß yn derselben; und nach dem Maße, als die Sittlichkeit und Tugend und also auch die daraus entspringende innre Ruhe und Zufriedenheit vollkommener wird; nach eben dem Maße wird auch der frohe Genuß des Lebens und die Glückseligkeit vollkommener. Es ist ja nicht eine bloße leere Dichtung der Sittenlehrer und Dichter, sondern es bestätigt sich durch alle Erfahrungen, daß ein wirklich tugendhafter Mann bey einem sehr geringen Maße sinnlichreizender Güter, deren er zufrieden, weise und mäßig genießt, sich vornämlich durch das Bewußtseyn der Redlichkeit seiner Tugend unaussprechlich glücklich fühlt, und wirklich seines Lebens weit froher genießt, als der Reichste, als der üppigste Schwelger, welchem jenes Bewußtseyn fehlt, seines Lebens je genießen kann. Es muß also auch einleuchten, daß es nur der innern gesetzmäßigen Ordnung der Gesinnungen, Neigungen und Begierden, die ohne hin Pflicht für ein endliches vernünftiges Wesen ist, bedürfe, um zu einer seiner Sittlichkeit proportionirten Glückseligkeit zu gelangen.

Das sinnliche Verlangen nach sinnlichangenehmen Dingen ist seiner Natur nach unbestimmt und regellos

regellos auf alles Angenehme gerichtet. Aber nie kann der wirkliche Besitz und Genuß alles Sinnlichangenehmen als ein Bedürfniß unsrer Natur betrachtet werden. Es muß also durchaus die sinnliche Begierde der Vernunft untergeordnet und auf das rechtmäßig zu erlangende Sinnlichangenehme eingeschränkt werden. Es kann also gar kein zum voraus bestimmtes Maaß von sinnlichen Gütern zur Glückseligkeit dieses oder jenes endlichen vernünftigen Wesens nothwendig geachtet; sondern nur immer zum voraus das Maaß von sinnlichen Gütern dazu gerechnet werden, dessen es in seiner Verbindung mit den übrigen Naturwesen auf eine rechtmäßige Weise theilhaftig werden kann. Hier bedarf es also wieder nicht einer einmal für immer gemachten, oder stets von neuen wiederholten, Vertheilung der sinnlichen Güter unter die endlichen vernünftigen Wesen, wodurch jedem mehr oder weniger zuerkannt würde, je nachdem er mehr oder weniger vollkommen in der Sittlichkeit und Tugend wäre, mehr oder weniger Würdigkeit glücklich zu seyn sich bey ihm fände. Es bedarf nur einer Welt, worin es nie an Gütern in hinlänglichem Ueberflusse fehlt, um allen nicht nur das, was sie bedürfen; sondern auch einen frohen Genuß des Lebens zu gewähren, in welcher aber die Erwerbung, Genießung, Veredlung und Anwendung, den endlichen vernünftigen Geschöpfen überlassen, und folglich die Vertheilung der Güter ihr Werk ist. Die beste Welt, welche oben mit dem Namen des höchsten abgeleiteten Guts benannt wurde, erforderte, nach diesen Voraussetzungen, gar nicht eine

der Tugend der endlichen vernünftigen Wesen proportionirte Vertheilung der sinnlichen Güter unter dieselben; vielmehr wäre eine solche Vertheilung gar nicht zu den Eigenschaften der besten Welt zu rechnen, da sie gar nicht denkbar, oder von keinem Bestande und eine wirkliche Unvollkommenheit seyn würde, wenn sie auch möglich seyn sollte. Man denke sich die ersten endlichen vernünftigen Wesen, alle von einer Art, in eine Welt gesetzt, so kann man ihnen noch keine den Graden nach verschiedene, mehr oder minder vollkommne, und überall noch keine geübte Sittlichkeit; sondern nur Anlage und Fähigkeit zur Sittlichkeit beylegen; es findet also noch keine mit Rücksicht auf Sittlichkeit zu machende Vertheilung der sinnlichen Güter unter denselben statt. Legen wir ihnen nun, wie schon oben erinnert worden ist, das Vermögen bey, die sinnlichen Güter nach ihrer Willkühr, die jedoch durch die ihnen gegebenen Gesetze regiert werden soll, zu erwerben, zu vermehren und zu genießen: so muß ja natürlich dem einen mehr, dem andern weniger von den sinnlichen Gütern zu Theil werden, je nachdem der eine eifriger und geschickter als der Andre nach denselben strebt; nicht aber, je nachdem der eine tugendhafter als der Andre ist, denn gerade der minder tugendhafte wird oft um desto eifriger, und zugleich mit nicht geringer Geschicklichkeit, nach den sinnlichen Gütern streben. Würde aber auch eine stets in die Ordnung der Natur eingreifende unsichtbare Macht angenommen, die jener Ungleichheit abhülfe, dem Unwürdigen so viel wieder entrisse, als ihm nicht zukäme, und dem

dem Würdigern zutheilte, was ihm gebührte, würde Tugend immer mit einem ihr proportionirten Maaße von sinnlichen Gütern belohnt: so würde die Tugend, bey dem natürlichen Verlangen der endlichen vernünftigen Wesen nach sinnlichen Gütern, nicht so edel wie jetzt, aus lauterer Achtung gegen das Gesetz, ja kaum ohne Rücksicht auf ihren sinnlichen Lohn geübt werden können. Die beste Welt vielmehr wäre also diejenige, worin sich, für die möglichstgrößte Summe von empfindenden, lebenden und vernünftigen Wesen, der möglichstgrößte Reichtum an Gütern fände, deren sie zur Erhaltung und zum frohen Genuße ihres Daseyns bedürften. Nehmen wir nun an, daß sich endliche vernünftige Wesen in einer Welt befinden, die unaussprechlich reich ist an unzähligen Gattungen und Arten unzähliger empfindender, lebender und vernünftiger Wesen; in einer Welt, in welcher alle Anstalten getroffen sind, wodurch diese Arten und Gattungen, und die unzähligen Individuen derselben, theils erhalten, theils durch neue Wesen ähnlicher Art ersetzt werden; in einer Welt endlich, in welcher für alles, was zur Erhaltung und zum Vergnügen und Wohlfeyn aller in derselben lebenden Wesen gehört, auf das freygebigste gesorgt ist; mit einem Worte, in einer Welt, wie diejenige ist, in welcher wir leben und von welcher wir ein Theil sind: so werden endliche vernünftige Wesen, in einer solchen Welt, wenn ihre Vernunft sie nicht berechtigt, auf einen Urheber derselben zu schließen, wenn sie es ihnen gestattet, das Daseyn dieser Welt und ihrer Einrichtung für

ein Daseyn ohne Anfang zu halten, und den Grund der Ausbildung der einzelnen Theile derselben in den Kräften zu suchen, die den einzelnen Theilen der Welt wesentlich eigen sind, gar nicht durch ein Gebot der Vernunft bestimmt werden können, deswegen das Daseyn eines vollkommen heiligen, seligen und allmächtigen Wesens, welches der Urheber und Regierer der Welt sey, anzunehmen, weil sie es für moralischnothwendig erkennen, das Daseyn desselben zu glauben, indem sie sonst den Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit in ihnen für unerreicher halten müßten. Denn die Möglichkeit dieses Endzwecks ist ohnehin für sie einleuchtend, weil sie nicht leugnen können, daß dasjenige, was das Gesetz von ihnen fordert, Sittlichkeit nämlich, ihnen möglich sey, und weil sie in einer solchen an Gütern überflüssig reichen Welt auch immer einer ihrer Sittlichkeit proportionirten Glückseligkeit genießen können. Das Gesetz der Sittlichkeit verheißt zwar an und für sich keine Glückseligkeit; sondern es gebet categorisch, und, zur Glückseligkeit wird, noch außer der Befolgung des Gesetzes, das Daseyn von Gütern erfordert, deren ein endliches vernünftiges Wesen zu seiner Erhaltung und zum frohen Genusse seines Lebens bedarf. Aber vorausgesetzt, daß diese Güter da sind, und daß ein endliches vernünftiges Wesen das Vermögen hat, sich von denselben so viel es bedarf zu erwerben: so kann ihm auch eine seiner Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit nicht fehlen, wofern die Glückseligkeit nicht in ein bestimmtes Maas von sinnlichen Gütern gesetzt, und von einem solchen

solchen Maaße derselben abhängig gemacht wird. Der Stoiker gieng freylich auf der andern Seite zu weit, wenn er anders (vergl. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 200. 202.) behauptete, daß es schon die ganze den endlichen vernünftigen Wesen bestimmte Glückseligkeit sey, sich seiner Tugend bewußt zu seyn, und daß das Gefühl der Glückseligkeit schon ganz, und ohne andrer Güter sinnlicher Art zu bedürfen, im Bewußtseyn der Tugend enthalten sey. Es ist unstreitig wahr, daß die Maximen der Tugend und die der eignen sinnlichen Glückseligkeit, in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig sind, und weit gefehlt einhellig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun. Aber es ist auch unleugbar, daß die Maximen der eignen sinnlichen Glückseligkeit nach dem Gesetze der Sittlichkeit, welches endliche vernünftige Wesen verbindet, den Maximen der Tugend untergeordnet werden müssen, und daß ohne das Bewußtseyn der Tugend dem endlichen vernünftigen Wesen keine Glückseligkeit von der Art, die mit den Maximen der Tugend vereinbar, und also des Namens für vernünftige Wesen würdig wäre, zu Theil werden kann; weil ohne Tugend keine Selbstzufriedenheit und innre Ruhe des Gemüths, und ohne diese kein froher Genuß des Lebens, und keine gegründete Zufriedenheit mit seinem Zustande statt finden kann. Von gegründeter Zufriedenheit mit seinem Zustande muß aber doch nothwendig die Rede seyn, wenn von der Glückseligkeit die Rede ist,

die ein Theil des höchsten Guts für endliche vernünftige Wesen, und das wirklich seyn soll, wonach zu streben ihre Natur selber sie bringet. Schwerlich schlossen aber auch die ächten Stoiker von der Glückseligkeit den Genuß der sinnlichen Güter ganz auß, welche unsre sinnliche Natur begehrt; wenn gleich einige sich manche übertriebene Behauptungen entfallen ließen. Sie setzten die Untersuchung über den Ursprung der Welt und der Einrichtung derselben in der Moral bey Seite. Sie betrachteten die Güter der Natur und ihre Ordnung als einmal, unabhängig von dem Willen des Menschen, existirend, und warfen nun die Frage auf, was bey dieser Ordnung der Natur der Mensch zu thun verbunden, und welches der Weg sey, der ihn zur Glückseligkeit, oder zum wirklich frohen Genuße des Lebens führe? Wenn sie nun in der Beantwortung dieser Frage die Tugend für das ganze höchste Gut erklärten, für dasjenige, nach welchem vor allen Dingen gestrebt werden müsse, was hieß das denn anders, als verlangen, daß das Streben nach sinnlichen Gütern und Freuden, und der Genuß derselben, dem Streben nach Tugend untergeordnet werden müsse; daß die Aufopferung aller sinnlichen Freuden, die nicht auf dem Wege der Tugend gefunden werden könnten, Pflicht sey, und zur innern Zufriedenheit und Ruhe des Gemüths, als dem edelsten und unentbehrlichsten Bestandtheile der Glückseligkeit, nothwendig erfordert werde, und daß selbst unter Schmerzen, und andern sinnlichen unangenehmen Empfindungen, das Bewußtseyn der Tugend eine Glück-

Glückseligkeit von der edelsten Art gewähre, wenn gleich diese Glückseligkeit keine sinnliche und kein Gegenstand des untern Begehrungsvermögens seyn, und wenn gleich der Einfluß sinnlicher Güter auf unsre sinnlichen Bedürfnisse und sinnliche Glückseligkeit nicht geleugnet werden kann.

Heidenreich behauptet in seinen scharfsinnigen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Th. II. S. 91. sogar: Das vernünftige Wesen könne das Sittengesetz nur dann für gültig halten, wenn es überzeugt werde, daß das höchste Gut in diesem moralisch-physiischen Weltssysteme, wovon es ein Mitglied ist, wirklich vorbereitet sey, und also auch künftig einmal unausbleiblich erfolge. Und weiterhin S. 136. schreibt er: Der Hauptgrund, auf welchem die moralische Ueberzeugung vom Daseyn Gottes beruht, ist, wenn wir das Resultat der eben vorhergegangenen Betrachtungen sammeln, die Vernunftnothwendigkeit, an einen moralischen Plan der Welt zu glauben, und die Unmöglichkeit dieß zu können, ohne einen Gott vorauszusetzen.

Dieser Verfasser versteht unter einem moralischen Plan der Welt einen solchen Plan, in welchem die Glückseligkeit unter den vernünftigen Wesen nach dem Verhältnisse ihrer Tugend in größrer oder geringerer Maasse ausgetheilt ist; und zu einer solchen, der Tugend der vernünftigen Wesen gemäßen, Glückseligkeit fordert er ein desto größeres oder geringeres Maass sinnlicher Güter und Freuden, je vollkommner oder

unvollkommener ein vernünftiges Wesen in der Sittlichkeit und Tugend sey. Nach seiner Behauptung ist in der jetzigen Welt noch gar nicht die Anstalt zu einer der Tugend verhältnißmäßigen Glückseligkeit gemacht; sondern vielmehr das Bestreben nach Tugend dem Bestreben nach Glückseligkeit hinderlich, und in der Natur sind neben den Anstalten, die Glückseligkeit der Lebenden zu befördern, und in Verbindung mit denselben, gegenseitig eben so viele gemacht, Glückseligkeit zu hindern, zu rauben, zu zerstören. Dieß lasse sich nur dann mit einem moralischen Plane der Welt reimen, wenn man annehme, daß hier nur die Periode der Erziehung für die endlichen vernünftigen Wesen, noch nicht die Periode der gerechten Belohnung; sondern diese künftig erst zu erwarten sey.

Diese Sätze verdienen eine um desto sorgfältigere Prüfung, je mehr hier darauf gegründet, und je größer dadurch ihr Einfluß auf die damit verbundenen Wahrheiten, und besonders auch auf die Beurtheilung der Welt wird. Es kommt hier auf die Beantwortung folgender Fragen an: Ist es in der That eine Vernunftnothwendigkeit, ein dringendes Bedürfniß für die Vernunft, einen moralischen Plan der Welt zu glauben, und was für ein Plan ist das, den zu glauben die Vernunft sich gedrungen fühlt? Würden vernünftige Wesen nur dann das Sittengesetz für gültig erkennen können, wenn sie überzeugt wären, daß in dem moralischphysischen Weltsysteme, dessen Mitglieder sie sind, schon die Vorbereitung zu einer der Tugend derselben verhältnißmäßigen Aus-

theilung

theilung der sinnlichen Güter unter dieselben getroffen sey, und daß eine solche Austheilung wirklich einmal erfolgen werde? Und ist in dieser Periode unsers Daseyns wirklich noch nicht die Anstalt getroffen, daß wir zu einer unsrer Tugend verhältnißmäßigen Glückseligkeit gelangen können?

Wenn gefragt wird, ob es ein dringendes Bedürfniß unsrer Vernunft sey, einen moralischen Weltplan zu glauben: so ist hier nicht bloß die Frage: ob die Vernunft sich nicht gedrungen fühle, überhaupt vernünftige Zwecke der Einrichtung der Welt und, wenn sie sich die Welt als ein Ganzes denkt, einen allgemeinen vernünftigen Endzweck dieses Ganzen anzunehmen? Es ist vielmehr die Frage, ob sie sich gedrungen fühle, eine solche Einrichtung des Weltsystems anzunehmen, durch welche unter den vernünftigen Wesen die sinnlichen Güter so ausgetheilt werden sollen, daß ein jedes mehr oder weniger davon erhalte, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft sey?

Eine solche Einrichtung der Welt als den abgezweckten, und dereinst auszuführenden, moralischen Plan der Regierung derselben anzunehmen, könnte die Vernunft sich nur dann gedrungen fühlen; wenn sie sich gedrungen fühle, theils eine der Tugend des endlichen vernünftigen Wesens verhältnißmäßige Summe von sinnlichen Gütern für ein diesem endlichen vernünftigen Wesen zu der Glückseligkeit, wozu nach zu streben seine sinnliche und bedürftige Natur dasselbe nothwendig bringt, unentbehrliches Bedürfniß zu erkennen, dergestalt, daß keine das ihm von
seiner

seiner Natur aufgedrungene Verlangen befriedigend Glückseligkeit ohne den Besitz und Genuß einer solchen seiner Tugend verhältnißmäßigen Summe sinnlicher Güter für ein endliches vernünftiges Wesen möglich wäre; theils wenn sie sich gedrungen fühlte, anzunehmen, daß die Tugend einem endlichen vernünftigen Wesen ein wirkliches Recht und einen gegründeten Anspruch auf eine seiner Tugend proportionirte Summe von sinnlichen Gütern gäbe.

Freylich wenn sich dieses so verhielte, so würde die Vernunft mit sich selbst im Streite seyn, wenn sie Tugend geböte, wenn sie das Naturbedürfniß glücklich zu seyn anerkennen, und die Tugend für Würdigkeit glücklich zu seyn erklären müßte, und doch annehmen wollte, daß das endliche vernünftige Wesen niemals zum Genuße einer seiner Tugend angemessenen Glückseligkeit gelangen könne. Dränge die Natur dem endlichen vernünftigen Wesen das Bedürfniß einer Glückseligkeit auf, die allein oder vornehmlich auf sinnlichen, außer ihm befindlichen, und größtentheils seiner Gewalt nicht unterworfenen Gütern, und auf dem Besitze und Genuße einer möglichstgroßen Summe dieser Güter beruhte; müßte die Vernunft ein solches Bedürfniß einer solchen Glückseligkeit für ein nothwendiges Naturbedürfniß erkennen, ohne dessen Befriedigung keine Zufriedenheit des endlichen vernünftigen Wesens mit seinem Zustande möglich wäre; so müßte die Vernunft es der Einrichtung der Natur gemäß finden, wenn das endliche vernünftige Wesen vor allen Dingen, mit Anwendung aller Mittel und Kräfte, die ihm seine Ein-

sicht,

sicht, Klugheit und Erfahrung und sein ganzes natürliches Vermögen darböte, nach sinnlichen Gütern strebte; hingegen müßte es widernatürlich seynen, freiwillig demjenigen zu entsagen, dessen Besitz und Genuß es erlangen, und wodurch es seine Glückseligkeit erhöhen könnte. Indem nun die Vernunft zugleich dem endlichen vernünftigen Wesen als einem vernünftigen Wesen das allgemeine Gesetz der Vernunft, der Sittlichkeit und des Rechts vorschreibt; indem sie demselben gebietet, ohne Rücksicht darauf, ob ihm etwas angenehm oder unangenehm sey; aus reiner Achtung gegen das Gesetz, vernünftig, recht und so zu handeln, daß die Maxime, wonach es handelt, als ein allgemeines Gesetz gelten könne; oder widrigensfalls sich der Uebertretung des Gesetzes, der Verletzung seiner Pflicht schuldig zu erkennen, zu erkennen, daß es unvernünftig, daß es nicht so, wie ein vernünftiges Wesen handeln sollte, gehandelt habe, daß es seine Würde geschändet, der Vernunft den ihr gebührenden Gehorsam versagt, und sich dadurch unter die unvernünftigen Wesen hinabgesetzt habe: so ist der Widerspruch zwischen der Natur und der Vernunft auffallend, indem die Vernunft verbietet, was die Natur fordert. Soll dann dieser Widerspruch gehoben werden, so muß angenommen werden, daß jedes vernünftige Wesen seiner Natur nach nur auf eine gewisse Summe von sinnlichen Gütern ein Recht hat, daß ihm seine mehr oder minder vollkommene Tugend auf ein mehr oder minder großes Maß von sinnlichen Gütern ein Recht giebt, und daß dereinst die Summe alles Angenehmen unter
die

die endlichen vernünftigen Wesen so vertheilt werden wird, daß ein jedes nach dem Maaße eine große oder geringere Summe davon erhalten wird, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft ist. Dadurch würde denn der anscheinende Widerstreit zwischen dem Verlangen der Natur und dem Gebote der Vernunft gehoben, indem für jede Aufopferung, welche die Vernunft für jetzt geböte, künftig Ersatz zu erwarten wäre.

Wenn sich aber im Gegentheil darthun läßt, daß die Natur dem endlichen vernünftigen Wesen keinesweges das Verlangen nach einer solchen Glückseligkeit aufdringe, die allein oder vornämlich auf dem Besitze und Genusse einer möglichstgroßen Summe sinnlicher Güter beruhte; als ein Verlangen, dessen Befriedigung zur Zufriedenheit mit seinem Zustande unentbehrlich wäre; wenn man zeigen kann, daß die Natur ein endliches vernünftiges Wesen nur nach einer solchen Glückseligkeit, als die ihm zu seiner Zufriedenheit unentbehrlich sey, zu streben dringe, die auf dem Wege der Weisheit und Tugend, des Rechts und der Pflicht, zwar nicht gesucht und erzielt, aber doch gefunden wird, oder, mit der Bibel zu reden, ihm zufällt; wenn es einleuchtet, daß die Tugend nach dem Urtheil der Vernunft gar kein Recht oder Befugniß geben kann, eine ihr proportionirte Summe sinnlicher Güter und Freuden zu verlangen; sondern daß die Vernunft den Tugendhaften zur Zufriedenheit mit dem Maaße von sinnlichen Gütern und Freuden verweise, die ihm rechtmäßig zu Theil werden können, und ihn überzeuge, daß ohne das innere beruhigende

beruhigende Bewußtseyn eines rechtschaffenen Sinnes und redlichen Tugendbeifers überall kein wirklich froher Genuß des Lebens möglich sey: so muß es damit zugleich ehehellen, daß es gar keine Vernunftnothwendigkeit gebe, die uns bringe, einen solchen moralischen Plan der Welt anzunehmen, in welchem, vermöge der gemachten Einrichtung der Welt, jedem vernünftigen Wesen desto mehr oder desto weniger sinnliche Güter und Freuden zugetheilt würden, oder doch dereinst zugetheilt werden sollten, je mehr oder weniger vollkommen die Tugend desselben sey. Ich sage, sinnliche Güter und Freuden; denn von diesen muß die Rede seyn, wenn das Maas der Glückseligkeit nach Gütern gemessen und bestimmt werden soll, die außer ihm und nicht in seiner Gewalt sind.

Wie will man doch darthun, daß die Natur des endlichen vernünftigen Wesens, die bedürftige Natur desselben, weil es bedürftig ist, ihm das Bedürfniß alles dessen, was ihm sinnlich angenehm ist, dergestalt aufdringe, daß ihm die Befriedigung dieses Bedürfnisses zu seiner Glückseligkeit unentbehrlich wäre? Verwechselte man nicht in der That, wenn man das behaupten wollte, die Sinnlichkeit, oder die sinnliche Natur des endlichen vernünftigen Wesens, mit der Natur dieses Wesens, die aus zwey Naturen, einer sinnlichen und einer vernünftigen, besteht? Verdient etwa die sinnliche Natur allein, wenn sie für sich betrachtet wird, schon den Namen der Natur des endlichen vernünftigen Wesens? Gewiß eben so wenig, ja noch weniger, als die vernünftige Natur dieses endlichen vernünftigen

tigen Wesens allein, und bloß für sich betrachtet, schon den Namen der Natur dieses endlichen vernünftigen Wesens verdienen würde! Im letztern Falle wäre denn doch der würdigere und bey weiten vorzüglichere und vornehmste Theil für das Ganze gesetzt; im ersteren Falle aber noch dazu der geringere und bey weiten minder vorzügliche Theil des Wesens anstatt des ganzen Wesens genannt. Wenn von Gesetzen und Gesetzgebung für ein endliches vernünftiges Wesen die Rede ist: so wird eine Verwechselung von der Art desto mehr schaden, und eine desto nachtheiligere Verwirrung der Begriffe nach sich ziehen; da die sinnliche Natur nie als Gesetzgebend für das vernünftige Wesen gedacht werden kann; sondern immer die Vernunft dem vernünftigen Wesen sein Gesetz geben muß, dem es zu gehorchen verbunden ist. Die sinnliche Natur giebt keine Gesetze, sie verlangt und begehrt und wirkt nach nothwendigen, nicht von ihr; sondern von ihrer Einrichtung und durch ihre Einrichtung ihr gegebenen Gesetzen. Sie ist so wenig die Ursache und Geberinn dieser Gesetze, so wenig sie die Ursache, Urheberinn und Ordnerinn ihrer ganzen Beschaffenheit und Einrichtung ist. Außer der Verbindung mit einer vernünftigen Natur, und ohne den Vorzug dieser Verbindung, folgt sie durch innern Zwang den ihr gegebenen Gesetzen, wie es mit allen unvernünftigen Thieren der Fall ist. Aber in Verbindung mit einer vernünftigen Natur ist sie schon zu Folge dieser Verbindung, und des wesentlichen Vorzugs einer vernünftigen Natur, sich selbst ein Gesetz zu seyn und ein

ein Gesetz zu geben, der vernünftigen Natur, als einer auch ihr gebietenden Natur unterworfen. Das Gesetz, welches ein vernünftiges Wesen sich selber giebt, muß für seine ganze Natur, die sinnliche sowohl, als die vernünftige gelten. Nicht als ob die sinnliche Natur, als sinnliche Natur betrachtet, nun nicht mehr durch die ihr vermöge ihrer Einrichtung gegebenen Gesetze bestimmt würde, das zu begehren, was ihr angenehm, das zu verabscheuen, was ihr unangenehm ist; sondern so, daß die Begierde der sinnlichen Natur dem Willen der vernünftigen Natur unterworfen, und von dem vernünftigen Wesen auch nur das wirklich für erwünscht geachtet werde, was rechtmäßig ist.

Ein endliches vernünftiges Wesen kann zwar seine sinnliche Natur keinesweges verleugnen, oder die derselben durch ihre Einrichtung und Verhältnisse zu den übrigen sinnlichen Dingen gegebenen nothwendigen Gesetze willkürlich abändern. Es kann nicht machen, daß das Angenehme unangenehm, oder der Schmerz ein Kitzel, der Ekel ein Wohlgeschmack sey. Aber beherrschen kann es seine sinnliche Natur, in so fern sie ihm angehört und in seiner Gewalt ist, und es muß sie beherrschen, weil das Gesetz ihm gebet, stets vernünftig zu handeln, und ihm in Absicht seiner sinnlichen Natur nicht etwa Rücksicht gestattet, in Rücksicht auf dieselbe unvernünftig zu handeln, und sich doch mit dem Wahne zu täuschen, als ob das mit seiner Pflicht bestehe.

Wenn also von der Natur eines endlichen vernünftigen Wesens die Rede ist; die demselben das

Verlangen nach Glückseligkeit als ein Problem aufdringe, nach dessen befriedigender Auflösung es streben müsse: so kann nie von der sinnlichen Natur desselben allein; sondern es muß von der ganzen Natur desselben, von der vernünftigen mit einer sinnlichen vereinigten Natur, von jener als der gebietenden und gesetzgebenden, von dieser als der gehorchenden, die Rede seyn. Folglich muß auch in der Bestimmung des Begriffs der Glückseligkeit des endlichen vernünftigen Wesens nicht auf die Begierden der sinnlichen Natur allein oder auch nur vornämlich gesehen werden; sondern die Vernunft muß, mit angemessener Rücksicht auf die Bedürfnisse der sinnlichen Natur, entscheiden, worin die Glückseligkeit bestehe, die das Object des vernünftigen Willens und Bestrebens dieses endlichen vernünftigen Wesens zu seyn verdienne. Wie nun das Grundgesetz, welches die Vernunft sich selber für alle Handlungen giebt, so zu handeln gebietet, daß stets die Maxime des Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, oder mit andern Worten, stets vernünftig, stets nach solchen Grundsätzen zu handeln, nach welchen jedes vernünftige Wesen in der Lage und unter den Umständen handeln müßte: so kann auch die Vernunft sich nie berechtigt halten, zum voraus eine gewisse bestimmte Summe von sinnlichen Gütern zu der Glückseligkeit zu rechnen, nach welcher ein endliches vernünftiges Wesen streben muß; weil es nicht in der Gewalt oder Willkühr des endlichen vernünftigen Wesens steht, sich eine beliebige Summe von sinnlichen Gütern zu erwerben und zu erhalten; sondern

bern weil die Summe von sinnlichen Gütern, die ein vernünftiges Wesen in Verbindung mit andern vernünftigen Wesen rechtmäßig erwerben kann, durch Umstände bestimmt wird, die nicht in der Gewalt desselben sind. Das endliche vernünftige Wesen kann noch weniger urtheilen, daß es desto mehr Glückseligkeit genießen werde, je mehr sinnliche Güter ihm zu erlangen möglich seyn, und daß es hingegen nur einer desto geringeren Glückseligkeit genießen könne, je weniger sinnliche Güter ihm zu Theil werden, daß also seine Glückseligkeit, wenigstens in Absicht ihres Maasses und ihrer Größe, von sinnlichen Gütern abhängt. Denn offenbar würde dieß Urtheil unvernünftig seyn; ein vernünftiges Wesen kann es einsehen, daß dieß Urtheil unvernünftig seyn würde, und es darf daher auch nicht so urtheilen. Es sieht ein, daß sinnliche Güter allein ihm noch gar keine Glückseligkeit geben können; daß vielmehr das Bewußtseyn seines Tugendeyfers und redlichen Bestrebens seine Pflicht zu erfüllen, die einzige sichere Grundlage seiner Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande sey; daß ohne jenes Bewußtseyn, und die daraus entspringende Zufriedenheit mit sich selbst, gar keine Zufriedenheit mit seinem Zustande und kein wirklich froher Genuß des Lebens statt finden, oder wenigstens, wenn der Schein davon etwa durch Täuschung auf eine kurze Zeit erkünstelt würde, doch nicht dauerhaft seyn könne; daß hingegen selbst bey dem entschiedenen Uebergewicht des Unangenehmen in den äußern Umständen, jenes innre erfreuliche Selbstbewußtseyn ihm eine sicher gegründete Zufriedenheit

denheit mit seinen Umständen, und folglich wahre Glückseligkeit gewähre. Es muß daher auch urtheilen, daß es niemals mehr sinnlicher Güter zu seiner Glückseligkeit bedürfe und rechnen müsse, als ihm rechtmäßiger Weise zu Theil werden können, und daß es überhaupt seine Zufriedenheit mit seinem Zustande nur auf das Bewußtseyn seines redlichen Pflichtbestrebens gründen müsse, unabhängig von sinnlichen Gütern, so weit es dieselben nicht rechtmäßig erlangen und genießen kann.

Ein vernünftiges Wesen kann auch nicht mit Recht das Urtheil fällen, daß billig die sinnlichen Güter so vertheilt seyn sollten, daß ein jeder nach dem Maße weniger oder mehr erhalte und genieße, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft wäre. Denn es erkennt 1) daß die Tugend einem endlichen vernünftigen Wesen gar kein größeres Anrecht auf desto mehr sinnliche Güter gebe. Tugend bestimmt freylich allein die Würdigkeit eines endlichen vernünftigen Wesens, den höhern oder geringern Werth, den es wirklich als ein vernünftiges Wesen hat; sie giebt ihm auch allein die Würdigkeit zum Genuße der eigenthümlichen Freuden der Tugend, die nur dem Tugendhaften blühen, die ohne Tugend gar nicht sind und nicht seyn können; ja sie giebt ihm unstreitig zugleich die Würdigkeit glücklich; oder mit seinem Zustande zufrieden zu seyn, denn auch dieß findet nur bey der Tugend statt; die Tugend giebt dem Tugendhaften nicht allein die Würdigkeit der Freuden, die auf ihrem Pfade blühen, und nimmer verwelken und ihren Duft nimmer verlieren; sondern sie giebt selbst
ihm

ihm diese Freuden auch; ungesucht und unangezweckt werden sie als nimmer fehlende Zugabe sein Theil, wenn er die Tugend gewann; die Tugend giebt dem Tugendhaften nicht allein Würdigkeit glücklich zu seyn; sondern sie beglückt ihn auch wirklich mit der einzigen Glückseligkeit, die für ein vernünftiges Wesen den Namen der Glückseligkeit verdient, mit gegründeter Zufriedenheit mit seinem Zustande. Aber Würdigkeit eines desto größeren Maaßes sinnlicher Güter und Freuden, je tugendhafter es ist, kann ihm die Tugend niemals geben. Denn sie giebt überall kein Recht auf sinnliche Güter, wie sie denn auch keine sinnlichen Güter verheißt. Ein Recht eines endlichen vernünftigen Wesens auf sinnliche Güter kann nur entstehen entweder aus seinem Bedürfnisse, oder aus einer rechtmäßigen Besitznehmung dessen, was noch keinem andern gehörte, oder aus einer Hervorbringung und Erwerbung derselben durch Fleiß und Geschicklichkeit, oder durch rechtmäßige Ueberstragung der Rechte, die ein anderer auf den Besitz gewisser sinnlicher Güter hatte. Was das Bedürfniß betrifft, so sind in Hinsicht desselben Wesen gleicher Art einander gleich, und haben also in so fern gleiche Rechte an die sinnlichen Güter. Auch kann hier nur von so viel sinnlichen Gütern, als ihm während seines Daseyns zu seiner Erhaltung und zum Frohsenn durchaus nothwendig sind, die Rede seyn. Nur so viel kann ein endliches vernünftiges Wesen, vermöge seiner Bedürftigkeit, mit Recht fordern, wenn sein Daseyn ihm nicht ungerechter Weise aufgedrungen seyn soll; aber das ist wahrlich sehr wenig. Tugend

gend giebt in keinem von diesen Fällen und überall nie ein Recht auf sinnliche Güter; als Belohnung der Tugend können und müssen sie niemals betrachtet werden, dazu sind sie auch an sich viel zu gering und unwerth; sie können eher als Belohnung der Geschicklichkeit angesehen werden, denn durch diese können und müssen sie in den meisten Fällen rechtmäßig erworben werden. Der Mann von vollkommener Tugend, aber von einer minder vollkommenen Geschicklichkeit zu Geschäften, durch welche sinnliche Güter erworben werden, hat wirklich weniger Anrecht auf die sinnlichen Güter, als ein anderer, dem bey minder vollkommener Tugend ein höherer Grad der Geschicklichkeit in jenen Erwerbsgeschäften eigen ist. Giebt nun die Tugend gar kein Anrecht auf sinnliche Güter: so findet auch das Urtheil vernünftiger Weise nicht statt, daß billig die sinnlichen Güter nach dem Verhältniß und der größern oder geringern Vollkommenheit der Tugend in größeren oder geringern Maße unter den endlichen vernünftigen Wesen vertheilt seyn sollten.

Wollte man mir einwenden: ich habe doch es zugestanden, daß die Tugend dem endlichen vernünftigen Wesen die Würdigkeit gebe, mit seinem Zustande zufrieden zu seyn; ob es denn wohl möglich sey, daß jeder Tugendhafte mit seinem Zustande zufrieden seyn könne, da doch die Erfahrung lehre, daß so mancher Tugendhafte durch ungerecht angewendete Macht böser Menschen, oder durch Schläge des Schicksals unterdrückt, und in seinen edelsten Bemühungen gehindert, ja selbst oft nicht allein aller Annehmlichkeiten des Lebens beraubt, sondern auch mit Noth und Elend

Elend überhäuft, von Schmerzen und Krankheiten eines unverschuldet siechen Leibes gefoltert, von Armut und Mangel gedrückt, oder durch die böshafteſten Lücke und Ränke von laſterhaften Menſchen gekränkt werde? Ob in einem ſolchen Elende noch Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande möglich ſey? Ob dem Tugendhaften dann nicht oft ſelbſt das geringe Maaß ſinnlicher Güter fehle, deſſen er nothwendig zu ſeiner Glückſeligkeit bedürfe? Ob er da noch der Glückſeligkeit genießen könne, deren die Tugend ihn doch würdig machte?

In der That ich wage zu behaupten, daß der Tugendhafte ſtets, auch unter der größten Laſt des Elends, mit ſeinem Zuſtande zufrieden ſeyn, und durch das Bewußtſeyn, daß er recht und pflichtmäßig gehandelt, durch das Bewußtſeyn ſeiner Tugend auch daan ſich glücklich fühlen werde. Warum wählte Regulus lieber die Unterwerfung unter alle Martern, die ihm drohten, als daß er ſeinem Vaterlande einen nach ſeiner Ueberzeugung pflichtwidrigen Rath gegeben, oder ſein gegebenes Wort, wieder nach Karthago zurückzukehren, gebrochen hätte? Sollt' ich irren, wenn ich behaupte, daß er den Zuſtand, den er wählte, mit ſo ruhiger Ueberlegung und offenbar aus ſo vernünftigen und wohl erwogenen Gründen wählte, in der That für wünſchenswerther hielt, als den Genuß aller Sinnenfreuden, die er zu Rom im Schooße ſeiner Freunde hätte finden können, wenn er ſeiner Pflicht hätte vergeſſen wollen? Warum trank Socrates den Giftbecher lieber, als daß er, da er aus dem Gefängniß ent-

fliehen konnte, ein nach seiner Ueberzeugung pflichtwidriges Mittel sich zu retten hätte wählen, und andern dadurch ein schädliches Beyspiel geben sollen! Wahrlich die reine Achtung für Pflicht und für das Gesetz der Vernunft und der Sittlichkeit hat bey dem, dem sie wirklich eigen ist, eine unaussprechlich große, herzerhebende, und zu den schwersten Aufopferungen, zu den größten, edelsten Entschlüssen und Thaten, stärkende Kraft, die durch nichts anders, schlechterdings durch nichts anders dem Menschen gegeben werden kann! Gern führte ich hier noch Jesu vorzügliches Beyspiel an, wenn ich voraussetzen könnte, daß der größere Theil meiner Leser mich ohne eine weitläufige Erörterung ganz verstünde. Für die, die mich verstehn, ist es hinreichend, daran zu erinnern, daß für Jesum die reine ganz uneigennützigte Achtung gegen den Willen Gottes eben das war, was ich oben reine Achtung für Pflicht und für das Gesetz der Vernunft und der Sittlichkeit nannte! Nur da erscheint der Mensch in seiner vollen erhabenen Würde als ein vernünftiges Wesen, wo wir ihn ohne alle Rücksicht auf Vortheil und sinnlichen Gewinn für sich, vernünftig und pflichtmäßig handeln sehen, weil es so vernünftig und pflichtmäßig ist! O! Des erhabenen Gedankens! — —

Ich bin weit entfernt von der Behauptung, daß der Tugendhafte den Zustand körperlicher Leiden, und der Noth und des Elendes, sinnlich angenehm achten könne oder wolle. Wer könnte vernünftiger Weise so etwas der Vernunft Widersprechendes behaupten wollen? Aber ich behaupte, es sey ihm möglich,

möglich, ja es sey ihm gewiß eigen, mit seinem Zustande zufrieden zu seyn, wenn er denselben entweder durchaus nicht ändern kann, oder ihn doch nicht ändern könnte, ohne seine Pflicht zu verletzen. Dann mache das Gefühl der Tugend und das Bewußtseyn des Gehorsams gegen das Gesetz der Vernunft ihn stark genug, auch mit diesem Zustande zufrieden zu seyn, und sich in demselben glücklicher zu fühlen, als in jedem andern, in den er durch ein pflichtwidriges Verhalten sich versetzen könnte.

Nehmen wir einmal vorläufig an, daß ein Tugendhafter in der Vernunft keine Gründe fände, an das Daseyn eines Schöpfers und moralischen Regierers der Welt, und an Unsterblichkeit der Seele zu glauben, würde dann wohl das Mißverhältniß der äußern Glückseligkeit zur Tugend der Menschen, ja selbst die äußerste Noth und das größte Elend, worin er geriethe, ihm dem den Gedanken aufdringen, und seine Vernunft zu dem Glauben nöthigen, daß ein moralischer Regierer der Welt und ein künftiges Leben seyn müsse, worin jenes Mißverhältniß der Glückseligkeit zur Tugend aufgehoben würde? Müßte seine Vernunft dieß deswegen glauben, weil sie urtheilen müßte, daß er bey der Tugend einer Glückseligkeit würdig sey, welche zu begehren er durch seine Natur nothwendig bestimmt, und welche ihm doch nicht zu Theil würde? Müßte seine Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn sie ihm Tugend geböte, ohne ihm die Glückseligkeit, die er begehren muß, zu gewähren, und welche ihm nicht gewährt wer-

den könnte, ohne einen Schöpfer und moralischen Regierer der Welt, und Unsterblichkeit anzunehmen?

Dies will mir nicht einleuchten. Ein solcher Tugendhafter müßte vielmehr, nach meiner Einsicht, vernünftiger Weise so urtheilen: Ich entdecke in der Welt unzählige, leblose und lebende, unvernünftige und vernünftige Wesen. An jedem leblosen Stoffe bemerke ich die Kraft, sich mit andern zu ihm reimenden Stoffen zu verbinden, und ich sehe durch diese Verbindung theils leblose, oder feiner willkührlichen Bewegung fähige, theils lebende Wesen entstehen, welchen vermöge der Bewegung gewisser, in eine gewisse Verbindung mit einander gesetzter Stoffe, das Leben oder die freye willkührliche Bewegung eigen bleibt, so lange jene Stoffe in jener Verbindung mit einander bleiben. Unter diesen lebenden Wesen bemerke ich in Absicht der mechanischen Einrichtung ihrer Natur den Unterschied, daß einige mehr, andre weniger vermögend sind, die Eindrücke zu behalten, die auf ihre Sinne von den Dingen außer ihnen gemacht werden. Bey den meisten werden nur wenige Eindrücke von der Art lange aufbehalten; bey einigen mehrere, und diese werden durch jeden neuen ähnlichen Eindruck stark wieder erneuert, und erwecken die Empfindungen wieder, welche vorher durch dieselben hervorgebracht waren. Aber das vollkommenste unter allen auf diese Art entstandenen lebenden Wesen, ist der Mensch. Er besitzt von seiner Entstehung an das Vermögen, nicht allein alle Eindrücke der äußern Dinge aufzunehmen; sondern auch dieselben alle, und zwar einzeln und so tief eingedrückt zu behalten,

behalten, daß sich alle einander verhältnißmäßige Eindrücke einzeln und in einer harmonischen Ordnung wieder erneuern, wenn sie durch ähnliche ihnen verhältnißmäßige Eindrücke aufgeregt werden. Er besitzt im vollkommensten Grade das Vermögen, seine Empfindungen durch einzeln unterschiedne Töne zu bezeichnen, oder das Vermögen der Sprache, wodurch er seine Empfindungen andern mittheilt. Er allein hat das Vermögen der Vernunft, weil bey ihm alle zu einander in Verhältniß stehende Eindrücke in der harmonischen Ordnung und Verbindung, worin sie zu einander reimen, und welche unzähliger Veränderungen fähig ist, wieder erneuert werden, wenn ähnliche Eindrücke in einer ähnlichen, jene wieder erweckenden und erneuernden Ordnung auf ihn gemacht werden. Jedes Wesen dauert so lange fort, so lange seine Natur und seine Verbindung mit den übrigen Wesen es zuläßt, und tritt dann vom Schauplatz ab, um andern Platz zu machen, und den Stoff, aus welchem es gebildet ward, der Erde wieder zu geben, damit er zu mannigfaltigen neuen Formen und Verbindungen, neuen Wesen ihr Daseyn zu geben, dienen möge. Jedes Wesen folget seinen Naturtrieben, für welche, so lange dasselbe noch da ist, Nahrung genug in der Natur sich findet. Aber wir Menschen erheben uns über alle andre Wesen durch die Vernunft. Die sinnlichen Triebe haben mit uns die Thiere gemein; aber die Vernunft ist ein ausgezeichneteter Vorzug unsers Geschlechts. Die Befriedigung sinnlicher Triebe macht uns zwar auch Vergnügen; aber die Vernunft gebietet

bietet uns ihrem Gesetze stets, und aus reiner Achtung gegen dasselbe, zu folgen, wenn wir anders unsere natürliche Würde, die Würde vernünftiger Wesen, nicht verleugnen wollen. Sie gebeut uns, alles aufzuopfern, dessen Erwerbung, Besitz oder Genuß, mit ihrem Gesetze nicht bestehen kann. Ich sehe es ein, wie glücklich jeder Mensch und die ganze Menschheit seyn würde, wenn ein jeder dem Gesetze der Vernunft folgte. Ich sehe es ein, daß die Erde reich genug, überflüssig reich an Gütern ist für alle, und daß es nur daran liegt, daß die Menschen dem Gesetze der Vernunft nicht folgen, wenn sie sich selbst oder andern Noth und Elend bereiten, oder dasselbe nicht lindern, versüßen oder gar in Glückseligkeit und Freude verwandeln, wo sie das doch könnten, und nach dem Gesetze der Vernunft das thun sollten. Ich sehe es ein, daß ich dadurch, daß andre mir Unrecht thun, nicht von dem allgemeinen Gesetze der Vernunft, des Rechts und der Sittlichkeit entbunden werde. Ich erkenne also meine Pflicht, standhaft der Tugend und dem Gesetze der Vernunft treu zu bleiben, auch dann, wenn andre mir Unrecht thun. Ueber die Einrichtung der Natur kann ich nicht klagen; denn ich sehe es ein, daß es nicht an derselben liegt, wenn die Menschen nicht weise, gut und glücklich werden. Es liegt an den Menschen selbst, und an den Einrichtungen, welche die Menschen gemacht haben. Sollen die Menschen und ihre Einrichtungen besser werden: so müßten die weiseren und besseren Menschen ihnen mit ihren Belehrungen, ihrem Rath und Beispiele an die Hand gehen und vorleuchten.

Se

Je mehrere das thun, desto besser wird es nach und nach mit den Menschen werden. So will ich das wenigstens immer standhaft thun, so viel ich kann, auch wenn man mir Unrecht thut, oder in Noth und Elend mir nicht beisteht. Kommt denn die Zeit, da meine Laufbahn vollendet, und die Zeit meines Daseyns dahin ist, wie könnte ich murren? Ist es denn möglich, daß ich immer fortbauern könne? Wollte ich denn lieber gar nicht gewesen seyn? Habe ich in meinem Leben nicht der Freuden so viele genossen, nicht des Guten so viel gestiftet? Mein, die Vernunft sagt es mir, daß Entstehen und Vergehen, um für andre Wesen Platz zu machen, das allgemeine Loos ist! Und ich sollte so unvernünftig seyn, das Unmögliche zu wollen? Nein, ich will mich ruhig niederlegen zum ewigen Schlummer, wenn der letzte Funke meines Lebens verlöscht, der letzte Pulsschlag aufhört, und das Triebrad stockt, welches mein Blut in Bewegung erhielt. Wohl mir, einst, wenn ich nicht mehr bin, lebt noch mein Name in dem Andenken, gesegnet von allen Edlen und Guten, die mir nachahmen, und manche Zähre der Dankbarkeit, der Achtung, Freundschaft und Liebe, netzet mein Grab, und schöner noch als die Blumen, welche die Freundschaft auf meinen Grabhügel pflanzt, blühen aus dem Saamen der Wahrheit, Weisheit und Tugend, den ich überall ausgestreuet habe, unverwelkliche, stets sich verjüngende, bis ins Unendliche sich vervielfältigende Sproßlinge hervor, und tragen in den spätesten Menschenaltern noch reiche goldne Frucht!"

Hochschätzen müßte ich, und innig hochschätzen würde ich den Mann, der, ohne an das Daseyn Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, so innig und standhaft von dem Gesetze der Vernunft und der Sittlichkeit sich überzeugen, und demselben so unerschütterlich treu bleiben könnte! Auch sehe ich nicht ein, wenn er einmal, ohne den Glauben an das Daseyn Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele, sich von seiner Verbindlichkeit, dem Gesetze der Vernunft zu folgen, hinlänglich wirksam überzeugt hätte, wie er dann bezwegen, weil nicht alle, selbst nicht einmal die meisten Menschen dieß Gesetz anerkannten, und weil viele durch die Uebertretung dieses Gesetzes ihm Unrecht thäten, die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch finden, oder über die Einrichtung der Natur klagen, und bezwegen auf die Nothwendigkeit, einen moralischen Regierer der Welt anzunehmen, geleitet werden sollte; da doch offenbar die Schuld nie an der Einrichtung der Natur; sondern an den Menschen liegt, die dem Gesetze der Vernunft nicht folgen, die Noth und Elend über andre Menschen, ihre Brüder häufen, oder es nicht erleichtern, lindern, versüßen und wegnehmen, wo sie könnten und sollten. Ich sehe hier gar keinen Streit zwischen Würdigkeit der Tugend und Elend des Tugendhaften; denn das Elend des Tugendhaften rührt nicht von der Einrichtung der Natur her; was davon herrührt, o, das könnte hinlänglich erleichtert und versüßt werden, wenn die nur wollten, die es könnten und sollten; sondern es rührt von Lasterhaften her, an deren Lasterhaftigkeit wiederum

wiederum die Einrichtung der Natur unschuldig ist, durch welche auch ihnen die Vernunft und das Gesetz der Vernunft, und eine hinlängliche Summe von Bewegungsgründen der Vernunft zu folgen, von Mitteln sie auszubilden, und von Warnungen vor dem Mißbrauch ihrer Freyheit gegeben ward.

Indessen halte ich es für unmöglich, daß ein Mensch ohne Mitwirkung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit zu einer hinlänglich wirksamen Ueberzeugung von der Verbindlichkeit, dem Gesetze der Sittlichkeit und der Vernunft zu gehorchen, und zu wahrer, reiner und beständiger Sittlichkeit gelangen könne. Nur den Fall kann ich mir denken, daß ein schon zur Sittlichkeit durch eine religiöse Erziehung gebildeter Mann sich in das dornichte Gefilde unfruchtbarer Speculationen verirrete, und in demselben zwar den Glauben an Gott und Unsterblichkeit verlore, aber bey seinen sittlichen Grundsätzen dennoch standhaft beharrte. Denn die unendliche Weisheit hat unsre Bestimmung zur Weisheit, Sittlichkeit und Tugend, so fest auf unerschütterliche Pfeiler in unsrer Natur gegründet, daß der Mensch, der diese seine Bestimmung erst einmal recht erkannt hat, das heißt, zu wirklich vernünftiger Einsicht gelangt ist, wozu so viele nie gelangen, sie unmöglich wieder ganz verleugnen und vergessen kann, wenn er sie auch öfter aus den Augen setzt. Sehn wir doch sogar, daß die Menschen, bey allen unzähligen Verirrungen ihres Verstandes, und bey dem mannigfaltigen verkehrten Unterrichte, wodurch man sich bemüht hat, wiewohl meistens ohne es zur Absicht zu haben, den

Verstand

Verstand der Menschen zu verwirren, daß doch das Ziel der Sittlichkeit nie, selbst von den Schwärmern, welche dieselbe ganz zu verleugnen schienen, niemals ganz aus den Augen verloren ward.

So innig aber ich auch immer den wirklich Tugendhaften schätzen würde, der etwa auf die vorher zum Beispiel aufgestellte Art urtheilte, und des Glaubens an das Daseyn Gottes und an Unsterblichkeit nicht zu bedürfen meynte: so innig würde ich ihn auch bedauern, wenn jene Art zu urtheilen ihn befriedigen; wenn er sich der Frage erwehren könnte, wozu denn, in welcher Absicht, zu welchem Endzweck, alle diese Einrichtungen gemacht seyn, und woher die Kräfte ihren Ursprung hätten, die so bewundernswürdig, so unbeschreiblich herrlich und vortreflich wirken? Bedauern würde ich ihn, wenn er seine Augen vor der so hellleuchtenden Wahrheit verschließen könnte, daß der Mensch, mit solchen Anlagen, Fähigkeiten und Vorzügen ausgerüstet, unmöglich schon mit diesem Leben seine Bestimmung erreicht haben könne! — — Doch davon werde ich nachher ausführlicher handeln!

Daß also Tugend keine Würdigkeit sinnlicher Güter, kein Recht auf eine ihr angemessene Belohnung mit sinnlichen Gütern gebe, und keine gegründete Ursache, das als den moralischen Plan der Welt, den die Vernunft annehmen müsse, zu betrachten; daß dereinst der Tugend eine angemessene Belohnung von sinnlichen Gütern zu Theil werden müsse; dieß scheint mir aus den bisher angestellten Betrachtungen klar

klar genug zu erhellen. Ich wiederhole nur hier noch die Bemerkung, daß ich damit gar nicht leugne, daß die Tugend dem endlichen vernünftigen Wesen die Würdigkeit glücklich zu seyn ertheile. Ich halte mich allerdings überzeugt, daß Glückseligkeit ein Bedürfniß unsrer Natur ist, und daß die Tugend allein uns die Würdigkeit der Glückseligkeit gebe, welcher wir bedürfen. Aber es ist mir eben so einleuchtend, daß der Begriff der Glückseligkeit, die ein Bedürfniß unsrer, nicht bloß sinnlichen, sondern vernünftigen und sinnlichen, Natur ist, auch nicht allein oder vornämlich nach den Begierden unsrer Sinnlichkeit; sondern nach demjenigen, was unsre Vernunft wirklich für wünschenswerth und gut erkennt, bestimmt werden, und folglich Tugend als das oberste Gut, und das Bewußtseyn derselben, welches uns Selbstzufriedenheit gewährt, zu unsrer innern Glückseligkeit, und zu unsrer äußern Glückseligkeit nur so viel von sinnlichen Gütern gerechnet werden müsse, so viel uns davon auf dem Wege der Weisheit und Tugend rechtmäßig zu Theil werden kann. Bey solchen Begriffen von Glückseligkeit, und wenn zu derselben nicht ein gewisses, bestimmtes, der Tugend proportionirtes, Maß von sinnlichen Gütern für jeden Tugendhaften erfordert wird, sieht man nicht ein, wie aus dem Bedürfniß der Glückseligkeit und aus dem Satze, daß die Tugend uns würdig mache glücklich zu seyn, auf eine Vernunftnothwendigkeit geschlossen werden könne, einen andern moralischen Weltplan anzunehmen, als denjeni-

3. Bandes 1. St. M gen,

gen, nach welchem die Glückseligkeit auf dieser Erde vertheilt ist.

Denn hierzu kommen nun noch die oben schon gemachten Bemerkungen, daß 2) eine solche Austheilung der sinnlichen Güter unter endliche vernünftige Wesen, durch welche jeder mehr oder weniger sinnliche Güter bekäme, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft wäre, theils gar nicht denkbar ist, theils unmöglich von Bestand und langer Dauer seyn könnte, wenn die Erwerbung, die Veredlung, der Gebrauch und Genuß der sinnlichen Güter der Freiheit der vernünftigen Wesen überlassen werden soll; ja daß 3), gesetzt auch, daß eine solche Austheilung, und deren Erhaltung, durch beständige Dazwischenkunft einer unsichtbar überall eingreifenden Macht, denkbar und möglich wäre, eine solche Einrichtung der Welt, und Belohnung der Tugend durch eine ihr angemessene Summe von sinnlichen Gütern, wirklich eine Unvollkommenheit, und ein Hinderniß der Veredlung und Vervollkommnung endlicher vernünftiger Wesen zu reiner Achtung gegen das Gesetz der Vernunft und der Sittlichkeit seyn würde. Denn sie müssen ja doch, als endliche vernünftige freye Wesen, immer auch als bestimmbar durch die Begierde nach sinnlichen Gütern gedacht werden. Wie sollte denn das Bewußtseyn, daß sie durch ihr Bestreben nach Tugend auch einer proportionirten Summe sinnlicher Güter theilhaftig würden, ohne Einfluß auf die Bestimmung ihres Willens zur Tugend bleiben? Wie viel reiner und edler wird hingegen die Tugend, wenn der Tugendhafte weiß, er kann sinnliche Güter und Freuden

Freuden in reicherm Maaße erlangen und genießen, wenn er der Tugend entsagen will, und wenn er dennoch standhaft dem Gesetze der Sittlichkeit folgt!

Wir scheint es daher einleuchtend, daß keine Vernunftnothwendigkeit behauptet werden könne, einen moralischen Weltplan von der Art anzunehmen, daß nothwendig einst die sinnlichen Güter nach dem Verhältniß der vollkommneren oder minder vollkommneren Tugend in genaubestimmtem Maaße unter den endlichen vernünftigen Wesen werde ausgetheilt werden, und der Begriff der Würdigkeit glücklich zu seyn, welche die Tugend dem Tugendhaften giebt, scheint mir gar keinen sichern, ja gar keinen begründeten Schluß auf eine andre künftig zu erwartende Einrichtung der Welt zu gestatten; weil die Vernunft dem Tugendhaften keine andre Glückseligkeit verheißt, und auf keine andre Glückseligkeit ein Recht giebt, als auf diejenige, welche die Tugend an der einen, und die an Güter für alle hinlänglichreiche Natur an der andern Seite, ihm wirklich gewährt.

Weit entfernt aber sey es von mir zu leugnen, daß unsre Vernunft sich allerdings gedrungen fühle, einen moralischen Weltplan anzunehmen; oder zu erkennen, daß die vernünftigen freyen Wesen die edelsten unter allen seyn, und daß die Veredlung und Vervollkommnung derselben zur Sittlichkeit der edelste Zweck unter allen Zwecken sey, welche die Vernunft bey ihrem Nachdenken über den Plan der Welt sich denken kann; wiewohl doch immer möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit der vollkommenste Zweck bleibt, welchen die Vernunft sich denken kann. Zwar mögte ich nicht behaupten, daß nicht

auch jedes lebende, wenn gleich unvernünftige Wesen der Vernunft als ein Zweck für sich, wiewohl nicht als einziger, letzter, unabhängiger Zweck; sondern auch als Mittel erscheine. Die Natur eines jeden lebenden Wesens beweiset seine Fähigkeit und sein Bedürfnis einer gewissen Art der Glückseligkeit, und seine Triebe sind alle auf das Bestreben nach dieser Glückseligkeit gerichtet. Hier sind unstreitig Mittel und Anstalten bereitet, deren Zweck die Glückseligkeit dieses Wesens ist. Ja nicht bloß in seiner Natur, auch außer demselben in den übrigen Naturwesen, womit dasselbe in Verbindung steht, entdecken wir ähnliche, sich offenbar auf Wesen dieser Art beziehende Mittel und Anstalten. Wo ein solches Wesen in die Reihe der Naturwesen eintritt, da sind die Bedürfnisse bereitet, auf welche dasselbe durch die innre Einrichtung seiner Natur hingewiesen wird. Hier ist ganz deutliche Beziehung der Naturanstalten außer diesem Wesen zu der innern Beschaffenheit desselben, und aller dieser Anstalten Mittelpunkt, in welchem alle zusammentreffen, ist die Glückseligkeit dieses Wesens. Ich betrachte daher die Glückseligkeit jedes lebenden Wesens als einen Zweck der in der Natur gemachten Einrichtungen. Zwar sind diese Einrichtungen, so ferne von den Anstalten die Rede ist, welche wir außerhalb der lebenden Wesen in der Natur bemerken, nicht bloß für ein Wesen von der Art; sondern für alle Wesen von derselben Art gemacht. Dieß kann mich aber nicht hindern, jedes einzelne Wesen von dieser Art für sich als einen Zweck jener Einrichtungen in der Natur zu betrachten; da
eines

eines Theils eben dieß von den vernünftigen Wesen gilt, bey welchen auch einerley Naturanstalten außerhalb derselben für alle vernünftige Wesen gleicher Art auf gleiche Weise getroffen sind, und da andern Theils alle diese äußern Naturanstalten für die unvernünftigen Wesen nicht zureichen würden, ohne die in der Natur und innern Einrichtung dieses Wesens veranstaltete Beziehung auf jene äußeren Mittel zu seiner Erhaltung und Glückseligkeit. Daher kann ich aus dieser einleuchtenden Beziehung der innern Einrichtung jedes unvernünftigen lebenden Wesens zu den Anstalten, welche in der Natur zu seiner Erhaltung und Glückseligkeit getroffen sind, mit Sicherheit schließen, dieses Wesen sey auch für sich betrachtet, als Individuum, Zweck jener Veranstaltungen in der Natur zu seiner Glückseligkeit. Denn ich lege ihm mit Recht ein ihm eignes individuelles Interesse bey. Seine Glückseligkeit ist die feinige, nicht das Eigenthum eines andern. Es freut sich der angenehmen Empfindungen, die in ihm erweckt werden, und es leidet durch Schmerzen und Uebel, die es dulden muß. Solch ein eigenthümliches individuelles Interesse kann ich nur den lebenden Wesen beylegen, nicht den leblosen, die zwar auch, jedes einzeln betrachtet, ein Zweck der Anstalten in der Natur sind, durch welche sie das werden, was sie werden; die aber für sich kein Interesse dabey haben, daß sie sind; denen es vielmehr völlig gleichgültig ist, ob sie sind oder nicht. Hingegen für die Lebenden ist das nicht gleichgültig. Sie lebten und genossen ihres Lebens und freuten sich ihres Daseyns und des

Guten, welches in demselben für sie bereitet war. — Zwar sind sie nicht allein um ihrer selbst willen, sondern auch um anderer willen, theils für andre unvernünftige, theils besonders für die vernünftigen Wesen da. Aber auch dieß haben sie bis auf einen gewissen Grad mit den vernünftigen gemein; denn auch diese sind nicht bloß um ihrer selbst willen allein sondern auch um Anderer willen da, und zwar vornämlich um anderer vernünftiger Wesen willen, um deren Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, aber auch um der unvernünftigen lebenden und selbst um der leblosen willen; nämlich um die Werke der leblosen Natur zu veredeln und ihre Vollkommenheit zu erhöhen, und dadurch auch auf mannigfaltige Weise für die lebenden unvernünftigen Geschöpfe noch mehr Vortheile zu bereiten.

Unstreitig aber sind die vernünftigen Wesen die höchsten und letzten Endzwecke der Einrichtungen in der Natur. In ihnen allein findet die Vernunft völlige Befriedigung, wenn sie nach dem letzten Zwecke aller dieser Anstalten fragt. Offenbar ist in der Ordnung und Einrichtung aller Dinge in der Welt nicht bloß für den sinnlichen Genuß, sondern auch überall für die Vernunft, und für Mittel zur Uebung und Ausbildung und Vervollkommnung derselben auf das herrlichste gesorgt. Genießen kann auch das Thier; aber seine Genüsse sind fast ganz eingeschränkt auf den Geschmack und das Gefühl. Seine übrigen Sinne dienen ihm meistentheils nur, um es vor dem zu warnen, was seinem Geschmack und Gefühl widerlich und seiner Gesundheit schädlich seyn würde; oder das ihm zuzuweisen,

weisen, was seinem Geschmack und Gefühl angenehm, und seiner Gesundheit zuträglich ist. Überdies durch sein Aug' und Ohr Schönheit und Einklang bey der reizendsten und unaussprechlichsten Mannigfaltigkeit zu empfinden, ward ihm nicht vergönnt. Nicht für das Thier ist die Natur so schön, noch weniger aber ist sie für das Thier mit solcher Kunst und Ordnung und Absicht und Weisheit in allen ihren kleinsten und größten Werken eingerichtet, denn das bloß sinnliche Thier vermag keine Kunst und Ordnung, Absicht und Weisheit zu entdecken. Für wen ist denn diese so kunstvolle Ordnung, diese Einrichtung voll hervorleuchtender Absicht und Weisheit gemacht? — Unstreitig für vernünftige Wesen, welche dieselbe erkennen, darauf mit Sorgfalt achten, daraus lernen können und sollen, und also zunächst für uns, für uns Menschen! O daß wir diese unsre hohe Würde fühlten, sie so fühlten, daß wir von inniger Dankbarkeit gegen den, der uns diese Würde gab, durchdrungen, und vom heißesten Eifer entflammt würden, unsrer hohen Bestimmung gemäß unsre Verrichtung zu dem Zwecke zu gebrauchen, zu welchem wir sie erhielten; die Ordnung, Absicht und Weisheit in der Einrichtung der Natur aller Dinge zu beachten, immer aufmerksamer und ernstlicher zu beachten, und daraus zu lernen, auch in allen unsern Werken vernünftige Ordnung und Absicht und Weisheit anzuwenden! — Diese unzähligen Gattungen und Arten lebender Wesen, und in jeder Art die unzähligen einzelnen Geschöpfe, genießen ihres Lebens zwar, und freuen sich des Guten, dessen sie genießen. Ver-

mögen aber auch sie nachzudenken über diese unzähligen Lebenden, welche sich ihres Lebens freuen, und für welche, für jedes einzelne, wie für alle, Güter die Fülle bereitet sind? Vermögen sie sich bis zu der Betrachtung der unendlichen Güte, Wohlthätigkeit und Milde zu erheben, welche allein der Vernunft als die befriedigende Ursache aller dieser zum Vergnügen und zur Freude zahlloser Millionen von lebenden Geschöpfen getroffenen Veranstellungen erscheint?

Kann die Vernunft, wenn sie nach den Zwecken und Ursachen dieser weisen und freygebigen Anstalten fragt, wohl umhin in denselben die Güte, die wohlthätige unendliche Güte zu erkennen, die den Millionen ohne Zahl, die sich ihres Lebens freuen, das Leben und des Lebens Freuden gab, daß sie derselben genießen sollten, daß ein jedes der Freuden so viele schmecken mögte, so viel ihm zu Theil werden konnten? Sollten wir bloß Kunstweisheit allein, nicht moralische Weisheit und Güte, in der Einrichtung der Welt erkennen können? Freylich wenn wir die Lebenden bloß mit dem kalten beschauenden Blicke des Zergliederers in der Absicht betrachteten, um den kunstvollen Mechanismus in ihrem Bau und ihrer ganzen innern Einrichtung zu bemerken; wenn wir nichts weiter an denselben, als diesen kunstvollen Bau, wahrnahmen, wie zum Beispiel bey den leblosen Geschöpfen: so mögten wir zu entschuldigen seyn, wenn wir bloße mechanische Kunstweisheit in der Natur bewunderten. Aber sollten wir denn blind seyn gegen die sich uns aufdringende Bemerk-

Bemerkung, daß alles, was lebt, sich seines Lebens freut, lebt, um froh zu seyn, genießt, um Freude zu empfinden; daß die Veranstaltung einer unerschöpflichen und sich immer erneuernden Fülle von Gütern für alle Lebende ohne Unterschied der erste und nächste Zweck aller Natureinrichtungen war; daß also nicht einmal in den leblosen Wesen bloße Kunstweisheit sich offenbart; sondern eine weise allgemeinwohlthätige Güte, die dieß alles für Lebende so einrichtete, damit sie der leblosen Dinge froh genießen, und zu ihrem Vergnügen benutzen mögten; und daß noch weniger die Einrichtung der Lebenden als ein bloßes Werk der Kunstweisheit angesehen werden kann; sondern vornämlich auf die gütige Absicht, sie in den Stand zu setzen, ihres Lebens froh zu genießen, geachtet werden muß. So unleugbar es der gesunden Vernunft einleuchten muß, daß das Leben jedes Lebenden für das lebende Wesen ein Gut ist, und von demselben als ein Gut empfunden wird, ein Interesse für dasselbe hat, und es der Freuden und Leiden fähig, bergestalt fähig macht, daß es ihm nicht gleichgültig ist, ob es sich freue oder leide; so unleugbar ferner, sowohl in der Einrichtung der lebenden Geschöpfe, als in der Einrichtung der für ein jedes bestimmten Güter der Natur, alles recht sichtbar so angelegt ist, daß die Lebenden sich ihres Lebens freuen sollen; so unleugbar eine unendliche Mannigfaltigkeit von Veranstaltungen, ein unaussprechlicher Aufwand von Gütern, zu diesem Zwecke, als dem gemeinschaftlichen Mittelpunkte, worin sie zusammentreffen, hinwirkt: eben so unverkennbar

erscheint uns auch der Plan der Welt, so weit er vor unsern Blicken erkennbar am Tage liegt, als ein Plan der weisesten, unermesslichen und gränzenlosen Güte.

Wer kann aber diesen Plan erkennen, wer seine Vortreflichkeit schätzen, wer aus demselben Weisheit und Güte lernen? Kein unvernünftiges Wesen; nur ein vernünftiges Wesen; auf dieser Erde nur der Mensch; er kanns, er solls; das ist sein edelster Beruf, seine höchste Würde! Daran erkennen wir, daß die vernünftigen Wesen die letzten, höchsten, vornehmsten Endzwecke der Schöpfung sind. Nur in ihnen entdecken wir den letzten Zweck der unaussprechlichen Weisheit und der unendlichen Güte, die sich überall offenbart, deren Gaben die unvernünftigen Wesen zwar genießen, doch ohne irgend eine Abnutzung der Weisheit und Güte, die sich als Urheberinn dieser Güter durch dieselben verherrlicht. Daß die vernünftigen Wesen bestimmt seyn, diese Weisheit und Güte in der Einrichtung der Welt zu erkennen, kann keinem Zweifel unterworfen seyn, da sich bey ihnen, mit der Entwicklung der Vernunftfähigkeit derselben, immer auch zugleich die Begriffe von Ordnung, Schönheit, Absicht und Güte entwickeln; da ferner mit der Entwicklung dieser Begriffe auch die Neigung und Fähigkeit, alles außer sich nach diesen Begriffen zu beurtheilen, bey ihnen entwickelt wird, und endlich, da die Vernunft durch sich selbst die vernünftigen Wesen, sobald sie eine gewisse Stufe der Ausbildung erreicht haben, auffordert, verpflichtet und gebietend antreibt, nach jenen Begriffen ihre Gedanken

Gebanken und Urtheile, Gefinnungen und Neigungen, Grundsätze, Entschließungen und Handlungen einzurichten, oder dem allgemeinen, für alle vernünftige Wesen geltenden, Gesetze der Vernunft, weil sie vernünftig sind, zu folgen; vernünftig zu denken, zu wollen, gesinnt zu seyn, zu urtheilen und zu handeln.

Solche, so eingerichtete, mit solchen Fähigkeiten ausgerüstete, mit solchen Eigenschaften und Vorzügen begabte, mit einem Worte, vernünftige Wesen konnten nur in einer Welt, wie diese ist, worin ihnen alles nach Gesetzen einer vernünftigen Ordnung, und nach den Regeln der Weisheit und Güte eingerichtet erscheint, zufrieden, froh und glücklich seyn; denn die Verletzungen der Regeln der Ordnung, und der Gesetze der Weisheit und Güte, erregen bey ihnen, ihrer Natur nach, Unzufriedenheit, Misbilligung, Verwerfung, weil sie wider die Vernunft sind. In einer Welt, die nicht nach den Gesetzen der Vernunft, der Ordnung, Weisheit und Güte eingerichtet wäre, würden die vernünftigen Wesen über gegründete Ursachen zur Unzufriedenheit klagen, und über ihr Schicksal seufzen oder murren, daß sie in einer solchen Welt zu leben verurtheilt seyn; da im Gegentheil jetzt alles sie zur Zufriedenheit mit ihrem Loos hinweist, da ihnen alles, was ihnen begegnet, auch das unangenehmste, nach unwandelbaren und unveränderbaren Gesetzen der Ordnung, Weisheit und Güte begegnet, in so fern es ihnen nicht durch den Mißbrauch, den andre vernünftige Wesen von ihrer Vernunft und Freyheit machen, zugesügt wird; und auch

auch bey dem Widrigen und Unangenehmen, welches ihnen auf diese Weise wiederfährt, müssen sie, wenn sie vernünftig urtheilen wollen, die Einrichtung der Natur für schuldlos erkennen. Welch ein Bedürfnis für vernünftige Wesen eine nach den ewigen und unveränderlichen Gesetzen der Ordnung, Weisheit und Güte gemachte Einrichtung der Welt sey, das beweiset selbst die Erfindsamkeit so mancher Unzufriedenen in ungegründeten Klagen über die Einrichtungen in der Welt. Selbst der Spötter, der, ach! so weit sich vom Wege der Vernunft verirrt, daß er es wagen kann, über Mangel an Ordnung, Weisheit und Güte zu klagen, wo er die doch oft ihm so nahe liegenden Spuren derselben nur übersah, predigt uns, ohne daran zu denken oder das zur Absicht zu haben, die Wahrheit, daß für uns, für vernünftige Wesen insbesondre, die Gesetze der Ordnung, Weisheit und Güte so hell an den Tag gelegt sind, so hell sie für uns, innerhalb der Gränzen, die unsern Blicken gesetzt sind, nur irgend an den Tag gelegt werden konnten.

Also betrachten vernünftige Wesen sich mit Recht als die letzten Endzwecke der Schöpfung; denn in dem Zwecke ihre Vollkommenheit und ihre Glückseligkeit zu befördern, vereinigen sich alle Einrichtungen der Natur, und lösen endlich in diesen Zweck sich auf. Die ganze leblose und lebende Welt um sie her, ist für sie an unzähligen Gütern reich, welche sie sich alle ohne Ausnahme zum Nutzen machen können, ohne wie die unvernünftigen Geschöpfe nur auf eine gewisse Art von Gütern angewiesen und eingeschränkt

zu seyn. Für ihre Vernunft liefert ihnen die Einrichtung der ganzen Welt und der einzelnen Geschöpfe, voll Ordnung, Absicht, Weisheit und Güte, nicht allein das vortreflichste anschauliche Vorbild der in Ausübung gebrachten Gesetze der Vernunft, welchem sie nachahmen sollen; sondern auch unerschöpflich reichen Stoff, ihre Vernunft zu üben, zu entwickeln, zu vervollkommen. Ihre sinnliche Natur ist zwar eingeschränkt in ihrem Genusse auf den Theil der Welt, auf dem sie leben. Aber ihre vernünftige Natur, wiewohl auch diese ihre Schranken in Absicht der hier möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß hat, findet nicht allein auf dieser Erde Unterricht und Stoff für ihr Erkenntniß- und Urtheilsvermögen. Sie schwingt sich mit ihren Gedanken, über die Gränzen unsers Sonnensystems, hinauf bis ins Unendliche, und selbst da, wohin ihr Blick nie reicht, selbst da entdeckt sie Gegenstände ihres durch die ewigen Gesetze der Wahrheit und Ordnung geleiteten Nachdenkens. Hieraus folgt nun von selbst, da dieß alles von jedem einzelnen vernünftigen Wesen gilt, daß jedes vernünftige Wesen für sich ein Zweck dieser Einrichtung der Welt sey, daß die Beförderung der möglichsten Vollkommenheit und Glückseligkeit jedes einzelnen vernünftigen Wesens für sich als ein solcher Zweck betrachtet werden müsse.

Ich halte mich also fest überzeugt von der Vernunftnothwendigkeit einen moralischen oder vernünftigen, auf die ewigen Gesetze der Ordnung, Weisheit und Güte, gegründeten Weltplan anzunehmen, in welchem die Vollkommenheit und Glückseligkeit
der

der vernünftigen Wesen überhaupt, und jedes einzelnen vernünftigen Wesens möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit für sich und insbesondre, als letzter, höchster, vornehmster Zweck zu betrachten sey. Es gäbe für vernünftige Wesen keine vernünftige Zufriedenheit mit der Einrichtung der Welt, wenn sie sich die Welt nicht nach den ewigen Gesetzen der Vernunft eingerichtet denken könnten. Unstreitig würde die Vernunft, welche die Bestimmung des vernünftigen Wesens zur Vollkommenheit und Glückseligkeit erkennt, die Unzufriedenheit mit dem Plan der Welt für gegründet, und den Plan der Welt für einen nicht zu der Bestimmung des vernünftigen Wesens reimenden Plan erkennen müssen, wenn sie annähme oder urtheilte, daß der Plan der Welt nicht nach den ewigen Gesetzen der Vernunft, der Ordnung, Weisheit und Güte, und dem Endzwecke gemäß entworfen sey, daß durch denselben die möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit des vernünftigen Wesens befördert werde.

Müßte die Vernunft so urtheilen: so müßte sie dem vernünftigen Wesen gegründete Ursachen mit seinem Daseyn zufrieden zu seyn, absprechen. Allein selbst dann würde sie nicht mit sich selbst im Widerspruche seyn, indem sie dem vernünftigen Wesen, weil es vernünftig sey, gebieten müßte, vernünftig zu handeln, oder dem Gesetze der Vernunft zu folgen, wenn es gleich nicht zur Zufriedenheit mit seinem Daseyn gelangen könnte. Daß die Zufriedenheit mit seinem Daseyn ein Bedürfnis für das endliche vernünftige Wesen ist, hebt die Verbindlichkeit desselben

desselben vernünftig zu handeln auch dann nicht auf, wenn dieß Bedürfniß nicht befriedigt werden kann. Denn die Vernunft macht die Zufriedenheit mit seinem Daseyn so wenig zur Bedingung, als zum Bewegungsgrunde des Gehorsams gegen ihr Gesetz; sie gebet dem endlichen vernünftigen Wesen, vernünftig zu denken, zu urtheilen, zu wollen und zu handeln, nicht etwa, damit es mit seinem Zustande zufrieden seyn möge; sondern weil es ein vernünftiges Wesen ist, und weil ein vernünftiges Wesen der Vernunft folgen muß, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruche seyn will. Was für gegründete und vernünftige Ursachen und Bewegungsgründe könnte auch ein vernünftiges Wesen haben, von dem Gesetze der Vernunft abzuweichen? Etwa um mit seinem Zustande zufrieden und glücklich zu werden? Nein, denn es wird ja angenommen, daß die Einrichtung der Welt ihm überall es nicht gestatte, zur Zufriedenheit und Glückseligkeit zu gelangen, es möge unvernünftig oder vernünftig handeln. Gibt es für ein endliches vernünftiges Wesen einen Weg, auf welchem es zur Zufriedenheit und Glückseligkeit gelangen kann: so ist dieser Weg sicher derjenige, den zu wandeln ihm die Vernunft gebet. Denn wie wohl die Vernunft nicht darum vernünftig zu denken, zu wollen und zu handeln gebet, damit das vernünftige Wesen dadurch zur Zufriedenheit und Glückseligkeit gelange; sondern kategorisch und schlechthin, weil dieß das allgemeine Gesetz für vernünftige Wesen ist: so müßte doch die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch, und folglich unvernünftig

tig seyn oder sich selbst vernichten und aufheben, welches nicht denkbar ist; wenn sie etwas gebieten könnte, was dem natürlichem Bedürfniß und dem Verlangen des endlichen vernünftigen Wesens nach gegründeter Zufriedenheit mit seinem Zustande, oder nach Glückseligkeit, entgegen wäre. An der Vernunft kann die Schuld nicht liegen, wenn ein endliches vernünftiges Wesen überall nicht zufrieden oder glücklich werden kann; gesetzt auch sie läge am Plane der Welt. Also ist entweder Zufriedenheit und Glückseligkeit für endliche vernünftige Wesen, (und zwar durch die Schuld der nicht in ihrer Gewalt stehenden, nicht von ihnen abhängenden Einrichtung der Welt, nicht durch die Schuld der Vernunft, welches nicht denkbar wäre,) überall unmöglich; oder sie ist durch den Gehorsam gegen die Vernunft für sie möglich, nämlich unter der Bedingung, daß die Einrichtung der Welt vernünftig, und nach den Gesetzen der Ordnung, Weisheit und Güte, so gemacht sey, daß es bey dieser Einrichtung einen Weg, zur Zufriedenheit und Glückseligkeit zu gelangen, für vernünftige und der Vernunft folgende Wesen gebe. Aber die Einrichtung der Welt mag so gemacht seyn oder nicht; Zufriedenheit und Glückseligkeit mag zu erlangen seyn oder nicht; das Gesetz der Vernunft bleibt dennoch immer die einzige Regel und Richtschnur der vernünftigen Wesen, weil es einen innern Widerspruch enthalten würde, wenn man annähme, daß ein vernünftiges Wesen nicht nach dem Gesetze der Vernunft wollen und handeln, und dennoch als ein vernünftiges Wesen wollen und handeln könnte. Ob nun eine solche Ein-

Einrichtung der Welt wirklich gemacht sey, wie soll das vernünftige Wesen das erkennen? Daraus, daß die Vernunft ihm gebietet, ihrem Gesetze schlechthin zu folgen, und daraus, daß es durch ein Bedürfniß seiner Natur gedrungen und bestimmt wird, Zufriedenheit mit seinem Zustande und Glückseligkeit zu begehren; daraus darf es noch nicht folgern, daß es eine solche Einrichtung der Natur geben müsse, in welcher auf dem Wege, den die Vernunft zu wandeln gebietet, sicher, wenigstens einst am Ziele, wo nicht überall, Zufriedenheit und Glückseligkeit zu finden sey. Denn selbst dann, wenn es keine solche Einrichtung gäbe, würde doch immer die Vernunft ihm gebieten müssen, vernünftig zu handeln, weil es ein vernünftiges Wesen ist, und kein andres Gesetz haben kann. Mögte es immerhin klagen, sie ist nicht werth, so eine Welt, wie diese, daß man ihr eine Thräne weicht; ich wär' ein Thor, wenn ich mich glücklich priesse, da mich doch nichts befriedigt und erfreut! Mögt' es immerhin so klagen, dennoch bliebe immer das für alle vernünftige Wesen geltende Gesetz sein Gesetz, oder es müßte erkennen, daß es nicht als ein vernünftiges Wesen denke, wolle und handle, wenn es dem Gesetze der Vernunft nicht folgen wollte. Es entdeckt keinen Widerspruch darin, daß die Vernunft ihm gebiete, ihrem Gesetze zu folgen, wenn auch überall keine gegründete Zufriedenheit und Glückseligkeit möglich wäre; denn der Grund des Gebots der Vernunft heißt nicht: folge meinem Gesetze, so wirst du zufrieden und glücklich; sondern, du bist verbunden meinem Gesetze zu folgen, weil du

ein vernünftiges Wesen bist. Wenn also das vernünftige Wesen nicht aus der Betrachtung der Welt erkennen könnte, daß sie nach einem vernünftigen und moralischen Plan, nach den Regeln der Ordnung, Weisheit und Güte, und zu dem Endzweck möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit im Allgemeinen, und jedes einzelnen vernünftigen Wesens möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, eingerichtet sey: so würde zwar eine solche Einrichtung für dasselbe wünschenswerth seyn; aber es würde deswegen, weil es durch seine Natur gedrungen wird, Zufriedenheit mit seinem Zustande und Glückseligkeit zu begehren, noch nicht widersprechend seyn, daß die Vernunft ihm gebiete ihrem Gesetze zu folgen, wenn auch gar kein Weg ihm gebahnt wäre, worauf es zur Zufriedenheit und Glückseligkeit gelangen könnte; um jenes Gebots willen würde es also noch gar nicht vernünftiger Weise berechtigt seyn, einen solchen Plan der Welt zu glauben.

Es wäre daher wohl rathfamer, auf dem Wege, auf welchem wir bisher zur moralischen Gewißheit von einem vernünftigen und moralischen Plan der Welt, und von dem Daseyn eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, zu gelangen suchten, ferner eifrig fortzugehen, und uns mit dieser moralischen Gewißheit, oder der Vernunftmäßigkeit unsers Urtheils aus überwiegenden Gründen, bey der Abwägung der Gründe dafür und dawider, vernünftig zu begnügen; als jenen so gebahnten Weg zu verlassen, und zu dem moralischen Beweise für das Daseyn Gottes unsre Zuflucht zu nehmen.

Warum

Warum sollten folgende Schlüsse nicht zu einer vernunftmäßigen moralischen Gewißheit führen: Es freuet sich alles, was lebet, seines Lebens und genießt froh des Guten, welches ihm bereitet ist. Vom kleinsten Würmchen an, bis zum größten unter den Thieren bestätigt sich uns überall die Bemerkung, daß alle Lebende Vergnügen und Freude suchen und genießen, und Schmerzen und Leiden fliehen. Für jede Art der Lebenden und für jedes einzelne lebende Geschöpf ist eine Menge von Gütern bereitet, deren sie während ihres Lebens genießen sollen und wirklich genießen; ihre Natur ist so eingerichtet, daß sie sich diese Güter zu verschaffen und derselben zu genießen, und sich hingegen vor dem, was ihnen schadet, zu verwahren wissen. Wie könnten wir das Gesetz verkennen, nach welchem die Natur der Lebenden eingerichtet, und ihr Verhältniß zu den übrigen Naturwesen bestimmt ist? Wie könnten wir den ihnen gemeinschaftlichen Zweck ihres Daseyns verkennen, den Zweck, einer überwiegenden Summe von Vergnügen und Freuden, deren sie fähig sind, theilhaftig zu werden, oder ihres Lebens froh zu genießen? Wie könnten wir es verkennen, daß der Leiden und der Leidenden unter den Lebenden, bey weiten die kleinere Zahl, und hingegen die Menge der Freuden und der Fröhlichen unter denselben, bey weiten die größere, ja so viel größer ist, daß wirklich nur der spitzfindiggrübelnde, nicht der gerade gesunde Menschenverstand auf den Gedanken geräth, an der Bestimmung der Lebenden zur Freude und Glückseligkeit, und an den freygebigsten Veranstellungen und dem reichlichsten

Ueberflusse in der Natur, wodurch für dieselben gesorgt ist, zu zweifeln! — Ganz unbeschreiblich, unzählbar, unübersehbar, ist die Menge der Gattungen, Arten, und einzelnen Lebenden in der Welt. Waffnen wir unsern Blick mit vergrößernden Gläsern: so entdecken wir überall auch in den kleinsten Theilen der Schöpfung, auf dem Sandkorn und im Wassertropfen, Lebende, die sich ihres Lebens freun. Ueberall bemerken wir die deutlichsten Anlagen in der Natur, sowohl die möglichen Arten und Gattungen der Lebenden zu vervielfältigen, als auch die Summe der einzelnen Lebenden von jeder Gattung und Art zu vermehren; und zwar solche Anlagen und Anstalten, die ihren Zweck nicht verfehlen, die jedes scheinbare Hinderniß überwinden, die ihre Bestimmung erreichen. O so schließen wir denn auch ganz sicher, daß Vergnügen und Freude in möglichstreichem Maaße zu befördern, der gemeinschaftliche Zweck sey, worin sich die einzelnen Absichten aller einzelnen Einrichtungen der Natur für die Lebenden vereinigen; wir schließen von der Vernunft berechtigt, daß jener Zweck die allgemeine Regel sey, nach welcher diese Anstalten und Einrichtungen gemacht sind! So erblicke ich denn überall Anstalten zum Vergnügen und zur Freude der Lebenden. Selbst da, wo der Embrio eines künftigen möglichen Lebenden zerstört wird, ehe er noch lebt, zweckte diese Anstalt doch eben dahin ab. Selbst da, wo Lebende, früh oder spät, auf die eine oder die andre Weise sterben, da sterben sie, um andern Lebenden Nahrung zu geben, oder ihnen Raum zu machen; denn ich erkenne ja deutlich, daß nicht eine

eine

eine gewisse bestimmte Summe von Vergnügungen und Freuden für jedes Lebende der Zweck seyn könnte, wenn die Summe der Lebenden möglichst vervielfältigt werden sollte; sondern nur, so lange ein Geschöpf lebt, ihm eine überwiegende Summe von angenehmen Empfindungen durch die Einrichtung der Natur bereitet, aber die längere oder kürzere Dauer seines, doch nur in dem Zustande auf gewisse Zeit möglichen, Lebens mit Rücksicht auf den Zweck, die Summe der Lebenden möglichst zu vervielfältigen, festgesetzt sey. Es lebt entweder so lange es seiner Natur nach leben konnte, oder so lange es leben konnte, ohne andere zum gemeinsamen Endzweck, möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, hinzielende Anstalten der Natur zu hindern. Es mögen der Zwecke noch viele, noch sehr viele seyn, welche durch die unbeschreibliche Menge von Anstalten den todten Stoff zum Leben zu organisiren erreicht werden, welche mir etwa dunkel bleiben. Aber diese Absicht liegt mir hell am Tage: was lebet, soll sich seines Lebens freuen, und freut sich seines Lebens!

Diese Ansprache seiner Natur, diesen seinen natürlichen Beruf, seines Lebens froh zu genießen, konnte gewiß auch das menschliche Geschlecht vom Anfange seiner Entstehung an, nicht überhören und nicht verkennen. Der Trieb zum Vergnügen ist zu mächtig, das Bedürfniß zu groß. Kaum erblickt ein Kind das Licht der Welt, wenn sich dieser Trieb schon wirksam zeigt, wenn es dieß Bedürfniß schon zu befriedigen sucht. Durch die Befriedigung dieses ersten Naturtriebes vermittelst aller Gegenstände, welche sich

außer ihm seinen Sinnen darbieten, entwickeln nach und nach sich die Fähigkeiten seiner Natur. Es fängt an, wahrzunehmen, zu bemerken, zu vergleichen, zu unterscheiden, zu billigen, zu verwerfen, zu urtheilen, zu schließen; es wird vernünftig. Ein Mensch theilet dem andern seine Wahrnehmungen und Bemerkungen, seine Kenntnisse und Urtheile mit, Sodach vermehret und erhält sich unter den Menschen die Summe der einmal gemachten Entdeckungen; es werden immer neue Mittel erfunden, die Erhaltung dieser Entdeckungen und Kenntnisse zu erleichtern und zu befördern; und um desto schneller und ungehinderter vermehrt die Summe der Vernunftkenntnisse sich unter den Menschen, je mehr Stoff dazu vorgearbeitet ist, und der Vernunft aufbewahrt und dargeboten wird, um ihn weiter zu entwickeln, zu nutzen, zu vervollkommen. So natürlich ist es, daß ein unter lauter Thieren aufwachsendes, nur Thieren nachahmendes Kind, ein vernunftloses Thier in menschlicher Gestalt wird; eben so natürlich ist es, daß Menschen in Gesellschaft mit Menschen sich allmählig immer höher über die Thiere erheben, ihre Vernunftfähigkeit nach und nach entwickeln und ausbilden, und mit der Zeit zu immer vollkommeneren Erkenntnissen und Fertigkeiten im vernünftigen Denken, Wollen und Urtheilen gelangen.

Wenn ich also in der Betrachtung der Welt von dem Nachdenken über die gemeinschaftliche Bestimmung aller Lebenden zur besondern Erwägung der eigenthümlichen Bestimmung der Menschen fortgehe: so bemerke ich unseugbar, daß sie durch die Einrichtung

tung ihrer Natur nicht blos bestimmt sind, sich ihres Lebens zu freuen; sondern auch und vornämlich, vernünftig und immer vernünftiger zu werden. An dieser ihrer Bestimmung, und daran, daß sie natürlich, oder ihnen mit ihrer Natur, und durch ihre Natur gegeben sey, kann ich nicht zweifeln, da ich in den Menschen nicht allein die ihnen allen gemeinschaftliche Anlage vernünftig zu werden; sondern auch den starken natürlichen Trieb sich mit andern Menschen zu vergesellschaften bemerke; ja noch mehr, da selbst durch die Einrichtung, daß Menschen von Menschen geboren werden, und so hilfsbedürftig ins Leben kommen, die Veranstaltung getroffen ist, daß Menschen ihre Erziehung und Ausbildung von andern Menschen erhalten, und da alle diese Anstalten der Natur, wenn die Menschen nur den Winken folgen, welche sie dadurch erhalten, unfehlbar zu dem ihnen allen gemeinschaftlichen Ziele hinwirken, die Menschen nach und nach immer vernünftiger zu machen. Wie könnte ich auch es übersehen, daß diese Bestimmung an sich die erhabenste und vortreflichste, und jeder andern weit vorzuziehen ist? Der vernünftige Mensch wird durch die Vernunft nicht allein einer weit vollkommeneren Glückseligkeit nach dem Maße fähig, je nachdem er nach und nach immer vernünftiger wird; sondern er hat an der Vernunft auch zugleich eine Gesetzgeberinn, die ihm die Regeln eines weisen und guten Verhaltens, denen es aus eigener Ueberzeugung und mit freyer Entschloßung folgen soll, vorschreibt; er kann werden, was kein vernunftloses Wesen werden kann, nämlich weise und gut.

gut. Dann ist er vermögend, an der Hand der Weisheit und Sittlichkeit geleitet, alles ohne Ausnahme zu seinem und seiner Nebenmenschen Nutzen und Vergnügen, zu seiner und ihrer Verbesserung, Veredelung und Vervollkommnung anzuwenden. Alle Werke der Natur werden auf allerley höchstmannigfaltige Art von ihm veredelt, verschönert, nützlicher, erfreulicher, lehrreicher, vollkommener gemacht. Weisheit und Sittlichkeit vereinigt die Menschen zur gemeinschaftlichen Veredelung und Vervollkommnung ihrer Sittlichkeit und ihrer Glückseligkeit. Wenn alle den Gesetzen der Weisheit und der Tugend folgten: so würde keine Noth, kein Leiden seyn, wider welches nicht Mittel genug von der Hand der Liebe bereitet, und dem Leidenden dargeboten würden.

Eins der ersten Bedürfnisse, und eine der nothwendigsten Regeln der Vernunft, ist die Untersuchung der Ursachen wahrgenommener Wirkungen. Der Frage, was ist das? folgt ganz natürlich die Frage, woher ist das? wie und warum ward das so? Denn es giebt keine vernünftige Erkenntniß der Dinge, ohne wenigstens einige Kenntniß und Erforschung ihrer Ursachen, so weit die Erkenntniß und Erforschung derselben uns möglich ist. Daß etwas ist, können wir durch die Sinne wahrnehmen. Bleiben wir nicht bloß bey der sinnlichen Wahrnehmung stehen, befriedigen wir uns nicht bloß bey dem, was wir sehen oder hören, und so weiter; sondern fragen nach dem Grunde dieser wahrgenommenen Dinge: so wird eigentlich unsre Erkenntniß erst vernünftig, oder in einer Bemerkung unsrer Vernunft gegründet.

Beobachten wir zu Folge dieses Bedürfnisses und dieser Regel unsrer Vernunft die Einrichtung der Dinge, die wir in der Welt beobachten können: so bemerken wir sehr bald, daß die Entstehung aller Dinge und aller Veränderungen der Dinge, die wir wahrnehmen, in andern Dingen oder vorhergegangenen Veränderungen ihren Grund hat. Alles in der Welt erscheint uns, wenn wir vernünftig darüber nachdenken, als eine genau mit einander verbundene Kette von Ursachen und Wirkungen.

Eben diese vernünftige Beobachtung lehrt uns auch den Unterschied zwischen solchen Wirkungen, die von vernünftigen Menschen auf eine vernünftige Weise, oder mit Anwendung ihrer Vernunft, in einer gewissen Absicht und durch Mittel, die zu einem vorgeßzten Zwecke dienlich sind, und zwischen solchen Handlungen, die ohne Vernunft, ohne vernünftige Absicht, und ohne dazu vernünftig gewählte Mittel unternommen werden. Bey vernünftigen Handlungen und deren Wirkungen entdecken wir immer eine erkennbare mehr oder weniger vernünftig gefaßte Absicht, und mehr oder weniger vernünftig gewählte Mittel; und wir bemerken stets, daß die Wirkung mehr oder minder der Absicht gemäß ist, je nachdem die Mittel mit mehr oder minder vernünftiger Einsicht gewählt waren, vorausgesetzt, daß es an sich dem vernünftigen Wesen möglich war, seine Absicht durch zweckmäßige Mittel zu erreichen. Wo hingegen keine Vernunft angewendet wird, da sehen wir auch keine vernünftige Absicht und keine derselben gemäß Mittel; keine für die Vernunft be-

N 5

friedi-

friedigende, oder eine vernünftige Wahl der Absicht und Mittel bezeugende, Ordnung und Verbindung zwischen Wirkung und Ursache, Zweck und Mittel. Folglich schließen wir billig: wo eine vernünftige Absicht, und ein für die Vernunft einleuchtender Zusammenhang zwischen dieser Absicht und den dazu gewählten Mitteln uns einleuchtet, da ist eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen; wo jenes nicht einleuchtet, da ist auch an keine vernünftige Ursache zu denken, sondern bloß an vernunftlose Ursachen und Kräfte, zum Beispiel an die vernunftlosen Kräfte der Schwere oder des vom Gewicht abhängenden Drucks, oder des Zusammenziehens, oder der Ausdehnung, oder der Anhängung, oder des Widerstandes, Reibens, Aufhaltens u. s. w.

Gehen wir nun mit diesen Begriffen und Vorkenntnissen an die Betrachtung der Welt, bemerken wir, daß die Menschen von Menschen gezeugt und geboren werden, die Thiere von andern Thieren gleicher Art ihr Daseyn erhalten, Bäume und Gewächse, Pflanzen und Kräuter, aus den Saamen, den Wurzeln oder Zweigen andrer Bäume oder Gewächse, Pflanzen oder Kräuter entstehen, und die Erde stets, mit nie abnehmender Fruchtbarkeit, Nahrungsmittel im Ueberflusse für alle lebende und leblose Wesen bereitet, und nach unabänderlichen Gesetzen von der Sonne erwärmt, vom Regen gewässert, am Tage von der Sonn und in der Nacht vom Monde und von den Sternen erleuchtet, im Frühling, Sommer und Herbst jährlich mit neuen Segnungen bereichert, und im Winter gleichsam durch eine kurze Ruhe mit
neuen

neuen Kräften gestärkt wird; bemerken wir dieß mit vernünftiger Aufmerksamkeit, und fragen, woher dieß Alles so ist: so führt uns unser Nachdenken auf die ersten Menschen, und die ersten Thiere, Bäume, Gewächse, Pflanzen und Kräuter jeder Art zurück; aber von der Entstehung dieser ersten Dinge jeder Art wissen wir in der Welt überall keine, unsre Vernunft befriedigende Ursache zu entdecken. Wollten wir annehmen, die Erde samt den Stoffen, aus welchen alle leblose und lebende Dinge entstehen, sey immer gewesen, und diesen Grundstoffen aller Dinge sey die Kraft oder der Bildungstrieb eigen, sich mit andern ihnen angemessenen Stoffen zu verbinden, und durch diese Verbindung entstanden die organisirten Körper, wie wir es im Pflanzenreiche wahrnehmen? Wollten wir das annehmen: so bliebe doch es uns unmöglich einzusehen, wie vernünftiger Weise angenommen werden könne, daß die ersten Thiere und die ersten Menschen auch auf diese Weise entstanden seyn? So weit die Geschichte in das graueste Alterthum hinaufreicht, finden wir keine Spur davon, daß ein Thier, geschweige denn gar ein Mensch, auf diese Art entstanden wäre. Und wie ließe sich das erklären, wenn wir auf die Analogie beyim Pflanzenreiche sehen, daß die ersten Thiere aus der Erde entstanden seyn sollten, und nun weiter keine auf diese Art, alle vielmehr von Thieren derselben Art hervorgebracht würden? Sollten wir annehmen, daß die Erde eine solche bildende Kraft vormals gehabt, und dann verloren hätte? Reimte das zu der sich allgemein sonst bestätigenden Bemerkung, daß in der Natur nichts ganz

ganz untergeht, nichts vernichtet wird; und doch sollte eine der Erde eigen gewesene Zeugungskraft, Thiere und Menschen hervorzubringen, verloren gegangen, ganz untergegangen seyn; oder wenn sie noch ihr eigen wäre, warum äußerte sie denn sich nicht? Zudem haben wir überall keinen Begriff von der Möglichkeit, daß nach natürlichen Gesetzen ein Thier anders, als von einem Thiere derselben Art, und ein Mensch von einem Menschen sein Leben erhalten könne. Wir haben gar keine vernünftige Aehnlichkeit der Entstehung andrer Dinge mit einer solchen Entstehung zu entdecken vermocht. Wir würden offenbar etwas, ohne allen vernünftig. Grund davon angeben zu können, annehmen müssen, wenn wir annehmen wollten, daß die ersten Thiere und die ersten Menschen durch mechanische, uns unbekante Naturkräfte aus der Erde gebildet seyn. Also bliebe selbst dann, wenn wir den Urstoffen der Dinge, und ihren Kräften, ein Daseyn ohne Anfang beylegen, die Meynung, daß Thiere und Menschen durch solche bildende Kräfte aus den Urstoffen entstanden seyn, mit allen unsern übrigen Vernunftbegriffen im Streit, und mit allen Erfahrungskennntnissen von Naturgesetzen und deren Wirkungen im völligen Widerspruche. Und welchen vernünftigen Grund hätten wir, den Urstoffen selbst und ihren mechanischen Bildungskräften ein Daseyn ohne Anfang beyzulegen? Auch damit gelangten wir ja gar nicht zu der Möglichkeit, die Entstehung der aus diesen Urstoffen bestehenden Welt vernünftig einzusehen. Unleugbar sind die Urstoffe und ihre Kräfte vernunftlos; die

die Wesen hingegen, welche aus diesen Stoffen zusammengesetzt sind, erscheinen uns nach Gesetzen der Ordnung, nach Zwecken und Absichten, mit welchen die dazu führenden Mittel auf das vortreflichste übereinstimmen, gebildet und wir können nicht umhin, nach unsern Begriffen von demjenigen, was mit oder ohne Zuthun der Vernunft bewirkt wird, bey der Entstehung so ordentlicher, absichtvoller, zweckmäßiger Verbindungen und Einrichtungen, eine Mitwirkung der Vernunft zu erkennen, und zwar einer Vernunft, welche über die unsrige unendlich weit an Vollkommenheit der Einsicht und der Kraft zu wirken erhaben ist. Ist es denn nicht wider unsre Vernunft, die Entstehung der Welt als eine Wirkung vernunftloser Urstoffe und Kräfte zu betrachten? Ist es also nicht auch wider unsre Vernunft, diesen Urstoffen und ihren Kräften ein Daseyn ohne Anfang beizulegen; da der einzige vernünftige Grund dazu, nämlich der, daß wir in ihnen, wenn wir ihnen ein Daseyn ohne Anfang beylegten, eine mit unsrer Vernunft wenigstens nicht im Widerspruch stehende Ursache der Entstehung der Welt entdecken mögten, durchaus hinwegfällt?

Hier ist also eine eigentliche Vernunftnothwendigkeit, Mitwirkung der Vernunft, und zwar einer über die unsrige unendlich erhabenen Vernunft, bey der Entstehung der Welt anzunehmen, wenn unsre Vernunft nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und das Vernunftlose als die Ursache desjenigen, welches wir als Wirkung der Vernunft, der vollkommensten Vernunft betrachten müssen, ansehen soll.

soll. Wir fühlen uns gedrungen, solche Veranstaltungen, die so vortreffliche Zwecke haben, welche durch so viele, mannigfaltige und jenen Zwecken so angemessene Mittel erreicht werden, nicht für das Werk vernunftloser, ohne Bewußtseyn, Willen und Absicht in Verbindung mit einander wirkender Kräfte zu halten. Wir würden uns sonst des allerunvernünftigsten Urtheils zeihen müssen, da wir den schon für einen unwissenden Thoren halten würden, der sich einbilden könnte, daß die in einer kunstvollen Maschine vereinigt wirkenden Theile und Kräfte, sich selber ohne Mitwirkung der Vernunft in die Verbindung gesetzt hätten, worin sie solche Wirkungen hervorbringen, (wenn gleich ohne eignes Bewußtseyn, eignen Willen, eigne Absicht hervorbringen,) welche wir als Wirkungen zu betrachten gedrungen sind, die von einer Vernunft abgezweckt, und durch die Anwendung dienlicher Mittel erreicht seyn. Und wir sollten den bewundernswürdig zweckmäßigen Bau der Pflanzen und Kräuter, Gewächse und Bäume, der mannigfaltigen Arten der Thiere, und des menschlichen Leibes, ja die Vernunft der Menschen selbst, für eine Wirkung vernunftloser Kräfte halten, die leer von aller Fähigkeit, Zwecke und Absichten sich vorzusetzen, doch so zweckmäßig und zu so einleuchtenden Absichten sich von selbst verbunden hätten; die selbst leer von aller Vernunftfähigkeit, sich vereinigt hätten, um Vernunft zu bewirken? Wenn etwas unvernünftig und vernunftwidrig genannt zu werden verdient: so verdiente gewiß eine solche Meynung diesen Namen!

Hingegen, wenn wir außer der Welt eine Vernunft als die Ursache der Entstehung und vernunftmäßigen Einrichtung der Welt annehmen: so finden wir dieß Urtheil überall vernunftmäßig, wo wir dasselbe auf die Betrachtung der Welt anwenden. Wir finden es 1) vernunftmäßig, dieser Vernunft, welche wir als die Ursache der Welt und des ganzen Plans derselben betrachten, ein Daseyn ohne Anfang beizulegen, und zwar aus dem so simpel einleuchtenden Grunde, weil wir etwas annehmen müssen, was ohne Anfang dagewesen seyn, und den für unsre Vernunft befriedigenden Grund des Daseyns alles Uebrigen enthalten muß, und weil wir nur in einem vernünftigen Wesen einen solchen unsre Vernunft befriedigenden Grund des Daseyns alles übrigen entdecken können. Hier zwingt uns also die Vernunft, ein Daseyn eines solchen vernünftigen Wesens ohne Anfang anzunehmen. Denn unsre Vernunft würde sich selbst widersprechen, wenn sie ein Wesen, für welches sich kein Grund des Daseyns in einem andern Wesen außer demselben denken läßt, als entstanden dächte; weil sie dann ein Entstehen aus Nichts, Nichts als die Ursache von etwas Wirklichem und vom vollkommensten Wirklichen, denken müßte, und weil ein solches Wesen in Absicht der Möglichkeit seines Daseyns gar nicht denkbar wäre, wenn es jemals nicht gewesen wäre. — Wir finden es 2) vernunftmäßig, dieses vernünftige Wesen auch als den Urheber der Urstoffe aller Dinge, und der ihnen eigenen Kräfte zu betrachten. Denn da wir von diesen Urstoffen, und über die Frage, ob sie je entstanden

den oder immer gewesen seyn, gar keine Erfahrung haben können: so bleibt uns zur Beurtheilung derselben und zur Beantwortung jener Frage kein anderer Weg offen, als der Weg vernünftiger Schlüsse. Demnach schließen wir, es ist unvernünftig, ohne durch die Vernunft selbst gedrungen zu seyn, irgend einem Dinge ein Daseyn ohne Ursache des Daseyns beizulegen. Es ist Regel der Vernunft, nach der Ursache von dem Daseyn dessen, was da ist, zu fragen; wenn dasselbe nicht etwa von der Art ist, daß die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch geriethe, wenn sie ihm einen Anfang seines Daseyns beylegte. Von der Art ist nur die der Vernunft befriedigende und anzunehmen nothwendige und unentbehrliche erste Ursache des Daseyns der Welt und des ganzen Weltplans. Als die erste Ursache der Welt aber können die an sich vernunftlosen Urstoffe der Dinge von der Vernunft nicht betrachtet werden, weil die Vernunft in denselben keinen sie befriedigenden Grund des Daseyns der Welt und des ganzen Plans der Welt zu entdecken vermag. Daher kann sie den Urstoffen aller Dinge auch vernünftiger Weise kein Daseyn ohne Anfang beylegen. Sie sieht sich auch in Absicht der ersten Stoffe alles Zusammengesetzten zu der Frage gedrungen, wer der Urheber derselben sey? Die Vernunft erkennt das Vermögen zu wirken, für ein eigenthümliches Vermögen eines vernünftigen Wesens. Sie hat zwar in der Erfahrung nur Beispiele von Hervorbringung dessen, was nicht war, durch eine vorher nicht dagewesene Verbindung anderer einzeln schon zuvor dagewesener Stoffe. Sie kann

kann durch die Erfahrung gar keine Begriffe von der Hervorbringung dessen, wovon auch kein Theil vorher vorhanden war, durch den Willen und die Kraft eines vernünftigen Wesens haben. Aber sie muß der Vernunft, welche sie als die Ursache der Welt annehmen muß, dennoch eine unbegrenzte Kraft beylegen, wenn sie dieselbe auch nicht als die Ursache der Urstoffe und der denselben eignen Kräfte, sondern nur als die Ursache der Verbindung dieser Urstoffe zu solchen Wesen und nach solchen Regeln, dergleichen wir in der Welt gewahr nehmen, sich vorstellte. Was ist nun vernunftmäßiger, anzunehmen, daß Millionen an sich tochter, vernunftloser Stoffe stets ohne Anfang gewesen seyn, und also denn bloß darum, weil wir die Art nicht begreifen, wie sie sonst hätten entstehen können, auch bey ihnen gar nicht nach der Ursache ihres Daseyns zu fragen? oder anzunehmen, daß die Vernunft, die den Plan der Welt und die Verbindung aller einzelnen Theile derselben so weise ordnete, auch durch die Wirkung ihrer uneingeschränkten Macht, dem was bis dahin bloß möglich, gar nicht wirklich war, sein Daseyn gegeben, und die Urstoffe aller Dinge hervorgebracht habe? Wohl unstreitig das letztere! Denn da dürfen wir nicht den zahllosen Millionen der Urstoffe der Dinge ein Daseyn ohne Anfang beylegen, wozu wir in den Urstoffen selbst keine Ursache außer der einzigen finden, daß wir die Art ihrer Entstehung sonst nicht begreifen können. Begreifen wir denn etwa besser, wie sie ohne einen Anfang stets haben seyn können? Ist es nicht vernünftig, nur da nicht weiter nach der

Ursache des Daseyns zu fragen, wo sich ohne Widerspruch keine Ursache denken läßt? Läßt sich aber wohl keine Entstehung der ersten Stoffe alles Zusammengesetzten ohne Widerspruch denken? Haben wir nicht die Analogie der begränzten Wirkungen eingeschränkter vernünftiger Wesen, die aus vorhandener Materie durch neue Zusammensetzungen hervorbringen, was nicht da war? Soll denn die Urvernunft auch so in ihren Wirkungen begränzt gedacht werden, daß sie nur aus vorhandener Materie bilden könnte? Muß sie nicht unbegränzt, nicht vermögend gedacht werden, nicht allein die vorhandene Materie zu bearbeiten und auszubilden; sondern auch die nicht vorhandene zu ihren Endzwecken zu schaffen? Unbegränzt an Einsicht und Kraft zu wirken, müssen wir uns das Urwesen nöthwendig denken, wenn wir von demselben vernünftig denken wollen. Denn wir denken uns dasselbe als die Ursache aller Vollkommenheiten in der Welt. Die Summe dieser Vollkommenheiten nennt keines Menschen Sprache, drückt keine endliche Zahl aus. Ins Unendliche verliert sich unser Gedanke, wenn er dieselbe sich denkt. Gilt das nun von der Wirkung schon, wie sollte das denn von der Ursache nicht um so viel mehr gelten? Zudem ist es dem Begriffe eines Wesens, dem ein Daseyn ohne Anfang, ein unabhängiges Daseyn beygelegt wird, gemäß, daß wir uns dasselbe auch als unabhängig in seinen Wirkungen, so daß es alles vermöge, was es wolle, folglich alles, was an sich möglich und seinem Willen gemäß ist, als unbegränzt vollkommen denken. Nun können wir zwar nie die
Möglichkeit

Möglichkeit der Erschaffung dessen, was nicht allein selbst nicht; sondern auch nicht nach seinen einzelnen Theilen da gewesen war, beweisen; aber eben so wenig können wir die Möglichkeit eines Daseyns ohne Anfang, folglich eines unabhängigen Daseyns, bey Dingen, die doch in Absicht ihrer Kräfte und Wirkungen so sehr begränzt und abhängig sind, deren Wirkung ganz von der Verbindung abhängt, worin sie mit andern Kräften stehen oder nicht stehen, wie das bey den Urstoffen alles Zusammengesetzten und aller Dinge unstreitig der Fall ist, auf eine der Vernunft annehmlische oder gar befriedigende Weise darthun. Vielmehr kann unsre Vernunft nicht umhin, es widersprechend zu finden, sich eben dieselben Wesen unabhängig in Absicht ihres Daseyns und doch abhängig in Absicht ihrer Wirkungen zu denken. Es ist ihr vielmehr gemäßer, sich die in Absicht ihrer Wirkungen abhängigen Wesen auch in Absicht ihres Daseyns als abhängig zu denken, und also nur eine Urovernunft als unabhängig in Absicht ihres Daseyns und in Absicht ihrer Wirkungen zu betrachten. Ich sage, nur eine Urovernunft! Denn unsre Vernunft, welche die erste Ursache der Welt sich eben so in Absicht ihrer Kraft zu wirken uneingeschränkt zu denken genöthigt ist, wie sie dieselbe sich in Absicht ihres Daseyns als unabhängig denken muß, bedarf nur des vernünftigen Glaubens an eine einzige ganz unabhängige und in ihren Wirkungen uneingeschränkte Ursache alles dessen, was entstanden ist. Mehrere solche einander gleiche unabhängige erste Ursachen darf und kann sie vernünftiger

Weise nicht glauben. Denn wenn sie sich ein einziges vernünftiges Wesen höchstuneingeschränkt vollkommen an Einsicht und Kraft denkt, welches alles, was das Beste ist, und nur das Beste, kennt, will und bewirkt: so muß sie auch hinzudenken, daß ohne und wider den Willen desselben nichts wirklich werde, weil es sonst als in seinen Wirkungen begränzt und wider seinen Willen eingeschränkt und in Absicht seines Willens unvollkommen gedacht werden müßte. Denn wenn wir dächten, daß etwas da wäre, ohne durch den Willen oder nach der Anordnung dieser ersten Ursache aller Dinge entstanden zu seyn: so müßte dieses Urwesen dieß nicht gewollt; sondern vielmehr gewollt haben, daß es nicht seyn sollte. Ist es aber wirklich als uneingeschränkt in Absicht der Kraft seines Willens zu denken: so muß auch nichts seyn, dessen Daseyn es nicht wollte, und hingegen alles, was ist, muß deswegen da seyn, weil jenes erste aller Wesen das Daseyn desselben wollte. Dadurch aber, daß wir glauben, dieß uneingeschränkte Wesen könne dasjenige nicht wirklich machen, was an sich einen innern Widerspruch enthält, oder, wenn es an sich möglich wäre, doch mit dem Gesetze seines Willens streiten würde; dadurch schränken wir die Vollkommenheit der Kraft dieses unbegränzten Wesens gar nicht ein. Wir sondern vielmehr nur eine Unvollkommenheit von dem Begriffe desselben ab. Wir verneinen die Möglichkeit des Gedankens, daß es die Wirklichkeit dessen wollen könnte, was von seinem Verstande entweder als an sich unmöglich, oder als nicht das Beste erkannt wird.

So gelangen wir durch vernünftiges Nachdenken über die Welt und die Natur der Dinge in derselben zu einem vollkommen vernunftmäßigen Glauben an einen ganz uneingeschränktvollkommenen Urheber der Welt, und sehen es ein, daß das Gegentheil nicht vernunftmäßig, ja wider alles dasjenige seyn würde, was wir von der Natur der Welt und der einzelnen Dinge in derselben zu erkennen vermögen. Wendet man uns die engen Gränzen unserer Erkenntniß ein, sagt man, daß wir die Dinge nur als das, was sie uns scheinen, nicht als das, was sie wirklich und ihrem Wesen nach sind, zu erkennen vermögen, und folglich auch die Bündigkeit unsrer Schlüsse nicht darthun können, weil sie nur auf die Kenntniß der Erscheinungen, nicht auf die Kenntniß des Wesens gebaut sind; wendet man uns dieß ein: so kann man doch ja auch nie beweisen, daß die Dinge ihrem Wesen nach anders seyn, als sie uns erscheinen; besonders, daß sie die Eigenschaften nicht wirklich haben, die wir ihnen beylegen, und aus welchen wir folgern. Uebrigens thun wir gern auf die Behauptung Verzicht, das Daseyn Gottes mathematisch demonstirt zu haben; glauben aber auch keiner mathematischen Demonstration in Absicht solcher, außer aller sinnlichen Erfahrung liegenden Gegenstände zu bedürfen, und dergleichen nicht einmal fordern zu müssen. Wir halten uns aber auch berechtigt, das für wahr zu halten, was aller vernünftigen Analogie und Einsicht, wohin wir zu gelangen vermögend sind, dergestalt gemäß ist, daß wir unsrer vernünftigen Einsicht widersprechen müßten, wenn wir das

Gegentheil annehmen wollten. Wir können an unserm Rechte, und an unsrer Verbindlichkeit, unsrer vernünftigen Einsicht zu folgen, und folglich das Vernunftmäßige, wenn es gleich nicht nach allen seinen Theilen streng und vollkommen erwiesen werden kann, dem Vernunftwidrigen, wenn auch die Unmöglichkeit desselben nicht vollkommen dargethan werden könnte, vorzuziehen unmöglich zweifeln. Wo die engen Gränzen unsrer Erkenntniß uns keine völlig demonstrative Gewißheit zu erlangen verstaten, da müssen wir entweder die Frage unentschieden lassen, wenn sie von der Art ist, daß sie unentschieden bleiben kann, ohne schädliche Einflüsse unsrer Ungewißheit für unsre Sittlichkeit und Gemüthsruhe oder für unsre Urtheile über andre höchstwichtige Gegenstände unsrer Erkenntniß besorgen zu dürfen. So können wir die Wahrheit oder Unwahrheit mancher Erzählung des Alterthums, und die eigentliche Beschaffenheit mancher erzählten Begebenheit, ganz unentschieden lassen, weil es uns an hinlänglichen Datis fehlt, um darüber zu entscheiden, und weil diese Ungewißheit weder auf unser Urtheil über andre wichtige Fragen, noch auf die Tugend oder auf die Zufriedenheit unsrer Seele einigen uns bemertlichen Einfluß hat; aber die Frage, ob die Erzählungen der griechischen und römischen Schriftsteller von Wundern und Weißagungen, etwa von wirklichen eigentlich sogenannten Wundern und Weißagungen handeln, ob es dergleichen gegeben, und ob ein böser Geist sie bewirkt habe; diese Frage dürfen wir nicht unentschieden lassen, wenn wir sie gleich nicht so

so entscheiden können, daß wir die Unmöglichkeit des Gegentheils vollkommen zu demonstrieren vermögten. Denn die Entscheidung dieser Frage hat einen wichtigen Einfluß auf unser Urtheil in andern Fällen, und auf unsre Sittlichkeit und Gemüthsruhe. So muß der Astronom zwischen Tycho de Brahe und Copernicus entscheiden, weil die fernere Beurtheilung der Veränderungen, die wir im Weltsysteme wahrnehmen, zum Theil von dem einmal angenommenen Begriffe vom Weltsystem abhängt. In allen Fällen von der Art, da wir nicht ohne Nachtheil für unsre Beurtheilung anderer wichtiger Gegenstände, ja selbst nicht ohne Nachtheil für unsre Sittlichkeit und Gemüthsruhe, eine Frage unentschieden lassen, und doch nicht zu einer völlig demonstrativen Gewißheit gelangen können, müssen wir uns mit der Erwägung der Gründe und Gegengründe begnügen, und wenn diese mit hinlänglicher Sorgfalt angestellt worden ist, uns für die Ueberzeugung von demjenigen, wo für wir überwiegende Gründe haben, entscheiden. Dieß ist nun ganz vorzüglich der Fall in Absicht der Frage: ob die Welt einen von derselben zu unterscheidenden ewigen und uneingeschränkt vollkommenen Urheber habe? ob ein Gott sey? Unter allen Fragen, deren Entscheidung uns beschäftigen kann, giebt es keine einzige, bey welcher das unentschiedene Zweifeln einen allgemeineren und nachtheiligeren Einfluß nicht allein auf unser Urtheil über die Welt und ihre Einrichtung im Ganzen, so wie über die Einrichtung ihrer einzelnen Theile und Veränderungen; sondern auch auf unsre Sittlichkeit und Tugend, un-

fre Zufriedenheit und Gemüthsruhe und auf unsre ganze Wohlfahrt und Glückseligkeit haben würde. Es ist zwar unleugbar, daß die Einrichtung der einzelnen Dinge in der Welt, und des Ganzen, so weit wir dasselbe übersehen, überall Ordnung und Weisheit und Güte deutlich offenbaret; es ist unleugbar, daß wir schon deswegen, weil wir Vernunft besitzen, unsre Verbindlichkeit vernünftig zu denken, zu urtheilen, gesinnt zu seyn und zu handeln, nicht ableugnen können; allein es ist auch eben so unleugbar, daß unsre Vernunft vielleicht nie zu der Stufe, auf welcher sie jetzt steht oder doch stehen kann, erhoben wäre, und uns nie zu der Sittlichkeit, zu welcher sie jetzt uns führt, oder uns doch führen kann, hingeleitet hätte, ohne den Glauben an Gott. Wir bringen ja nur die Fähigkeit vernünftig zu werden bey unserm Eintritt in dieß Leben mit. Wie viel hängt von der Erziehung in unsren frühern Jahren und von der Bildung ab, die in denselben unser Vernunftvermögen erhält! Ohne den Glauben an einen höchstweisen Urheber der Welt und an seinen Willen, daß wir weise und tugendhaft leben, und auf dem Wege der Weisheit und Tugend allein unsre Glückseligkeit suchen sollen, würde die Sinnlichkeit nur zu leicht den Sieg über die Vernunft erhalten. Ohne uns an die Gesetze der Ordnung, Weisheit und Tugend zu binden, würden wir in der Befriedigung unsrer sinnlichen Triebe unsre Glückseligkeit setzen; je geschickter wir diese zu befriedigen, und immer neue Nahrung für dieselben zu erjagen wüßten, desto vernünftiger würden wir uns dünken, für desto vernünftiger

nünftiger würden wir unsre Gesinnungen und Handlungen halten, und mitleidig wie von einer Höhe, in der stolzen Einbildung auf unsre Vernunft und Weisheit, auf die armen einfältigen und verblendeten Thoren herabsehen, die nach andern Gesetzen, als nach den Regeln eigennütziger Klugheit in der Befriedigung ihrer Begierden handelten. Gelänge dann es uns damit in der Welt nach unsern Wünschen: so würden wir so ziemlich mit derselben, als mit einer reichlich angefüllten Vorrathskammer für unsre Sinnlichkeit, zufrieden seyn; doch weit entfernt auf Ordnung, Weisheit und Güte in der Einrichtung der Welt zu achten, sie nur mit den Augen einer etwas verfeinerten Sinnlichkeit ansehen; wie ein Wollüstling bey einem Bilde der leidenden Unschuld nicht auf den Ausdruck edler Empfindungen und Gesinnungen achtet, den der Künstler zur Absicht hatte; sondern auf dem schönen Umriß der sinnlichen Form mit üppigen gierigen Blicken verweilt. Aber sollt' es uns etwa nicht nach Wunsch gehen, sollte bey dem wechselseitigen Wettstreit zwischen Interesse und Interesse das unsrige unterliegen, sollten wir endlich gar in ein Irthal von Noth und Elend gerathen, wo wir gar keinen Ausweg mehr finden zu können meynten: so würden wir die Welt verfluchen, unter schrecklichen Verwünschungen des Schicksals eine Beute der Verzweiflung werden, und vielleicht zuletzt unsers Lebens überdrüssig uns von der Last desselben befreyen. Ist das nicht so? Wer kann es leugnen? Ist das nicht das Bild so vieler Menschen, die dem so wirksam zur Weisheit und Tugend

hinführenden Glauben an Gott ihr Herz verschlossen, oder wenigstens, wenn sie des Unglaubens Netzen entziengen, durch Leichtsinu und gleichgültige Gedankenlosigkeit alle Kraft und Wirksamkeit dieses Glaubens auf ihre Gesinnungen, Entschliessungen und Handlungen verhinderten? — Dagegen wirkt ein vernünftiger und recht fester, auf völlige Ueberzeugung gegründeter Glaube an das Daseyn eines ewigen, höchstweisen, mächtigen und gütigen von der Welt selbst zu unterscheidenden Urhebers der Welt, der Glaube an das Daseyn Gottes, ganz vorzüglich kräftig und wohlthätig bey dem Menschen auf die Beförderung wahrer Weisheit und Tugend. Schon der bloße ernstliche Gedanke an ein so vortreffliches Wesen von ganz vollendeter Vollkommenheit hat etwas so herzerhebendes, stärkendes und zum Muth im Kampfe für die Tugend aufforderndes; denn was kann uns die hohe Würde der Vernunft, die hohe Würde, zu welcher die Vernunft auch uns erheben kann, und besonders die Würde des Gesetzes der Sittlichkeit, durch dessen Befolgung allein uns die Vernunft zu jener hohen Würde erheben kann, deutlicher, anschaulicher, herrlicher darstellen, als wir sie in dem höchsten Ideal aller Vollkommenheit, in Gott, wirklich erblicken? Ihm, dem Unendlichen, durch Vernunft und Sittlichkeit ähnlich zu seyn; welche Ermunterung diesen Vorzug so zu schätzen und zu gebrauchen, wie es uns gebührt! Sollten wir jemals desselben vergessen: o so wird gewiß der Gedanke an Gott, wenn er stets uns gegenwärtig bleibt, uns recht wirksam an denselben wieder

erinn

erinnern, uns in Gefahren warnen, die unsrer Sittlichkeit drohen, und wenn wir fielen, uns Kraft verleihen, vom Falle wieder aufzustehn. Von jenem Gedanken an Gott überall geleitet, sehen wir auch überall in der Natur weise Ordnung, Uebereinstimmung zu vernünftigen Zwecken, Muster und Aufforderungen für uns, in den Plan einzutreten, den eine niemals irrende Weisheit für die ganze Welt, von der auch wir ein Theil sind, entwarf; den eine unbegrenzte Güte zum allgemeinen Wohl ausführen will, und mit ungehinderter Macht für alle ausführt, je nachdem die erschaffenen Wesen ihrer Natur nach an den Segnungen desselben theilzunehmen fähig sind, das heißt für uns vernünftige Wesen, je nachdem wir dem Gesetze folgen, welches uns gegeben ist, und durch dessen Befolgung wir zu einer höhern und edlern Glückseligkeit vorbereitet und hingeleitet werden sollen, als der sinnliche Genuß jemals uns gewähren kann, zu einer Glückseligkeit, die aus dem Bewußtseyn unsrer Uebereinstimmung mit dem für uns gegebenen Gesetze, und aus dem Erkenntniß des Guten, welches wir als Werkzeuge des Unendlichen in der Ausführung des großen Entwurfes zur Weltbeglückung stifteten, entspringt! Wenn wir in Gefahr gerathen sollten, eingeschläfert durch den Rausch der Sinnlichkeit unsre Aufmerksamkeit abzuziehen von dem herrlichen Schauplatze der vollkommensten Weisheit, Macht und Güte, und nur träge sinnlich zu genießen, ohne Gewinn für unsern Verstand und unsre Grundsätze; wenn wir gar vielleicht blind werden mögten für die so einleuchtenden Spu-

ren

ren der bewundernswürdigsten Ordnung, Weisheit und Güte, die allen Geschöpfen eingebrückt sind; und wir denken an Gott, den allweisen und gütigen Schöpfer der Welt: so wird dieser Gedanke unsre Aufmerksamkeit von neuen spannen, unsrer Vernunft Thätigkeit aufs neue beleben, unsre Blicke schärfen, unserm Urtheil Festigkeit verleihen! Jede Freude werden wir als ein Geschenk der weisen Güte zwiefach schätzen und zwiefach reizend schmecken. Alles Unangenehme, wie herb und viel und mannigfaltig es auch seyn mag, werden wir vielleicht gar als eine Würze des dabey und in der Folge uns zu Theil werdenden Angenehmen, oder doch wenigstens immer als Mittel, uns zur vollkommneren Sittlichkeit und Tugend zu üben und zu stärken, betrachten können. Nichts wird unsre Zufriedenheit und Gemüthsruhe zu erschüttern vermögen, nichts unsre Glückseligkeit uns rauben können. Alles vielmehr wird das für uns werden, was es für uns werden soll, Ermunterung zu einer immer eifrigern Tugendübung, Beförderung des gemeinen Wohls durch unsre gemeinnützige und dem Gesetze der Vernunft gemäße unermüdete Thätigkeit, und dadurch zugleich ein Mittel, unsre eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit zu erhöhen.

Dem zu Folge können wir es unmöglich vernünftiger Weise bey einem unentschiedenen Zweifeln an dem Daseyn Gottes bewenden lassen. Es muß uns vielmehr für uns und für unsre Nebenmenschen sehr viel daran gelegen seyn, die Frage, ob die Welt einen vernünftigen Urheber habe, zu einer der Vernunft

nunft befriedigenden Entscheidung zu bringen. Was können und müssen wir denn thun, um diesen Endzweck zu erreichen? Nach meiner Einsicht müssen wir alle Gründe ohne Ausnahme, welche wir für die Bejahung dieser Frage mit Recht anführen können, nur recht sorgfältig gegen die dawider übrig bleibenden Zweifel abwägen: so werden wir finden, daß eigentlich kein einziger Grund wider die Bejahung dieser Frage angeführt; sondern nur die entscheidende Kraft und völlige Bündigkeit der Gründe für die Bejahung derselben bezweifelt werden kann, weil wir das Wesen der Dinge an sich, und was sie wirklich sind, nicht zu erkennen vermögen. Aber zugleich wird es uns einleuchten, daß die Bejahung dieser Frage vollkommen vernunftmäßig ist, indem sie mit allem, was wir von der Welt und der Einrichtung der einzelnen Dinge erkennen können, so vollkommen übereinstimmt, daß wir unsrer Vernunft widersprechen müßten, wenn wir über die Beschaffenheit der Dinge und ihren Ursprung anders urtheilen, der Welt ein unabhängiges Daseyn ohne Anfang beylegen, und den Grund des Daseyns und der Einrichtung der Welt in ihr selbst, und in den Dingen, aus welchen sie besteht, suchen wollten. Da nun dieß unleugbar, und da unsre Bestimmung zur Sittlichkeit eben so wenig zweifelhaft ist, da für Sittlichkeit und Tugend der Glaube an das Daseyn Gottes so ganz vorzüglich wirksam, und zugleich die festeste Stütze unsrer Zufriedenheit und Gemüthsruhe ist: so kann es uns nicht schwer werden, das Uebergewicht der Gründe zu erkennen, die hinlänglich für die

die

die Bejahung dieser Frage entscheiden, und uns zu einer völlig befriedigenden moralischen, auf überwiegenden Gründen beruhenden Gewißheit führen.

Ich komme nun zur Prüfung des zweyten oben erwähnten Satzes, daß nämlich ein vernünftiges Wesen das Sittengesetz nur dann für gültig halten könne, wenn es überzeugt werde, daß das höchste Gut in diesem moralischphysischen Weltssysteme, wovon es ein Mitglied ist, wirklich vorbereitet sey, und also auch künftig einmal unausbleiblich erfolge.

Ich darf voraussetzen, daß das höchste Gut auch hier Heiligkeit, oder, bey endlichen vernünftigen Wesen, einen bis ins Unendliche reichenden Fortgang in der Annäherung zu der völligen Angemessenheit zum Gesetze der Sittlichkeit, vereint mit der vollkommensten, der Tugend völlig angemessenen, Glückseligkeit bedeute. Auch darf ich das nicht wiederholen, was ich oben schon wider den ersten Satz, daß wir durch unsre Vernunft nothwendig bestimmt seyn, jenes höchste Gut als den Endzweck des Moralgesetzes in uns zu wollen, angemerkt habe; wenn gleich im Grunde der Inhalt jenes Satzes dem Inhalt dieses Satzes ähnlich ist, und deswegen dasjenige, was in Absicht jenes Satzes bemerkt worden, auch größtentheils mit in Absicht dieses Satzes gilt. Hier ist also nur von diesem Satze die Rede, wider welchen ich folgende Zweifel mir nicht zu heben vermag.

Das Sittengesetz ist hier unstreitig das allgemeine Gesetz, welches die Vernunft allen vernünftigen Wesen giebt. Bedarf es also irgend etwas weiter

als der Ueberzeugung, daß ich ein vernünftiges Wesen bin, um mich von meiner Verbindlichkeit, dem Gesetze der Vernunft zu folgen, und von der Gültigkeit dieses Gesetzes der Vernunft für mich, zu überzeugen? Sollte es der Ueberzeugung von der Möglichkeit des höchsten Guts für ein vernünftiges Wesen bedürfen, damit es das Sittengesetz für gültig erkenne: so müßte es sich denken lassen, daß einem vernünftigen Wesen seine Verbindlichkeit dem Gesetze der Vernunft zu folgen, oder die Gültigkeit des Gesetzes der Vernunft für dasselbe, zweifelhaft seyn könnte. Dieß läßt sich aber nicht denken. Denn so fern als es auf Vernunft Anspruch machen, und vernünftig zu handeln behaupten will, muß es auch dem Gesetze der Vernunft folgen und das Gesetz der Vernunft für gültig erkennen; weil es widersprechend seyn würde, als ein vernünftiges Wesen oder vernünftig handeln zu können, und doch der Vernunft nicht zu folgen, und ihr Gesetz nicht für gültig zu erkennen. Offenbar gebeut das Gesetz der Vernunft dem vernünftigen Wesen, weil es ein vernünftiges Wesen ist, unbedingten Gehorsam. Es muß entweder auf den Vorzug, sich als ein vernünftiges Wesen zu betrachten, und vernünftig zu handeln, Verzicht thun, oder es muß die Gültigkeit des Vernunftgesetzes, seine Verbindlichkeit der Vernunft zu folgen, und die Vernunft als seine Gesetzgeberin anerkennen. Fragt es, warum dieß Gesetz von ihm als gültig anerkannt werden müsse: so muß es sich antworten, weil es ein vernünftiges Wesen sey, müsse es das Gesetz der Vernunft für gültig erkennen. Sobald ein

vernünftiges Wesen das Gesetz der Sittlichkeit für ein Gesetz der Vernunft für vernünftige Wesen erkennt: so muß ihm auch die Gültigkeit dieses Gesetzes in Absicht seiner selbst, und seine Pflicht demselben zu folgen, weil es ein vernünftiges Wesen ist, einleuchtend seyn.

Wenn folglich das vernünftige Wesen das Sittengesetz nicht sollte für gültig erkennen können, ohne von der Möglichkeit des höchsten Guts überzeugt zu seyn: so müßte das so viel heißen: es würde das Gesetz der Sittlichkeit nicht für ein Gesetz der Vernunft erkennen können, wenn das höchste Gut nicht möglich wäre; es würde nicht erkennen können, daß die Vernunft ihm gebiete, dem Gesetze der Sittlichkeit unbedingten Gehorsam zu leisten; die Vernunft würde dann, wenn sie dergleichen geböte, mit sich selbst im Widerspruch seyn, etwas ihr widersprechendes gebieten, und also das nicht gebieten können. Denn wofern sie das höchste Gut für unmöglich erkennete, welches doch das Gesetz der Sittlichkeit zu befördern gebiete: so würde sie etwas von ihr selbst für unmöglich erkanntes gebieten, wenn sie dem Gesetze der Sittlichkeit zu folgen geböte.

Hier kommt folglich wieder alles auf die gleich zu Anfang erörterte Frage an: Ob das Gesetz der Sittlichkeit das höchste Gut in dem angenommenen Sinne, oder Heiligkeit mit der vollkommensten Glückseligkeit vereint, als seinen Endzweck zu befördern gebiete? Wird diese Frage bejahet: so könnte freylich die Vernunft das Gesetz der Sittlichkeit nicht für ihr Gesetz erkennen, wenn sie annahme, daß dasjenige,

jenige, was es gebiete, durchaus unmöglich sey. Ein Gesetz, welches etwas von der Vernunft für unmöglich erkanntes gebietet, kann nicht für vernünftig, nicht für ein Gesetz der Vernunft erkannt werden. Wenn hingegen jene Frage verneint, wenn es zugestanden wird, daß das Gesetz der Sittlichkeit, als ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen, nicht einen Endzweck zu wollen und zu befördern gebieten könne, welchen zu erreichen endlichen vernünftigen Wesen, das ist, allen vernünftigen Wesen außer dem unendlichen, durchaus und unter jeder Bedingung, welche denkbar wäre, selbst bey einem unendlichen Fortschreiten in der Annäherung zur völligen Angemessenheit zum Gesetze, schlechterdings unmöglich bleibt; und wenn deswegen vollkommene Sittlichkeit mit einer derselben angemessenen Glückseligkeit vereint, als der allgemeine Endzweck des Sittengesetzes betrachtet, und es zugleich anerkannt wird, daß zur Glückseligkeit überall kein zum Voraus zu bestimmendes oder bestimmbares Maaß von sinnlichen Gütern zu rechnen sey; sondern nur so viel, als uns von denselben auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden können: so verschwindet alle Schwierigkeit; die Möglichkeit des Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit, oder die Möglichkeit des so bestimmten höchsten Guts, ist der Vernunft immer einleuchtend, und mithin findet auch kein gegründeter Zweifel an der Gültigkeit desselben für vernünftige Wesen statt.

Ich kann bey der Erörterung dieses Satzes eine Bemerkung nicht unterdrücken, die sich mir aufdrang,

als ich denselben las, und die mir jenen Satz so sehr wichtig machte. Wir haben eben gesehen, daß ein vernünftiges Wesen das Gesetz der Sittlichkeit nicht für gültig erkennen könnte, wenn es nicht überzeugt würde, daß der Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit, das höchste Gut, möglich wäre, und einst wirklich werde erreicht werden. Nun ist aber das angenommene höchste Gut nicht möglich, wenn kein Gott ist. Also kann auch das Gesetz der Sittlichkeit nicht für gültig erkannt werden, wenn kein Gott ist. Nun giebt es aber nach der Behauptung der kritischen Philosophie keinen andern Beweis für das Daseyn Gottes, als den, der aus dem Postulat der practischen Vernunft geführt wird, das Daseyn Gottes zu glauben, weil sonst das höchste Gut nicht möglich seyn würde, welches doch als den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen, das Gesetz der Vernunft schlechthin a priori gebiete. Folglich beruht ja nach dieser Behauptung der Glaube an das Daseyn Gottes bloß auf der Anerkennung der Gültigkeit des Gesetzes der Sittlichkeit, und die Anerkennung der Gültigkeit des Gesetzes der Sittlichkeit würde doch wiederum nicht statt finden können, ohne Glauben an das Daseyn Gottes. — — Hier bin ich in einem Cirkel, aus welchem ich nicht heraus kann. Ich soll meine Anerkennung des Daseyns Gottes auf die Anerkennung der Gültigkeit des Gesetzes der Sittlichkeit gründen; und ich kann doch das Gesetz der Sittlichkeit nicht für gültig anerkennen, wenn kein Gott ist; denn es hat einen Endzweck, den Gott nur erreichbar machen kann. Ich habe also für beyde Sätze gar keinen hinlänglichen Grund. Ich erkenne das Sittengesetz

gesetz nicht für gültig, nicht für vernünftig, nicht für ein Gesetz der Vernunft, denn es gebietet, einen Endzweck, nämlich das höchste Gut, zu wollen, welcher unmöglich ist, wenn ich nicht das Daseyn Gottes annehme. Da ich nun weiter keine Gründe für das Daseyn Gottes habe, als daß ich dasselbe glauben müsse, um den sonst unmöglichen Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit für möglich zu erkennen: so würde ich unvernünftig handeln, wenn ich das Gesetz der Sittlichkeit als gültig anerkennte, weil es nicht für gültig erkannt werden kann, ohne den (fern sey von mir diese Gotteslästerung!) grundlosen Glauben an das Daseyn Gottes. Ein Gesetz der Vernunft muß anderer Art seyn. Ich muß es durchaus als gültig anerkennen können. Es muß mir nichts als Endzweck zu wollen gebieten, was unmöglich ist, wenn ich nicht etwas ohne weitere Gründe annehme; wodurch jenes erst möglich, und dieß Gesetz erst ein vernünftiges Gesetz wird. Dem Gesetze der Vernunft bin ich Gehorsam schuldig, weil ich ein vernünftiges Wesen bin. Aber jenem Gesetze der Sittlichkeit bin ich nicht Gehorsam schuldig, denn es ist nicht das Gesetz der Vernunft. Es gründet sich auf einen Wahn, den Unwissenheit und Leichtgläubigkeit erzeugten und nährten, den aber meine kritischprüfende Vernunft für das, was er ist, für Wahn erkannt hat, weil ich alle die sogenannten Beweise für denselben geprüft und zu leicht und unbesriedigend gefunden habe. — So würde der Gottesleugner, der die Verwerfung aller bisher für das Daseyn Gottes geführten Beweise, als ein willkommenes

nes Geschenk der kritischen Philosophie mit beyden Händen ergriffe, die Gültigkeit des von derselben Philosophie aufgestellten Gesetzes der Sittlichkeit verwerfen, und sich darauf berufen, daß er die Gültigkeit dieses Gesetzes nicht anerkennen könne, ohne vom Daseyn Gottes überzeugt zu seyn, wofür es doch, nach der Aussage eben dieser Philosophie, keinen von der Anerkennung des Gesetzes der Sittlichkeit unabhängigen Beweis gebe. —

Hieraus erhellet es, wie unsicher es sey, theils die Begriffe vom höchsten Gut, als dem Endzweck des Sittengesetzes, so zu bestimmen, daß die Forderung jenes Gesetzes nicht für vernünftig, und der Endzweck desselben nicht für möglich erkannt werden kann, ohne das Daseyn Gottes anzunehmen; und theils den Glauben an das Daseyn Gottes bloß auf jenes Postulat der practischen Vernunft zu gründen, welche den Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit, das höchste Gut, zu wollen gebiete, und mithin auch den Glauben an das Daseyn Gottes zur Pflicht mache, weil ohne das Daseyn Gottes anzunehmen jener Endzweck nicht für möglich noch für erreichbar erkannt werden könnte. Wirklich wird auf diese Weise die Ueberzeugung von der Gültigkeit des Gesetzes der Sittlichkeit eben sowohl wankend und geschwächt, als die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes. Denn wenn man gleich einwendet, die Vernunft gebiete unbedingt jenen Endzweck zu wollen; das vernünftige Wesen aber könne seine Verbindlichkeit dem Gesetze der Vernunft zu gehorchen, nicht verkennen noch verleugnen; nun könne a priori weder die Un-

möglichkeit

möglichkeit noch die Möglichkeit jenes Endzwecks darge-
 gethan werden; folglich sey es eben sowohl Pflicht,
 die Möglichkeit jenes Endzwecks anzunehmen, als
 es für ein vernünftiges Wesen Pflicht sey, der allge-
 meinen Gesetzgebung der Vernunft zu gehorchen;
 wenn man dieß gleich einwendet: so bleibt dagegen
 immer die Antwort übrig: Wir sind gar nicht so
 gesonnen, unsre Pflicht der Gesetzgebung der Vernunft
 zu gehorchen, in Zweifel zu ziehen. Wir leugnen nur,
 daß die Vernunft einen solchen Endzweck zu wollen gebie-
 te. Wir erkennen das Gesetz, welches dergleichen gebeut,
 nicht für ein Gesetz der Vernunft. Sind wir gleich
 nicht vermögend, die unbedingte Unmöglichkeit jenes
 Endzwecks darzuthun: so ist doch die bedingte Un-
 möglichkeit desselben einleuchtend. Denn jener End-
 zweck ist unmöglich, wenn kein Gott ist. Nun sagt
 man uns ja selbst, es gebe keinen andern Grund das
 Daseyn Gottes anzunehmen, außer dem einzigen, daß
 jener durch die Gesetzgebung der Vernunft a priori
 aufgegebene Endzweck als möglich betrachtet werden
 müsse. Dieser Grund hat aber für uns kein Ge-
 wicht, weil wir jene Gesetzgebung nicht für eine Ge-
 setzgebung der Vernunft erkennen; indem sie etwas
 als Endzweck zu wollen gebietet, was nur unter ei-
 ner Bedingung möglich ist, für welche gar kein von
 jener Gesetzgebung unabhängiger Beweis geführt
 werden kann. Zuerst beweise man uns das Daseyn
 Gottes unabhängig von jener sogenannten Gesetzge-
 bung der Vernunft; erst dann werden wir den auf-
 gegebenen Endzweck für möglich, und mithin die
 Gesetzgebung selbst für eine Gesetzgebung der Vernunft
 erkennen. Man sage uns nicht, daß die Gesetzge-

lung der Vernunft Heiligkeit fordern müsse als den
 Endzweck ihres Gesetzes, weil das Gesetz heilig seyn
 müsse. Das Gesetz der Vernunft soll auch uns hei-
 lig seyn, aber um das zu seyn, darf es nur voll-
 kommne Sittlichkeit fordern und jede Abweichung
 vom Gesetze, nicht bloß in Thaten, sondern auch in
 Grundsätzen untersagen. Wir sollen keinem Grund-
 satz unsers Willens bey uns Raum geben, der nicht
 auch immer zugleich als Princip einer allgemeinen
 Gesetzgebung gelten könnte; sonst übertreten wir das
 Gesetz der Sittlichkeit. Dieß ist die Heiligkeit, die
 das Gesetz von uns fordert, und die es von uns for-
 dern muß, weil es heilig ist, und weil es damit nichts
 Unmögliches von uns fordert; denn wenn wir an-
 dern Grundsätzen unsers Willens bey uns Raum ge-
 ben; so erkennen wir doch, so gewiß wir von unsrer
 Willensfreyheit überzeugt sind, daß es uns mög-
 lich war, einem solchen Grundsatz den Zugang in
 unser Herz zu verschließen, und gesetzmäßigen Grund-
 sätzen zu folgen. Aber von jener Heiligkeit, die nur
 einem unendlichen Wesen und keinem endlichen ver-
 nünftigen Wesen jemals irgend möglich seyn kann,
 von der Unfähigkeit zu Maximen des Willens, die
 dem Gesetze widerstreiten, kann nicht die Rede seyn,
 wenn von der Anforderung des Gesetzes der Vernunft
 an endliche vernünftige Wesen die Rede ist. Jene
 Heiligkeit kann überall nicht zu wollen geboten, nicht
 Endzweck des Gesetzes seyn; denn woferne sie seyn
 kann; so kann sie nur in einem unendlichen Wesen
 seyn, und in diesem Wesen selbst kann sie nicht als
 eine Wirkung der Gesetzgebung der Vernunft; son-
 dern

dern nur als eine Eigenschaft des Wesens gedacht werden. Die unendliche Vernunft des unendlichen Wesens bestimmt dasselbe nothwendig, nur zu solchen Grundsätzen des Willens, welche der vollkommensten Vernunft gemäß sind. Die Anforderung der unendlichen Vernunft des unendlichen Wesens an das unendliche Wesen ist immer nur auf solche Grundsätze und denselben gemäße Handlungen gerichtet. Aber die Unfähigkeit zu jeder andern der Vernunft widerstreitenden Maxime, oder die wesentliche Heiligkeit des Willens ist nicht ein Gegenstand oder ein Endzweck oder eine Wirkung der Anforderung der unendlichen Vernunft an das unendliche Wesen; sondern die wesentliche Heiligkeit des unendlichen Wesens, seine wesentliche Unfähigkeit zu jeder andern der Vernunft widerstreitenden Maxime, als eine wesentliche Eigenschaft seiner unendlichen Vernunft, ist die Ursache der Anforderung der unendlichen Vernunft an das unendliche Wesen, die auf lauter ihr gemäße Principien des Wollens und der Handlungen gerichtet ist. Denn ohne die wesentliche Unendlichkeit des unendlichen Wesens ist die Unfähigkeit zu allen der Vernunft widerstreitenden Maximen in demselben nicht denkbar. Diese Heiligkeit des unendlichen Wesens ist in seinem Wesen gegründet, und nicht erst eine Wirkung seines unendlichvollkommenen Verstandes und Willens. Die unendliche Vernunft des unendlichen Wesens fordert von demselben nicht die Unfähigkeit zu jeder ihr widerstreitenden Maxime; denn diese ist demselben schon mit seinem Wesen eigen, und wird nicht erst durch den Willen bewirkt; sie fordert

nur völlige Angemessenheit zu dem Gesetze, welches sie sich selber giebt, vollkommene Uebereinstimmung aller Grundsätze des Wollens und aller Wirkungen mit ihr selber. So wenig die wesentlichen Eigenschaften der endlichen vernünftigen Wesen als ein Gegenstand der Anforderung des Gesetzes der Sittlichkeit an dieselben, oder als ein Endzweck dieses Gesetzes in ihnen gedacht werden können; eben so wenig kann auch eine wesentliche Eigenschaft des unendlichen Wesens als Gegenstand der Anforderung des Gesetzes der Sittlichkeit an dasselbe oder als Endzweck dieses Gesetzes in demselben gedacht werden. Wenn nun jene Heiligkeit mit der ihr gemäßen vollkommensten Seligkeit vereint, nicht als Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit gedacht wird; sondern völlige Angemessenheit zum Gesetze, oder vollkommene Sittlichkeit mit einer ihr gemäßen Glückseligkeit vereint: so leuchtet es, auch ohne das Daseyn Gottes anzunehmen, uns ein, daß der Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit nicht unmöglich sey.

Daß das Gesetz der Vernunft vollkommenen Gehorsam und also vollkommene Sittlichkeit fordern müsse, leuchtet uns von selbst hinlänglich ein. Vernunftwidrige Grundsätze kann das Gesetz der Vernunft bey vernünftigen Wesen nie gut heißen; es könnte sonst kein Gesetz der Vernunft seyn. Bleibt ein endliches vernünftiges Wesen gleich zu jeder Zeit auch andrer dem Gesetze widerstreitender Grundsätze fähig; kann es gleich niemals heilig werden: so soll es doch keinen andern Maximen, die dem Gesetze nicht angemessen sind, bey sich Raum geben. Daß damit von demselben

demselben nichts ihm Unmögliches gefordert werde, erhellet deutlich, weil es auch dann, wenn es vom Gesetze abgewichen ist, nicht leugnen kann, daß es ihm möglich gewesen wäre, dem Gesetze gehorsam zu seyn. Das Gesetz sagt auch nicht, daß das endliche vernünftige Wesen künftig einmal dahin gelangen werde, niemals andern als dem Gesetze gemäßen Grundsätzen bey sich Raum zu geben und Einfluß auf seinen Willen zu verstaten. Ob dieß je geschehen oder nicht geschehen werde, das ist kein Gegenstand der Gesetzgebung der Vernunft. Sie gebietet dem endlichen vernünftigen Wesen unbedingt. Es soll dahin streben. Es soll völlige Angemessenheit seiner Gesinnungen und Handlungen und aller Grundsätze seines Willens zum Gesetze stets zu seinem Endzwecke machen. Genug daß ihm dieß möglich ist; ob es aber frey bleiben werde von gesetzwidrigen Maximen, das hängt von seinem Eifer oder seiner Trägheit in der Wachsamkeit über sich selbst und im Gehorsam gegen das Gesetz ab. Und kämen endliche vernünftige Wesen, durch ihre Schuld, auch nie zur völligen Angemessenheit zum Gesetze: so würde doch das Gesetz der Vernunft ihnen eben so, wie allen übrigen, dieselbe gebieten müssen, weil es das Gesetz der Vernunft ist, welches vernünftigen Wesen nichts anders gebieten kann, als der Vernunft zu folgen.

Ist endlich von einer der Tugend angemessenen Glückseligkeit die Rede, welche zu wünschen und zu begehren ein endliches vernünftiges Wesen durch seine bedürftige Natur selbst gedrungen und bestimmt wird; so bleibt au. hier keine Nothwendigkeit übrig,

das Daseyn Gottes anzunehmen, wenn dasselbe nicht aus andern Gründen glaubwürdig ist. Denn durch ein vernünftiges Nachdenken und Beobachtung der Einrichtung der Welt und meiner eigenen Natur, erkenne ich es deutlich, daß ich nie auf ein gewisses bestimmtes Maaß sinnlicher Güter Anspruch machen dürfe; sondern vielmehr nur so viele sinnliche Güter, als ich auf dem Wege der Weisheit und Tugend, oder bey dem Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft erlangen kann, und außer denselben hauptsächlich das Bewußtseyn meiner Tugend, ohne welches es ohnehin gar keine wahre Zufriedenheit und recht wirklich frohen Genuß des Lebens giebt, zu meiner Glückseligkeit rechnen müsse. Ich würde etwas Unvernünftiges wollen, wenn ich eine nach dem Verhältniß der Tugend eingerichtete Austheilung der sinnlichen Güter unter endliche vernünftige Wesen begehren wollte. Dergleichen zu wollen kann die Vernunft mir nicht aufgeben. Ich finde vielmehr immer mit der Tugend eine derselben angemessene Glückseligkeit vereinigt, die vornämlich aus dem Bewußtseyn derselben und der dadurch entstehenden Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe entspringt, indem bey diesem Bewußtseyn, dieser Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe uns nicht nur ein auch noch so geringes Maaß sinnlicher Güter mehr wirklich frohen Genuß gewährt, als ohne dieselben der reichste Ueberfluß; sondern indem jenes Bewußtseyn, jene Selbstzufriedenheit und Gemüthsruhe, selbst die schmerzhaftesten Aufopferungen, Beschwerden, Mangel und Leiden uns so zu versüßen vermag, daß derselbe,

jenige,

jenige, der die Süßigkeit der Freuden der Tugend wirklich gekostet und wirklich Geschmack dafür hat, nicht Anstand nehmen wird zu bekennen, er ziehe selbst in den bittersten Leiden, die er auf dem Wege der Weisheit und Tugend nicht vermeiden konnte, seinen Zustand jedem andern vor, worin er sich hätte setzen können, wenn er der Weisheit und Tugend hätte entsagen wollen; er fühle sich glücklicher, indem er um der Tugend willen leide, als im Ueberfluß sinnlicher Freuden ohne das Bewußtseyn der Tugend. Wenn gleich nur Wenige so denken: so sollten alle vernünftige Wesen doch so von der Glückseligkeit denken; und dächten alle so, dann fehlten auch des Lebens sinnliche erlaubte Freuden dem Tugendhaften nie, dann würzten dieses Lebens Leiden die häufigern Freuden uns nur, tugendhafte Freundschaft und edle Menschenliebe trocknete dann die Thräne, stillte die Seufzer, linderte das Elend des Leidenden, und der Menschen Leben auf der Erde würd' ein Schauplatz einer Glückseligkeit, die selbst vollkommnern Geistern so viele Freude machen würd', so mitleidig sie jetzt vielleicht oft auf die Thorheit der Irdischen herabschauen.

Also die Gültigkeit des Gesetzes der Sittlichkeit, und unsre Verbindlichkeit demselben zu folgen, könnte nur dann bezweifelt werden, wenn die Vernunftmäßigkeit dieses Gesetzes bezweifelt werden könnte. Aber nie wird diese zweifelhaft gemacht werden können, wenn nicht etwa der Endzweck desselben so bestimmt wird, daß er schlechtthin unmöglich ist, ohne das Daseyn Gottes anzunehmen, oder vielmehr ohne dasselbe

dasselbe hinlänglich erwiesen zu haben. Nehmen wir nur immer die Vernunft selbst zur Führerin auf dem Wege, der zur Erkenntniß des Gesetzes der Sittlichkeit führt: so werden wir unmöglich in diesem Gesetze ein Gesetz der Vernunft verkennen, oder die Gültigkeit desselben, und unsre Verbindlichkeit demselben zu folgen, leugnen können. Aber schwerlich kann es uns jemals allein zu einem hinlänglichen Beweise fürs Daseyn Gottes führen, wenn gleich, wie oben bemerkt ist, in Verbindung mit den übrigen Beweisgründen, derjenige, welcher aus unsrer vernünftigen Natur entlehnt, und von unsrer Bestimmung zur Sittlichkeit unterstützt wird, allerdings die Kraft der übrigen Gründe verstärkt. Das moralische Gesetz für vernünftige Wesen ist nur ein Theil der Einrichtung der Welt. Wir müssen aber alles nutzen, was wir von dieser Einrichtung und von der Beschaffenheit der Welt kennen lernen können, um aus allen einzelnen zusammengenommenen Bemerkungen desto richtiger über das Ganze und dessen Urheber urtheilen zu können.

Um bey diesem Urtheile sicher zu gehen, muß man nothwendig erst die wichtige Frage sich selbst entscheidend beantwortet haben, ob, (wie Heidenreich in seinen obenangeführten Betrachtungen über die natürliche Religion in der XXsten Betrachtung über Gottes Regierung in der Welt behauptet,) in dieser Welt überall noch nicht die Anstalt zu einer der Natur der Glückseligkeit fähigen Geschöpfe angemessenen Glückseligkeit getroffen; besonders aber noch gar nicht die Anstalt zu einer der
Tugend

Tugend derselben proportionirten Glückseligkeit der Menschen gemacht sey; indem vielmehr das Bestreben nach Tugend häufig dem Bestreben nach Glückseligkeit hinderlich werde, und zugleich in der Natur, neben den Anstalten die Glückseligkeit der Lebenden zu befördern, und in Verbindung mit denselben, gegenseitig eben so viele Anstalten gemacht seyn, Glückseligkeit zu hindern, zu rauben, zu zerstören? Oder ob wirklich die Beförderung der möglichstgrößten Summe von Glückseligkeit überhaupt, und insbesondere die Beförderung einer möglichstvollkommenen und ihrer Tugend proportionirten Glückseligkeit der Menschen, der dem gesunden Menschenverstande hinlänglich einleuchtende, wenn gleich nicht bis zur mathematischen Evidenz, doch zur völlig befriedigenden moralischen Gewißheit erweisliche, Zweck der sämtlichen Einrichtungen der Welt sey? Ich glaube mit Zuversicht das Letztere behaupten und das Erstere verneinen zu können. Schwerlich würde auch der mir so schätzbare Verfasser das Erstere behauptet haben, wenn er nicht bey seiner Untersuchung theils nach einer völligen mathematischen Evidenz des Erweises, wozu wir freylich, bey unsrer eingeschränkten Weltkenntniß, vielleicht eben so wenig gelangen können, als wir derselben bedürfen, gestrebt hätte; theils aber auch Begriffe von Glückseligkeit zum voraus aus dem angenommenen Systeme angenommen, und nach diesen die Anstalten und Einrichtungen in der Natur beurtheilt hätte; da wir doch billig nur als lernbegierige Schüler das große Buch der Natur studiren

biren sollen, nicht um es zu meistern, sondern um daraus zu lernen.

Man knüpft sich selber Knoten, die man hernach nicht zu lösen vermag, wenn man zum voraus ein gewisses Maaß von sinnlicher Glückseligkeit angeben will, dessen die für sinnliche Glückseligkeit empfänglichen Wesen ihrer Natur nach bedürftig sind, und also auch genießen müssen, wenn sie anders zur Glückseligkeit bestimmt seyn. Genug, wenn die Einrichtung, die in der Welt gemacht ist, diese Wesen für sinnliche Glückseligkeit und frohen Lebensgenuß empfänglich machte, und sie in den Stand setzte, sich ihres Lebens zu freuen; Güter die Fülle für sie bereitete, und sie mit dem Vermögen ausrüstete, und in die Verbindung mit der Welt setzte, deren sie bedurften, um sich jene Güter zu verschaffen, so lange sie lebten sie froh zu genießen, und sich vor Gefahren möglichst zu sichern! Wie kann aus der Einrichtung der Natur des Wesens auf das Maaß von Glückseligkeit geschlossen werden, welches ihm zu Theil werden müsse, wenn Glückseligkeit der Zweck seines Daseyns seyn sollte? Wollte man sagen: es kann seiner Natur nach so und so lange leben, und es begehrt stets alles das, was ihm angenehm ist; folglich muß es auch nicht allein so lange leben; sondern auch so lange einer wenigstens überwiegenden Summe desjenigen, was ihm angenehm ist, genießen, wenn der Zweck seines Daseyns Glückseligkeit seyn soll? Dann verwechselte man doch offenbar die Bestimmung zur Glückseligkeit mit der Bestimmung zu einem gewissen Maaße oder Grade der Glück-

Glückseligkeit. Nur wenn letztere erwiesen werden sollte, würde zu erweisen seyn, daß dieß Maaß ihnen wirklich zugemessen wäre, und durch die Einrichtungen der Natur wirklich zugetheilt würde. Aber von einem bestimmten Maaße sinnlicher Güter und Freuden, welches jedem zugemessen werden müsse, kann gar Rede nicht die seyn, wenn von abhängigen Wesen die Rede ist, bey welchen zum voraus gar kein Recht und Anspruch gedacht werden kann, außer der Anforderung, welche die Vernunft an den Schöpfer machen muß, der solchen Wesen, die sich freuen und leiden können, ihr Daseyn giebt, nämlich, daß ihr Daseyn für sie kein Unglück, sondern ein Glück sey, einen Werth für sie selbst, wie für das Ganze habe; weil, ohne jenes vorauszusetzen, gegen sie selber grausam gehandelt, und, ohne dieß vorauszusetzen, zwecklos verfahren würde, welches beydes wider die Vernunft seyn würde. Dieß ist jedoch kein unabhängiges Recht, welches jene Wesen sich selber gegeben hätten. Sie erhalten dasselbe erst mit ihrem Daseyn und ihrer Natur, mithin auch von dem, von dem sie ihr Daseyn und ihre Natur erhalten. Vernunftlose Wesen haben auch kein Bewußtseyn von einem ihnen eignen Rechte, so wenig sie überhaupt Bewußtseyn haben, welches sie in den Stand setzte, über Recht und Unrecht zu urtheilen. Sie kennen nur den Unterschied zwischen dem Angenehmen und Unangenehmen, den sie durch ihre Sinne wahrnehmen, und fühlen sich getrieben, das Angenehme zu suchen und zu vertheidigen, und das Unangenehme zu fliehen und abzuwehren. Nur vernünftige Wesen erhalten durch

durch die Vernunft Begriffe von Recht und Unrecht, und erkennen, daß sie die Einrichtung der Natur nicht der Vernunft gemäß finden könnten, wenn Wesen, mit der Fähigkeit sich zu freuen und zu leiden begabt, ins Daseyn gerufen würden, und ihr Daseyn nicht ein Glück, sondern Quaal für sie wäre, so daß sie Ursache hätten zu wünschen, niemals gewesen zu seyn. Einen solchen Widerspruch zwischen der Einrichtung der Natur und der Vernunft finden die vernünftigen Wesen nirgends. Alles freut sich seines Daseyns, was sich freuen kann; es freut sich, daß es ist, sucht und genießet Freude, und wehret nicht allein von sich ab, was ihm den Untergang zuziehen könnte; sondern äußert auch sein unangenehmes Gefühl deutlich, wenn es ein Ende nimmt. Die vernünftigen Wesen finden es gar nicht vernunftwidrig, daß den Geschöpfen, die des Genusses sinnlicher Glückseligkeit fähig sind, keine auf gleiche Weise vorausbestimmte Dauer und Summe des Genusses der sinnlichen Glückseligkeit zugemessen ist. Denn sie sehen ein, daß diese Geschöpfe nicht bloß um ihrer selbst willen; sondern auch um anderer willen, und als Mittel zu dem Zwecke, die möglichstgrößte Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit überhaupt zu befördern, da sind. Sie können nicht zum voraus bestimmen, auf welche Weise diese möglichstgrößte Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern sey; das aber können sie erkennen, daß die Beförderung derselben der höchste letzte Endzweck sey, den die Vernunft aufgeben könne, der also auch als höchster letzter und allgemeiner Endzweck

Endzweck aller Einrichtungen in der Welt im Einzelnen wie im Ganzen gedacht werden müsse, wie ferne die Welt als ein Werk der Vernunft, und ihr Plan als von der Vernunft entworfen und ausgeführt, erkannt werden soll. Diesem höchsten, letzten allgemeinen von der Vernunft aufgegebenen Endzwecke finden sie es ganz gemäß, daß der Zweck der Einrichtungen in der Natur nicht der ist, daß jedes lebende Wesen so lange lebe, als es seiner Natur nach hätte leben und Freude genießen können; sondern daß alle Anstalten dahin abzweckeln, eine immer vollkommnere Organisation der leblosen Stoffe, und eine möglichst große Vielfältigung der Arten und Summen der Lebenden zu befördern, die dann mehr oder minder lange leben und Freuden genießen, je nachdem ihnen, bey den zu jenem höchsten Endzwecke hinwirkenden Einrichtungen, ihr Leben und ihr Freudengenuss mehr oder minder lange erhalten werden kann. Nur eine Zeitlang konnten sie leben und Freuden genießen, wenn sie überall leben und Freuden genießen sollten. Dieß erhellt aus der ihnen wesentlichen Beschaffenheit ihrer Natur. Sie länger leben und auf eine andre Weise sterben zu lassen, würde offenbar nicht zu jenem Endzwecke gereimt haben. Nicht ein gewisses Maass und eine gewisse Dauer des Freudengenusses; sondern Freudengenuss überhaupt auf eine unbestimmte Zeit, war ihre Bestimmung. Der Tod, der einmal ihrem Leben ein schmerzhaftes Ende machen mußte, treffe sie wann es auch sey: so haben sie ihre Bestimmung erreicht. Hier ist alles vernunftmäßig,

und alles scharft den vernünftigen Geschöpfen die erhabene Vorschrift ein: die Beförderung einer möglichstgroßen Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit sey der letzte höchste allgemeine Endzweck der Vernunft, und müsse auch immer der Endzweck aller ihrer Bemühungen seyn.

Vollkommen vernunftmäßig finden auch die vernünftigen Wesen die Einrichtung ihrer Natur und ihres Verhältnisses zur Welt, wodurch ihnen nicht ein bestimmtes Maas sinnlicher Glückseligkeit, sondern dem einem mehr, dem andern weniger, und nicht nach dem Maasse, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft ist, zugetheilt wird. Vollkommen vernunftmäßig müssen wir es finden, daß die sinnlichen Güter nach der Einrichtung der Natur gar nicht als Belohnung der Tugend; sondern nur als ein Bedürfniß von einer niedrigern Art, als ein Bedürfniß der sinnlichen Natur, durch welche wir zunächst an die vernunftlosen Geschöpfe gränzen, so weit vom sinnlichen Genuße derselben, und nicht von ihrer weisen Anwendung zu höhern sittlichen Zwecken die Rede ist, erscheinen; und die mit der Tugend der Menschen gar nicht im Verhältniß stehende Lusttheilung der irdischen Güter, kann uns unsre Bestimmung zur Glückseligkeit gar nicht zweifelhaft machen, kann und soll uns aber darauf hinweisen, daß für uns eine edlere und höhere, als die blos sinnliche Glückseligkeit bestimmt ist, eine Glückseligkeit, die nicht allein oder vornämlich aus dem Besitz und Ge-
nuß

aus sinnlicher Güter; sondern aus dem Bewußtseyn entspringt, daß wir dem Gesetze der Vernunft, der Weisheit und Tugend folgen, und alle sinnliche Güter und Freuden nur auf dem Wege der Weisheit und Tugend suchen, und nach den Gesetzen derselben genießen und gebrauchen.

Wir haben kein Recht und keinen Anspruch an ein gewisses bestimmtes Maasß und an eine gewisse bestimmte Dauer des sinnlichen Freudengenusses. Unser Daseyn selbst, womit wir erst die Fähigkeit erhielten, Freude zu genießen, war für uns ein freyes Geschenk dessen, der uns damit beschenkte. Wie hätten wir ein Recht haben können, dasselbe zu fordern, ehe wir waren. Eben so ist unser Vernunftvermögen und unsre Vernunft selbst, welche sich aus demselben entwickelt, uns mit unserm Eintritt ins Leben als eine Mitgabe freyer Güte verliehen. Seit dem ersten Augenblicke unsers Daseyns fühlen wir uns mächtig angetrieben, unser Verlangen nach der Befriedigung unsrer Bedürfnisse zu äußern, und wir finden überall für uns Quellen genug geöffnet, aus welchen uns das, dessen wir bedürfen, zuströmt. So genießen wir längre oder kürzere Zeit in den Jahren der Kindheit unzählige Freuden, ehe sich noch das Vermögen über Recht und Unrecht, und besonders über unsre Rechte, unsre Bestimmung und unsre Pflichten zu urtheilen, bey uns entwickelt. In diesen Jahren dringt sich so wenig ein Zweifel an unsrer Bestimmung zur Glückseligkeit, die durch den Genuß

sinnlicher Freuden uns zu Theil werden solle, uns auf, daß wir vielmehr in Gefahr sind, über dem mächtigen Verlangen nach sinnlicher Glückseligkeit, und über der Fülle sinnlicher Freuden, die uns zu strömen, unsere höhere Bestimmung zur Weisheit und Tugend zu verfehlen, wenn uns nicht eine vernünftige Erziehung zur Erkenntniß derselben leitet. Wird diese Erkenntniß bey uns zur wirksamen Ueberzeugung: so lernen wir mit dieser unsrer Bestimmung auch die daraus entspringenden Pflichten, welche die Vernunft uns vorschreibt, und die Rechte kennen, welche sie uns giebt. Wir erkennen die Beförderung der möglichstgrößten Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit für den höchsten letzten Endzweck, den die Vernunft aufgeben kann, dessen Beförderung wir als den Endzweck aller Einrichtungen, die in der Welt gemacht sind, betrachten müssen, wenn wir dieselben als Einrichtungen, die sämtlich vernunftmäßig sind, betrachten wollen. Wir überzeugen uns, daß dieses der wirkliche letzte Endzweck aller Werke und Anstalten in der Natur sey, und lernen unsre Pflicht erkennen, diesen Endzweck auch zu dem unsrigen zu machen. Wir lernen unser Bedürfniß sinnlicher Güter, aber auch zugleich die freygebigste Güte kennen, womit in der segenreichen Natur für dieses Bedürfniß gesorgt und eine Fülle von Wohlthaten bereitet ist, die für jeden unter uns nicht bloß das Nothwendigste; sondern reichlich gewähren, was wir bedürfen, wenn wir nur nicht, als ungeartete Kinder, durch Ungerechtigkeit, Habsucht und Eigennuß, einer dem andern entziehen,

was

was ihm gebühret. Wir lernen unsre Bestimmung zur Weisheit und Tugend und zu einer daraus entspringenden Glückseligkeit kennen, welche nichts uns wider unsern Willen rauben kann, welche in unsrer Natur und in der unveränderlichen Natur der Weisheit und Tugend gegründet ist, und uns in einem immer vollkommneren Maaße zu Theil wird, je vollkommner wir in der Weisheit und in der Tugend werden. Wir lernen unsre Rechte in Beziehung auf andre Menschen, so wie unsre Pflichten kennen, die wir gegen sie zu beobachten haben. Aber wir sehen es ein, daß von Rechten oder Ansprüchen in Beziehung auf den Urheber der Welt und unsers Daseyns gar nicht die Rede seyn könne; sondern vielmehr alles als freyes Geschenk seiner Güte mit inniger Ehrfurcht und Dankbarkeit zu betrachten und anzuwenden sey. Wir fühlen unser Bedürfniß glücklich zu seyn, und erkennen es, daß wir unsrer Natur nach Glückseligkeit als unsre Bestimmung betrachten dürfen. Aber ehe der Gedanke bey uns aufsteigen kann, daß wir berechtigt seyn, Glückseligkeit von unserm Schöpfer zu erwarten, fordern Vernunft, Erfahrung und Gefühl uns vielmehr zu der demüthigsten und dankbarsten Verherrlichung der unermesslichen Güte auf, die nicht bloß giebt, was wir erwarten durften; sondern unaussprechlich, überschwänglich vielmehr uns giebt; die sinnlichen Güter im Ueberflusse für alle Lebenden bereitet, und uns mit der Fähigkeit sie auf mannigfaltige Weise zu verschönern und froh zu genießen begabt; aber uns einer weit reinern und vollkommnern Glückseligkeit bestimmt hat, und uns

durch die Gesetze der Weisheit und Tugend zum Genuße derselben führt. Wollten wir bloß nach dem wesentlichen Bedürfniß unsrer sinnlichen Natur das Maaß von sinnlichen Gütern bestimmen, welches wir von der weisen Güte unsers Schöpfers zu erwarten berechtigt wären: so müßten wir es bald erkennen, wie gering dieses bestimmte Maaß unsers wesentlichen Bedürfnisses in Vergleichung mit dem Ueberflusse sey, der auch selbst dem zu Theil ward; welcher vielleicht gar aus Unverstand wider seinen Schöpfer murret, und über Vernachlässigung klagt. Nur auf das, was wir wesentlich nothwendig bedürfen, wenn wir uns unsers Lebens als eines Gutes für uns erfreuen sollten, müßten wir ja unsre Forderungen einschränken, wenn wir es wagen wollten, Forderungen zu machen. Denn sobald wir nur das erkennen, daß uns nicht Unrecht geschehen sey, indem uns ohne unser Zuthun und Verlangen unser Daseyn gegeben worden: so kann von Rechten des Geschöpfes und begründeten Ansprüchen desselben an die Gerechtigkeit des Schöpfers weiter nicht die Rede seyn.

Aber wie, höre ich mir einwenden, erfordert es nicht die Gerechtigkeit des Schöpfers, daß er jeden Menschen nach dem Maaße mit mehreren oder wenigern sinnlichen Gütern beglücke, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft ist? Hat nicht der Schöpfer die Begierde nach sinnlichen Gütern und Freuden dem Menschen selber aneuschaffen? Hat er nicht Tugend ihm geboten, zwar nicht weil sie Glückseligkeit für ihn zur Folge habe; sondern weil sie seine Bestimmung, weil

er vernünftig, und deswegen als ein vernünftiges Wesen verbunden ist, dem Gesetze, welches ihm gegeben ist, aus reiner Achtung gegen das Gesetz zu folgen; aber da er durch Tugend seine Pflicht erfüllt, ist er denn nicht auch berechtigt zu erwarten, daß er nach dem Maaße werde mit den sinnlichen Gütern und Freuden, welche zu begehren er durch seine sinnliche Natur nothwendig bestimmt ist, mehr oder minder reichlich beglückt werden, je nachdem er mehr oder minder tugendhaft ist? Wird der gerechte Gott nicht nach dem Maaße der vollkommeneren oder minder vollkommenen Tugend, wenn nicht hier doch einst künftig jedem ein größeres oder geringeres Maaß sinnlicher Güter und Freuden zumessen? Ist das nicht von seiner Gerechtigkeit zu erwarten?

Ich weiß es, daß sehr allgemein so geurtheilt und so gelehret wird, und daß besonders unter dem größern Theil der Menschen, unter den Ungelehrten, die Begriffe fast allgemein herrschen, und durch den gewöhnlichen Unterricht von Jugend auf bis ins späteste Alter unterhalten werden. Allein ich bin überzeugt, daß ich diese Fragen mit Grund verneinen, und behaupten kann, daß wir gar nicht berechtigt seyn, dergleichen jemals von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten. Man überträgt, wenn man solche Erwartungen von der belohnenden Gerechtigkeit Gottes zu hegen sich berechtigt glaubt, unvollkommene Begriffe und Vorstellungen auf Gott, die von der Art, wie Menschen allein belohnen können, und von der belohnenden Gerechtigkeit der Richter in bürger-

lichen Gesellschaften abgezogen sind, die aber weder zu der Vollkommenheit Gottes, noch zu der Natur und Bestimmung des Menschen reimen. Obrigkeiten in bürgerlichen Gesellschaften können freylich mit nichts anders, als mit sinnlichen Gütern für bürgerliche Tugenden belohnen, denn die edleren Güter und Freuden des Geistes, welche die Weisheit und Tugend allein gewähren kann, vermag kein noch so reicher und mächtiger Regent dem Menschen zu geben, wenn ihm seine Tugend sie nicht giebt. Unter dem mit Band und Stern prangenden Busen wohnt nur dann wahre Zufriedenheit und Glückseligkeit, wenn im Herzen Tugend wohnt, die zu geben alle Erdengröße und Macht zu gering und ohnmächtig, aller Erdenreichthum zu dürftig ist. Aber Gott giebt diese edleren über alles andre erhabenen Güter und Freuden, indem er dem, der ihm nur folgen und sie nur gebrauchen will, durch seine Regierung die Mittel schenkt, immer weiser und tugendhafter zu werden; und er ist es, der mit diesen Freuden einem jeden gerecht nach seiner Tugend lohnt, und einst in Ewigkeit mit diesen Freuden jeden in desto reicherm Maaße gerecht belohnen wird, je redlicher sein Eifer in der Tugend und je lautrer seine Treue war; denn ist er es nicht, der unsre Seele, (o preis' ihn dafür ewig meine Seele!) ist er es nicht, der unsre Seele dieser beseligenden, allein wirklich beseligenden Freuden empfänglich machte, schon hier uns derselben empfänglich machte, und dort uns immer vollkommener, in Ewigkeit sich erhöhenden Genuß dieser Freuden der Tugend, und weiser, gemeinnütziger und
wohl

wohlthätiger Wirksamkeit gewähren wird? Obrigkeiten in bürgerlichen Gesellschaften müssen dafür wachen, daß jedem der Antheil an irdischen Gütern, der ihm gebührt, zu Theil werde, daß ihm seine Habe, sein rechtmäßiges Eigenthum und sein rechtmäßiger Erwerb an irdischen Gütern ungehindert und gesichert bleibe. Allerdings ein schönes, nützliches und nöthiges Geschäft! Aber doch nur ein Geschäft, welches die sittlichen Mängel, Thorheiten, Verkehrtheiten und Bosheiten der Menschen nothwendig machen. Wenn nie die Ungerechtigkeit und Bosheit sich an den Gütern andrer vergriffe, und dergleichen nicht zu fürchten wäre: so bedürfte es nicht der den Gerechten schützenden, und den Ungerechten zwingenden und strafenden Macht der Obrigkeit. Aber eben weil es immer der ungerechten und boshaften Menschen so viele giebt, ach, und vielleicht noch Jahrhunderte lang, ehe die Erziehung der Menschen aus allen Ständen zur wahren, auf deutliche vernünftige Einsicht gegründeten Sittlichkeit allgemeiner und zweckmäßiger befördert wird, immer deren so viele geben wird: so kann die Obrigkeit nicht bloß die weise Lehrerin und Beratherin der Bürger; sondern sie muß auch die strafende Rächerin des Frevels und der Unordnungen seyn, wodurch die bürgerliche Ruhe und Wohlfahrt nebst der Ordnung und Sicherheit des Staats gestört wird. Dieß Geschäft der Obrigkeit ist ganz der Absicht Gottes gemäß, wie jede gemeinnützige und vernünftige Anordnung in der bürgerlichen Gesellschaft. In diesem Sinne nennt die Bibel sie: Gottes Ordnung,

wie sie jeden rechtmäßigen Stand und jede rechtmäßige Lebensart als einen Beruf beschreibt, den Gott durch die Vernunft dem Menschen angewiesen habe. — Aber so edel auch dieß Geschäfte und der Zweck desselben ist: so ist beydes doch viel zu geringe, um es auf Gott zu übertragen. Gott müssen wir vielmehr uns stets als den Urheber der ganzen Welt und der weisen Ordnung denken, die in derselben ist, so weit nicht endliche vernünftige Wesen durch den Mißbrauch ihrer Freyheit in einzelnen Zeiten und Gegenden der Welt diese Ordnung stören. Durch die Vernunft, welche sein Wille den vernünftigen Geschöpfen gab und erhält, regieret er die Welt der vernünftigen Wesen, und hat die Mittel verordnet und veranstaltet, durch welche nach und nach die Vernunft geweckt, und der vernünftige Mensch erinnert, belehrt, zurechtgewiesen, weiser und tugendhafter wird. Er hat Güter die Fülle für alle Lebenden und für die vernünftigen Wesen insbesondre bereitet. Sie sich zu erwerben, zu vermehren, zu gebrauchen, sollten die Menschen ihre Vermögen und Kräfte unter der Leitung der Vernunft anwenden, durch welche sie zu den Begriffen von Eigenthumsrechten, und von den Pflichten der Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit u. s. w. geleitet wurden. Aber Gott hat mit den Menschen weit höhere Zwecke, als Beglückung durch den Genuß sinnlicher Güter und Freuden. Diese sind denselben nur als Bedürfniß für ihre sinnliche Natur, und als Mittel zu höheren Zwecken, nämlich daran ihre Vernunft zur Weisheit und Tugend zu üben und zu veredeln, gegeben. Die sinnlichen

lichen Güter sind den Menschen zwar unentbehrlich; aber sie sind doch eigentlich nicht die Quelle, aus welcher die für dieselben bestimmte höhere Glückseligkeit entspringen soll; diese sind Weisheit und Tugend. Darum überläßt die Weisheit Gottes die Vertheilung der irdischen Güter der Freyheit der Menschen, die durch die Gesetze der Vernunft geleitet wird, wiewohl sie derselben nicht immer folgt. Es bedarf überall keiner solchen Vertheilung der sinnlichen Güter nach dem Endzwecke Gottes, daß jeder mehr oder weniger bekäme, je nachdem derselbe mehr oder minder tugendhaft wäre. Denn die sinnlichen Güter soll der Mensch nicht als Quelle seiner Glückseligkeit, nicht als göttliche Belohnung seiner Tugend; (bürgerliche Belohnung bürgerlicher Verdienste können und müssen sie seyn!) sondern als niedrigeres Bedürfniß seiner sinnlichen Natur, so weit vom Sinnengeusse die Rede ist, und als Mittel zu höhern Zwecken, zur Beförderung einer möglichstgroßen Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit, und zur Übung und Beredlung seiner Seele zur Weisheit und Tugend, so weit von der vernünftigen Anwendung die Rede ist, betrachten lernen. Zu diesen beyden Zwecken der sinnlichen Güter erhält ein jeder, so lange er lebt, durch Gottes weise Regierung hier genug. Das eigentliche Bedürfniß zu befriedigen bedarf es wenig; der größte Mangel selbst und Leiden und Schmerzen bey der Einschränkung auf die bloße Nothdurft zur Erhaltung des Lebens, bleiben ein Übungsmittel zur Weisheit und Tugend, zur edlen Geistesstärke, die um der Weisheit und der Tugend willen jedes

jedes sinnliche Gut zu verleugnen vermag! Und mögte manchem es scheinen, es sey für ihn und für das Wohl des Ganzen besser, daß er mit den ihm eigenen Einsichten, Geisteskräften und festen Grundsätzen der Weisheit und Tugend, an einem Plage stünde, wo er mehr irdische Güter und Macht wohlthätig zu wirken hätte: so wird ihn die Ueberzeugung, daß die vollkommenste Weisheit den Plan der Welt entworfen und die Verbindung der Dinge unter einander geknüpft hat, auch davon gewiß machen, daß gerade der Posten, den diese niemals irrende Weisheit ihm durch die Vernunft anweise, der einzige, zu welchem er durch vernünftige und rechtmäßige Mittel gelangen konnte, auch derjenige sey, auf dem zu stehen er bestimmt sey, weil dieß für ihn und für das Ganze wirklich so am besten sey.

Eine unserm Tugendeifer und unsrer Sittlichkeit und Tugend selbst angemessene Glückseligkeit können wir von der Gerechtigkeit Gottes erwarten. Denn daß Glückseligkeit eben sowohl als Vollkommenheit oder Vervollkommnung unsrer Sittlichkeit unsre Bestimmung sey, erkennen wir deutlich aus der ganzen Einrichtung unsrer Natur; aus den reinen süßen Freuden, welche die Tugend uns gewährt; aus unsrer Empfänglichkeit für diese Freuden, aus der unzertrennlichen Verbindung zwischen der Tugend und den aus ihr entspringenden Freuden, und endlich aus dem großen Einfluß, den diese sanften und frohen Empfindungen, die aus der Tugend entspringen, auf die Vervollkommnung unsrer Sittlichkeit haben,

haben, indem sie uns den Sieg über die Hindernisse der Tugend erleichtern, uns stark machen, sinnliche Güter und Freuden aufzuopfern, die nicht mit der Weisheit und Tugend bestehen können, und überhaupt unsern Eifer in der Tugend stärken. Die Freuden der Tugend sind höherer Art und höheren Ursprungs, als alle sinnliche Freuden. Diese haben wir mit den Thieren, jene mit der Gottheit gemein; diese halten uns zurück vom Bestreben nach Tugend, wenn Weisheit sie nicht wählt und ihren Genuß veredelt; jene beflügeln unsern Lauf hin zum Ziele, das uns vorgestreckt ist. Ist nun Glückseligkeit unsre Bestimmung, und Sittlichkeit und Tugend Pflicht für uns, oder der Weg, auf welchem wir unsre Bestimmung erreichen: so dürfen wir auch erwarten, daß unsre Glückseligkeit sich nach dem Maaße erhöhen werde, wie sich unsre Sittlichkeit und Tugend vervollkommenet.

Aber daß das Maaß unsrer sinnlichen Freuden und Güter desto größer seyn werde, je vollkommener unsre Tugend wird, dürfen wir gar nicht von der Gerechtigkeit Gottes erwarten. Denn diese sollen gar nicht, können gar nicht als Belohnung der Tugend betrachtet werden. Es würde unsrer höhern Bestimmung zur Vervollkommnung unsrer Sittlichkeit, und zum Genuße der höheren daraus entspringenden Glückseligkeit, nachtheilig, hinderlich, und daher der Weisheit Gottes zuwider seyn, uns jemals nach dem Maaße mehr oder weniger sinnliche Freuden zuzumessen, je nachdem wir mehr oder weniger tugendhaft wären. Dann würden wir Weisheit und Tugend als Führerinnen zu sinnlichen Freuden betrachten, und
das

das sollen wir nicht. Wir sollen uns von der Anhänglichkeit an sinnliche Freuden losreißen, unsre Vernunft zum Siege über jede, auch die heftigste sinnliche Begierde stärken; immer weiser und tugendhafter zu werden, soll unser Zweck, und Tugend soll unsre Freude seyn.

Sinnliche Güter und Freuden dürfen wir von der Gerechtigkeit Gottes nur so viel immer auf dem Wege der Weisheit und Tugend erwarten, als uns zu Theil werden müssen, wenn für das Ganze, für Vollkommenheit und Glückseligkeit überhaupt, und für uns selbst, für unsre Vollkommenheit und Glückseligkeit, am besten gesorgt werden soll. Er kann nur wollen, was Recht ist, was die möglichstgrößte Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit überhaupt und für jeden Einzelnen befördert. Denken wir also die Einrichtungen der Welt als ein Werk Gottes, und die Verbindungen der Wesen unter einander, und alles, was ihnen in dieser Verbindung begegnet, als eine Folge von einer Einrichtung, welche die vollkommenste Vernunft gemacht hat: so müssen wir sie auch stets als Mittel zu jenem Endzwecke betrachten.

Dies gilt vom gegenwärtigen und von jedem künftigen Zustande, worin wir leben werden. Freylich wenn wir uns in einem künftigen Zustande die Weiseren und Tugendhafteren, die schon auf einer höheren Stufe der Sittlichkeit stehen, mit einander in Verbindung gesetzt, und von denjenigen abgeson-

dert

dort denken, die hier noch auf den untersten Stufen in der Erziehung zur vollkommneren Sittlichkeit stehen geblieben sind: so fallen alle die Beeinträchtigungen und Beraubungen desjenigen, was uns sinnlich angenehm ist, die hier aus Ungerechtigkeit, Habsucht und Neid und Bosheit entstanden, dort hinweg. Allein es ist erstlich noch ungewiß, ob diejenigen, die hier nur den ersten Anfang der Besserung und Veredelung ihrer Gesinnungen zur Sittlichkeit machten dort nicht mit den vollkommneren Tugendhaften in Verbindung leben werden? Ob nicht vielmehr eine solche Verbindung sowohl für sie, als für die vollkommneren Tugendhaften, das beste Mittel zur höheren vervollkommnung und Befeligung seyn wird? Ist es nicht Unvollkommenheit, daß wir die Kränkungen, die uns von unsern Brüdern verursacht werden, so hoch empfinden und darüber so ungeduldig werden, anstatt ihnen liebevoll die Hand zur Verzeihung zu bieten, und ihre Besserung zu suchen? Ist jene Heftigkeit der sinnlich unangenehmen Empfindungen nicht eine Folge unsrer noch zu sinnlichen Natur? Aber gesetzt auch zweitens, es fände eine solche Absonderung statt: so werden doch immer die mit einander Verbundenen in Absicht ihrer Sittlichkeit den Graden nach verschieden seyn; einer wird vollkommner als der andre seyn. Es wird also auch das Verhältniß, in welchem sie nach Tugend und nach sinnlichen Gütern streben, dort nicht immer bey allen dasselbe seyn. Der eine wird mit größerem Eifer nach der Tugend streben, als der andre; indessen der andre mit minder großem Eifer darnach, mit größerem

Eifer

Eifer hingegen nach sinnlichen Gütern und Freuden strebt. Sind nun die sinnlichen Güter auch dort ein Gegenstand freyer Bemühungen der endlichen vernünftigen Wesen nach dem Besitze und Genuße derselben: so läßt sich auch dort keine solche Vertheilung der sinnlichen Güter und Freuden denken, durch welche jedem immer ein desto größeres oder geringeres Maaß derselben zugemessen würde, je nachdem er mehr oder minder vollkommen in der Tugend wäre.

Aus diesen Betrachtungen scheint es mir hinlänglich zu erhellen, daß die Bemerkung, daß die sinnlichen Güter hier nicht nach Verhältniß der Tugend unter den Menschen vertheilt seyn, gar kein Einwurf wider die Behauptung ist, daß Glückseligkeit offenbar der Zweck aller Einrichtungen sey, welche wir in der Welt bemerken.

Der zweyte Einwurf, daß das Bestreben nach Tugend hier so häufig dem Bestreben nach Glückseligkeit hinderlich, und unsre Pflicht mit unsrer Bestimmung zur Glückseligkeit im Streit sey, ist durch die oben gegebene Bestimmung des Begriffs der für uns bestimmten Glückseligkeit schon zum voraus gehoben. Unser Streben nach Tugend kann auch hier nie unsrer Glückseligkeit hinderlich seyn. Das Gesetz der Sittlichkeit untersagt uns viele sinnliche Freuden und Güter, deren Besitz und Genuß uns unsrer Natur nach angenehm seyn würde; aber es untersagt uns nichts, was unsre Glückseligkeit wirklich voll omniser machen kann, und was zu unsrer Glückseligkeit gehört. Sinnliche Güter und Freuden, welche wir auf dem Wege der Weisheit und Tugend nicht erlangen

gen und genießen können, gehören gar nicht zu unserer Glückseligkeit. Dazu gehören nur diejenigen sinnlichen Güter und Freuden, die das Bestreben nach Weisheit und Tugend uns verschafft, die uns auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden, die wir auf eine rechtmäßige Weise erwerben, besitzen und genießen können; und nächst ihnen die Freuden der Tugend. Mit und bey dem Bestreben nach Tugend fällt uns also auch nach dem Maße, je nachdem wir eifrig nach derselben streben, eine desto vollkommnere Glückseligkeit zu; wenn wir gleich nie unsere Glückseligkeit zum Endzwecke machen, welches überall nicht heißen würde Gehorsam gegen das Gesetz aus reiner Achtung gegen dasselbe beweisen. Gerade diese höchstweise Einrichtung unsrer Natur und unsers Verhältnisses zur Welt, durch welche wir zugleich zu einer vollkommneren Sittlichkeit und zu einer vollkommneren Glückseligkeit erzogen und hingeführt werden, zeuget laut für die Wahrheit, daß es schon hier die Absicht der Anstalten des Schöpfers war, uns zur Glückseligkeit zu führen; nämlich zu einer unsrer Tugend angemessenen Glückseligkeit.

Es wird drittens eingewendet: neben den Anstalten, die Glückseligkeit der Lebenden zu befördern, sey hier gegenseitig eben so viele gemacht, um Glückseligkeit zu hindern, zu rauben, zu zerstören. Auch dieser Einwurf läßt sich nach den schon zum voraus gemachten Bemerkungen wegräumen. Zwar ist mir die Behauptung nicht unbekannt, daß das moralische Uebel, das eigentliche Böse, die Sünde, schlechthin zweckwidrig, und nachdem das physische

sche Uebel, der Schmerz, weil er nicht im Verhältniß zur Schuld als gerechte Strafe vertheilt sey, be-
 dingt zweckwidrig in der Welt sey. Aber die
 Sünde ist nicht Anstalt der Natur, nicht Werk des
 Schöpfers; sondern der freyen vernünftigen Wesen.
 Der Schmerz, dessen Geschöpfe, die sinnliches Ver-
 gnügens fähig seyn sollten, auch fähig seyn mußten,
 ist heilsame Warnung vor größeren Uebeln und Wä-
 rze der Freuden. Hier rede ich nur von dem eben
 genannten Einwurfe. Er gründet sich bloß auf der
 Voraussetzung, daß jedem lebenden und sinnlicher
 Glückseligkeit fähigen Wesen gerade eine solche Sum-
 me sinnlicher Güter und Freuden und eine solche
 Dauer des Besitzes und Genusses derselben zugemes-
 sen werden müßte, als ihm seiner Natur nach, und
 nach seiner Fähigkeit zum Genusse sinnlicher Güter
 und Freuden hätte an sich zugemessen werden kön-
 nen; wenn wir folgern wollten, daß Glückseligkeit
 der Zweck der Anstalten der Natur sey. Nun ist aber
 oben schon gezeigt, daß die Bestimmung der Sum-
 me und Dauer der sinnlichen Glückseligkeit der einzel-
 nen Lebenden dem letzten, höchsten und allgemeiner
 Endzwecke der Vernunft, die möglichstgrößte Sum-
 me von Vollkommenheit und Glückseligkeit zu beför-
 dern, untergeordnet und diesem Zwecke gemäß be-
 stimmt werden mußte. Wie kann denn noch von
 Anstalten, Glückseligkeit zu hindern, zu rauben, zu
 zerstören, die Rede seyn? Wo sind Anstalten in
 der Natur, von welchen wir sagen könnten, sie seyn
 nur da, um zu quälen, und um Glückseligkeit zu hin-
 dern, zu rauben, zu zerstören? Ist nicht eine jede
 der

der Naturanstalten, die dem Freudengenusse einzelner Lebenden Schranken setzt, oder ein Ende macht, zugleich, wie wir bey näherer Betrachtung derselben erkennen, eine Quelle, woraus sich Ströme neues Lebens, neuer Güter, neuer Glückseligkeit ergießen? Sind nicht alle Naturanstalten auf eine ganz unbegreiflich wundervolle Weise auf die Vervielfältigung der Lebenden, und reichlicher und angenehmer Nahrungsmittel für dieselben, so lange sie leben, gerichtet? Freuet nicht alles, was lebt, sich seines Lebens? Können wir sie denn verkennen, die unendliche Güte, die so zahllosen Lebenden das Leben schenkt, daß sie sich desselben freuen sollen?

Wo sind denn die Anstalten, die in der Natur gemacht seyn sollen, Glückseligkeit zu hindern, zu rauben, zu zerstören? Die Anstalten, bey welchen eine solche Absicht, als Absicht dieser Anstalten angenommen werden müßte? Ich weiß keine Naturanstalt von der Art zu entdecken. Ich sehe mich vielmehr gedrungen, bey allen Naturanstalten den allgemeinen letzten und höchsten Endzweck, die möglichgrößte Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, ohne Ausnahme zu erkennen; denn bey einer jeden von denselben entdecke ich entweder den Zweck, die Gattungen und Arten der Lebenden zu vervielfältigen, oder Güter von unzählig mannigfaltiger Art für Lebende zu bereiten. Will man mir die Anstalt der Natur einwenden, daß so viele Arten der Thiere sich von andern Thieren nähren, und daß eben daher auch fast ein jedes Thier seinen Feind hat, der es verfolgt? Aber eben die Einrichtung der Na-

tur, daß Thiere von Thieren sich nähren, verschiedentlich ja die möglichen Arten der Lebenden so ansehnlich; die Thiere kennen die Schrecken des Todes nicht eher, als bis sie sie fühlen; die Verfolgung nöthigt sie freylich nach Naturtrieben, zu fliehen und sich in Sicherheit zu setzen; aber die Furcht ist bey ihnen weniger ein Hinderniß, als eine Würze ihres Vergnügens; sie sind um desto froher, wenn sie sich wieder sicher fühlen. Sterben müßten sie ja, und nach längeren Schmerzen im Alter sterben, und ihre todten Leichname würden die Luft mit giftigen Dünsten erfüllen, wenn nicht Anstalt getroffen wäre, daß sie entweder früher, oder gleich nach ihrem Tode, von andern Thieren aufgezehrt würden. — Oder will man die kurze Dauer, die schnelle Vergänglichkeit alles Irdischen einwenden? So beweise man doch, daß eine längere Dauer, eine vollkommnere Einrichtung möglich war! Da ich in der Einrichtung der Natur überall Beweise von einer Vernunft erkenne, die mir ganz unbegreiflich, ganz unerforschlich, mich zur freudigen Bewunderung auffordert: so sollte ich die unvernünftige Frage mir erlauben, ob das nicht noch besser hätte seyn können; ich sollte meistern wollen, was ich nicht einmal zu begreifen, dessen über meine Einsicht erhabene Vollkommenheit ich nur zum Theil zu begreifen vermag? — Stürme, Erdbeben, Gewitter, Uberschwemmungen, Hagelwetter, ruft man mir zu, rauben ja so oft den Menschen einen so großen Theil ihrer Güter, vielen Alles und oft selbst das Leben! Gewürme von unendlich verschiedenen Arten und in unzähliger Menge belästigen

gen ihn überall, und verzehren seiner Arbeit Lohn. Ein Heer von Seuchen und Krankheiten überzieht die Erde, und auch die weiseste Vorsicht vermag es nicht, denselben zu entfliehn; mancher bleibet von der Wiege bis zur Baare stets ihr Raub. Verheerende Kriege richten ganze Länder zu Grunde; zertreten wird die Saat, des Landmanns Hoffnung; ausgerissen, von der Flamme verzehrt wird der Weinberg, vertilgt der Wald, geplündert und in Schutt und Asche verwandelt werden die friedlichen harmlosen Dörfer und Flecken und die festesten Städte, und das erwürgende Schwerdt, durstend nach Blut, schonet nicht des schwachen Greises, nicht des wehrlosen Weibes, nicht des fallenden Kindes! Und wer vermag die zahllosen Uebel zu beschreiben, welche Neid und Haß und Bosheit, Verstellung und Falschheit, Ungerechtigkeit und Habsucht, Grausamkeit und Rachgier, nebst so vielen andern menschenfeindlichen Lastern unter den Menschen verbreiten. — — Wahr ist das Alles! Aber sind die Stürme und Gewitter, wenn sie gleich einzelne Güter der Erde beschädigen, nicht unendlich viel wohlthätiger für das Ganze? Sind die Anstalten der Natur, durch welche die Erschütterungen tief im Innersten der Erde, und Hagelwetter in den höheren Regionen der Luft entstehen, nicht unentbehrlich für die Fruchtbarkeit der Erde? Sind die Güter der Erde denn allein für den Menschen da, und nicht auch vielmehr für alles, was lebet, daß es sich seines Lebens freue? Oder ist sinnlicher Genuß wohl allein und vornämlich des Menschen Bestimmung? Konnte der Leib, der mit der

Fähigkeit sinnlicher Freuden zu genießen begabt werden sollte, zugleich für sinnliche Schmerzen unempfindlich, und körperlichen Leiden, oder Seuchen und Krankheiten unzugänglich gemacht werden? Gibt es nicht Mittel weiser Vorsicht, wodurch wir ihnen vorbeugen und ausweichen, oder sie wieder von uns entfernen können; und ist nicht immer bey weiten der größere Theil der Menschen gesund und munter? Endlich, wer mögte die Uebel, welche die Menschen sich unter einander verursachen, wohl mit einigen Schein von vernünftigem Grunde den Einrichtungen der Natur zur Last legen? Schenkte nicht der weise und gütige Urheber der Welt den Menschen die Vernunft zur Führerin auf dem Wege zur Weisheit, Tugend und Glückseligkeit; und so viele Mittel, durch welche der Unterricht, den er ihnen durch die Vernunft bestimmte, kräftiger und wirksamer gemacht werden konnte? Sind nicht zu allen Zeiten so viele Anstalten getroffen, um die Menschen zu besserer Erkenntniß, Tugend und Sittlichkeit zu führen? Konnte mehr für sie geschehen, wenn sie Menschen, vernünftige, freye und zugleich sinnliche, noch auf der untersten Stufe der Erziehung zur Vernunft und zum Gehorsam gegen dieselbe, oder zur Sittlichkeit, stehende Wesen seyn sollten?

Man sucht zwar der Antwort, daß die Uebel und Unvollkommenheiten einzelner Dinge in der Welt als Folgen der wesentlichen Einschränkungen der Geschöpfe, oder des Mißbrauchs der Freyheit der vernünftigen Wesen seyn, durch den Einwurf auszuweichen, daß durch diese Antwort der Allmacht des unendlichen

den

den Wesens ungeziemende Schranken gesetzt würden. Aber wenn der Einwurf irgend gelten sollte: so müßten erst die Gegner beweisen, daß es möglich gewesen wäre, durch eine andre Einrichtung, sowohl der einzelnen Dinge, als ihrer Verbindung unter einander, mehr Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern. Diesen Beweis werden sie gewiß in Ewigkeit schuldig bleiben. Vielmehr wenn ein unendliches Wesen als Urheber des Theils der Welt, den wir erkennen, anerkannt wird: so muß auch möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit als der Endzweck aller für uns erkennbaren Einrichtungen desselben anerkannt werden; weil eine unendliche Vernunft keinen andern Endzweck haben kann, und weil es nur an unsrer eingeschränkten Erkenntniß liegen muß, daß wir diesen Endzweck nicht überall deutlich einsehen. Wir können und wollen aus den einzelnen Anstalten und Einrichtungen in der Welt nicht die unendliche Weisheit des Schöpfers beweisen. Zu diesem Beweise würde Allwissenheit erfordert. Aber die Vernunft, welche nach einer Ursache des Daseyns der Welt fragt, leitet uns zu dem Glauben an einen vernünftigen Urheber derselben, dem wir ein unabhängiges Daseyn, und eben deswegen auch zugleich eine unabhängige und uneingeschränkte Vollkommenheit des Verstandes und Willens beylegen müssen. Von diesem Glauben geleitet, finden wir bey der Betrachtung der Welt uns überall in demselben bestärkt.

Man hat insbesondre behauptet, es heiße der Allmacht des unendlichen Wesens ungeziemende Schranken setzen, wenn man annehme, daß die sinnlichen

Güter unter die vernünftigen Wesen nicht so ausgetheilt werden könnten, daß einem jeden gerade nach dem Maasse mehr oder weniger davon zu Theil würden, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft sey, daß also auch die äußere Glückseligkeit der vernünftigen Wesen im vollkommensten Verhältniß zu ihrer Tugend stehe. Allein wie will man es beweisen, daß eine solche Vertheilung der zur äußern Glückseligkeit gehörenden Güter unter den vernünftigen Wesen, unbeschadet ihrer Freyheit und ihrer höhern Bestimmung zur Sittlichkeit, möglich und von Bestand seyn könne? Wie will man beweisen, daß es für die Erziehung der vernünftigen Wesen zur Sittlichkeit zuträglich sey, ihnen gerade nach dem Maasse mehr sinnliche Güter zuzumessen, je nachdem sie in der Tugend vollkommner werden? Wie will man beweisen, daß der vernünftige Wille durch die sinnliche Begierde und das sinnliche Bedürfniß bestimmt werden dürfe, ein gewisses bestimmtes Maass sinnlicher Güter und Freuden als dasjenige Maass derselben zu wollen, dessen seine Tugend ihn würdig mache? Muß nicht vielmehr das vernünftige Wesen nur so viel sinnliche Güter und Freuden, als ihm auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden können, und außer diesen vornehmlich die Freuden der Tugend, als die ihm bestimmte Glückseligkeit betrachten? Kann man sagen, die Vernunft sey mit sich selbst, oder mit der Natur und natürlichen Bestimmung des vernünftigen Wesens, im Widerspruch; wann eigentlich nur die Sinnlichkeit, die natürlich unbestimmte, unbegrenzte, durch die Vernunft zu regierende

regierende finnliche Begierde im Widerstreit mit der Vernunft ist?

Man hat geglaubt, sich dann schon eine würdige Vorstellung von der Regierung Gottes zu machen, wenn man behauptete, nicht Glückseligkeit sey der Endzweck der jetzigen Einrichtung der Welt; sondern nur Erziehung der vernünftigen Wesen zur Sittlichkeit. Erst künftig solle denselben eine der Tugend angemessene Glückseligkeit zu Theil werden. Dem jetzigen Endzweck der Regierung Gottes, die hier lebenden vernünftigen Wesen zu reiner Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit zu erziehen, sey es ganz angemessen, daß ihnen hier noch nicht eine ihrer Tugend angemessene Glückseligkeit zu Theil werde. Eben die Uebung, ihre Glückseligkeit dem Gehorsam gegen das Gesetz aufzuopfern, und der Kampf der Tugend gegen die Sinnlichkeit, stärke sie desto zweckmäßiger zur Fertigkeit im Gehorsam aus reiner Achtung gegen das Gesetz.

Aber diese Begriffe von der Regierung Gottes mögten schwerlich befriedigen, und die Probe einer strengen Untersuchung aushalten können. Erstlich sind ja nicht bios die vernünftigen Wesen ein Gegenstand der göttlichen Regierung, und der einzige Endzweck derselben. Alles in der Welt ist ein Gegenstand dieser Regierung, wenn wir uns alles in der Welt als einen Theil des großen Entwurfs denken, den die unendliche Weisheit denkt und ausführt. Der Endzweck dieses großen Entwurfs und der Ausführung desselben, also der Endzweck der göttlichen Regierung, ist immer möglichste Vollkommenheit und

Glückseligkeit des Ganzen; möglichste Vollkommenheit eines jedes Wesens, und möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit jedes der Glückseligkeit fähigen Wesens. Denn nur diesen Zweck können wir der unendlichen Weisheit als einen ihrer würdigen Endzweck beylegen. Wollte man sagen: die Welt der Erscheinungen sey nicht das Werk Gottes; sondern die intelligible Welt: wessen Werk ist es denn, daß die Welt uns so erscheint, wie sie uns erscheint? Wer gab uns diese unsre Sinne und bestimmte unser Verhältniß zu der Welt, und die Art, wie uns die Dinge erscheinen sollten? Nicht der Schöpfer? Will er also nicht, daß wir die Welt so erkennen sollen, wie wir sie erkennen können, und wenn wir unsre Sinne und unsre Vernunft recht gebrauchen, wirklich sie erkennen? Was wir nun von diesen Einrichtungen in der Welt erkennen, das läßt uns auf einen vernünftigen Urheber, wegen der unaussprechlichen und absichtvollen Kunst und Weisheit schließen, die wir überall bemerken, und auf eine unendliche Güte dieses Urhebers, dessen Anstalten alle dahin gerichtet sind, die Zahl der Lebenden und unzähliger Arten derselben bis ins Unendliche zu vermehren, und mit dem Leben jedem Lebenden sein Maaß von Freuden zuzumessen. Ist dieß Erkenntniß nicht dem Endzweck gemäß, den wir einem Urheber der Welt beylegen müssen? Warum sollten wir denn an der Richtigkeit derselben zweifeln, wenn es gleich unsrer Erkenntniß an Vollständigkeit fehlt? Und dürfen wir nicht schließen: so wolle der Urheber der Welt seinen Endzweck von uns erkannt wissen; so sollen wir die Welt beurtheilen; da der Schöpfer

uns

uns das Vermögen, sie so zu erkennen, nicht ohne Absicht gegeben haben kann, und da diese Erkenntniß mit dem einzigen würdigen Endzweck übereinstimmt, den wir einem unendlichen Wesen beylegen können? Mag man doch erst beweisen, daß die intelligible Welt andre Zwecke ihrer Einrichtungen haben müsse, als wir in dieser Welt der Erscheinungen erkennen! So lange man das nicht kann, und nie wird man es können; so lange lasse man doch auch dem Schlusse seine Gültigkeit, den wir von unsrer Erkenntniß der Welt der Erscheinungen, auf die Vollkommenheit und die Absichten des Schöpfers machen, indem wir bey der Betrachtung und Beurtheilung der Welt in ihren einzelnen Theilen, immer den einzigen, letzten, höchsten und allgemeinen Endzweck zum Grunde legen, welchen wir einer unendlichen Vernunft beylegen müssen, auf deren Daseyn uns das vernünftige Nachdenken über die letzte Ursache alles dessen, was da ist, nothwendig hinführt. Hat uns einmal erst unser vernünftiges Nachdenken über alle Dinge und Einrichtungen in der Welt zu dem Schlusse geführt, daß dieselbe als das Werk eines von derselben unterschiedenen, höchtmächtigen, weisen und gütigen, ganz unabhängigen und uneingeschränktvollkommenen Urhebers zu betrachten sey, wenn wir vernünftig von derselben denken, einen unsre Vernunft befriedigenden Grund des Daseyns der Welt und aller Vollkommenheiten in derselben annehmen wollen: so führt unsre Vernunft uns auch zu der Erkenntniß des einzigen würdigen Endzwecks, den wir einem solchen Wesen beylegen können; und diese Erkenntniß leuchtet

tet uns vor bey der Betrachtung und Beurtheilung der Welt. Ueberall wo wir Vollkommenheit, Zusammenhang weise gewählter Mittel zu wohlthätigen Zwecken erkennen: da entdecken wir die einzelnen Spuren der ewigen Weisheit, Macht und Güte, die alles erschaffen und weise und gütig geordnet hat. Alles, alles ohne Ausnahme, nicht bloß die vernünftigen Wesen; sondern auch alle übrigen leblosen und lebenden Geschöpfe, betrachten wir als ein Werk des Unendlichen, und alles, was ihnen begegnet, als eine Folge der Einrichtung, die der Ewige gemacht hat; als eine Wirkung und Anordnung oder Zulassung desselben nach den Gesetzen einer unwandelbaren Weisheit und Güte, die der Schöpfer einmal gab, damit die Ordnung der Natur dieselben nie verletze; alles folglich als einen Gegenstand der göttlichen Regierung, geschaffen und geordnet zu dem Endzweck, die möglichstgrößte Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern. Dann, und nur dann, urtheilen wir so von der Welt, wie es uns gebührt, wenn wir sie als ein Werk eines unendlichvollkommenen Urhebers betrachten.

Wenn man zweytenß glaubt, ohne der Weisheit der göttlichen Regierung der Welt zu widersprechen und ohne von derselben unwürdig zu urtheilen, es annehmen zu dürfen, daß in der jetzigen Weltperiode noch nicht die Anstalten zur Glückseligkeit gemacht seyn, sondern hier die Summe der Uebel die Summe der Glückseligkeit überwiege; und wenn man etz

wa die göttliche Weisheit, die freylich keiner Rechtfertigung bedarf, damit zu rechtfertigen meynt, daß es hier für die Erziehung der vernünftigen Wesen zur Sittlichkeit so am besten gewesen sey: wie will man das beweisen, und wie es damit reimen, daß man zugleich annimmt, künftig müsse den vernünftigen Wesen nothwendig eine ihrer Tugend völlig proportionirte Glückseligkeit zu Theil werden? Gehört es wirklich zur Bestimmung der endlichen vernünftigen Wesen, daß auch das Maaß der ihnen durch äußere sinnliche Güter zu Theil werdenden Glückseligkeit in genauem Verhältniß zu ihrer Tugend stehe: wie will man beweisen, daß es für ihre Erziehung zur Sittlichkeit in diesem Leben besser gewesen sey, ihre Glückseligkeit noch nicht nach dem Maaße ihrer Tugend zu bestimmen? Die durchgängige tägliche Erfahrung mögte eher das Gegentheil zu beweisen scheinen. Woher kommt es, daß so viele Menschen nicht dem Gesetze der Sittlichkeit, sondern sinnlichen Begierden folgen? Woher anders, als weil sie durch die Befriedigung der sinnlichen Begierden mehr Glückseligkeit, und zwar äußere, auf sinnlichen Gütern und Freuden beruhende Glückseligkeit, zu erlangen hoffen, als durch den Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft und der Sittlichkeit? Wäre es möglich, durch den Gehorsam gegen das Gesetz auch immer die meisten sinnlichangenehmen Güter zu erlangen; wären die irdischen sinnlichen Güter eine der Tugend unausbleiblich nachfolgende Belohnung; wären die sinnlichen Güter hier so vertheilt, daß ein jeder nach dem Maaße mehr oder we-

niger

niger davon erhielt, je nachdem er mehr oder minder vollkommen in der Tugend wäre; könnten sinnliche Güter nur durch Tugend gewonnen werden, und zögen Untugend und Laster unvermeidlichen Verlust an sinnlichen Gütern nach sich: so würden gewiß neun und neunzig unter hundert von denjenigen, die jetzt eben wegen der Begierde nach sinnlichen Gütern dem Gesetze der Vernunft den Gehorsam versagen, willig diesem Gesetze folgen, weil es ihnen das, wenn gleich nicht verhiesse, dennoch immer sicherte, wonach sie sich sehnen. Gewiß ist immer unter den Schaaren der Menschen, welche die Sinnlichkeit beherrscht, die Zahl der eigentlichen Bösewichte die kleinste, die ohne eigenes Interesse im Verderben und Elende Andern ihre Freude finden; und auch diese wurden zuerst durch eigennützige Begierden verleitet, welche sie nicht auf eine rechtmäßige Weise befriedigen konnten, und sanken von Stufe zu Stufe, nur durch vieljährige Übung in ähnlicher unrechtmäßiger Befriedigung sinnlicher Begierden, nach und nach in den Abgrund des sittlichen Verderbens bis zur gänzlichen Fühllosigkeit gegen ihre Bestimmung und Verpflichtung zur Sittlichkeit hinab; auch sie wären so tief nicht gefallen, wenn sie ihre Begierden auf eine rechtmäßige Weise hätten befriedigen können. Soll also überhaupt die Bestimmung der vernünftigen Wesen zur Glückseligkeit aus ihren sinnlichen Begierden nach äußern sinnlichen Gütern gefolgert werden; ist ein vernünftiges Wesen berechtigt zu wollen, daß ihm wenigstens dereinst eine seiner
Tugend

Tugend proportionirte Summe der äußern Güter, die nicht in seiner Gewalt sind, zu Theil werde, (und von solchen Gütern ist ja immer in der Sprache der kritischen Philosophie die Rede, wenn von der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen geredet wird;) ist es berechtigt seine Tugend als Würdigkeit einer solchen Summe solcher äußern Güter zu betrachten; ist es schon hier berechtigt, seine Tugend in einem solchen Lichte anzusehen, als eine solche Würdigkeit, die ihm ein solches Anrecht gäbe: so bliebe immer die bedenkliche Frage sehr schwer zu beantworten: wie die Einrichtung der Welt, welche wir jetzt wahrnehmen, daß die sinnlichen Güter und Freuden nicht im Verhältniß zur Tugend der vernünftigen Wesen unter dieselben vertheilt sind, eine weise, eine vernunftmäßige Einrichtung genannt, und also die Regierung der Welt als ein Werk unendlicher Weisheit betrachtet werden könne; da doch diese Einrichtung hauptsächlich es verhindere, daß so viele vernünftige Wesen hier gar nicht, oder doch so wenig und so selten, dem Gesetze der Sittlichkeit folgen, dem sie doch folgen sollten? — Wollte man sagen: allerdings war die jetzige Einrichtung für die abgezwckte Erziehung der vernünftigen Wesen zur Sittlichkeit und zur reinen Achtung gegen das Gesetz die beste Einrichtung. Denn es würde gar keine wahre Sittlichkeit, keine wahre Tugend seyn, wenn die vernünftigen Wesen dem Gesetze der Sittlichkeit deswegen folgten, weil sie gewiß wären, desto mehr Glückseligkeit zu erhalten, je tugendhafter sie würden, je genauer und

und vollkommener die Grundsätze ihres Willens mit dem Gesetze der Sittlichkeit übereinstimmen. Jetzt hingegen ist ein vernünftiges Wesen wahrer Tugend fähig; es gehorcht dem Gesetze aus reiner Achtung gegen das Gesetz; indem es durch die Übertretung des Gesetzes vielleicht oft an sinnlichen Gütern und Freuden beträchtlich hätte gewinnen können. — Wollte man so sagen, wie ich allerdings überzeugt bin, daß dieß richtig ist: wie reimt denn dazu die Behauptung, daß künftig eine solche Vertheilung der äußern sinnlichen Güter zu erwarten sey, durch welche ein jeder mehr oder weniger bekommen werde, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft sey? Wie reimt dazu die Behauptung, daß das vernünftige Wesen durch sein natürliches Bedürfniß der Glückseligkeit bestimmt werde, eine Glückseligkeit zu wollen, die seine Wünsche befriedige, und, da Tugend Würdigkeit gebe glücklich zu seyn, eine seiner Tugend angemessene Glückseligkeit zu wollen, mithin, (damit die Vernunft, welche Tugend gebiete, nicht mit sich selbst im Widerspruche sey,) zu glauben, daß eine solche Glückseligkeit ihm künftig werde zu Theil werden müssen? Sollen diese Sätze gegründet seyn; soll in der Zukunft die äußere von den vernünftigen Wesen nicht abhängende Glückseligkeit in ein vollkommen angemessenes Verhältniß zu ihrer Tugend gesetzt werden: so muß ja ein solches Verhältniß, eine solche Harmonie zwischen Tugend und der auf äußern Gütern beruhenden Glückseligkeit, wenigstens in dem künftigen Zustande der vernünftigen Wesen,

Wesen, ihrer ferneren Erziehung zur Sittlichkeit und Tugend nicht hinderlich seyn. Es müßte also hier nur deswegen der Erziehung der vernünftigen Wesen zur Sittlichkeit hinderlich gewesen seyn, weil sie hier noch zu sinnlich, zu wenig im Gehorsam aus reiner Achtung gegen das Gesetz geübt gewesen wären; und nur diejenigen müßten endlich zu einem solchen Zustande gelangen, worin ihre Glückseligkeit vollkommen ihrer Tugend angemessen wäre, die schon einen gewissen Grad der Fertigkeit im Gehorsam gegen das Gesetz aus reiner Achtung gegen das Gesetz erlangt hätten, bey welcher ihnen jenes Verhältniß nicht mehr in der reinen Achtung gegen das Gesetz hinderlich wäre. Allein was hieße das anders, als daß sie schon so geübt seyn müßten im Gehorsam aus reiner Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit, daß sie nicht mehr in Gefahr wären, von sinnlichen Begierden zu dem, was dem Gesetze der Sittlichkeit zuwider wäre, hingerissen zu werden? Und was hieße das anders, als daß ihre Begierden alle vernünftig geordnet und dem Willen der Vernunft unterworfen seyn, so daß sie nichts als einen Theil ihrer Glückseligkeit begehrten, was nicht mit dem Gesetze der Vernunft und der Sittlichkeit übereinstimmete? Für solche vernünftige Wesen bedürfte es keiner, durch eine Macht außer ihnen bewirkte, Vertheilung aller äußern Güter nach Proportion ihrer Tugend; sondern sie selber hätten das ganze System ihrer Begierden so geordnet, daß

2. Bandes 1. St. S sich

sich ihre sinnlichen Begierden dem Gesetze der Vernunft unterwürfen. Der Grund der Uebereinstimmung ihrer Glückseligkeit mit ihrer Tugend, und des völlig angemessenen Verhältnisses jener zu dieser, würde also vornämlich in ihnen selbst, und in der Unterwerfung ihrer Begierden unter den Willen der Vernunft, in der Harmonie des Systems ihrer Begierden und Wünsche mit dem vernünftigen Weltplan, und mit dem Gesetze der Vernunft und Sittlichkeit zu suchen seyn. Es wird also dazu keinesweges eine andre, oder nach andern Gesetzen veranstaltete, Vertheilung der sinnlichen Güter, als in dieser Welt gemacht ist, in der künftigen erfordert. Oder man müßte voraussetzen, daß sie jetzt nicht nach einem vernünftigen Plan, nach dem allgemeinen Gesetze der Vernunft, möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, vertheilt seyn. Und das kann man nicht annehmen, wenn man eine göttliche Regierung annimmt. Es bedarf dort so wenig, als hier, einer solchen Vertheilung der sinnlichen Güter, wodurch ein jedes vernünftiges Wesen nach dem Maaße mehr oder weniger sinnliche Güter und Freuden erhielte, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft wäre, um die vernünftigen Wesen zu einer ihrer Tugend angemessenen Glückseligkeit zu führen; sondern es bedarf dazu nur, dort wie hier und hier wie dort, einer nach dem Gesetze der Vernunft, und dem höchsten Endzwecke derselben, möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit

ligkeit zu befördern; völlig gemäßen Vertheilung der
 sinnlichen Güter von Seiten des Urhebers der
 Welt und ihrer ganzen Einrichtung; und von
 Seiten der vernünftigen Wesen bedarf es dort wie
 hier, und hier wie dort, um zu einer ihrer Zu-
 gend angemessenen Glückseligkeit zu gelangen, der
 Unterwerfung ihrer Begierden unter das Gesetz der
 Vernunft, und einer solchen Mäßigung und Ord-
 nung derselben, vermöge welcher sie nicht blinds-
 lings, wie die sinnliche Natur begehrt, sondern
 von der Vernunft geleitet, nur das zu ihrer Glücks-
 feligkeit rechnen und als wirklich beglückend begeh-
 ren, was ihnen auf dem Wege der Weisheit und
 Tugend, oder ohne das Gesetz der Vernunft und
 der Sittlichkeit zu verlegen, zu Theil werden kann.

— — Auch dann also, wenn wir dieß Leben,
 und mit Recht, als Erziehung der vernünftigen
 Wesen zur Sittlichkeit und zur reinen Achtung für
 das Gesetz derselben betrachten, bleibt immer ein
 und eben derselbe Zweck der mit den vernünftigen
 Wesen und für dieselben getroffenen Anstalten.
 Schon hier ist möglichste Vollkommenheit und
 Glückseligkeit der Zweck derselben, eine Glückselig-
 keit, die von ihnen nur auf dem Wege der Weis-
 heit und Tugend gesucht werden soll und gefun-
 den werden kann; eine Glückseligkeit, die immer
 ihrer Tugend völlig angemessen ist, aus welcher sie
 vornämlich, als aus ihrer vornehmsten Quelle ent-
 springt. Dieser Satz ist so gewiß, so gewiß es
 ist, daß jener Endzweck der einzige würdige End-

zweck ist, welchen wir der vollkommensten Weisheit bey ihren Einrichtungen beylegen können. Die Einschränkungen und Hindernisse der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen haben theils ihren Grund in der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit ihrer Tugend; theils und vornämlich in den sittlichen Unordnungen und Verirrungen ihrer vernünftigen Mitgeschöpfe von dem Wege der Weisheit und Tugend, in den gesetzwidrigen Einrichtungen und Vorkehrungen, die von denselben gemacht sind, und in den ungerechten, eigennütigen und habfüchtigen Bemühungen derselben, an sich zu reißen, was ihnen nicht zukommt. Sie haben aber nicht ihren Grund in Anstalten und Einrichtungen des Urhebers der Natur; sondern sämtlich theils in der wesentlichen Einschränkung und Unvollkommenheit, theils in dem Mißbrauch der Freyheit der vernünftigen Geschöpfe. Fölgten alle Menschen dem Gesetze der Sittlichkeit, Weisheit und Tugend, welches der Urheber der Natur durch die Vernunft ihnen gab, und würden alle öffentliche und gesellschaftliche Anstalten und Einrichtungen nach diesem Gesetze gemacht: so würde es dem Tugendhaften auch in Absicht der äußern Lebensvortheile nie an einer seiner Tugend angemessenen Glückseligkeit fehlen. — Denken wir uns nun in einem rünftigen Zustande des Tugendhaften diese Hindernisse und Einschränkungen weggeräumt; seine Tugend vollkommner, und seine sinnliche Natur nicht so mannigfaltigen unvermeidlichen Schmerz

Schmerzen und Beschwerden unterworfen; und in Verbindung mit ihm Tugendhafte, die so, wie er, sich hier schon zum Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit üben, und eine Einrichtung der Natur, die, so wie die jetzige irdische seiner irdischen Natur, dort seiner vollkommneren Natur ganz angemessen ist: so haben wir ein erfreuliches, nach begründeten Erwartungen der Vernunft entworfenenes Bild von einem künftigen vollkommneren Zustande des Tugendhaften, den wir dann als durch eben den Endzweck, durch welchen die jetzige Einrichtung der Welt, als ein Werk der göttlichen Regierung, bestimmt seyn muß, nämlich durch den höchsten Endzweck der Vernunft, mögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, auch dort bestimmt ansehen. Wir denken uns freylich die Einrichtung der Welt, in der wir künftig leben sollen, als eine der höhern Vollkommenheit, zu welcher unsre Seele hier erzogen ist, gemäß Einrichtung; wir gründen aber die Erwartung einer künftigen vollkommneren Glückseligkeit nicht auf den Glauben, daß dort die sinnlichen Güter unter den vernünftigen Wesen nach dem Verhältniß in größerer oder geringerer Menge ausgetheilt werden sollen, je nachdem sie vollkommner oder unvollkommner in der Tugend sind; auch nicht auf die Vorstellung, daß wir dort gewiß den uns gebührenden Ersatz an sinnlichen Gütern für dasjenige, was wir hier der Tugend aufopferten, erhalten werden; daß hingegen diejenigen, welche hier

uns in der Tugend nachstanden, aber in Absicht sinnlicher Güter vieles vor uns voraus hatten, uns dort so weit an sinnlicher Glückseligkeit nachstehen werden, als sie in der Tugend uns nachstehen. Wir können solchen Vorstellungen gar nicht bey uns Raum geben, weil die Vernunft uns anweist, die sinnlichen Güter zwar als Wohlthaten Gottes, aber nicht als Belohnungen der Tugend; sondern theils als Bedürfniß für unsre sinnliche Natur, theils als Mittel, die wir zu höhern Endzwecken anwenden sollen, zu betrachten; ferner indem die Vernunft uns eben die Eigenschaft ächter Sittlichkeit, nach der wir streben sollen, uns eigen zu machen befiehlt, daß wir keine sinnliche Güter begehren, die uns nicht rechtmäßig zu Theil werden können, und überhaupt unsre Glückseligkeit nicht in sinnlichen Gütern, sondern vornämlich in den Freuden suchen, welche die Tugend gewährt. Wie könnten wir es denn der Vernunft gemäß finden, in unsre Vorstellung von unsrer künftigen vollkommnern Glückseligkeit den Gedanken aufzunehmen, daß dort unsre sinnlichen Wünsche und Begierden vollkommen befriedigt werden würden? So blieben wir ja immer noch unter der Herrschaft der Sinnlichkeit! Wir verleugneten sie zwar aus Pflicht, aus Achtung gegen das Gesetz; aber wir hegten doch immer den Gedanken, daß gerade dieß der größte Gewinn an sinnlichen Gütern für uns in der Zukunft seyn werde. Das Gesetz der Sittlichkeit untersagte uns zwar die Rücksicht auf künftige Belohnung mit sinnlichen Gütern als Bewegungsgrund

grund zum Gehorsam gegen dasselbe zu betrachten, und erklärte das gar nicht für Tugend, wenn wir wegen der Hoffnung der künftigen Belohnung durch sinnliche Güter dem Gesetze gehorsam wären; es erklärte vielmehr reine Achtung gegen das Gesetz und für unsre Pflicht für den einzigen lautern Bewegungsgrund zum Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit. Aber eine Sittenlehre, die bey solchen einleuchtend wahren und vortreflichen Belehrungen über das Gesetz der Sittlichkeit, zugleich den Satz enthielte, daß wir durch unsre Natur bestimmt seyn, eine unsrer Tugend angemessene sinnliche, oder aus sinnlichen Gütern entspringende, Glückseligkeit zu wollen, und da diese uns hier, ungeachtet unsre Tugend uns die Würdigkeit glücklich zu seyn gebe, noch nicht zu Theil werde: so seyn wir berechtigt, sie künftig zu erwarten, und Ersatz für jede Aufopferung sinnlicher Güter, welche das Gesetz der Sittlichkeit von uns forderte, künftig zu hoffen; eine Sittenlehre, welche diesen Satz enthielte, würde unvermeidlich die Sinnlichkeit des Menschen auf eine der ächten Sittlichkeit nachtheilige Weise unterhalten und nähren. Der Mensch müßte seine Natur verleugnen, wenn er sich nicht mit der Ueberzeugung täuschte, aus reiner Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit diesem Gesetze zu folgen, und doch unvermerkt immer von dem Gedanken geleitet würde: opfere nur getrost hier einige Jahre lang sinnliche Güter dem Gehorsam gegen das Gesetz auf; du wirst in der Zukunft dereinst

auf ewig desto mehr an sinnlichen Gütern gewinnen, und reichlichen Ersatz für alles das erhalten, was du hier aufgeopfert hast! Solche sinnliche Hoffnungen liebt der große Haufe der sinnlichen Menschen sehr, und sie wirken einen schwärmerischen Eifer für das, was er für Tugend hält; aber doch ist das, wie der würdige Vater der kritischen Philosophie, und jeder würdige Vertheidiger derselben, oft erinnert hat, gar keine wahre Tugend; sondern baarer Eigennutz unter der Larve der Tugend versteckt. So begeisterte, seitdem die göttliche Lehre Jesu durch Mißverständnis und Aberglauben entstellte ward, die gewisse Erwartung grosser sinnlicher Herrlichkeit und Freude eine Schaar von Menschen, zum Theil selbst auf die unverantwortlichste Weise, nach der vermeinten Märtyrerkrone zu ringen und jeder Quaal zu trotzen, die der Peiniger nur zu ersinnen wußte; von eben diesen schwärmerischen Erwartungen voll flohen so viele Thoren in Wüsten, oder in einsame Cellen, oder auf Säulen, und erfannen, reich an elenden Erfindungen, Selbstpeinigungen ohne Zahl — — um sich auf einen desto reichern Ersatz in der Zukunft Rechnung machen zu können. Alle diese Betrogenen täuschten sich selbst, ohne es sich deutlich bewußt zu seyn. Wie würden sie, und alle, die noch jetzt hier und da, Gottlob unter uns nicht mehr, ihnen nachahmen, wie würden sie den in heiligem Eifer mit dreyfachem Anathema belegt haben, der ihrem häßlichen Eigennutz hätte die Larve abreißen

abreißen wollen! Wie würden sie behauptet haben, nur aus reiner Liebe zu Gott und Jesu das alles zu thun — — was Gott und Jesus nie befohlen, vielmehr so ernstlich verboten hatten! So herrscht auch noch jetzt unter den meisten Christen die schon frühe ins Christenthum eingedrungene Meinung von Belohnungen der Ewigkeit durch sinnliche Güter und Freuden für jede Aufopferung, welche hier das Christenthum fordere, und diese Meinung, die selbst noch jetzt durch den öffentlichen Unterricht von den Kanzeln häufig unterhalten und bestärkt wird, ist eins der vornehmsten Hindernisse der heilsamen göttlichen Kraft der christlichen Sittenlehre, wahre Tugend zu wirken. Nicht einzelne, sondern unzählige Erfahrungen bestätigen es, daß bey solchen Begriffen von der Zukunft, und der in derselben zu erwartenden Glückseligkeit, dasjenige, was man Frömmigkeit und Tugend nennt, immer nur verlarvte Sinnlichkeit bleibet. Deswegen kann ich den innigen Wunsch nicht zurückhalten, daß doch in der Kritik der practischen Vernunft dieser Satz nicht aufgenommen seyn möchte, auf welchem freylich die darauf gegründeten Postulate des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele größtentheils beruhen, der aber wegen seines fast unvermeidlich nachtheiligen Einflusses in die sonst vortrefliche kritische Lehre vom Gesetze der Sittlichkeit und unsrer Pflicht, demselben aus lautrer Achtung gegen dasselbe zu gehorchen, um desto mehr wegzuwünschen ist, da er keine strenge Prüfung aushalten, und also

jene Postulate, die wir auf andre Gründe sicherer bauen, nicht begründen kann. — Noch unwürdiger, und unvereinbarer mit ächtem Tugendssinn, wäre der in der That einer verbissenen menschenfeindlichen Scheelsucht und Rachgier ähnelnde Gedanke, daß wir vor denen, die hier an sinnlichen Gütern vieles vor uns voraushaben, aber uns in der Tugend, wenigstens nach unsrer Meynung, weit nachstehen, dort einen um so viel größern Vorzug an sinnlichen Gütern haben, und um so viel herrlicher über sie triumphiren werden, je weiter wir sie an Tugend übertreffen! Sollte man es denken, daß dergleichen Verheißungen von Lehrern, die sich christliche Lehrer nennen, gegeben; durch Gesänge und Erbauungsbücher, die man christlich nennt, fortgepflanzt werden! Mein Herz blutet mir, wenn ich bedenke, was Jesu Lehre seyn könnte und für die Menschen werden müßte, wenn sie recht angewendet würde, und dagegen erwäge, wie die Wirkung dieser göttlichen Lehre noch so vielfältig, zum Theil unabsichtlich und bey dem besten Willen, durch ihr ganz fremde Zusätze bey den Menschen gehindert wird!

Nach meiner Einsicht also kann ich es nicht mit würdigen Begriffen von der höchsten Weisheit und Güte des Urhebers der jetzigen Welt reimen, daß hier noch überall nicht die Anstalten zur möglichsten Glückseligkeit der lebenden, und der vernünftigen Wesen insbesondre, getroffen seyn sollten; daß nicht auch
im

im jetzigen Weltplan, so weit wir denselben erkennen können, die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern als der Endzweck aller Einrichtungen in der Welt anzuerkennen sey; sondern hier vielleicht die Summe der Unvollkommenheiten und Uebel die Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit überwiegen möge. Um aber auch die Wahrheit, daß wirklich überall möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit schon in dieser Welt der Endzweck der göttlichen Regierung sey, durch die vernünftige Betrachtung der Welt uns anschaulich zu machen; so müssen wir nur immer auf alle Anstalten in der leblosen und lebenden, unvernünftigen und vernünftigen, physischen und moralischen Welt, in Verbindung mit einander, unsere Aufmerksamkeit richten; von der Betrachtung der mannigfaltigen Schönheit und regelmäßigen Bildung der leblosen Körper, und der Ordnung und absichtvollen Gesetze, nach welchen sie mit einander verbunden sind und wirken, zur Beobachtung der Lebenden, der unaussprechlichen Kunst in ihrem Körperbau, der unendlichen Mannigfaltigkeit und Menge derselben, und der einem jeden eignen, so zweckmäßigen und so verschiedenen und so wirksamen Triebe fortgehen; und dann über dieselben uns zum Nachdenken über uns selbst, über unsere sinnliche und vernünftige Natur, über unsern, mit einer Kunst und Weisheit, die wir nie ganz zu ergründen vermögen, gebildeten Leib, und über unsere Vernunft, die Ausbildung, welcher dieselbe fähig ist, die Gesetze, welche sie uns vorschreibt,

und

und die Vorzüge, welche sie uns giebt, erheben; darauf achten, wie alle Anstalten der Natur auf die unbegreiflichste Mannichfaltigkeit sowohl der Gattungen und Arten der Lebenden, als auch der einzelnen Lebenden von jeder Gattung und Art gerichtet sind; wie alles, was lebt, sich seines Lebens freut, und wie für alle Lebende ein Ueberfluß von Gütern bereitet ist, auf welche sie durch ihre Triebe angewiesen werden; und insbesondre wie groß die Menge von Gütern ist, welche für die vernünftigen Wesen, für uns Menschen bestimmt sind; wie unsre Sinne und unsre Vernunft alles, ohne Ausnahme alles, für unsre Vervollkommnung und Glückseligkeit benutzen können; wie groß unsre Vorzüge durch Vernunft und Freyheit, und deren richtige Anwendung, durch Weisheit und Tugend werden; wie unläugbar geringe die unvermeidlichen sinnlichen Uebel in Vergleichung mit der Summe sinnlicher Freuden und Glückseligkeit seyn würden, wenn wir Menschen nur nicht so häufig der Ordnung und den Gesetzen der Natur widerstrebten, und uns selbst oder andern Schmerzen und Unge- mach anstatt Vergnügen und Glückseligkeit bereiz- teten; welche paradiesische Freuden überall schon hier uns blühen würden, wenn wir sie nicht selbst vor der Blüthe zerstörten, nur ihrer sorgfältig pflegten und warteten, wie es uns gebührt; und endlich wie edel, rein und süß, dauerhaft und be- friedigend, vorzugsweise vor allen andern Freuden, die Freuden der Tugend sind; wie hoch das Be- wußtseyn

mußte sie abelt, daß sie aus dem Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft, aus der Sittlichkeit, als der höchsten Würde vernünftiger Wesen entspringen; wie kein Vorwurf, keine unangenehme Empfindung unlauterer Absichten oder Bewegungsgründe, die lautere Süßigkeit derselben verbittert, wie sie uns durch keine Macht außer uns wider unsern Willen, so lange wir da sind, entrisen werden können, und wie sie allein uns eine gegründete Zufriedenheit gewähren, uns durch die innere Zufriedenheit mit uns selbst erst recht in den Stand setzen, unsers Lebens und aller sinnlichen Freuden wirklich froh und mit unserm Zustande zufrieden zu genießen, und uns zugleich schadlos halten für jede Aufopferung sinnlicher Güter und Freuden, welche Weisheit und Tugend uns zur Pflicht machen; dergestalt, daß wir mitten im Ueberflusse von allen sinnlichen Gütern und Freuden, wenn wir anders nicht bis zur verworstenen Gefühllosigkeit gegen unsre Bestimmung und Verbindlichkeit zur Tugend herabgesunken wären, ohne das Bewußtseyn der Tugend niemals wirklich froh und mit unserm Zustande zufrieden seyn könnten, und hingegen, wenn wir auch der Tugend alles aufopfern müßten, was unsern Sinnen das reizendste wäre, wenn auch unvermeidliche Schmerzen und Leiden auf der Bahn der Tugend unser Loos wären, dennoch durch das Bewußtseyn und die Freuden der Tugend zur Zufriedenheit mit uns selbst und mit unserm Zustande erhoben werden würden,

über

überzeugt, daß wir unsern edelsten Vorzug, die Würde der Menschheit, Eittlichkeit, Weisheit und Tugend, und den Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft hätten verleugnen müssen, wenn wir diesen Zustand nicht jedem andern hätten vorziehen wollen.

Wenn wir dieß alles gebührend erwägen, wie muß dann sich unser Herz ergießen in die dankbarsten, bewunderungsvollsten und lobpreisenden Empfindungen der unendlichen Weisheit und Güte, die alles so herrlich und wohlthätig geordnet, und uns vornämlich unter allen Geschöpfen hier auf der Erde mit der reichsten Fülle ihrer Wohlthaten übersättet hat. Wie deutlich muß insbesondre unsre Empfänglichkeit für die innigen süßen Freuden der Tugend, und für die nagenden Gewissensbisse, die uns alle andre Freuden verbittern, wenn wir jene verscherzten, uns überzeugen, daß der, der uns diese Empfänglichkeit anerschuf, uns zur Glückseligkeit führen wollte, nicht bloß durch sinnlichen Genuß; sondern auch, und vornämlich, durch Weisheit und Tugend zur Glückseligkeit und führen wollte, zu einer Glückseligkeit, welche beständig unsrer Tugend angemessen, immer in unsrer Macht, allein der Vorzüge unsrer Natur und Bestimmung würdig, und, wie unsre Weisheit und Tugend, einer unbegrenzten vervollkommnung fähig ist! — —

Dies sind also meine Zweifel gegen die Bindigkeit des von der kritischen Philosophie aufgestellten Postulats der practischen Vernunft das Daseyn Gottes zu glauben, weil sonst die Vernunft, welche Heiligkeit mit der vollkommensten Glückseligkeit vereint, als den Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit, als das höchste Gut, zu wollen und zu befördern gebiete; mit sich selbst in Widerspruch gerathen würde, wenn sie das höchste Gut für unmöglich hielte, welches nicht anders für möglich gehalten werden könne, als wenn das Daseyn Gottes angenommen werde.

Ich habe zu zeigen gesucht, daß Heiligkeit, das heißt, die Unfähigkeit zu irgend einer dem Gesetze widerstreitenden Maxime, die nur einem unendlichen Wesen eigen seyn, einem endlichen vernünftigen Wesen aber niemals in irgend einem Zeitpuncte seines Daseyns eigen werden kann, überall nicht als Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit betrachtet werden könne, weil das Gesetz dieselbe nie gebietet, und also auch nie bewirken kann, indem es nur endlichen vernünftigen Wesen gebietet, die niemals der Heiligkeit fähig werden können, dagegen es dem unendlichen Wesen nicht gebietet, auch nichts in ihm bewirret; weil dem unendlichen Wesen die Heiligkeit nichts als Wirkung oder Endzweck des Moralgesetzes in ihm; sondern als Eigenschaft seines Wesens zugeschrieben werden muß. Nicht Heiligkeit, nicht Unfähigkeit zu Grundsätzen
des

des Willens, die dem Gesetze widerstreiten, gebietet das Gesetz der Sittlichkeit den endlichen vernünftigen Wesen; denn diese ist ihnen schlechthin unmöglich, und sie erkennen es, daß ihnen dieselbe niemals möglich werden kann. Das Gesetz der Vernunft kann sich nicht selbst widersprechen, nichts schlechthin Unmögliches gebieten. Vollkommene Sittlichkeit oder Angemessenheit zum Gesetze gebietet ihnen das Gesetz der Sittlichkeit. Sie sehen es ein, daß es damit nichts Unmögliches von ihnen fordere, weil sie sich des Vermögens bewußt sind, daß sie jedesmal, wenn sie das Gesetz übertreten, demselben hätten folgen können; und dabey wird der Heiligkeit des Gesetzes nichts entzogen. Sie sollen keiner dem Gesetze widerstehenden Maxime ihres Willens bey sich Raum geben, wenn sie gleich immer solcher Maximen fähig bleiben, die dem Gesetze widerstreiten. Da nun dieser Endzweck in den endlichen vernünftigen Wesen möglich ist, da das Gesetz der Sittlichkeit ihnen nichts Unmögliches gebietet: so bedarf es nicht des Glaubens an das Daseyn eines unendlichen Wesens, um den einen Theil des höchsten Guts, oder Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit, dasjenige nämlich, was dasselbe den endlichen vernünftigen Wesen vorschreibt, als möglich anzunehmen.

Zum höchsten Gute gehört, nächst der völligen Angemessenheit zum Gesetze, als dem obersten Gute,
auch

auch eine der Tugend angemessene Glückseligkeit, als der andre Theil desselben; denn diese, oder die Zufriedenheit mit ihrem Zustande, gehört unstreitig eben sowohl, als die Sittlichkeit, zur Bestimmung endlicher vernünftiger Wesen. Das Verlangen nach derselben ist ihnen natürlich. Sie werden durch ihre Natur bestimmt, dieselbe zu wollen, und nach derselben zu streben. Denn das Verlangen nach der Zufriedenheit mit ihrem Zustande dringt ihre Natur ihnen auf; sie fühlen sich derselben bedürftig; sie fühlen, daß ihnen etwas fehle, dessen sie nicht entbehren können, wenn ihnen die Zufriedenheit mit ihrem Zustande fehlt. Sie können das Verlangen nach derselben nicht unterdrücken und nicht ersticken, ohne selbst gegen ihre Bestimmung zur Sittlichkeit gleichgültig zu werden; denn die Zufriedenheit mit ihrem Zustande erfordert vornehmlich Zufriedenheit mit sich selbst, und diese ist ohne das Bewußtseyn des treuen und redlichen Tugendeifers, welcher ihnen gebührt, unmöglich. Gegen die Zufriedenheit mit ihrem Zustande gleichgültig werden, hieße also auch, gegen die Zufriedenheit mit sich selbst, und mithin gegen das Bewußtseyn des für sie pflichtmäßigen treuen und redlichen Tugendeifers gleichgültig werden, auf welchem die Selbstzufriedenheit beruhet. Folglich gehört das Bestreben nach der Zufriedenheit mit unserm Zustande eben sowohl zu unsrer Bestimmung, als das Bestreben nach Sittlichkeit. Ist nun Glückseligkeit und das Bestreben nach derselben unsre

3. Bandes 1. St. Z Be

Bestimmung: so muß der Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit, welches uns gegeben ist, und welchem wir folgen sollen, um zu unsrer Bestimmung zu gelangen, uns auch zur Glückseligkeit, zur begründeten Zufriedenheit mit unserm Zustande führen. Wir sind berechtigt, eine unsrer Tugend angemessene Glückseligkeit zu erwarten. — Das heißt aber nicht: wir sind berechtigt, eine solche Austheilung der äußeren sinnlichen Güter und Freuden unter den vernünftigen Geschöpfen zu erwarten, durch welche einem jedem derselben nach dem Maaße mehr oder weniger sinnliche Güter und Freuden zu Theil würden, je nachdem er mehr oder weniger vollkommen in der Tugend wäre. Denn wir erkennen es nicht allein, daß sinnliche Güter und Freuden gar nicht als eine Belohnung der Tugend zu betrachten sind, daß sie vielmehr bloß zum Theil als Bedürfniß für unsre sinnliche Natur, zum Theil als Mittel, deren sich unsre vernünftige Natur zu höhern Zwecken, möglichste Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, bedienen soll, angesehen werden müssen; sondern wir erkennen es auch, daß eine solche der Tugend proportionirte Austheilung der sinnlichen Güter unter endliche vernünftige Wesen entweder gar nicht möglich, oder doch selbst der höhern Bestimmung zur Bervollkommnung in der Sittlichkeit nachtheilig seyn würde; indem die Voraussetzung, daß das für uns bestimmte Maaß sinnlicher Güter und Freuden uns nach dem Maaße unsrer Tugend zuge-

messen

messen würde, wofern eine solche Voraussetzung
 statt finden könnte, unvermeidlich einen Einfluß
 auf die Bestimmung unsers Willens zum Gehor-
 sam gegen das Gesetz der Sittlichkeit, wenn gleich
 das Gesetz diesen Einfluß verböte, bey uns auf-
 fern, und also der reinen Achtung gegen das Ge-
 setz, zu welcher wir erzogen werden sollen, Ein-
 trag thun würde. — Wir müssen vielmehr uns-
 re Erwartung einer unsrer Tugend angemessenen
 Glückseligkeit hauptsächlich auf die innere Zufrieden-
 heit mit uns selbst, und auf die Freuden der Tu-
 gend gründen, die uns immer in einem unsrer
 Tugend angemessenen Grade beglücken, und ohne
 welche gar kein froher Genuß des Lebens statt fin-
 det. Diese Freuden der Tugend müssen wir als
 den wesentlichsten und vornehmsten Theil unsrer
 Glückseligkeit betrachten, wie unsre vernünftige
 Natur der vornehmste Theil unsers Wesens und
 unsre Bestimmung zur Sittlichkeit unsre erhabenste
 und vornehmste Bestimmung ist, und dieser Be-
 stimmung gemäß müssen auch die Freuden der Tu-
 gend unsre vornehmsten Freuden seyn; denn sie al-
 lein streiten nicht nur nicht mit dieser Bestimmung;
 sondern beflügeln auch unsern Eifer im Bestreben
 nach derselben. Die Freuden der Tugend gehören
 nicht zur Sinnlichkeit und sinnlichen Natur; son-
 dern zur vernünftigen Natur und zur Vernunft,
 als der Quelle, woraus sie entspringen. Sie sind
 mit der reinen Achtung gegen das Gesetz gleiches
 Namens und gleicher Art; denn sich der Tugend
 freuen

freuen heißt nicht, sich ihrer freuen, weil sie sinnliche Vortheile und Freuden gewährt; sondern, sich ihrer freuen, weil sie uns eigen ist, und weil wir uns mit dem Besitze derselben des Gehorsams gegen das uns gegebene Gesetz bewußt sind. Von sinnlichen Gütern und Freuden dürfen wir nur diejenigen zu unsrer Glückseligkeit rechnen, welche uns auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden können. Denn ohne Weisheit und Tugend ist keine Zufriedenheit mit uns selbst, und ohne diese (wenn wir anders unsre Bestimmung und Verpflichtung zur Sittlichkeit nicht ganz vergessen haben,) ist überall keine Zufriedenheit mit unserm Zustande möglich. Indem das Gesetz der Vernunft uns Gehorsam aus reiner Achtung gegen das Gesetz gebietet: so berechtigt es uns keinesweges, wenn wir gleich Glückseligkeit für unsre Bestimmung, und Tugend als die Würdigkeit glücklich zu seyn betrachten müssen, eine gewisse bestimmte Summe von sinnlichen Gütern und Freuden zu der uns bestimmten Glückseligkeit zu rechnen; sondern so viel, als uns auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden können. Wir erkennen es, daß eine der Tugend angemessene Glückseligkeit, und zwar von solcher Art, wie wir sie zu erwarten allein berechtigt sind, uns, so lange wir da sind, theils durch die Tugend und die aus derselben entspringenden Freuden, theils durch eine Fülle von sinnlichen Gütern, die außer uns bereitet sind, zu Theil wird. Mehr für
 unsre

unsre Bestimmung zu achten, als eine der Tugend angemessene Glückseligkeit, und mehr zu wollen oder zu verlangen, berechtigt uns die practische Vernunft nicht, indem sie uns Gehorsam gegen ihr Gesetz gebet. Wir erkennen die Möglichkeit des höchsten Guts, nämlich der Tugend und einer ihr angemessenen Glückseligkeit, als des einzigen Endzwecks, den die Vernunft uns zu wollen und zu befördern aufgeben kann. Wir sind also auch nicht beswegen, weil wir eine der Tugend angemessene Glückseligkeit wollen und erwarten müssen, berechtigt oder gar verbunden, das Daseyn Gottes zu glauben, wenn anders die Vernunft das Daseyn der Welt und ihrer ganzen Einrichtung vernunftmäßig annehmen kann, ohne einen Gott zu glauben. Das Daseyn Gottes zu glauben, kann kein Postulat der practischen Vernunft seyn, weil das höchste Gut, oder der Endzweck des Sittengesetzes, welchen zu wollen und zu befördern sie allein, ohne das Daseyn Gottes vorauszusetzen, uns aufgiebt, auch, ohne das Daseyn Gottes anzunehmen, erreicht und befördert werden könnte.

Auch kann aus den obigen Gründen überall keine Vernunftnothwendigkeit behauptet werden, einen solchen Plan der Welt anzunehmen, worin die sinnlichen Güter unter den vernünftigen Geschöpfen gerade nach Proportion ihrer Tugend vertheilt seyn. Folglich fällt auch der daraus gezogene Schluß hinweg, daß die Vernunft gendthigt sey, wenn sie

nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen wolle, ein Wesen, welches die sinnlichen Güter nach diesem Plan vertheile, oder ein vernünftiges, höchstmächtiges, weises und gütiges Wesen, das ist, Gott für den Urheber der Welt zu erkennen.

Es ist vielmehr äußerst bedenklich, zu behaupten, daß es außer jenem Postulate der practischen Vernunft keine hinlängliche Gründe gebe, das Daseyn Gottes anzunehmen. Das Gesetz der Sittlichkeit selbst wird wankend, wird nicht für ein Gesetz der Vernunft erkannt werden; wenn es einen Endzweck zu befördern gebeut, der für unmöglich erkannt werden muß, wenn nicht das Daseyn Gottes angenommen wird, wofür es doch sonst keine Gründe geben soll. Erst beweise mir das Daseyn Gottes, wird der Gegner des Gesetzes der Sittlichkeit sagen; sonst gebeut dieß Gesetz etwas Unmögliches, und kann also entweder kein Gesetz der Vernunft seyn; oder nicht diesen Endzweck haben, wenn es ein Gesetz der Vernunft seyn soll.

Allerdings aber, und wohl uns, daß dem also ist, leitet uns die vernünftige Betrachtung der ganzen physischen und moralischen Welt, von welcher man wenigstens nie wird beweisen können, daß sie in der Wirklichkeit anders beschaffen sey, als sie uns erscheint, zu einer völlig befriedigenden moralischen Gewißheit von der Wahrheit, daß ein vernünftiges, höchstweises, mächtiges und gütiges Wesen der Urheber

heber der Welt und ihrer ganzen Einrichtung sey, oder zu einem vollkommen der Vernunft gemäßen Glauben an das Daseyn Gottes. Allerdings können wir uns überzeugen, daß der höchste Endzweck der Vernunft, die möglichstgrößte Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, auch der Endzweck aller Anstalten und Einrichtungen sey, die wir in der Welt erkennen; wir können uns so davon überzeugen, daß wir es einsehen, daß es wider unsre Vernunft seyn würde, das Gegentheil anzunehmen, und dieß kann und muß uns völlig befriedigen. — Die Untersuchung über die folgenden Sätze, besonders über die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der practischen Vernunft betrachtet, muß ich für eins der folgenden Stücke versparen.

Ende des ersten Stückes des dritten
Bandes.

Druckfehler.

- S. 19. Z. 13. statt: um ihren, lese man: um
feinen.
- S. 60. Z. 30. l. unaufhörliche.
- S. 61. Z. 1. für: unabsichtlichen, lese man:
unnachrichtlichen.
- S. 61. Z. 29. folchee, l. solchen.
- S. 80. Z. 6. l. kurzere oder längere Zeit.
- S. 106. Z. 10. II. l. herum.
- S. 112. Z. 1. l. glücklich zu machen.
- S. 158. Z. 2. l. eine größere.
- S. 169. Z. 18. l. ihm den Gedanken.
- S. 179. Z. 19. l. an Gütern.
- S. 189. Z. II. 12. l. vornehmsten.
-

Theologische Beiträge.

Dritten Bandes
Zweytes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,
ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.



Altona,
verlegt bey Johann Friederich Hammerich
1793.

92535
4

Fortsetzung
der Prüfung
des Versuchs
einer Kritik
aller Offenbarung.

Nachdem im vorigen Stücke gezeigt ist, daß, um die Möglichkeit des Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit anzunehmen, nicht nothwendig das Daseyn Gottes angenommen werden dürfe, daß mithin das Daseyn Gottes kein Postulat der reinen practischen Vernunft sey, oder nicht von jenem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze der Sittlichkeit unzertrennlich abhängt; folglich daß das Daseyn Gottes, mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Gesetzes der Sittlichkeit, noch nicht allein keine objectve Gewißheit; sondern auch nicht einmal für unsre menschliche Art zu denken eine subjective Gültigkeit habe: so fällt damit denn auch die Bündigkeit der aus jenem Postulat

U 2

abge-

abgeleiteten Schlüsse auf Eigenschaften Gottes hinweg, wie aus folgender Prüfung dieser Schlüsse, die der Verfasser des Veriuchs in der Deduction der Religion überhaupt, (S. Band 3. St. 1. S. 31. f.) hergeleitet hat, erhellen wird.

Zuvörderst wird behauptet, wir müssen annehmen, daß es ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen gebe, weil wir endliche vernünftige Wesen zwar in Absicht unsrer vernünftigen Natur lediglich durch das Moralgesetz bestimmt werden sollen; unsre sinnliche Natur aber, die auf unsre Glückseligkeit einen großen Einfluß hat, nicht durch das Moralgesetz; sondern durch ganz andre Gesetze bestimmt wird. Unsre Vernunft solle zwar den einen Theil des höchsten Gutes in uns hervorbringen; den zweyten aber vermöge sie nicht zu realisiren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesetzgebung stehe. Wenn nun dieser zweyte Theil des höchsten Gutes, das ist, eine der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen nicht gänzlich als unmöglich aufgegeben werden solle, welches doch unsrer Willensbestimmung widersprechen würde: so müssen wir, so gewiß wir annehmen müssen, daß die Beförderung des Endzwecks des Moralgesetzes in uns möglich sey, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebote irgend einer vernünftigen Natur, wenn gleich nicht unter der unsrigen stehe, und daß ein Wesen sey, welches nicht allein selbst von der sinnlichen Natur unabhängig, sondern von dem sie vielmehr abhängig sey; und da so-

dann

dann die sinnliche Natur als abhängig vom Menschengesetze, oder von dem Gesetze, welches die Beförderung der vollkommensten Sittlichkeit in Verbindung mit der ihr proportionirten vollkommensten Glückseligkeit zum Endzwecke hat, gedacht werde: so müsse jenes Wesen gänzlich durch das Moralgesetz bestimmt seyn. In demselben müsse der Endzweck des Moralgesetzes vollkommen erreicht, es müsse folglich ganz heilig und ganz selig, und es müsse allmächtig seyn, weil die ganze sinnliche Natur von demselben abhängen solle.

Sieben ist 1) zu bemerken, daß die ganze Schlussfolge wegfällt, da ich vorhin bewiesen habe, daß wir zu der für uns bestimmten Glückseligkeit, oder zur gegründeten Zufriedenheit mit unserm Zustande, gar kein bestimmtes, oder unsrer Tugend proportionirtes Maaß von sinnlichen Gütern rechnen dürfen; daß vielmehr zu unsrer Glückseligkeit zuvörderst Zufriedenheit mit uns selbst, welche wir durch die Tugend erlangen, und nächstdem nur so viel von den sinnlichen Gütern gehöre, als wir auf dem Wege der Weisheit und Tugend erwerben, genießen und uns erhalten können; daß wir folglich in einer Welt, wie die gegenwärtige ist, allerdings zu einer der Tugend proportionirten Glückseligkeit gelangen können, und nicht genöthigt seyn, das Daseyn eines Regierers der Welt anzunehmen, der in derselben die sinnlichen Güter nach Verhältniß der Tugend der endlichen vernünftigen Wesen vertheile; weil eine solche Vertheilung entweder an sich unmöglich von Bestand, oder doch mit der Bestimmung endlicher vernünftiger Wesen

zu einer immer vollkommeneren Sittlichkeit unvereinbar wäre. Könnten wir also übrigens vernünftiger Weise es annehmen, daß diese Welt keinen Urheber und Regierer habe; so würde unser Verlangen nach einer unsrer Tugend angemessenen Glückseligkeit uns nicht bestimmen können, das Daseyn Gottes vernünftiger Weise anzunehmen; weil wir allerdings in dieser Welt zu einer unsrer Tugend proportionirten Glückseligkeit gelangen können, und also der Endzweck des Moralgesetzes in uns, so weit er überall in endlichen vernünftigen Wesen möglich ist, gar wohl in dieser Welt, so lange wir in derselben leben, erreicht werden kann.

Da 2) Seligkeit ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl bezeichnet, (Kants Kritik der practischen Vernunft, 2te Ausgabe, S. 222.) so ist eigentlich, wenn Gott höchstselig genannt wird, damit noch nichts weiter von ihm ausgesagt, als daß er im Besiz des vollkommensten Wohls ganz unabhängig von den zufälligen Ursachen der Welt zu denken sey. Worin diese höchste Seligkeit Gottes bestehe, sagt uns obige Deduction nicht; sie kann sogar leicht den Begriff von der höchsten Seligkeit Gottes verwirren. Denn daß eine der Tugend proportionirte Glückseligkeit als das zweyte Stück des höchsten Guts zu betrachten sey, folget sie aus dem Bedürfnis der sinnlichen Natur der endlichen vernünftigen Wesen und aus dem Verlangen derselben nach Glückseligkeit, und sie rechnet zu derselben ein der Tugend proportionirtes Maaß sinnlicher Güter. Beydes reimet gar nicht auf Gott,
weil

weil derselbe als ein unendliches Wesen gedacht wird, bey welchem kein Bedürfniß und Verlangen sinnlicher Güter, und kein Genuß derselben, und kein Vergnügen an denselben, gedacht werden kann. Der Begriff des höchstvollkommenen und ganz unabhängigen Wohls des Unendlichen, oder seiner höchsten Seligkeit, bleibt uns auf diese Weise immer ein dunkler Begriff. Wir müssen also nothwendig einen andern Begriff von Glückseligkeit bey den vernünftigen endlichen Wesen zum Grunde legen, wenn der Begriff derselben auch einer Anwendung auf das unendliche Wesen fähig seyn soll. Von der Art ist der oben angegebene Begriff der Glückseligkeit, da das Bewußtseyn der Sittlichkeit und Tugend und die Freude über dieses Bewußtseyn als der vornehmste Theil derselben beschrieben und von sinnlichen Gütern nur so viel dazu gerechnet ward, als dem endlichen vernünftigen Wesen auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden kann. Dieser Begriff von der Glückseligkeit eines endlichen vernünftigen Wesens läßt sich durch die Absonderung desjenigen, was den endlichen vernünftigen Wesen, als endlichen Wesen betrachtet, eigenthümlich ist, bis zu dem Begriffe der Seligkeit des Unendlichen erheben. Zufriedenheit mit sich selbst und mit seinem Zustande, Bedürfniß und Verlangen und Genuß sinnlicher Güter findet nicht Statt bey dem Unendlichen. Denn Zufriedenheit mit sich selbst setzt Pflichten voraus, welche erfüllt werden sollen, aber auch vernachlässigt werden können; sie setzt die Möglichkeit der Ursache, mit sich selbst unzufrieden zu seyn, voraus. Zufrieden-

heit mit seinem Zustande setzt eben so die Möglichkeit der Unzufriedenheit mit demselben voraus. Bedürfniß, Verlangen, Genuß sinnlicher Güter, setzt eine bedürftige und zum Theil sinnliche Natur voraus. Dieß alles bezeichnet Einschränkungen des Endlichen, die vom Begriffe des Unendlichen abgefordert werden müssen. Aber dennoch bleibt ein wesentlich in der Natur der Vernunft und Sittlichkeit gegründeter Begriff von Glückseligkeit übrig, die den endlichen vernünftigen Wesen mit dem unendlichen Wesen gemeinschaftlich, in endlichen Wesen begränzt, in dem unendlichen aber unbegränzt ist; dieß ist das Wohlgefallen an Vollkommenheit, die Freude an dem, was gut und vollkommen ist, weil es gut und vollkommen ist. Dieß Wohlgefallen und diese Freude entspringen aus der Erkenntniß der innern Zusammenstimmung und Vortreflichkeit des Vollkommenen, sind also ein Werk der vernünftigen Erkenntniß, und ein von derselben bewirkter Gegenstand des vernünftigen Willens, und müssen eben deswegen allen vernünftigen Wesen eigen, im unendlichen vernünftigen Wesen aber unendlich vollkommen seyn. Daher ist es einleuchtend, daß dem Unendlichen, welcher vollkommen heilig alles, was vollkommen gut, was das Beste ist, will und bewirkt, stets und unabhängig und uneingeschränkt bewirkt, auch das vollkommenste Wohlgefallen an dieser durch ihn erkannten, gewählten und bewirkten Vollkommenheit, und die vollkommenste Freude an derselben, oder die höchste Seligkeit bengelegt werden müsse. Wie oben von der Heiligkeit des Unendlichen bemerkt ist, daß sie nicht als in demselben durch das Gesetz der Sittlichkeit

lichkeit bewirkt, nicht als Endzweck des Moralge-
 setz in demselben, sondern als wesentliche Eigenschaft
 des Unendlichen gedacht werden müsse: so gilt auch
 eben dieß von der höchsten Seligkeit des Unendlichen.
 Sie kann in ihm nicht erst als durch die vollkommene
 Bestimmung desselben durchs Moralgesetz, oder durch
 die vollkommene Erfüllung dieses Gesetzes bewirkt,
 gedacht werden. Denn im Unendlichen wird nichts
 bewirkt, sondern es ist. Der Unendliche ist seinem
 Wesen nach höchstselig, weil er der Unendliche ist.
 Er ist dem Moralgesetz nicht unterworfen; sondern
 das Moralgesetz ist sein Wille. Gesetz der Sittlich-
 keit und Wille des Unendlichen ist ein und eben der-
 selbe Begriff. Wie seine Vollkommenheit nicht erst
 bewirkt wird, oder entsteht; sondern Eigenschaft sei-
 nes Wesens ist; so ist auch seine Seligkeit eine Ei-
 genschaft seines unendlich vollkommenen Wesens.
 Endlich seyn, heißt dem Verfasser, (B. 3. St. 1.
 S. 33.) noch unter andern Gesetzen stehen, als
 denen der Vernunft. Dieß sey der einzige Begriff
 des Endlichen in der Moral. Daher führt denn die
 Deduction der Religion aus Principien der practi-
 schen Vernunft nur auf den Begriff von einem un-
 endlichen Wesen, daß dasselbe unter keinem an-
 dern Gesetze stehe, als unter dem Gesetze der
 Vernunft. Aber von diesem unendlichen Wesen
 soll doch (ebendas. S. 32.) die sinnliche Natur ab-
 hängen. Es soll (nach Kants Kritik der practischen
 Vernunft, S. 226.) durch Verstand und Willen
 die Ursache, folglich der Urheber, der Natur seyn.
 Soll denn nun die Vernunft nicht weiter fragen,

wie sie sich ein solches Wesen, nicht blos in Rücksicht auf seine moralische Vollkommenheit und Macht, sondern auch in Rücksicht auf sein Daseyn, denken oder nicht denken könne? Ob es anders als unabhängig in seinem Daseyn gedacht werden könne, oder nicht? Unstreitig ist die Vernunft berechtigt und sogar verpflichtet so zu fragen, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen will. Denn ein Wesen, das in Absicht seines Daseyns abhängig gedacht wird, kann nicht in Absicht seiner Wirkungen unabhängig gedacht werden. Von seinem Daseyn hängt seine Wirksamkeit ab. Hängt also sein Daseyn von etwas außer ihm ab: so hängt auch seine Wirksamkeit von etwas außer ihm ab. Wir reichen also damit noch nicht zu, daß wir dasselbe als unabhängig von der sinnlichen Natur, und die sinnliche Natur als von demselben abhängig denken. Denn wir können die sinnliche Natur nicht auf immer und gänzlich von demselben abhängig denken, ohne dasselbe als unabhängig in Absicht seines Daseyns zu denken. Folglich selbst für den Begriff des unendlichen Wesens, der nach Principien der practischen Vernunft gebildet wird, gehört auch der Begriff des unabhängigen Daseyns dieses unendlichen Wesens. Für eben diesen Begriff gehört auch ferner der Begriff der uneingeschränkten Wirksamkeit oder wesentlichen Kraft des unendlichen Wesens. Denn würde seine Kraft noch durch irgend etwas anders, als durch seinen Willen, begränzt gedacht: so könnte nicht einmal die sinnliche Natur stets und unabhängig von allem andern von seinem Willen abhängig gedacht werden. Hiengige irgend etwas \equiv X nicht von seinem Willen ab: so könnten wir nicht

nicht mit vernünftiger subjectiver Gewißheit annehmen, daß die sinnliche Natur — A von seinem Willen ganz und in allen ihren Theilen und Veränderungen abhängt. Denn wir kennen jenes X nicht, und können nicht behaupten, daß es nicht ein Theil von A sey, weil wir weder A nach allen seinen Theilen, noch X erkennen. Also muß das unendliche Wesen uneingeschränkt in Absicht seiner Kraft und unabhängig in Absicht seines Daseyns gedacht werden, wenn es als die Ursache oder der Urheber der Natur gedacht werden, und wenn die sinnliche Natur stets und in Absicht aller ihrer Theile und Veränderungen von dem Willen desselben abhängig gedacht werden soll. Wir müssen also das unendliche Wesen, welches wir als den Urheber und Herrn der Natur denken sollen, dem Satze des Widerspruchs zu Folge, auch als in seinem Wesen und seiner Kraft unendlich denken. Denn ist er das nicht: so kann er nicht Urheber und Herr der Natur seyn. Dieß gilt selbst dann, wenn man unter dem Worte Natur bloß die Sinnenwelt mit ihren Gesetzen und Kräften versteht, und ihr das Reich der moralischen Wesen, die Intelligenzen entgegensetzt; wiewohl dieß eigentlich dem allgemeinen Sprachgebrauche zuwider, und nur der Kantischen Schule eigen ist. Es gilt aber um desto mehr, und in einem desto ausgedehnterem Umfange, wenn man unter der Natur den Inbegriff aller endlichen Dinge, sie mögen frey seyn oder nicht, versteht, so fern sie Kräfte haben, und also Natur und Gott einander entgegensetzt. Wollen wir also den Begriff der Heiligkeit und Seligkeit Gottes uns so voll-

vollständig bilden, als wir ihn bilden können, und vernünftiger Weise bilden müssen: so müssen wir von dem Begriffe eines in Absicht seines Daseyns und seiner Kraft, so wie in Absicht seiner sittlichen Vollkommenheit unendlichen Wesens ausgehen, und folglich beyde Eigenschaften als wesentliche, in seinem Wesen selbst unabhängig gegründete Eigenschaften uns vorstellen.

Daher bleibt auch 3) der Begriff der Allmacht Gottes dunkel und unvollständig, so wie dieselbe Gott hier beygelegt wird. Der Satz, daß wir uns Gott allmächtig denken müssen, wird bloß daraus gefolgert, daß wir uns die sinnliche Natur als von ihm abhängig denken müssen. Damit wird noch gar nicht ausgesagt, daß auch die Kräfte der Intelligenzen oder moralischen Wesen von ihm abhängen; ja nicht einmal, daß die sinnliche Natur in Absicht des Daseyns ihrer Kräfte von ihm abhängig sey. Und doch müssen wir nothwendig die sinnliche Natur auch in Absicht des Daseyns ihrer Kräfte vom unendlichen Wesen abhängig denken, wenn wir uns vernünftiger Weise die sinnliche Natur dergestalt von dem unendlichen Wesen abhängig denken wollen, daß dasselbe vermögend sey, den moralischen Wesen ein ihrem Bedürfniß und ihrer Tugend angemessenes Maaß der Glückseligkeit zuzumessen. Wer bürgt uns sonst dafür, daß es überall so viele unabhängige Kräfte in der sinnlichen Natur gebe, als dazu erfordert werden, um überall eine solche Glückseligkeit möglich zu machen? Gott muß als Schöpfer der Kräfte der sinnlichen Natur gedacht werden, wenn die Ueberzeugung

zeugung vom Daseyn Gottes hinreichen soll, uns eine unserm Bedürfniß und unsrer Tugend angemessene Glückseligkeit zu versichern. Er muß alle zu diesem Endzweck erforderliche Kräfte haben schaffen können, und sie wirklich geschaffen haben, um diesen Endzweck zu erreichen. Nur dann macht uns der Glaube an das Daseyn Gottes einer unserm Bedürfniß und unsrer Tugend angemessenen Glückseligkeit gewiß, wenn wir so von ihm denken. Aus eben demselben Grunde müssen wir aber auch alle moralische Wesen, samt ihren Kräften und dem Maaße und der Beschaffenheit derselben, in Absicht ihres Daseyns von Gott abhängig, oder als von Gott erschaffen denken; wenn wir vernünftiger Weise denken wollen, daß Gott vermögend sey, uns eine unsrer Natur, unserm Bedürfniß und unsrer Tugend angemessene Glückseligkeit zu geben, und uns zu dem angenommenen Endzwecke des Moralgesetzes in uns, zu einer ins Unendliche fortgehenden Annäherung zur völligen Angemessenheit zum Gesetze der Sittlichkeit zu erheben. Unser Glaube, daß Gott uns die Ewigkeit geben könne, wäre ein unvernünftiger Glaube, wenn wir nicht auch glaubten, daß unser Daseyn von ihm abhänge; und wenn, wie doch auch angenommen wird, keine der Tugend proportionirte Glückseligkeit hier erlangt werden kann, (oder, wie ich lieber sagen würde, da zur Zufriedenheit mit unserm Zustande und unsrer Bestimmung uns die Hoffnung einer ewig vollkommener werdenden Glückseligkeit unentbehrlich ist): so würden wir auch von Gott noch keine unsrer Natur, unserm Bedürfnisse und unsrer Tugend angemessene

messene Glückseligkeit mit Zuversicht erwarten können; wenn wir ihm nicht das Vermögen beylegten, unser Daseyn ewig zu erhalten, mithin, wenn wir uns nicht in Absicht unsers Daseyns als von ihm abhängig betrachteten. Dächten wir uns in Absicht unsers Daseyns nicht als von Gott abhängig; eigneten wir uns ein unabhängiges Daseyn zu: so verdankten wir den wesentlichsten Bestandtheil unsrer Zufriedenheit mit unserm Zustande, die uns als vernünftigen Wesen so unentbehrliche Hoffnung eines ewigen Daseyns, nicht Gott, sondern unsrer Natur, und bedürften wirklich weniger des Glaubens an Gott, als nur des Glaubens an Fortdauer der in der Natur mit einander in Verbindung wirkenden Kräfte, und des Glaubens an unsre eigne unabhängige Fortdauer, mit unserm Vermögen und Kräften, die sinnliche Natur nach unserm Willen, und zu unserm Nutzen und Vergnügen anzuwenden. Wir müssen also den Begriff der Allmacht Gottes, selbst zum practischen Behuf unsers moralischen Glaubens, erweitern, und dieselbe als eine ganz unbegranzte Kraft des göttlichen Willens denken, von welcher das Daseyn alles dessen abhängt, was außer Gott da ist; durch welche die sinnliche Natur mit ihren Gesetzen und Kräften nicht allein ihre jetzige Einrichtung und Beschaffenheit, sondern auch ihr Daseyn erhielt, und durch welche gleichfalls alle Intelligenzen oder moralischen Wesen ihr Daseyn erhalten; mit einem Worte, als Allmacht des Unendlichen.

Der Begriff der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes wird in obiger Deduction. (S. 32.) auf folgenden

den Satz gegründet: "Das unendliche Wesen müsse, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an dasselbe, ein völlig gleiches Verhältniß zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen, da nur durch dasselbe und in demselben die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht; es müsse folglich ganz gerecht seyn!"

Unter einem völlig gleichem Verhältnisse zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen, ist eine solche Vertheilung der sinnlichen Güter zu verstehen, durch welche jedes endliche vernünftige Wesen nach dem Maße mehr oder weniger sinnliche Güter erhält, je nachdem dasselbe mehr oder weniger tugendhaft ist. Denn daß hier von sinnlichen Gütern und sinnlicher Glückseligkeit die Rede ist, erhellet deutlich, da auch hier ausdrücklich der Herrschaft des unendlichen Wesens über die sinnliche Natur, als des Grundes des Vermögens des unendlichen Wesens, jenes völlig gleiche Verhältniß hervorzubringen, erwähnt wird.

Nun ist aber im ersten Stücke dieses Bandes ausführlich gezeigt, daß eine solche Vertheilung der sinnlichen Güter vernünftiger Weise gar nicht zu erwarten sey; mithin fielen der hier angegebene Grund, Gott eine vollkommene Gerechtigkeit beyzulegen, gänzlich hinweg. Soferne die Gerechtigkeit Gottes in eine völlig der Tugend angemessene Belohnung mit sinnlichen Gütern, und in eine der Unsittlichkeit angemessene Bestrafung mit sinnlichen Uebeln gesetzt wird; soferne ist sie eine von menschlichen Richtern auf Gott übertragene, aber sich zu reinen und würdigen

digen Begriffen von Gott nicht reimende Verstellung. Allerdings belohnet Gott jedes moralische Wesen vollkommen gerecht nach dem Maaße seiner Tugend; allein er belohnet die Tugend nicht mit sinnlichen Gütern, welche niemals als Belohnung der Tugend gedacht werden können, (weil die Tugend, wie oben gezeigt ist, keine Würdigkeit eines verhältnißmäßigen Antheils an sinnlichen Gütern, kein Anrecht, keinen Anspruch auf dieselben geben kann;) und welche niemals als Belohnung der Tugend vorgestellt oder erwartet werden müssen, weil dieses mit der Bestimmung des Menschen und aller endlichen vernünftigen Wesen streiten würde; indem diese nach und nach zur Herrschaft über die Sinnlichkeit erzogen werden sollen, und zur reinen Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit ohne Rücksicht auf sinnliche Vortheile: ein Endzweck, welcher bey dem natürlichen Gange der endlichen vernünftigen Wesen zur Sinnlichkeit nicht erreicht werden könnte, wenn sie die Tugend, oder den Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit, als ein Mittel betrachten dürften, um desto mehr sinnliche Güter zu erlangen. Vielmehr belohnet Gott den Eifer in der Tugend und im Bestreben nach Sittlichkeit, theils mit einer desto größeren Vervollkommnung in der Sittlichkeit und Tugend, indem er es dem redlichen Bestreben nach dem Maaße der bewiesenen Treue gelingen läßt, und die dazu dienlichen, in dem ewigen Entwurf seiner untrüglichweisen Regierung der Welt, zum vorausveranstalteten Mittel dazu verschafft und anweist; theils mit allen den reinen, edlen Freuden, welche aus der Tugend un-

ausbleiblich

ausbleiblich entspringen. Eben so bestraft Gott allerdings mit der vollkommensten Gerechtigkeit die Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit und die Nachlässigkeit in der Tugendübung; theils durch die natürlichen Folgen derselben für die Verschlimmerung und Herabwürdigung desjenigen, der sich der Unsittlichkeit, Lasterhaftigkeit oder Nachlässigkeit in der Tugendübung schuldig macht; und theils durch die übrigen eben so natürlichen Folgen der Lasterhaftigkeit, welche der Seele den Verlust aller Freuden der Tugend, der Zufriedenheit und Gemüthsruhe zuzieht, und anstatt derselben Unruhe und Unzufriedenheit, Schaam und Angst und Verachtung seiner selbst für denjenigen nach sich zieht, der sich ihr ergiebt. Diese eben so gerechten als schrecklichen Strafen der Untugend sind nicht eine unmittelbar von Gott gewirkte oder verhängte Strafe, dergleichen von Gott zu denken, wäre unvereinbar mit würdigen Vorstellungen von der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Gott schafft kein Uebel, um seinen Geschöpfen wehzuthun! Nur das möglichstvollkommenste Wohl seiner Geschöpfe zu befördern, ist stets sein Endzweck; die einzige mit seiner unendlichen Vollkommenheit bestehende Absicht, welche wir ihm beylegen können. Aber die natürlichen Uebel, welche unzertrennlich sind von der Einschränkung der Natur und von der Fehlerhaftigkeit endlicher vernünftiger Geschöpfe, lenkt er alle zu dem einen höchsten Zwecke seiner Anordnungen, möglichst viel Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, hin. Dennoch sind dieß unstreitig Strafen Gottes, das heißt, Uebel, die Gott in der Absicht mit der

Untugend und Lasterhaftigkeit verbunden hat, daß ein jeder, welcher sich warnen und bessern lassen will, dadurch gewarnt, abgeschreckt und gebessert werde. Denn Gott machte die Einrichtung unsrer Natur so, wie sie ist, und in dieser Absicht so, wie sie ist; daß es uns weder an Bewegungsgründen, noch an Ermunterungen zur Tugend, und eben so wenig an recht wirksamen Mitteln fehlen mögte, uns vor jeder Untugend zu warnen, vom Laster abzuschrecken, und wo möglich wieder zur Tugend zurückzuführen. Unter die von Gott veranstalteten Belohnungen der Tugend rechneten wir oben billig auch die von Gott in desto größerer Anzahl und Wirksamkeit veranstalteten Mittel, den schnellern und glücklicheren Fortgang des reblichen Tugendfreundes in der Sittlichkeit und Tugend zu befördern. Denn dieß ist theils dem allgemeinen Endzwecke Gottes, die möglichste Vollkommenheit des Menschen in der Sittlichkeit zu befördern; theils der Weisheit Gottes gemäß, die dem schon weiter in der Tugend fortgerückten, und mehr Mittel zu gebrauchen fähigem Menschen auch um desto mehr Mittel geben wird, da sie gewiß die Mittel nach Maaßgabe der Fähigkeit sie zu gebrauchen ausheilt; theils wird dieß auch durch die allgemeine Erfahrung aller Tugendhaften bestätigt. — Nun müssen wir uns aber hüten, daß wir nicht die Entziehung der Tugendmittel zu den Strafen rechnen, welche Gottes Gerechtigkeit über den Lasterhaften verhängt. Gewiß giebt Gott ihm stets die für ihn angemessensten und wirksamsten Mittel, ihn zur Sittlichkeit und Tugend zurückzuführen; wenn er sie nur brauchen

brauchen will. Dieß folgt aus dem Endzwecke Gottes, die möglichste Vollkommenheit eines jeden, auch des Lasterhaftesten, zu befördern. — In Absicht der sinnlichen Güter, und deren Vertheilung unter den endlichen vernünftigen Wesen, können wir Gott nicht den Endzweck beylegen, die Tugend mit einem verhältnißmäßig reicheren Maaße derselben zu belohnen, und hingegen Trägheit, Nachlässigkeit und Untugend mit der Entziehung derselben zu bestrafen; weil sinnliche Güter überall nicht als Belohnung der Sittlichkeit und Tugend betrachtet und erwartet werden dürfen; weil die Vertheilung derselben den freyen Bestrebungen der endlichen vernünftigen Wesen überlassen werden mußte, nur so, daß ihnen auch in dieser Hinsicht Gesetze vorgeschrieben wurden; und endlich, weil die Erfahrung offenbar das Gegentheil lehret. Aber bey der Zulassung der nicht nach Verhältniß der Tugend gemachten Vertheilung der sinnlichen Güter, dürfen wir der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes die Absicht beylegen: theils dadurch auf eine augenscheinliche Weise zu belehren, daß die sinnlichen Güter nicht eine Belohnung der Tugend seyn; sondern daß der Tugend höhere, edlere Belohnungen als sinnliche Freuden bestimmt seyn; ferner, daß sinnliche Glückseligkeit nicht der vornehmste und edelste Theil unsrer Bestimmung sey, daß wir vielmehr vor allen Dingen im Wachsthum in der Sittlichkeit und dem Bewußtseyn desselben, und in den reinen Freuden der Tugend unsre eigentliche und wahre Glückseligkeit suchen sollen; theils lenket und regieret die Gerechtigkeit Gottes die Vertheilung der sinnlichen

Güter so in der Welt, daß dadurch wirklich für die wahre Wohlfahrt Aller, und für die wahre Wohlfahrt eines jeden am besten gesorgt wird. Mag diese letzte Wahrheit uns dunkel seyn, wie sie uns nothwendig seyn muß, weil wir nur den zunächst vor uns liegenden kleinen Punct des unermesslichen Weltalls überschauen: so ist sie doch gewiß; sobald wir uns die ganze Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Welt, als entwickelt aus den ersten Ursachen denken, welchen Gott ihr Daseyn gab, und entwickelt nach Gesetzen, welche seine unendliche Weisheit und Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, entwarf, und der Natur zur unabweichlichen Beobachtung vorschrieb. — Die sinnlichen Uebel haben theils ihren Grund in der natürlich eingeschränkten Beschaffenheit der Geschöpfe, theils in dem gesetzwidrigen Gebrauch, den die moralischen Wesen von ihren Kräften machen. Auch sie sind also von Gott zugelassen, weil sie nach den Gesetzen der vollkommensten Weisheit und Güte nicht fehlen oder vermieden werden konnten, wenn nicht größere Güter und Vollkommenheiten der Welt aufgefopfert werden sollten. In Absicht derselben stellen wir es uns als eine Wirkung der vollkommensten Gerechtigkeit Gottes vor, daß Gott dieselben so lenke und regiere, und so in seinen höchstweisen, gütigen und gerechten Plan der Welt verwebet habe, daß ungeachtet derselben die wahre Glückseligkeit keines endlichen vernünftigen Wesens ohne die eigene Schuld desselben vermindert oder gehindert werde; sondern vielmehr ein jeder, den solche sinnliche Uebel treffen, wenn er auch nicht in der Folge dafür an desto angenehmer sinnlichen Gütern Ersatz erhält, ja wenn er vielleicht

von

von denselben gar nicht wieder befreuet werden kann, doch sich derselben ungeachtet in der Tugend üben, zum Theil zu einer desto vollkommneren Tugend üben, und also desto mehr an seiner wahren und eigentlichen Glückseligkeit und an den lautern und edeln Freuden der Tugend gewinnen kann.

So erweitert sich unser Begriff von der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes, wenn wir dieselbe in Absicht der göttlichen Belohnungen und Strafen, und in Absicht der gerechten Regierung der sinnlichen Güter und Uebel in der Welt betrachten, und daß diese Begriffe wirklich zum Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes gehören, ist deswegen keinem Zweifel unterworfen, weil sie sämtlich aus dem Begriffe eines vollkommenen gerechten Urhebers der Welt, als wofür wir Gott erkennen müssen, hergeleitet werden.

Betrachten wir Gott, als den vollkommen gerechten Regierer der Welt, und legen ihm den Endzweck bey, den möglichstvollkommensten Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit bey den moralischen Geschöpfen zu befördern, oder, welches einerley ist, dieselben zur möglichstvollkommensten Sittlichkeit und Tugend zu erheben: so müssen wir Gott auch als den vollkommen gerechten Gesetzgeber der ganzen Welt, und der Welt der moralischen Wesen insbesondere uns vorstellen. Er beweiset seinen vollkommenen gerechten Willen, daß alle endliche vernünftige Wesen dem Gesetze der Sittlichkeit und Tugend folgen sollen, dadurch als Gesetzgeber, daß er durch die ganze Einrichtung der Welt, und durch die für vernünftige Wesen wirksamsten Mittel, das Gesetz der

Sittlichkeit als sein Gesetz, als seinen Willen, dem die vernünftigen Wesen folgen sollen, bekannt macht. Wie ein gerechter Regent seine Gerechtigkeit nicht allein durch gerechte Belohnungen und Strafen, und dadurch, daß er jedem Recht verschafft, der Recht hat, und dem Unrecht thätig steuert, im Staate beweiset; sondern auch durch gerechte Gesetze, die den gerechten Willen und Ernst des Regenten den Unterthanen bekannt machen: so auch der vollkommen gerechte Regierer der Welt. Daß durch die Vernunft jedem endlichen vernünftigen Wesen das Gesetz der Sittlichkeit gegeben ist; daß überall in der ganzen Einrichtung der Welt die Vollziehung des Gesetzes der weisesten Güte von den vernünftigen Wesen erkannt werden kann; daß so viele Mittel und Veranstellungen nach und nach die vernünftigen Wesen zur deutlicheren, richtigeren und vollständigeren Erkenntniß dieser Gesetze führten; daß so mannigfaltiger und so wirksamer Unterricht vom Willen Gottes, den die vernünftigen Wesen erfüllen sollen, ertheilt ward; daß in unsrer Natur, theils durch das mit der Ausbildung der Vernunft erwachende sittliche Gefühl für Recht und Unrecht, theils durch das Gewissen, theils durch die Freuden, welche das Bewußtseyn der Sittlichkeit und Tugend uns gewährt, und die innern Unruhen und Quälen der Echaam und Reue und Unzufriedenheit mit uns selbst, welche das Bewußtseyn der Untugend und Lasterhaftigkeit in uns erweckt, so viele kräftige Antriebe zum Gehorsam gegen das Gesetz und Warnungen vor Ungehorsam bereitet sind; das alles beweiset uns die vollkommene Gerechtigkeit

und

und den ernstestn Willen Gottes, unsers Gesetzgebers, der das Gesetz der Sittlichkeit uns gab, und die Beobachtung desselben höchstwirksam befördert.

Daß wir vom Urheber der Welt, von Gott, so urtheilen, daß wir Gott für vollkommen gerecht erkennen müssen, können wir zwar nicht einmal subjectiv gültig aus Principien der practischen Vernunft erkennen, wenn wir bloß die Erwartung einer mit der Tugend in völlig gleichem Verhältnisse stehenden Austheilung der sinnlichen Glückseligkeit bey unserm Schluß auf die höchste Gerechtigkeit Gottes zum Grunde legen wollten. Allein im Begriffe des heiligsten Wesens, dem Grundbegriffe von Gott nach den Principien der practischen Vernunft, ist allerdings eben so, wie jede andre moralische Vollkommenheit, so auch die vollkommenste Gerechtigkeit desselben, oder die vollkommenste Bestimmung seines Willens zu allem, was Recht ist, enthalten. Verbinden wir jenen Begriff von der Heiligkeit Gottes mit dem Begriffe von Gott als dem Urheber der Welt: so führen diese beyden mit einander verbundenen Begriffe uns auf die Erweiterung unsers Begriffs von der Gerechtigkeit Gottes, zu welcher die vorhergehenden Bemerkungen beytragen können.

Auch den Begriff von der Allwissenheit Gottes, die der Verfasser (B. 3. St. 1. S. 32.) auf die Erkenntniß alles für uns als wirklich Gedenkbarern einschließt, dürfen wir mit Recht auf alles, was an sich als möglich gedacht werden kann, ausdehnen. Der Verfasser schließt auf folgende Weise: Im Begriffe alles Existirenden überhaupt wird nichts gedacht, als

die Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt, und die freyen Entschliessungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muß die erste ganz übersehen, denn er hat die Gesetze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freyheit bestimmt, und der nach derselben fortlaufenden Reihe von Ursachen und Wirkungen den ersten Stoß gegeben. Er muß die letzteren alle kennen, denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens, und dieser Grad ist der Maassstab, nach welchem die Austheilung der Glückseligkeit an moralische Wesen, laut des Moralgesetzes, dessen Executor er ist, geschehen muß. Da nun außer diesen beyden Stücken für uns nichts denkbar ist: so müssen wir Gott allwissend denken.

Es leuchtet nach den obigen Bemerkungen in die Augen, daß der Grund, um welches willen hier die Allwissenheit Gottes, wenigstens auf die Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt, und auf die freyen Entschliessungen vernünftiger Wesen in der übersinnlichen Welt ausgedehnt wird, nicht für entscheidend geachtet werden kann. Er lautet so: Weil alle freyen Entschliessungen vernünftiger Wesen den Grad ihrer Moralität bestimmen, und dieser Grad der Maassstab ist, nach welchem Gott, als Executor des Moralgesetzes, die Glückseligkeit an die vernünftigen Wesen laut der Anforderung des Moralgesetzes an ihn v. theilen muß: so muß er theils als derjenige gedacht werden, der die Gesetze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freyheit bestimmt, und der nach derselben fortlaufenden Reihe von Ursachen und Wirkungen den ersten Stoß gegeben hat,

also

also muß er diese Reihe von Ursachen und Wirkungen übersehen; theils muß er alle freyen Entschlüssen vernünftiger Wesen kennen, um den Grad ihrer Moralität, der dadurch bestimmt wird, zu kennen, und darnach denselben ihre Glückseligkeit zuzumessen. Also der einzige Grund, warum Gott die Allwissenheit bezeugt wird, ist der, daß wir sie ihm bezeugen müssen, weil er sonst nicht die sinnliche Glückseligkeit unter den vernünftigen Wesen auf eine ihrer Tugend vollkommen proportionirte Weise vertheilen könnte. Nun ist oben gezeigt, daß eine solche Vertheilung nicht vernünftiger Weise erwartet werden könne. Folglich bleibt nach den in der Deduction angegebenen Principien kein subjectivgültiger Schluß, auf die Allwissenheit Gottes so wenig, als auf das Daseyn Gottes übrig. Sollen wir bloß deswegen an Gott glauben, weil wir eine der Tugend proportionirte Vertheilung der sinnlichen Güter erwarten dürften: so würde unser Glaube an Gott auf keinem festen Grunde beruhen, und eben so unser Glaube an die Allwissenheit Gottes, wenn er sich bloß darauf gründete, daß Gott, sein Daseyn vorausgesetzt, die sinnlichen Güter, und die auf denselben beruhende Glückseligkeit, auf eine der Tugend der vernünftigen Wesen genau proportionirte Weise unter dieselben vertheilen müsse.

Wenn wir aber das Daseyn eines Urhebers der Welt voraussetzen, und denselben nicht bloß als denjenigen betrachten, welcher der nach den von ihm der Natur gegebenen Gesetzen fortlaufenden Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt den ersten

sten Stoß gegeben habe; sondern auch als die Ursache oder den Urheber des Daseyns der allerersten dieser Ursachen und Wirkungen, aus denen sich die folgenden entwickelten, und als den Schöpfer aller sinnlichen und intellectueller Kräfte in der sinnlichen und übersinnlichen Welt: so erweitert unser Begriff von der Unwissenheit oder von dem über alles erhabenen Verstande Gottes sich dergestalt, daß wir es für nothwendig erkennen, uns den Verstand Gottes eben so, wie die Kraft seines Willens, ganz unbegrenzt oder als unendlich zu denken. Daß wir aber Gott als den Schöpfer aller Kräfte der sinnlichen und übersinnlichen Welt denken müssen, wenn wir ihn als denjenigen denken wollen, welcher den endlichen vernünftigen Wesen eine ihrer Natur, Bestimmung und Tugend angemessene Glückseligkeit geben kann und wirklich giebt, ist oben erwiesen. Denken wir uns Gott nun als den, der eine Welt hervorgebracht hat, in welcher die vernünftigen Wesen zu einer, ihnen durchs Moralgesetz präsumtiv zugesicherten, ewigen und ihrer Tugend angemessenen Glückseligkeit gelangen können: so müssen wir seinem Verstande auch die Kraft beylegen, vermöge welcher er erkannt habe, welche unter allen an sich möglichen Welten gerade der Vollziehung jener Anforderungen des Moralgesetzes an ihn, das heißt, seinem Willen, am vollkommensten gemäß war? Welche physische Kräfte in derselben seyn oder nicht seyn, in welche Verbindung sie mit einander gesetzt werden, und wie sie wirken mußten? Wir müssen ihm die Kraft beylegen, unter allem Möglichen untrüglich das Beste für das Beste zu erkennen.

Folglich

Folglich müssen wir ihm die Kraft beylegen, stets alles Mögliche untrüglich und auf einmal zu überschauen, so daß er stets das Beste unter allem Möglichen für das Beste, und alles übrige für seiner Billigung unwürdig erkennt, weil es nicht das Beste ist. Das Beste ist unstreitig dasjenige, wodurch die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit sowohl überhaupt, als insbesondere für die vernünftigen Wesen befördert wird. Diese möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit hat kein anderes Maas, als die Möglichkeit. Wird Gott also die Kraft beygelegt, diese möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern: so muß er auch wissen, welches die möglichstgrößte Vollkommenheit und Glückseligkeit, oder was möglich und was nicht möglich sey. Sprächen wir Gott eine solche ganz uningeschränkte Erkenntniß ab: so könnten wir gar nicht denken, daß er die möglichstgrößte Summe von Vollkommenheit und Glückseligkeit habe billigen und durch seinen Willen bewirken können; denn das Urtheil über das Beste unter allem Möglichen setzt, wenn es sicher gegründet seyn soll, die Kenntniß alles Möglichen, die Kenntniß der Vorzüge des Gewählten und der geringern Vorzüge des nicht Gewählten voraus. Eben so klar ist, daß wir der Erkenntniß Gottes die Vollkommenheit beylegen müssen, daß sie alles Mögliche auf einmal stets und untrüglich überschauet. Daß Gott alles auf einmal, alle mögliche Ursachen und Wirkungen und alle mögliche Verbindungen derselben auf einmal überschauet, müssen wir nothwendig annehmen; weil Gott sonst kein gegründetes Urtheil über irgend eine Reihe von Ursachen und

und Wirkungen fällen könnte, wenn er nicht eine jede derselben ganz nach allen ihren Theilen übersähe. Untrüglich muß die Erkenntniß Gottes gedacht werden, weil sie sonst nicht die Erkenntniß des Besten seyn könnte, und aus eben diesem Grunde muß sie stets alles umfassen, weil sonst, bey irgend einem Mangel der Erkenntniß zu irgend einer Zeit, dieselbe nicht mehr als untrüglich, nicht mehr als vermögend, das Beste richtig zu erkennen, gedacht werden könnte.

Noch auffallender unzulänglich scheinen mir die Schlüsse, auf welche der Glaube an die Ewigkeit Gottes gegründet wird. Sie sind folgende: So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie, denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral, noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft. Sie werden folglich die völlige Congruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dieß ganz unbedingt, und ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu seyn, da es nie erreicht seyn wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt seyn wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit wieder herzustellen; jenes Wesen muß also selbst ewig seyn, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen, und es muß, diesem Gesetze gemäß, allen vernünftigen Wesen, an die dieß Gesetz gerichtet ist, und von welchen dasselbe Ewigkeit fordert,

die

die Endigkeit geben. Es muß also ein ewiger Gott seyn, und jedes vernünftige Wesen muß ewig fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich seyn soll.

Bei dieser ganzen Schlußreihe wird vorausgesetzt, daß die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit, der Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit in uns sey, und daß wir durch das Gebot dieses Gesetzes nothwendig bestimmt seyn, diesen Endzweck zu wollen. Zugleich wird aber behauptet, und mit Recht behauptet, die höchste, nämlich absolut höchste, sittliche Vollkommenheit, die Heiligkeit, die gänzliche Unfähigkeit, dem Gesetze widersprechenden Grundsätzen des Wollens bey sich Raum zu geben, sey für endliche Wesen niemals, in keinem Punkte ihrer Dauer, auch in Ewigkeit nicht erreichbar. Es hätte also nicht bloß heißen sollen, daß endliche vernünftige Wesen durch sich selbst nie vermögend seyn werden, die völlige Congruenz der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit hervorzubringen. Denn es wird ja, angegebener Maassen, nicht bloß die völlige Congruenz der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit; sondern es wird die höchste sittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit, als Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit beschrieben. Diese vermögen aber endliche vernünftige Wesen nicht allein nie durch sich selbst in sich hervorzubringen; sondern Gott selbst vermag dieselbe nie in ihnen hervorzubringen; indem sie als endliche vernünftige Wesen nie, durchaus nie derselben fähig sind, noch fähig werden können; sondern nur ein unendliches Wesen derselben fähig ist. Der Verf. leugnet die Möglichkeit,



Zeit, daß endliche vernünftige Wesen jemals' die vollständigste Congruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst hervorbringen könnten, aus dem Grunde, weil endliche vernünftige Wesen, so lange sie endlich bleiben, unter andern Gesetzen stehen werden, als denen der Vernunft. Weil dieser Satz oft vorkommt: so ist es der Mühe werth, ihn sorgfältig zu prüfen, bevor wir die daraus hergeleitete Folgerung untersuchen.

Verhält es sich denn wirklich so, daß endliche vernünftige Wesen unter andern Gesetzen, als den Gesetzen der Vernunft stehen? Und heißen sie deswegen in der Moral endlich, weil sie noch unter andern Gesetzen, als den Gesetzen der Vernunft stehen? Ich denke der Begriff des Endlichen stehe in der Moral dem Begriffe des Unendlichen, wie das Eingeschränkte dem Uneingeschränktvollkommenen entgegen. Warum soll es aber gerade dazu gehören, daß ein endliches vernünftiges Wesen unter andern Gesetzen stehe, als den Gesetzen der Vernunft? Ist von Wesen die Rede, in welchen eine sinnliche Natur mit einer vernünftigen verbunden ist, wie z. B. in uns Menschen: so steht doch eigentlich nur die sinnliche Natur unter den Gesetzen der Sinnlichkeit. Die vernünftige Natur aber steht nicht allein nicht unter den Gesetzen der Sinnlichkeit; sondern die Vernunft, welche sich selbst ihr Gesetz giebt, erkennt auch ihr Recht, der ihr angehörenden sinnlichen Natur zu gebieten und dieselbe ihren Gesetzen zu unterwerfen. Man kann nicht sagen, daß der Mensch, als Mensch, unter andern Gesetzen stehe, als dem Gesetze der Vernunft.

nunft. Der Mensch steht nicht unter dem Gesetze der Sinnlichkeit. Seine sinnliche Natur steht unter den Gesetzen der sinnlichen Triebe. Aber die sinnliche Natur ist nicht der Mensch; ist überall nichts für sich bestehendes, wie die vernünftige Natur; hat kein Bewußtseyn ihrer Gesetze, sondern ist blinder Nothwendigkeit unterworfen; hat kein Bewußtseyn ihrer Persönlichkeit, und ihres eigenthümlichen für sich bestehenden Wesens, ihrer eigenthümlichen für sich bestehenden Kraft, wie die vernünftige Natur. Diese ist die gesetzgebende, jene die gehorchende Natur; diese ist der eigentliche Mensch, jene nur sein sinnliches Gewand!

Kann also nicht mit Grund behauptet werden, daß endliche Wesen stets, oder so lange sie endliche vernünftige Wesen bleiben, noch unter andern Gesetzen, als den Gesetzen der Vernunft stehen; kann vielmehr nur behauptet werden, daß endliche vernünftige Wesen stets fähig bleiben, Grundsätzen des Willens bey sich Raum zu geben, die dem Gesetze widerstreiten, oder mit andern Worten, daß sie niemals ihrem Wesen nach uneingeschränkt vollkommen werden, so daß ein Widerstreit zwischen ihrem Willen und dem Gesetze der Sittlichkeit ihrer wesentlichen Beschaffenheit nie absolut unmöglich wird: so kann auch wenigstens aus diesem Grunde nicht geleugnet werden, daß endliche vernünftige Wesen je die völlige Congruenz der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch sich selbst hervorbringen könnten. Freylich könnten sie das nie, wenn ein der Sittlichkeit vollkommen proportionirtes Maaß von sinnlichen Gütern zu dieser völligen Congruenz

gruenz der Sittlichkeit und Glückseligkeit erfordert würde, weil die sinnliche Natur nicht von ihnen abhängt. Aber wenn sie es einsehen, daß gar kein der Tugend proportionirtes, sondern nur ein ihrem Bedürfniß angemessenes Maaß von sinnlichen Gütern zu der für sie bestimmten Glückseligkeit gehöre, daß vielmehr ihre Glückseligkeit vornämlich darauf beruhe, daß sie sich zu einer völligen vernünftigen Herrschaft über die Sinnlichkeit erheben, daß sie nichts wünschen und begehren, als was dem Gesetze der Sittlichkeit und Tugend gemäß ist, und so zum vollkommensten ihnen möglichen Bewußtseyn ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Sittlichkeit in Absicht aller Grundsätze ihres Willens gelangen: so müssen sie auch einsehen, daß ihre Glückseligkeit immer in einem vollkommen übereinstimmenden Verhältnisse zu ihrer Tugend stehe, daß sie mehr oder weniger wahrer Glückseligkeit genießen, je nachdem sie mehr oder weniger tugendhaft seyn, und daß sie gerade durch sich selbst ihre Glückseligkeit befördern sollen, nämlich durch die gesetzmäßige Ordnung ihrer sinnlichen Wünsche und Begierden, und durch ein unermüdetes Fortstreben nach vollkommener Sittlichkeit. Sie sehen also nicht allein die Möglichkeit der völligen Congruenz zwischen ihrer Glückseligkeit und Sittlichkeit; sondern selbst die Wirklichkeit einer steten vollkommenen Harmonie zwischen ihrer Sittlichkeit und Glückseligkeit ein, wenn sie nur von der für sie bestimmten Glückseligkeit richtig urtheilen, und zu derselben kein ihrer Tugend proportionirtes, ja kein zum voraus willkürlich bestimmtes Maaß von sinnlichen Gütern rechnen.

Es kann also nicht behauptet werden, daß die Forderung des Moralgesetzes, die völlige Congruenz der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit zu befördern, nie erfüllt werden könne. Es kann nicht behauptet werden, daß das Moralgesetz deswegen nie aufhöre gültig zu seyn, deswegen für die Ewigkeit gelte, weil es nie erreicht seyn werde, weil seine Forderung nie ein Ende nehmen könne, weil es nie erfüllt seyn werde; denn diese Forderung kann nicht allein erfüllt werden; sondern sie wird stets erfüllt.

Also kann auch aus diesen Gründen nicht behauptet werden, daß das Moralgesetz an jenes heilige Wesen die Forderung thue, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern, in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit wieder herzustellen. Denn diese Forderung eines Gleichgewichtes zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit wird stets in allen vernünftigen Wesen, die dem Gesetze der Sittlichkeit folgen, erfüllt. Es kann also aus dieser Forderung des Moralgesetzes weder auf die subjective Nothwendigkeit die Ewigkeit Gottes anzunehmen, noch auf die Unsterblichkeit unsrer Seele geschlossen werden.

Sicherer schiene nach Principien der practischen Vernunft auf die Nothwendigkeit, die Ewigkeit Gottes anzunehmen, aus der Nothwendigkeit, die Abhängigkeit der ganzen sinnlichen Natur von Gott anzunehmen, geschlossen werden zu können. Allein auch die Abhängigkeit der sinnlichen Natur von Gott wird bloß angenommen, weil eine der Tugend und Sittlichkeit endlicher vernünftiger Wesen proportionirte Theilung der Glückseligkeit, und der dazu

erforderlichen sinnlichen Güter, für eine Forderung des practischen Vernunftgesetzes oder des Gesetzes der Sittlichkeit gehalten wird. Nun sind aber im vorigen Stücke die Gründe erwogen worden, welche beweisen, daß vernünftiger Weise keine der Tugend der vernünftigen endlichen Wesen proportionirte Austheilung der sinnlichen Güter unter dieselben erwartet werden könne. Folglich fällt auch die auf diese Erwartung gegründete Folgerung weg, daß die sinnliche Natur von einem heiligen Wesen abhängig gedacht werden müsse.

Nur von Heiligkeit, Seligkeit und Allmacht, Gerechtigkeit, Allwissenheit und Ewigkeit Gottes, war in obiger Deduction der Religion die Rede. Ich will ihr nicht den Vorwurf der Unvollständigkeit in der Deduction der göttlichen Eigenschaften machen. Die Heiligkeit kann und muß als der Inbegriff der höchsten sittlichen Vollkommenheit gedacht werden, und es bedurfte nicht erst einzelner Namen für jede verschiedene Seite, von welcher wir Menschen uns dieselbe vorstellen. Allein es erhellet doch aus dem bisher Angeführten, so viel ich sehe, daß, wenn man auch den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes als wenigstens subjectivgültig voraussetzt, doch die obige Deduction aus dieser Voraussetzung die Begriffe von der Seligkeit, Allmacht, Gerechtigkeit und Allwissenheit zu wenig entwickelt hat; so daß wir diese Begriffe erweitern müssen, wenn wir sie als Begriffe von den Eigenschaften des Heiligen, von dem die ganze sinnliche Natur abhängt, vollständig ausbilden wollen.

Den eigentlichen richtigen, sichern und für alle vernünftige Wesen gebahnten und offenen Weg, zur Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften zu gelangen, weist uns die Vernunft in der Betrachtung der Natur an. So gewiß die Vernunft überzeugt ist, daß sie sich selbst widersprechen müßte, wenn sie annehmen wollte, daß etwas ohne zureichenden Grund seyn oder geschehen könnte; so unwiderstehlich sieht sie sich auch genöthiget, den zureichenden Grund des Daseyns der Welt, den sie in derselben nicht finden kann, weil sie alle Dinge in der Welt für zufällig erkennet, in einem nothwendigen Wesen zu suchen, und deswegen das Daseyn und die Wirklichkeit desselben mit gewisser Ueberzeugung anzunehmen, weil das Gegentheil anzunehmen ihr offenbar zuwider seyn, und sie mit sich selbst in Widerspruch setzen würde. Sie muß sich dieses nothwendige Wesen ganz unabhängig in Absicht seines Daseyns, ganz uneingeschränkt in Absicht seiner Kraft und seiner Vollkommenheit denken, da sie dasselbe als die Ursache alles Daseyns, aller Kräfte, aller Vollkommenheit in der Welt denkt. So wird der Begriff eines Schöpfers der Welt, gerade der Begriff, den die Bibel überall bey der Lehre vom Daseyn Gottes zum Grunde legt, die reichste Quelle, aus welcher die Vernunft ferner schöpft, um ihre Erkenntniß von Gott zu vervollkommen. Eben so leitet eine aufmerksame Betrachtung der Beschaffenheit, Einrichtung und Verbindung aller zufälligen Dinge in der Welt, wir mögen sie einzeln jedes für sich, oder alle in ihrer Verknüpfung und Ordnung in der Welt betrachten, auf die Erkenntniß verschied-



bener Eigenschaften dieses unendlichen, nothwendigen und höchstvollkommenen Schöpfers. Nur müssen wir bey einer solchen Erforschung der Eigenschaften des Schöpfers immer den Begriff eines nothwendigen, ganz unabhängigen und unendlichvollkommenen Wesens, auf dessen Wirklichkeit uns die Betrachtung der Zufälligkeit aller Dinge in der Welt führte, in beständigem Andenken behalten; damit wir uns hüten, irgend eine Unvollkommenheit, oder nur eine Einschränkung der Vollkommenheit auf Gott zu übertragen. Die unzählige Menge der Geschöpfe, die unaussprechliche unüberschauliche Mannigfaltigkeit derselben, die Größe der Naturkräfte, die uns in Erstaunen versetzt, und ihre wundervollen Wirkungen, dieß alles zeugt unverkennbar von der gränzenlosen Macht und Größe des Urhebers der Natur, der die erste hinreichende Ursache aller dieser Wunder ist. Die Vernunft erkennt in allen Theilen der Natur, in den größten, wie in den kleinsten, Plan und Absicht, die vollkommenste Ordnung und Zusammenstimmung. Der Himmelskörper durchläuft nach bestimmten Gesetzen, unwandelbar die ihm vorgezeichnete Bahn; nach bestimmten Gesetzen wird der Mensch, wie der geringste Wurm, erzeugt, genährt, verändert; ja an der unbedeutendsten Pflanze haben die kleinsten Fasern ihren Zweck, und erreichen ihn. Diese, alle unsre Begriffe übersteigende Ordnung in der Verbindung der Dinge nach Zwecken, läßt auf die unendliche Weisheit, auf den über alles erhabenen Verstand des Urhebers der Natur schließen. Auf eine ähnliche Art kann man sich endlich von der unbegrenzten

begränzten Güte überzeugen, womit derselbe für alle
 seine Geschöpfe, die der Glückseligkeit fähig sind, ge-
 sorgt hat. Uns besonders sind die mannigfaltigsten
 Quellen reiner Freuden eröffnet, und wir dürfen nur
 Weisheit genug haben, aus ihnen zu schöpfen, um
 uns der bereiteten Glückseligkeit theilhaftig zu ma-
 chen. Freylich die sinnliche Glückseligkeit ist in der
 jetzigen Periode unsers Daseyns nicht immer mit der
 Tugend in Harmonie; aber wir erkennen es auch,
 daß die Schuld dieser Disharmonie nicht an der Ein-
 richtung der Natur, oder an dem Urheber derselben
 liege; sondern daß wir eines Theils sie selbst durch
 unsre Thorheit verschulden, und daß, so ferne wir
 sie nicht verschuldeten, die Thorheit und Verkehrtheit
 andrer Menschen, und der Ungehorsam derselben ge-
 gen die heiligen, weisen und gütigen Gesetze des Ewi-
 gen daran Schuld ist. Wir erkennen, daß die sinn-
 liche Natur überschwenglich reich ist an Gütern für
 alle, um allen einen frohen Genuß ihres Lebens zu
 gewähren. Wir erkennen unsre Bestimmung zu einer
 höhern, edleren und reineren, als bloß sinnlichen
 Glückseligkeit, die aus der Tugend entspringt. Diese
 finden wir schon hier stets mit der Tugend in der
 vollkommensten Harmonie, und wir erkennen selbst
 die Disharmonie zwischen der sinnlichen Glückselig-
 keit und der Tugend für ein höchstwirksames Mittel,
 uns auf unsre Bestimmung zu jener höheren Glück-
 seligkeit aufmerksam zu machen, uns zum Bestreben
 nach dieser höheren Glückseligkeit zu ermuntern, und
 uns in der Tugend zu üben. Wir erkennen es, daß
 die jetzige Unvollkommenheit unsrer wahren, eigent-
lich

lich für uns bestimmten Glückseligkeit, in der jetzigen Unvollkommenheit unsrer Tugend, und unsrer Fertigkeit zur Herrschaft über die Sinnlichkeit ihren Grund hat. Wir erkennen, daß diese unsre Glückseligkeit schon hier desto vollkommener wird, je vollkommener wir in der Tugend werden, und mit Zuversicht erwarten wir nach Gründen, die unsrer Vernunft einleuchtend sind, ein ewiges Leben, worin wir ewig vollkommener werden sollen in der Tugend, und durch dieselbe zu einer sich in alle Ewigkeit erhöhenden Glückseligkeit gelangen sollen. Nehmen wir dazu nun noch die Bemerkung, daß der Ewige seinen gerechten und heiligen Willen uns durch die Vernunft, durch die ganze Einrichtung der Natur, und durch die mannigfaltigsten und kräftigsten Antriebe und Ermunterungen zur Tugend, so deutlich kund gethan hat: so läßt uns das vernünftige Nachdenken über die Einrichtung der Welt und unsrer eigenen Natur keinen Zweifel an der vollkommensten Gerechtigkeit und Heiligkeit des Unendlichen übrig; zumal wir es erkennen, daß die sinnlichen Güter, unsrer höhern Bestimmung gemäß, gar keine Belohnung der Tugend seyn können, und daß eine solche Lusttheilung derselben unter den endlichen vernünftigen Wesen, wodurch ein jedes desto mehr sinnliche Güter erhielte, je tugendhafter es wäre, theils nicht möglich und nicht von Bestand, noch mit der Freyheit der Menschen vereinbar seyn, theils mit der höheren Bestimmung derselben zur Sittlichkeit und zur vernünftigen Beherrschung der Sinnlichkeit gar nicht bestehen würde.

Der Verfasser des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung ist in der obigen Debuction der Religion überhaupt darin von Kant abgegangen, daß er die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der praktischen Vernunft von der Seite darstellt, daß endliche vernünftige Wesen durch sich selbst nie die völlige Congruenz der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit hervorbringen können, welches doch das Moralgesetz unbedingt, ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit fordere. Folglich werde das Moralgesetz nie erfüllt; es gelte für die Ewigkeit, und fordere also von dem heiligsten Wesen, dessen Natur ganz durch dasselbe bestimmt wird, daß es in Ewigkeit diese Anforderung desselben an die vernünftigen endlichen Wesen bey denselben befördere, daß es in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit wieder herstelle. Es fordere von jenem heiligsten Wesen, daß es jedem endlichen vernünftigen Wesen die Ewigkeit gebe, weil das Moralgesetz von jedem endlichen vernünftigen Wesen Ewigkeit fordere, oder eigentlich etwas fordere, was in Ewigkeit nie erfüllt wird, was es also nie aufhöre zu fordern, und welches also wenigstens immer vollkommener zu erfüllen in Ewigkeit fortgestrebt werden müsse, wenn der Endzweck und die Forderung des Moralgesetzes nicht unmöglich seyn solle. Oben aber ist schon der Mangel der Bändigkeit dieser Forderung gezeigt. Hier nur noch folgende Bemerkung: Forderte das Gesetz der Sittlichkeit wirklich etwas den endlichen vernünftigen Wesen ihrer Natur nach in Ewigkeit unerreichbares, also ihrem Wesen nach unmögliches: so könn-

te diese Forderung für keine vernünftige Forderung, für keine Forderung eines Gesetzes der Vernunft erkannt werden. Denn das Unmögliche kann nie vernünftiger Weise gefordert werden, und die Vernunft kann sich durchaus nicht selber so widersprechen, daß sie etwas für unmöglich für ein endliches vernünftiges Wesen, und doch für die Pflicht desselben erklären sollte. Und nach der ausdrücklichen Behauptung des Verfassers sind nicht allein die endlichen vernünftigen Wesen nicht vermögend, jemals durch sich selbst diese Forderung des Moralgesetzes zu erfüllen, jemals durch sich selbst die völlige Congruenz der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit hervorzubringen; sondern diese Forderung wird nie erfüllt seyn, kann nie ein Ende nehmen, und eben darum fordert das Moralgesetz Ewigkeit von den endlichen vernünftigen Wesen, weil sie in Ewigkeit der Anforderung des Moralgesetzes nie Genüge leisten können, also seine Forderung an sie nie aufhört; und darum müsse jenes heiligste Wesen den endlichen vernünftigen Wesen die Ewigkeit geben, nicht damit nun die Forderung des Moralgesetzes an sie wirklich erfüllt werde; sondern damit ewig, wenn gleich ewig vergeblich, gestrebet werde, sie ganz zu erfüllen, weil sie nie erfüllt seyn werde, und das Gesetz eben darum nie aufhöre gültig zu seyn. Die Vernunft muß also vielmehr diese Forderung verwerfen; da sie die Erfüllung derselben schlechtthin für unmöglich erkennt.

Nicht andere Schwierigkeiten stehen einem andern Versuche entgegen, durch welchen Kant, (in seiner Kritik der practischen Vernunft, S. 219. der zweyten

zweiten Ausgabe) die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen practischen Vernunft hat darzustellen wollen. Er schreibt so: Die Wirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Ungemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben sowohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Ungemessenheit des Willens zum Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als practischnothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Ungemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen practischen Vernunft, nothwendig, eine solche practische Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen. (Man vergleiche hiemit die oben Band 3. St. I. S. 59 = 62. ausgezeichneten Erklärungen.)

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, practisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der practischen Vernunft.

Bey dieser ganzen Schlußfolge beruhet alles auf der Voraussetzung, daß das Gesetz der Sittlichkeit den endlichen vernünftigen Wesen die höchste Sittlichkeit, oder Heiligkeit, vereint mit der vollkommensten Glückseligkeit zu befördern gebiete. Dieß Gebot kann aber, wie im ersten Stücke dieses Bandes bereits gezeigt ist, nicht für ein Gebot, welches die Vernunft endlichen vernünftigen Wesen gebe, angesehen werden, weil kein endliches vernünftiges Wesen dieser Heiligkeit fähig ist, oder fähig werden kann, und weil das schlechthin Unmögliche niemals vernünftiger Weise dem, dem es schlechthin unmöglich ist, geboten werden kann. Es läßt sich keine practische Nothwendigkeit einer schlechthin unerreichbaren Forderung denken. Wollte man sagen, wie Kant (S. 221. a. a. O.) wirklich sagt, daß das moralische Gesetz sonst von seiner Heiligkeit gänzlich herabgewürdigt werde, wenn es nicht anerkannt würde, daß es Heiligkeit ganz unbedingt und practischnothwendig, ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit, von jedem vernünftigen Wesen fordere: so ist es doch einleuchtend, daß Heiligkeit des Gesetzes ganz etwas anders ist, als Forderung der Heiligkeit von endlichen vernünftigen Wesen, welche niemals derselben fähig werden können. Die Heiligkeit des Gesetzes der Sittlichkeit bleibt unentwürdig und unverkünstelt, wenn dasselbe unnachlässlichen Gehorsam fordert, wenn es gebietet, keiner Maxime unser Willens bey uns Raum zu geben, die ihm widerspricht, und wenn es jede Uebertretung für strafbar und jeden Uebertreter für schuldig erklärt. Dann fordert

fordert es nichts Unmögliches, weil es zu Folge unsrer Freyheit, stets uns möglich ist, dem Gesetze gehorsam zu seyn, auch dann, wenn wir dasselbe übertreten und Grundsätzen unsers Willens bey uns Raum geben, die mit demselben streiten. Allein es kann nicht von uns fordern, daß wir unfähig seyn oder werden sollen, andern als gesetzmäßigen Maximen bey uns Raum zu geben; denn das hieße eben so viel, als von uns fordern, daß wir statt endlicher vernünftiger Wesen uenendliche vernünftige Wesen seyn sollten, und eine solche Forderung wäre ungereimt.

Auch kann man nicht sagen, daß die Heiligkeit, als welcher endliche vernünftige Wesen nie fähig sind, in einem ins Unendliche gehenden Progressus zur völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze angetroffen werde. Da würde wirklich der Begriff der Heiligkeit verändert, oder, wie Kant sagt, verflünstelt und herabgewürdigt. Denn so gewiß es ist, daß ein endliches vernünftiges Wesen, wie vollkommen es auch werden mag, doch immer unendlich entfernt bleibt von der Vollkommenheit eines unendlichen Wesens: eben so gewiß ist es, daß, wenn anders Heiligkeit nur in einem unendlichen Wesen angetroffen werden kann, wie laut obigen Erklärungen gesetzt wird, die Vollkommenheit eines durch einen Progressus bis ins Unendliche sich der völligen Angemessenheit des Willens zum Gesetze der Sittlichkeit nähernden endlichen vernünftigen Wesens immer noch nach einem solchen Progressus und in alle Ewigkeit unendlich von der Heiligkeit entfernt bleibt. Es hieße also wirklich uns täuschen, wenn wir uns ein-

bildeten,

bilbeten, daß jemals wirklich Heiligkeit in uns befördert werden könnte.

Wenn also das Gesetz der Sittlichkeit überall keine Heiligkeit von endlichen vernünftigen Wesen fordern kann: so kann auch auf das Gesetz der Sittlichkeit in uns keine Erwartung eines bis ins Unendliche der Zeit nach fortgehenden Annäherns zu jener Heiligkeit, und eben so wenig die daraus gefolgerte Erwartung einer ins Unendliche fortbauenden Existenz und Persönlichkeit unsers vernünftigen Wesens gegründet werden. Es kann nicht behauptet werden, daß das höchste Gut, welches das Gesetz der Sittlichkeit, das die Vernunft uns giebt, nur unter der Bedingung der Unsterblichkeit der Seele möglich sey. Die Unsterblichkeit der Seele kann nicht als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, nicht als ein Postulat der practischen Vernunft betrachtet werden; sondern das Gesetz der Sittlichkeit, bloß von dieser Seite betrachtet, läßt uns in Absicht der Unsterblichkeit unsrer Seele in einer trostlosen Ungewißheit. Wir müssen uns also nach bessern Gründen unsrer Hoffnung auf Unsterblichkeit umsehen, und, Dank sey der Fürsorgung, solche für unsre Vernunft vollkommen befriedigende Gründe giebt uns ein vernünftiges Nachdenken über die Einrichtung und Vorzüge unsrer vernünftigen Natur, über unsre Bestimmung und über Gottes Absichten mit uns Menschen.

Bey einer richtigen Erkenntniß der unendlichen Vollkommenheit, Weisheit, Macht und Güte Gottes, des Schöpfers und Regierers der ganzen Welt,
und

und unsers Schöpfers und unaussprechlichgütigen Wohlthäters, leitet unsre Vernunft, wenn wir sie recht gebrauchen, uns sicher zu der richtigen Erkenntniß unsrer eigentlichen Bestimmung und der Absichten unsers Schöpfers mit uns, die nicht durch dieses kurze schnell vorübereilende irdische Leben begrenzt, sich bis ins Unendliche erstrecken. Wir sind ausgerüstet mit dem Vermögen vernünftig zu werden, zu erkennen, was wahr und recht und gut ist, immer mehr Wahrheit und immer mehr Gutes zu erkennen, und durch die Erkenntniß der Wahrheit, des Rechts und des Guten, zu einer immer vollkommenern Sittlichkeit und Tugend, zu einer immer eifrigern Liebe und Uebung alles Guten, und zu einer immer vollkommenern Fertigkeit im Guten zu gelangen. Wir sind also auch, da dieß Vermögen uns nicht ohne Zweck gegeben seyn kann, bestimmt, nach diesen Vorzügen vor allen Dingen zu streben; mithin auch, da Sittlichkeit, Weisheit und Tugend die Quellen der edelsten Glückseligkeit sind, bestimmt zu einer höhern, edleren und reinern Glückseligkeit, als bloß sinnliche Güter uns gewähren können, zum Genusse der Freuden des Bewußtseyns des Wohlgefallens Gottes, der Zufriedenheit mit uns selbst, und aller Freuden, die aus der Weisheit und Tugend entspringen, oder auf den Wegen der Weisheit und Tugend uns zu Theil werden können. Je vollkommner unsre Erkenntniß der Wahrheit und des Guten wird, und je größere Fertigkeit in allem Guten wir erlangen; desto vollkommner wird auch unser Vermögen, immer mehr Wahrheit und immer mehr Gutes zu erkennen, immer

nier schneller fortzugehen in der Uebung des Guten, und in der Fertigkeit zu allem Guten. Unbegrenzt ist an sich dieses uns anerschaffene Vermögen, zu einer immer höhern Vollkommenheit in der Erkenntniß und Uebung des Guten, und in der Tugend und Sittlichkeit zu gelangen. Dieses Vermögen ist jedem Menschen wesentlich eigen, — und doch erreichen bey weitem die meisten Menschen hier kaum die erste Stufe der Ausbildung, welcher sie doch fähig waren. Viele rafft der Tod dahin, wenn sie kaum das Licht erblickten; über die Hälfte der Menschen stirbt, ehe sie noch überall zum Gebrauche der Vernunft gelangen; der bey weitem größere Theil der übrigen kleineren Hälfte erwirbt sich kaum den geringsten Theil der Vorzüge wirklich, die doch auch für sie ihrer Natur nach gehörten; und die wenigern zur höhern Vollkommenheit in der Ausbildung der Vernunft und Anlage zur Sittlichkeit gelangenden Menschen werden abgerufen von diesem irdischen Schauplatz, wenn sie gerade anfiengen, ihre Bestimmung und die Vorzüge derselben recht kennen zu lernen, recht eifrig nach denselben zu streben, und mit rascheren Schritten auf dem ihnen angewiesenen Wege fortzugehen! Und doch sollten wir vernünftiger Weise glauben können, der Mensch erreiche schon hier seine Bestimmung ganz, und mit diesem Leben sey für ihn alles aus? Unmöglich! So wäre ja das dem Menschen geschenkte Vermögen immer vollkommener zu werden, zu einer immer vollkommeneren Weisheit und Tugend zu gelangen, seiner Bestimmung gar nicht angemessen, ein Mittel ohne Zweck! In der ganzen Einrichtung der

der

der Welt sind überall die Mittel und Kräfte, auch bey den geringsten Geschöpfen, vollkommen, und auf eine der Vernunft ganz deutlich einleuchtende Weise ihrem Zwecke angemessen, und erreichen ihren Zweck. Und gerade die edelste unter allen Kräften der irdischen Schöpfung, die vernünftige Kraft des Menschen sollte zwecklos seyn; sollte keinen ihrer Beschaffenheit angemessenen Endzweck erreichen? Das sollten wir von dem Schöpfer glauben, dessen unendliche Weisheit so deutlich in der Einrichtung aller übrigen Geschöpfe sich offenbart? Unmöglich! Wir würden seine Weisheit lästern, und unsre Vernunft würde sich selbst widersprechen müssen, wenn sie eines solchen Urtheils über unsre Bestimmung fähig seyn sollte!

In der ganzen Natur ist kein Tod Zerstörung; sondern ein jeder ist vielmehr ein Uebergang zu neuem Leben. Keine Kraft vergeht, sie dauert fort und wirkt fort, wenn der Körper zerfällt, in welchem sie bis dahin wirkte; selbst kein einziger Bestandtheil eines Körpers, auch nicht das geringste Theilchen der irdischen Schöpfung wird vernichtet. Bey allen andern Geschöpfen bemerken wir nur bildende Kräfte. Aller andern Geschöpfe Wesen besteht in der Zusammensetzung körperlicher Theile, die durch eine ihnen selbst unbewußt in ihnen wirkende Kraft entsteht und fortwährt, bis sie ihren Zweck erreicht hat. Diese bildende Kraft ist dem Untergange nicht unterworfen, wenn der Körper wieder in seine Theile aufgelöst wird, den sie gebildet hatte. Sie dauert fort in dieser irdischen Natur, die offenbar nie ärmer wird

wird an bildenden Kräften; die vielmehr noch immer mit eben dem Reichthum, mit eben der Fülle pranget, mit welchen sie vor den Jahrtausenden, seit welchen wir sie kennen, gepranget hat. Daß keine dieser Kräfte vergeht, und kein bildsamer Stoff vernichtet wird, das beweiset die Geschichte aller Weltalter, die uns überzeugt, daß keine Gattung und Art der Geschöpfe untergeht, und daß die Zahl der Geschöpfe jeder Art sich nicht auf der Erde vermindert. — Eine solche unsichtbar wirkende Kraft bildet den Körper der Pflanze, der Blume, des Baums und des Thiers; wirkt in der Pflanze, der Blume, dem Baum und dem Thiere, ohne daß diese Geschöpfe sich derselben bewusst sind; zwar nach höchstweisen, aber doch nur nach mechanischen Gesetzen, ohne durch eigene Willkühr und eigenes Bewußtseyn dieser Geschöpfe regiert zu werden. So wirkt sie fort, bis dieser Körper entweder eines andern Geschöpfes Nahrung wird, oder seine Reife erlangt hat, und in seine Theile aufgelöset, in den Schooß der mütterlichen Erde zurückkehrt, um in neue Gestalten umgebadet, von neuen auf dem großen Schauplatze der Schöpfung wieder zu erscheinen. Die in denselben wirkende Kraft war von ihnen unabhängig, wirkte nicht nach ihrem Willen; sondern unterwarf und lenkte sie, mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, nach den ihr gegebenen Gesetzen. So wirkt sie selbst im Thiere, wie in den Pflanzen, nur in jenem dem vollkommeneren Mechanismus des thierischen Körpers gemäß. Durch sinnlichen Reiz, angenehmer oder unangenehmer äußerer Eindrücke wird das Thier, ohne sich des Zwanges bewußt

Bewußt zu seyn, zu alle dem, was es soll, hingelenkt ohne eigne Willkühr, und auf eben diese Weise wird es, durch öftre Erneuerung ähnlicher Eindrücke, zu jeder Fertigkeit und nützlichen Eigenschaft geübt, deren es fähig ist. Durch unaussprechlichweise den Thieren anerschaffne Kunsttriebe bewirken sie, was sie bewirken sollen, sich selber der Gesetze unbewußt, nach welchen sie wirken. Sie sind es nicht, die sich Vorzüge und Vollkommenheiten erwerben; sondern die Vollkommenheiten und Vorzüge sind ihnen ohne ihr Zuthun, durch die sie schaffende Weisheit, durch die sie bildende Kraft, oder durch die Übung, welche der Mensch ihnen verschafft, mitgetheilt. Dieß ist augenscheinlich, denn durch sich selbst erhebet sich kein Thier über den Kreis, in welchem demselben die Art seiner Wirksamkeit vorgezeichnet ist; selbst dann nicht, wenn ein Mensch dasselbe zu Künsten übet; dem Zwange entlassen sinkt es unfehlbar zu seiner eigenthümlichen Einschränkung und Niedrigkeit zurück; bloß angewiesen auf sinnlichen Genuß und mit Kunsttrieben begabt, um sich selbst und sein Geschlecht zu erhalten, und sich dasjenige zu schaffen, was ihm zum Genuße bestimmt ist. — Ganz anders aber verhält es sich mit dem Menschen. Sein Leib ist freylich auch den allgemeinen Gesetzen unterworfen, welchen alles Zusammengesetzte unterworfen ist. Sein Leib entsteht ihm unbewußt durch eine unsichtbare bildende Kraft, die in denselben ohne sein Zuthun nach mechanischen Gesetzen wirkt. Durch eben diese Kraft wird derselbe wieder in seine Theile aufgelöst, wenn er das Ziel erreicht hat, welches er

erreichen konnte. Aber im Menschen wohnet eine ihm eigne Kraft, die den eigentlichen Menschen, die Persönlichkeit desselben, ausmacht, und so wesentlich zum Menschen gehört, daß der Leib mit seinem vollkommensten Mechanismus ohne diese Kraft nicht den Menschen ausmachen würde. Dieß ist die Kraft mit eigenem Bewußtseyn zu erkennen, zu wählen, zu wirken, und sich selbst nach seiner Erkenntniß mit Bewußtseyn zu bestimmen und zu regieren, mit einem Worte, die Kraft der Vernunft, der Geist, die Kraft eines vernünftigen, mit eigenem Bewußtseyn seiner selbst denkenden und wirkenden Verstandes und Willens. Diesen Geist, diese Kraft besitzt der Mensch allein unter allen irdischen Geschöpfen. Sie kündigt sich in jedem einzelnen vernünftigen Menschen als für sich bestehend, als des ihr eigenthümlichen Besitzes ihrer Fähigkeiten, Vermögen und Vorzüge, sich vollkommen bewußt an. Sie hat den Gebrauch aller dieser Fähigkeiten, Vermögen und Vorzüge, in ihrer freien, eigenthümlichen, willkührlichen Gewalt; sie gebraucht keine derselben nach mechanischen Gesetzen der Nothwendigkeit, sondern nach eigenem Willen, nach eigener Wahl und mit eigenem Bewußtseyn. Sie unterscheidet sich selbst als eine eigne Kraft, nicht als die Kraft eines andern Menschen; sondern als eine persönliche Kraft, an deren Stelle keine andre so gesetzt werden kann, daß noch behauptet werden könnte, dieß sey dieselbe Kraft. Sie erkennt die Gesetze der Weisheit und Ordnung, des Rechts und des Guten, welchen die ganze Schöpfung, die Menschen ausgenommen, nach einer blinden Nothwendigkeit

keit

keit gehorcht, und welchen sie, als ihrem Gesetze, aus freyer Wahl gehorchen soll. Sie erkennt den Schöpfer selbst, der diese Gesetze gab, und sich und seinen Willen ihr in der Einrichtung der Natur offenbaret. Sie unterscheidet deutlich die ihr gegebenen Gesetze von den Gesetzen d. s. Mechanismus ihrer sinnlichen Natur, welchen ihr Leib unterworfen ist. Folgt sie den natürlichen sinnlichen Trieben ihrer sinnlichen Natur, ohne Rücksicht auf die ihr gegebenen Gesetze: so erkennt und urtheilt sie, daß sie schon deswegen, weil sie den sinnlichen Trieben blindlings folgte, ihrer Bestimmung und den ihr gegebenen Gesetzen zuwider gehandelt habe. Es muß ihr also einleuchten, daß ihre Kraft eine ganz andre und von ganz andrer Art sey, als diejenige, welche mechanisch in dem ihr angehörenden Leibe wirkt, da sie den Gesetzen, welche sie für ihr Gesetze erkennt, und sich selber als verbindend vorschreibt, entgegen handeln würde, wenn sie sich von den Gesetzen leiten lassen wollte, nach welchen die sinnlichen Triebe ihrer sinnlichen Natur entstehen. Es muß ihr einleuchten, daß sie, wenn gleich der ihr angehörende Leib zur sinnlichen Schöpfung gehört, doch vermöge ihres eigenthümlichen Wesens und ihrer Gesetze über die sinnliche Schöpfung erhaben sey, und einer höhern Gattung der Wesen, ihrem Schöpfer selbst, durch die Vernunft und Freyheit näher angehöre. Durch den eigenen freyen Gebrauch ihres Verstandes und Willens sammelt sie sich einen Schatz von Kenntnissen, von Fertigkeiten und Vollkommenheiten, von Weisheit und Tugend, mit dem Bewußtseyn, daß sie selbst

selbst sich dieselben erworben habe, daß dieselben ihr Eigenthum seyn, und keinem andern zugehören; daß sie nicht eine Eigenschaft ihres Leibes, sondern ein Eigenthum und ein erworbener Schatz ihres Verstandes und Willens seyn, erworben durch das ihr eigene Vermögen, womit sie sich über die sinnlichen mechanischen Geseze und Triebe des Leibes als ein Wesen höherer Art erhebt. Durch Mittheilung von den Schätzen ihrer Erkenntniß, ihrer Weisheit, Tugend und Sittlichkeit, verlieret oder vermindert sie dieselben nicht. Sie vermehrt dieselben sogar durch Mittheilung, indem sie dadurch selbst die Deutlichkeit ihrer Einsicht, und die überzeugende Kraft der Erkenntniß von ihren Pflichten erhöht. — So lebt denn nun der Weise und Tugendhafte, den Gesezen der Weisheit und Tugend getreu, sein ganzes Leben hindurch; gewinnet immer neue Kenntniß, und mit derselben neue Kraft noch mehr zu gewinnen; gewinnet immer neue vollkommnere Fertigkeit in Weisheit und Tugend, und mit derselben wächst seine Kraft, zu einer noch immer vollkommneren Fertigkeit zu gelangen. Plößlich aber hat sein Leib das Ziel seines irdischen Lebens erreicht; er stirbt. — Wo ist nun der Mensch? Wo die Kraft, die zuvor in diesem Leibe wohnte? Wo der Schatz der Weisheit und Tugend, der Fertigkeiten und Vollkommenheiten, den diese Kraft sich sammelte, und als ihr Eigenthum besaß? Wo ist sie hin, die Weisheit, die von des Weisen Lippen floß, die aber noch in höherer Vollkommenheit ihm eigen war, als er sie andern, einem jeden nach seiner Fähigkeit, mittheilen konnte? Wo ist sie

sie hin, die Tugend, die zwar durch That und Beyspiel auch auf Andre wirkte; aber ihm doch als sein Eigenthum, als das eigene Werk seines eifrigen Bestrebens, als der edelste einzige Lohn seiner Treue im Gehorsam gegen den Willen seines Schöpfers eigen, und die Quelle seiner Glückseligkeit war? Wo ist sie hin, die Kraft, die, vom Leibe unabhängig und durch sich selbst, die Eindrücke, welche die äußern Gegenstände auf die sinnlichen Werkzeuge des Leibes machten, wahrnahm, beobachtete, beurtheilte, und sich dadurch einen Schatz von Kenntnissen erworb, den sie als ihr Eigenthum besaß, verarbeitete, vermehrte, vervollkommnete und anwendete? Wo ist sie hin, die Kraft, die selbst den Leib regierte, ohne den Gesetzen unterworfen zu seyn, denen er unterworfen war? Die Kraft, die ihre Gesetze deutlich von den Gesetzen des Leibes und seiner Triebe unterschied, die den Leib und seine Triebe, ihres östern Widerstrebens ungeachtet, ihren Gesetzen unterwarf, und sich dadurch deutlich als eine für sich und mit eigenem Bewußtseyn bestehende, sich ihrer selbst und ihres Bestehens bewußte Kraft, von der Kraft, die den Leib bildete, und seine mechanischen Berrichtungen regierte, unterschied? Wo ist sie hin? Ist sie überall nirgends mehr, weil sie auf der Erde nicht mehr zu finden ist: so ist wirklich mit dem Tode jedes Menschen eine Kraft in der Natur vernichtet! So ist des Menschen Tod, was kein anderer Tod, auch der Tod des geringsten Wurms nicht ist, Vernichtung! So ist eine der edelsten Kräfte unter allen in der irdischen Schöpfung mit und neben einander wirkenden

Kräften, eine wirklich für sich bestehende, ein Wesen für sich ausmachende Kraft, aus der Reihe der Wesen verschwunden, wenn der Mensch gestorben ist! So träfe denn der Untergang, so träfe die grause Vernichtung, die sonst nichts für sich bestehendes in der Natur trifft, nur gerade das Edelste in der ganzen irdischen Natur, die edelsten für sich bestehenden Kräfte? Welch ein Widerspruch! Das sollte die Vernunft jemals glauben, jemals mit der Weisheit des Schöpfers reimen können? Er, der kein Sandkorn der Vernichtung übergiebt, sollte die edelsten Kräfte, die vernünftigen Geister vernichtet werden lassen? Kein Urstoff der Körper, keine der bildenden Kräfte, nichts, was für sich besteht, geht unter; alles, was für sich besteht, ist unvergänglich; und das Edelste, was für sich besteht, sollte vergehen! Unmöglich! — — Keine Pflanze, kein Thier besteht für sich. Sie bestehen aus einem Körper, und aus einer bildenden Kraft, die denselben bildete. Wenn der Körper aufgelöst wird in die Theile, aus welchen er zusammengesetzt war: so geht kein Theil verloren; ein jedes dauert unvergänglich fort, und eben so die bildende Kraft, die diesen Körper bildete, und in demselben wirkte. Eben so des Menschen Leib. Er besteht aus Theilen, und einer dieselben bildenden und in denselben mechanischwirkenden Kraft. Kein Bestandtheil des Leibes wird vernichtet, wenn der Tod die Verbindung derselben auflöst, und eben so wenig die unsichtbare bildende Kraft, die ihn erzeugte, und in ihm wirkte. Aber die für sich bestehende vernünftige Kraft, der eigentliche Mensch,

Mensch, verschwindet aus der Reihe der irdischen Wesen, und ist nirgends auf der Erde mehr zu finden, wenn der Leib todt ist! — Man sage nicht, jene Kraft lebe fort in ihren Wirkungen, die von neuen die Ursache neuer Wirkungen werden; in der Weisheit, welche sie andre gelehret hat, und durch welche wieder andre gelehret werden; in der Tugend, zu welcher sie andre geleitet, erweckt und gestärket hat, und durch welche wieder andre zur Tugend gelehret, erweckt und gestärket werden: in dem Guten, welches sie gestiftet hat, und woraus bis ins Unendliche fortgehende neue gute Wirkungen und Folgen entspringen. Diese Wirkungen dauern zwar fort, aber die Wirkungen sind nicht die Kraft selbst. Diese Wirkungen werden nicht mehr von der Kraft, von welcher sie ursprünglich ausgingen; sondern von andern ähnlichen für sich bestehenden und wirkenden vernünftigen Kräften, welche das benutzen, was jene Kraft bewirkte, hervorgebracht und fortgesetzt hatte. Man wende nicht ein, die Summe der vernünftigen Kräfte vermindere sich nicht auf der Erde; sondern werde erhalten und daure fort, wie sich die Zahl der Menschen nicht vermindere, und nicht allein fortdaure und erhalten werde; sondern sich sogar vermehre. Also verschwinde die vernünftige Kraft, die im Menschen wirkte, nicht aus der Reihe der irdischen Wesen. Man kann in Absicht der bildenden Kräfte zwar daraus, daß sich die Zahl der bildenden Kräfte jeder Art auf der Erde nicht vermindert, schließen, daß bey dem Vergehen eines Körpers die bildende Kraft nicht mit vergehe; denn die bildende

Kraft hat kein Bewußtseyn und keine sich ihrer bewußte, und überhaupt keine eigenthümliche sich von andern ähnlichen bildenden Kräften unterscheidende Persönlichkeit. Sie gleichen alle Münzen von gleichem Werthe, Gewichte und Gepräge, die man also eine für die andre setzen kann, ohne eine Abnahme zu merken, wenn nur die Summe derselben sich gleich bleibt. Eben die Kraft, die vor tausend Jahren Rosen und Lilien bildete, bildet sie nach tausend Jahren noch immer eben so. Also schließe ich billig, daß mit den Rosen und Lilien, wenn sie sterben, die Kraft nicht sterbe, welche dieselben gebildet hat. Ich unterscheide sie weiter an keinem ihr eigenthümlichen Merkmal, als daran, daß sie solche Körper, in solchen Gestalten, und nach solchen Gesetzen bildet. Da nun immer die Summe solcher Kräfte, die solche Körper in solchen Gestalten nach solchen Gesetzen bilden, sich gleich bleibt in der irdischen Schöpfung: so schließen wir billig, daß keine dieser Kräfte der Vergänglichkeit unterworfen sey.

Aber mit der für sich bestehenden, persönlichen, sich von jeder andern ähnlichen, für sich bestehenden, vorünftigen Kraft persönlich unterscheidenden Kraft des vorünftigen Menschen verhält es sich ganz anders. Sie verschwindet unstreitig, wenn der Mensch stirbt, aus der Reihe der irdischen Wesen. Zu ihrem eigenthümlichen für sich bestehenden Wesen gehörte die Vollkommenheit, welche sie sich erworben hatte, und welcher sie sich als ihres Eigenthumes bewußt war; die Summe von Kenntnissen und von guten Fertigkeiten, welche sie sich gesammelt hatte, und das Bewußtseyn,

wußtsehn, daß sie es sey und keine andre, die sich di sen Schatz erworben, dieß Gute gestiftet, diese Vollkommenheit erlangt habe. Wo erscheint dieß für sich bestehende, durch seine eigenthümliche und unterscheidende Persönlichkeit ausgezeichnete, vom Körper unabhängige, wenn gleich mit demselben, von seiner Bildung an bis an seinen Tod, verbundene Wesen weiter in der irdischen Natur? Nargends! Denn es müßte mit den ihm eigenthümlichen Vorzügen, mit dem ihm eigenthümlichen Bewußtsehn seiner unterscheidenden Persönlichkeit, wieder erscheinen, wenn es für dasselbe Wesen erkannt werden sollte. Vernünftiger Weise können wir die erste Erscheinung einer jeden vernünftigen Kraft auf der Erde, nämlich in einem neugeborenen und allmählig heranwachsenden Kinde, nicht für Wiedererscheinung einer schon vorhin auf dieser Erde gelebt, und sich in ihrem vorigen Leben Schätze der Weisheit und Tugend gesammelt habenden vernünftigen Kraft halten. Denn bey ihrer Erscheinung auf der Erde im neugeborenen Kinde ist jede vernünftige Kraft bloß mit dem Vermögen begabt, vernünftig, weise und gut zu werden; aber noch ganz arm an allen Schätzen, welche sie sich hier erwerben kann. Und dieß sollte eben die Kraft seyn, die sich einst so reiche Schätze der Erkenntniß, der Weisheit und der Tugend, hier erworben hatte? Die Kraft, durch die ein Newton, Leibnitz, Koppe, Moius, Döderlein, sich auszeichnete, dachte, wirkte, diese Kraft sollte, mit einem neugebildeten Leib. verbunden, alle ihre erlangten Fertigkeiten und Vollkommenheiten verloren haben; wieder da vom

Anfänge, von den Anfangsgründen der menschlichen Erkenntniß anfangen, wo sie einst angefangen hatte, als sie zuerst den Schauplatz des irdischen Lebens betrat? Ihr ganzes voriges Leben sollte für sie verloren seyn, die darin erworbene Vollkommenheit in der Weisheit und Tugend sollte ihr entziffen werden, und sie sollte doch bestehen, doch dieselbe Kraft bleiben, die sie war? Sie sollte alles Bewußtseyn ihres vorigen Lebens, ihrer vorigen ihr persönlich eigenthümlichen Vorzüge verlieren, und doch dieselbe Kraft bleiben, die sie war? Wie ließe sich das vernünftig mit einander reimen?

Also auf der Erde finden wir nach dem Tode des Menschen die Kraft, die in ihm dachte, und mit vernünftiger Freyheit, nach eigener vernünftiger Willkühr, und nach Gesetzen wirkte, welche sie sich selber gab, nicht mehr. Aber vernichtet, untergegangen kann sie nicht seyn; denn nichts für sich bestehendes in der Natur wird vernichtet. Sie lebt gewiß in einer andern Gegend des weiten Reiches Gottes, zu einer ihrer hier erworbenen Vollkommenheit gemäßen Bestimmung erhoben, fort. Dafür bürgt uns die unendliche Weisheit des Schöpfers, die keine Anstalt ohne den weisesten Endweck machen kann, die einem Wesen, dem sie das Vermögen gab, immer vollkommner zu werden in der Weisheit und Tugend, dieß Vermögen gewiß nicht ohne einen demselben angemessenen Endweck, gewiß nicht ohne die wirkliche Bestimmung immer vollkommner zu werden, und immer schneller in der Weisheit und Tugend fortzugehen, je mehr Fähigkeit dazu sie sich erwarb,

wark, gegeben hat; sondern ihm ein ewiges Leben geben wird, worin es allein den Endzweck seiner Natur und seiner Kräfte erreichen kann. Dafür bürgt uns die Einrichtung, daß nichts in der ganzen Natur kein für sich bestehendes Wesen, keine Kraft aufhört zu seyn. Sollte der Schöpfer, der diese Einrichtung machte, der keine Kraft, ja keinen Bestandtheil eines Körpers untergehen läßt, die edelsten für sich bestehenden Kräfte auf der Erde, die vernünftigen Kräfte der Menschen, ganz untergehen lassen können? Würden wir das mit seiner unendlichen Weisheit reimen können, die sich so deutlich, so herrlich in der ganzen Einrichtung der Welt offenbart? Ruft uns diese nicht vielmehr mit lauter Stimme zu: Dein Geist soll ewig leben!

Wir erkennen den Gehorsam gegen das Gesetz der Eitelkeit, Weisheit und Tugend, welches Gott durch die Vernunft uns gab, für unsre Pflicht, und hingegen unsern sinnlichen Begierden zu folgen, wo jenes Gesetz die Befriedigung derselben verbeut, für strafbar, für unrecht, und unsrer, als vernünftiger Wesen, unwürdig. Wir erkennen es für Pflicht, alle sinnliche Vortheile und Vergnügungen willig aufzuopfern, wenn sie uns nicht auf eine rechtmäßige Weise, nicht auf dem Wege der Weisheit und Tugend zu Theil werden können. Die Freuden der Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit und Tugend, die Freuden des Bewußtseyns unsre Pflicht erfüllt zu haben, die Freuden über das Gute, welches zu stiften uns gelang, über die Achtung und Liebe guter Menschen, welche wir verdienten und uns erwarben, und vor
allen

allen Dingen über das Wohlgefallen Gottes an un-
 fern Gesinnungen und Handlungen, sollen uns schad-
 los halten für jede Aufopferung, welche das Gesetz
 der Sittlichkeit und Tugend von uns fordert. —
 Und doch sind wir, vorzüglich im Anfang unsrer
 Uebung zur Tugend, so schwach zum Widerstande ge-
 gen die sinnlichen Begierden; und die sinnlichen Be-
 gierden sind so stark, ziehen uns so gewaltig hin zu
 allem, was uns sinnlich angenehm ist, halten uns
 so stark zurück von dem, was uns sinnlich unange-
 nehm ist! Und doch wissen wir nie, wie bald viel-
 leicht unser Leben dahin sey, n ob es was überall mög-
 lich seyn wird, irgend einige bedeutende Fortschritte
 in der Weisheit und Tugend zu machen! Wir blei-
 ben hier so unvollkommen in der Rechtschaffenheit,
 Weisheit und Tugend, und können der Freuden,
 die aus denselben entspringen, nur in einem sehr ge-
 ringen Maaße genießen! Wir übertreten so oft das uns
 gegebene Gebot, thun unsrer Pflicht niemals ganz
 Genüge, thun nie alles Gute, was wir thun könn-
 ten und sollten, thun es nie so vollkommen, nie aus
 so lautern Bewegungsgründen, aus so reiner Achtung
 gegen das uns verbindende Gesetz, als wir es thun
 könnten und sollten. Wie unvollkommen bleibt des-
 wegen der Genuß der Freuden des Bewußtseyns der
 höhern Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit Gott
 in der Liebe des Guten; wie unvollkommen das Be-
 wußtseyn des Wohlgefallens Gottes; wie nothwendig
 die Zuflucht zur väterlichen Nachsicht Gottes,
 die Zuversicht zu seiner Gnade und Barmherzigkeit.
 Wie gering ist oft die Summe des Guten, welches
 wir

wir stiften können; wie oft werden unsre reblichsten und edelsten Absichten gehindert, verkannt oder gar verleumdet. Größtentheils kann uns weniger der Anblick der Früchte unsrer Bemühungen, als die Hoffnung erfreuen, daß unter der weisen und gütigen Regierung Gottes nichts Gutes vergeblich, nichts ohne seine beständig fortdauernden guten Früchte seyn werde. Wie wenig endlich sind oft der wirklich edlen und guten Menschen, die uns kennen, und um unsrer Tugend willen lieben! Wie leicht verzweyeln wir selbst ihre Liebe durch unsre Fehler! Sie sind ja Menschen, und werden leicht durch Verleumdungen böser Menschen wider uns eingenommen. Wie unvollkommen bleiben die süßen Freuden der Freundschaft und Liebe hier nicht stets, wegen so mannigfaltiger Hindernisse des reinen Genusses derselben, die sich theils außer uns, theils in unsern und unsrer Freunde Mängeln und Unvollkommenheiten finden!

Wir sehen zugleich so viele böse lasterhafte Menschen ungescheut jedes Mittel brauchen, um sich alles zu verschaffen, was ihren Sinnen behagt. Wir sehen es so vielen gelingen, sehen sie bis an ihren Tod im Ueberflusse aller sinnlichen Freuden schwelgen, die Unschuld höhrend unter die Füße treten, und der Tugend spotten. Welch ein verführerischer Reiz für uns, ihrem Beyspiel zu folgen!

Wahrlich ohne die gewisse Aussicht auf ein ewiges Leben, und auf die Bestimmung zu einer ewig sich erhöhenden Vollkommenheit in der Weisheit und Tugend, und zu einer immer vollkommeneren aus der Tugend

Tugend entspringenden Glückseligkeit, ohne diese gewisse Aussicht würden wir zwar unsre Pflicht, der Vernunft als vernünftige Wesen zu folgen, nicht verkennen können; zwar nicht im Stande seyn, Recht für Unrecht, und Unrecht für Recht, Gutes für Böses und Böses für gut zu erklären, ohne unsrer Vernunft zu widersprechen; und also unsre Verbindlichkeit zu allem, was recht und gut ist, nicht leugnen können. Allein wir würden kaum vermögend seyn, diese unsre Verbindlichkeit mit unsrer Natur und unsrer kurzen flüchtigen Lebensdauer zu reimen. Was verlieren wir dabei, so würden dann nur zu viele denken, wenn wir das Gesetz der Weisheit und Tugend übertreten? Zwar wir können dann die Freuden der Weisheit und Tugend nicht genießen; aber diese Freuden sind uns auch nicht so angenehm, als die Freuden der Sinne. Diese wollen wir genießen; wollen sie mit möglichster Klugheit genießen, damit wir derselben so lange und so viel als möglich genießen können. Mit dem Tode ist ja doch alles für uns aus; warum sollten wir uns denn irgend eine Freude versagen, weil Gott sie verbeut. Wir wollen genießen so lange wir leben, denn wenn unser Ende da ist, so haben wir ja doch von Gott weiter nichts zu hoffen.

Nein! So gewiß wir von unsrer Bestimmung und Verpflichtung zur Weisheit und Tugend sind, so gewiß sind wir auch von unsrer Bestimmung für ein ewiges Leben. Nur ein ewiges Leben können wir für einen unsrer Bestimmung zur Weisheit und Tugend angemessenen Endzweck erkennen. Das gegenwärtige

genwärtige Leben kann so wenig als ein derselben angemessener Endzweck betrachtet werden, daß der Mensch vielmehr nur zu leicht, ja fast unvermeidlich, jene Bestimmung aus den Augen verlieren, und sich nur für sinnlichen Genuß bestimmt ansehen würde. Der Unendlichweise kann unmöglich irgend einem seiner Geschöpfe eine Bestimmung angewiesen haben, ohne einen derselben angemessenen Zweck. Er kann keine Gesetze gegeben haben, ohne hinlänglichkräftige Bewegungsgründe denselben zu folgen. So gewiß er will, daß wir dem Gesetze folgen sollen, welches er uns gab, daß wir jeden unrechtmäßigen Vortheil, und jede unerlaubte Freude, willig aufopfern sollen, um seinem Willen gehorsam und der Tugend getreu zu seyn: so gewiß wird er uns auch ein ewiges Leben schenken, worin wir zu vollkommenerer Tugend, und zum vollkommeneren Genuße der aus derselben entspringenden Glückseligkeit gelangen sollen, als dem Endzwecke, der allein es uns der Mühe werth machen kann, bey der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens, und bey der uns hier in so geringem Maasse zu Theil werdenden Vollkommenheit und Glückseligkeit, dennoch vor allen Dingen nach Weisheit und Tugend zu streben. Es ist noch nicht erschienen, was wir seyn werden!

Der Mensch allein unter allen irdischen Geschöpfen sehnt sich nach Unsterblichkeit, und nach einem künftigen ewigen Leben jenseits des Todes und Grabes. Denn er allein kennt den ihm bevorstehenden Tod zum voraus, weiß, daß er ihm unvermeidlich bevorsteht, aber daß die Zeit, wann er ihm bevorsteht, ungewiß

ungewiß ist. Ihn allein befriedigt die Erde mit allen Gütern nicht, welche sie geben kann. Einliche Freuden lassen in seiner Seele, die ihre Bestimmung für höhere Freuden kennt, eine Lücke zurück, die nichts auszufüllen vermag, als die gewisse Aussicht auf ein ewiges Leben. Denn er erkennt sein Bestimmung, als ein vernünftiges Wesen dem Gesetz der Vernunft zu folgen, nach einer immer vollkommenern Weisheit und Tugend zu streben. Er erkennet das für seine heilige unverletzliche Pflicht, und wenn er sich fragt, was denn der Endzweck dieser Pflicht sey, und dabey an die wenigen, noch dazu jeden Augenblick unsichern, Tage dieses irdischen Lebens, und an den unbedeutenden Anfang, den er hier im Guten macht, und an den dürftigen Vorschmack der Glückseligkeit, die er sich wünschet, und wozu er bestimmt ist, denkt: so sieht er überall Verwirrung um sich her, ohne Zusammenstimmung und Zweck zu entdecken; denn in diesem Leben sieht er den seiner Bestimmung angemessenen Endzweck nicht. Für ihn, für ihn allein würde der Tod das schrecklichste Uebel seyn, weil er allein denselben vorher wüß, indessen alle andre irdische sterbliche Geschöpfe dem Tode furchtlos und ohne ihn vorher zu wissen entgegen gehen, und bis an den letzten Augenblick ihres Lebens froh genießen. Unaufhörlich würde er vor dem Gedanken an denselben zittern, wenn er den Wunsch eines ewigen Lebens in sich lebhaft erhielt; oder wenn er diesen Wunsch erstickte, wenn er sich der traurigen Nothwendigkeit eines allgemeinen Schicksals auch unterwerfen zu müssen meynete: so würde er schwerlich seine
wahre

wahre erhabene Bestimmung zur Tugend, zu immer vollkommenerer Weisheit und Sittlichkeit fürder anerkennen, und mit einem solchen Schicksale reimen können.

Je vollkommner ein Mensch in der Weisheit und Tugend, je reger sein Eifer und je thätiger sein Bestreben nach derselben wird, je deutlicher ihm seine Pflicht, und seine Bestimmung zu edleren, als bloß sinnlichen Freuden einleuchtet, je mehr Geschmack er an den Freuden der Weisheit und der Tugend findet, und je größer dadurch der Werth seines Lebens für ihn wird: desto größer wird auch sein Verlangen, desto sehnlicher sein Wunsch, einst nach diesem Leben ewig zu leben. Dieß ist also gewiß nicht einer von den unzähligen thörichten Wünschen, die oft in dem Herzen der Menschen entstehen. Es ist der edelste, vernünftigste, natürlichste Wunsch, gegründet auf vernünftiges Nachdenken über die Natur, Bestimmung und Pflichten des Menschen. Er entspringt aus dem Gefühl unsrer hohen Vorzüge vor allen andern irdischen Geschöpfen; er ist vom Schöpfer selbst durch die Einrichtung unsrer Natur in uns erweckt. Durch ihn leitete der gütige Schöpfer den Menschen zur Erforschung der Gründe seiner zversichtlichen Hoffnung auf die Unsterblichkeit seines Geistes.

Die Aussicht auf ein künftiges ewiges Leben erhebt uns mit ganz vorzüglicher Kraft über den gefährlichen Reiz unrechtmäßiger sinnlicher Güter und Freuden, und macht uns stark und standhaft genug, um der Tugend alles aufzuopfern, was mit dem Gehorsam gegen das Gesetz, welches uns Tugend gebet,

nicht bestehen kann. Sie zeigt uns zwischen dem Gesetze, welches uns Tugend gebet, und zwischen unsrer wirklichen Bestimmung, die vollkommenste Harmonie, die wir ohne sie vergebens suchen. Denn nach immer vollkommenerer Sittlichkeit streben sollen, und doch vielleicht schon morgen nicht mehr seyn, ehe noch kaum der Anfang in diesem Bestreben gemacht ist, das ist ein der Vernunft unerträglicher Widerspruch. Aber bey der Bestimmung für ein ewiges Leben leuchtet uns das dort als möglich ein, was uns hier nicht zu erreichen möglich ist. Sind wir nicht für dieses Leben allein-bestimmt, sollen wir unaufhörlich an Vollkommenheit, Weisheit und Tugend zunehmen, und der Freuden der Weisheit und Tugend ewig und immer vollkommener genießen: so ist uns unsre Verpflichtung zur Weisheit und Tugend schon hier, im Anfange unsers ewigen Lebens, ein Unterpfeiler unsrer höhern Bestimmung, ein Vortheil und eine Bürgschaft höherer, reinerer und vollkommenerer Freuden, und eine starke Stütze, die uns aufrecht erhält unter jeder Last, die wir hier ertragen müssen.

Aber um wie viel schwerer würde uns der Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit und Tugend, und wie vielen Menschen würde er ganz unmöglich werden, wenn die Hoffnung eines ewigen Lebens sie nicht stärkte? Wie gefährlich sind nicht oft die Reizungen des Lasters? Wie unvollkommen bleibt hier noch die Tugend, und wie unvollkommen bleibt deswegen auch die Glückseligkeit, welche sie hier gewährt? Wie stark sind die Triebe der Sinnlichkeit? Wie
 mancher

mancher Ungerechte, Wohlthätige, Grausame, lebt sein ganzes Leben hindurch im Ueberflusse aller sinnlichen Güter, weil er sich nicht scheut, jedes noch so schändliche Mittel zu gebrauchen, um sie sich nur zu erwerben; hingegen stürzt er vielleicht so manchen Tugendhaften ins Elend, und unterdrückt ihn ganz, so, daß dieser hilflos bis ans Ende seines Lebens leidet! Wie oft wird nicht die edelste Bemühung des rechtschaffnen Freundes der Tugend größtentheils vereitelt; ja die boshafteste Verleumdung giebt vielleicht sogar seinen besten Thaten ein nachtheiliges oder doch zweydeutiges Ansehen? Wie schwer würde da nicht oft die Erfüllung unsrer Pflichten werden, wenn nicht die Hoffnung des ewigen Lebens uns zu derselben stärkte?

Und eine solche so sehnliche Hoffnung, die aus so lautern Quellen entspringt, die der Schöpfer selbst in uns durch sein Ges. z, welches uns nach einer immer vollkommneren Weisheit und Tugend zu streben gebet, und durch die Vernunft, die uns die Gränze dieser Hoffnung vorhält, erwecke; eine Hoffnung, die uns zu unsrer Beruhigung und Glückseligkeit, und zur Einsicht in die Zweckmäßigkeit unsrer Bestimmung zur Weisheit und Tugend, so ganz unentbehrlich ist; eine Hoffnung, die uns zur Beständigkeit und zum Eifer in der Weisheit und Tugend so ganz vorzüglich stärkt; die uns, sobald wir sie zur festen Zuversicht erheben, die unendlichwohlthätige Gabe unsers Gottes gegen uns im hellsten Lichte darstellt; die unser Herz mit der innigsten Dankbarkeit und der wärmsten Liebe gegen Gott erfüllt, welche

sich denn auch thätig beweisen, in der Freude unsrer Seele an der Betrachtung seiner unendlichen Vollkommenheit, in der Erkenntlichkeit, womit wir alles Gute, dessen wir genießen, als sein Geschenk betrachten und gebührend schätzen, in einem ihm recht wohlgefälligen Gebrauch, den wir von allen seinen Wohlthaten machen, und in dem unermüdeten Bestreben, seinem Willen überall zu folgen, und seine Absichten so treu und so eifrig, als es uns möglich ist, zu erfüllen; eine solche Hoffnung sollte uns täuschen, sollte nicht erfüllt werden? Unser Verlangen nach einer ewigen Fortdauer und nach einer ewig sich erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit, die allein die Wünsche unsrer Seele befriedigen kann, sollte nicht befriedigt werden? Der redlichen Unschuld und Tugend, die noch dazu oft vom triumphirenden Laster untertreten hilflos leidet, sollte keine höhere Vollkommenheit und Tugend, und keine vollkommnere aus der Tugend entspringende Glückseligkeit bestimmt seyn, als die wenigen Jahre dieses Erdenlebens ihr gewähren können? Könnten wir das mit der unendlichen Güte unsers Schöpfers reimen, von welcher uns die ganze Schöpfung überzeugt?

Nein! Von der Ueberzeugung, daß ein höchstweiser, mächtiger und gütiger Schöpfer, alles auf das weiseste und beste geordnet und eingerichtet habe, sind wir unsrer Hoffnung eines ewigen Lebens aufs gewisste versichert. Mit ruhigem Herzen und heiterm Blicke sehen wir dem Ende dieses Lebens entgegen, gewiß, daß für uns, wenn wir dem Willen unsers Schöpfers folgen, und auf den Wegen der Weisheit

heit und Tugend einhergehn, der Tod nur ein Uebergang zu einem vollkommeneren ewigen Leben sey, in welchem wir unaufhörlich nach höherer Vollkommenheit, Weisheit und Tugend streben, und dadurch zu einer immer vollkommeneren Glückseligkeit gelangen sollen!

Bei dieser ganzen Schlußreihe wird kein Satz angenommen, der nicht mit unleugbaren Wahrheiten unzertrennlich zusammenhängt, und also auch für wahr erkannt werden muß, weil jene wahr sind und für wahr erkannt werden. Von der Art sind die Sätze: Daß wir das Vermögen besitzen, zu einer immer vollkommeneren Erkenntniß zu gelangen, und uns zu einer immer vollkommeneren Sittlichkeit zu erheben; daß dieß Vermögen keinen ihm angemessenen Zweck in diesem Leben erreicht; daß die vernünftige Kraft des Menschen eine wirklich für sich bestehende, von der sinnlichen Kraft im Menschen unterschiedne, und der sinnlichen Kraft nicht unterworfen, sondern sich dieselbe vielmehr unterwerfende Kraft ist; daß diese für sich bestehende Kraft wirklich aus der Reihe der irdischen Wesen verschwindet; daß aber übrigens keine Kraft, und kein Bestandtheil eines Körpers von der Erde verschwindet, indem der Reichthum der irdischen Schöpfung seit Jahrtausenden, allen übereinstimmenden Erfahrungen gemäß, nicht vermindert wird; daß deswegen der Wunsch und die Hoffnung der Unsterblichkeit höchstvernünftig, unsrer Natur gemäß, und zu unsrer wahren und eigentlichen Glückseligkeit uns unentbehrlich; daß es folglich von der Weisheit und Güte Gottes gewiß zu erwarten sey,

E 3

daß

daß er uns ein ewiges Leben geben werde. Wenn also sich unsre Vernunft nicht selber widersprechen will: so muß sie ein künftiges ewiges Leben, eine ewige Fortdauer unsers unsterblichen Geistes mit Zuversicht erwarten.

Herr Professor Jacob hat in seinem Verweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, Sulichau, 1790, einen etwas veränderten Weg eingeschlagen, um die Unsterblichkeit der Seele als ein nothwendiges Postulat des Gesetzes der Sittlichkeit aufzustellen. Er trägt seine Gründe kurz und zusammenhängend S. 81. u. f. so vor: "Es ist in der menschlichen Natur offenbar darauf angelegt, daß sie durch die Vernunft die Zwecke, welche die Natur in sie gelegt hat, selbst mit soll befördern helfen, daß sie sich also mit ihrer Vernunft vervollkommen, und auf ihre Bestimmung arbeiten soll. Wann nun die Vernunft Handlungen hervorbringt: so kann sie solches nach keinen andern Gesetzen thun, als nach ihren eigenen. Die Gesetze aber, welche die Vernunft durch ihre bloße Natur den Handlungen vorschreibt, sind die moralischen Gesetze, welche, so fern der Mensch ihre Verbindlichkeit anerkennt, Pflichten heißen. Dergleichen Pflichten sind aber unmöglich, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele giebt. Denn es ist mit der menschlichen Natur das Verlangen nach Glückseligkeit nothwendig und wesentlich verbunden, so, daß kein Mensch freywillig darauf Verzicht thun kann, und die Vernunft kann dieß Verlangen auf keine Art misbilligen. Wäre nun unser Daseyn auf diese Welt eingeschränkt:

so

So müßte die Vernunft neben den Pflichten alle die-
 jenigen Handlungen zugleich billigen, wodurch das
 Leben angenehm gemacht werden kann. Dieses wür-
 de nur in dem Falle angehen, wenn die Pflichten
 selbst jederzeit sichere Mittel eines angenehmen Lebens
 wären. Nun ist aber bekannt, daß die Beobachtung
 der Pflicht nicht immer ein angenehmes Leben und
 Glückseligkeit nach sich ziehe, und daß beydes nicht
 nothwendig wie Ursache und Wirkung verknüpft sey.
 Die Vernunft würde also erlauben müssen, wenig-
 stens bisweilen, das heißt, dann die Pflicht zu ver-
 nachlässigen, wenn sie die Unnehmlichkeit des Lebens
 nicht vermehren hilft, oder wenn ein andres Mittel
 ihr zur Vermehrung der Glückseligkeit dieses Lebens
 tauglicher vorkäme. Wer sieht aber nicht, daß durch
 eine solche Ausnahme das ganze Wesen der Pflicht,
 das in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit be-
 steht, und in denen gar keine Rücksicht auf Lust statt
 findet, zerstöret werde? Denn es ist keine Pflicht
 denkbar, deren Befolgung jederzeit und nothwendig
 mit einer so großen Lust verknüpft seyn sollte, die
 von keiner Unlust, der wir, uns um ihrer willen un-
 terziehen müßten, übertroffen werden könnte, und
 wo eine Handlung, die ihr widerspricht, nicht in ir-
 gend einem besondern Falle, und in irgend einem be-
 sondern Subjecte, noch eine größere Lust gewähren
 könnte. So würden wir zum Exempel allemal eine
 Ausnahme machen müssen, wenn bey der Beobach-
 tung einer Pflicht Gesundheit oder Leben in Gefahr
 gerieth, oder ihre Aufopferung gar mit Gewißheit
 vorhergesehen würde, weil das Daseyn der Vernunft

selbst vom Leben abhängt, und keine Kraft ein Gesetz geben kann, sich selbst zu zerstören. Der Bewegungsgrund der Lust allein, der, wenn man sein Daseyn auf diese Welt einschränkt, so vernünftig ist, würde schon die Pflicht aufheben. Denn das Wesen derselben besteht darin, daß sie allein die erste und höchste Ursache der Handlungen werde, daß sie also auf nichts außer sich Rücksicht nehme. Was allein um des Vergnügens willen geschieht, das geschieht nicht aus Pflicht. Diese will allein um ihrer selbst willen befolgt seyn. Wir sollen der Pflicht treu bleiben, wenn wir auch ganz gewiß wissen, daß für uns in der Welt das allergrößte Unglück, Tod und Verderben damit verbunden seyn wird. Dieses würde aber augenscheinlich absurd seyn, wenn die Seele nach diesem Leben unterginge. Denn es sind zwey Zwecke in der menschlichen Natur, die beyde von der Vernunft als nothwendig erkannt werden, auf deren Keinen sie also Verzicht thun kann, und deren Erreichung sie auch selbst besorgen, wenigstens keinem derselben entgegen handeln soll. Der erste ist die unbedingte Befolgung ihrer eigenen Gesetze oder der Pflichten, und der zweyte die Glückseligkeit. Wenn nun die Glückseligkeit von einem Dritten ganz allein besorgt würde, und die Vernunft gar keine Regeln für sie ersinnen und ausführen könnte: so könnten vielleicht die Pflichten für sich bestehen, die Vernunft führte ihre Pflichten aus, und die Natur besorgte die Glückseligkeit. Aber so ist es nicht. Die Vernunft soll auch das Wohlbefinden des Menschen besorgen, so viel sie kann; sie muß also auch Regeln

der

der Glückseligkeit machen und sie befolgen, und weil sie die Glückseligkeit als einen nothwendigen Zweck in ihrer Natur erkennt, so darf sie keine Handlung billigen, die der Glückseligkeit widerstreitet. Nun kann aber offenbar der Fall sehr oft eintreten, daß die Beobachtung der Pflicht einem glücklichen Leben in der Welt widerstreitet, indem uns die Pflichten gebieten, ihnen nicht bloß unsre Neigungen aufzupfern, in deren Befriedigung bekanntlich ein großer Theil der menschlichen Glückseligkeit besteht; sondern sogar Gesundheit und Leben, als die Bedingung aller zeitlichen Glückseligkeit, ihnen nachzusetzen. Hier streiten also augenscheinlich zweien Zwecke mit einander, welche die Vernunft beyde für nothwendig erkennt, und es ist wenigstens für sie ein ewiges Räthsel, welchem Ziele sie nachgehen soll. Was sich aber widerspricht, hebt sich auf, und ist nichts. Und hieraus würde also folgen, die Vernunft habe gar keinen Zweck, der sie zum Handeln bestimmen könnte, das heißt, es wäre gar keine Vernunft wirklich, welches offenbar ungereimt ist.

Will also die Vernunft mit sich selbst einig bleiben: so muß sie annehmen, diese beyden nothwendigen Zwecke werden irgend einmal so vereinigt werden, daß, es geschehe nun durch die Natur selbst, oder durch besondere göttliche Veranstellung, der eine die Ursache des andern werde, daß also in der Natur eine solche Einrichtung statt finden müsse, daß auch diejenigen Dinge, welche nicht von unsrer Willkühr abhängen, sich nach den Gesetzen der Vernunft richten, und der gerechten Erwartung derselben gemäß

geschehen. Dieses aber ist völlig unmöglich, wenn man nicht annimmt, daß noch außer der Ordnung der Dinge, welche wir durch Erfahrung kennen, eine andre sey, in welcher die Begebenheiten so eingerichtet sind, daß die Tugend selbst die Glückseligkeit hervorbringe, oder nach welcher einem jeden durch einen Dritten so viel Glück zu Theil ward, als er durch seine Tugend verdient hat. Daß nun eine solche Erwartung ganz nichtig und ungereimt ist, wenn man das menschliche Daseyn auf dieses Leben einschränkt, ist durch die Erfahrung klar. Und es folgt also der zu erweisende Satz aus dem vorhergehenden ganz augenscheinlich: daß es nämlich gar keine Pflichten geben könne, zu denen die menschliche Vernunft sich für verbunden achten müßte, wenn man die Unsterblichkeit der Seele leugnet, und sie für unnatürlich und unmöglich ausgiebt."

Wir wollen diesen Beweis sorgfältig nach seinen verschiedenen Theilen erwägen! Der erste Satz hat keine Schwierigkeit. Unleugbar soll der Mensch sich selbst vervollkommen, und auf seine Bestimmung hinarbeiten. Seine Vernunft äußert sich in ihm gerade durch das Bemühen zu erkennen, nach dieser Erkenntniß Gesetze zu geben, und nach diesen Gesetzen zu handeln. Sie fragt nach Ursachen und Zwecken, welche sie bestimmen können, zu wählen, zu wollen, zu handeln. Eben darum, weil der Mensch Vernunft besitzt, und mit derselben das Vermögen hat, sich durch sich selbst, durch seine Erkenntniß zu bestimmen; weil er nach eigener Willkühr mit eigenem Bewußtseyn der Gesetze handeln kann,

die

die er sich selber durch die Vernunft giebt; weil er nicht, wie die unvernünftigen Thiere, seiner selbst sich unbewußt, von ihm unabhängigen Gesetzen der Nothwendigkeit zu folgen gezwungen ist; weil er das gerade für seinen wesentlichen und unterscheidenden Vorzug vor den vernunftlosen Wesen erkennt, daß er sich selbst Gesetze vorschreiben, und nach denselben handeln kann: so erkennt er es für seine Bestimmung, die ihm so eigen ist, wie sein vernünftiges Wesen, nach den Gesetzen zu forschen, nach welchen er handeln soll, und diesen Gesetzen zu folgen.

Vernünftige Handlungen eines Menschen können nur die genannt werden, welche die Vernunft in ihm hervorbringt, und da sie nach eigenen selbst erkannnten und sich selbst gegebenen Gesetzen handeln soll: so kann sie nur nach ihren eigenen Gesetzen Handlungen hervorbringen.

Diese Gesetze, welche die Vernunft den Handlungen durch ihre bloße Natur vorschreibt, als eigene Gesetze, welche sie nach eigener Erkenntniß sich gegeben hat, heißen die moralischen Gesetze, weil sie frey Willkühr des Wesens, das sich dieselben giebt und dieselben befolgt, voraussetzen; Gesetze, welche eine moralische Natur sich giebt, eine Natur, die der Sittlichkeit fähig, oder vermögend ist, sich durch eigene Erkenntniß dessen, was recht und gut ist, Gesetze zu geben, und sich deswegen, weil es recht und gut ist, zur Befolgung dieser Gesetze zu bestimmen, ohne einem physischen unwiderstehlichem Zwange zu folgen.

Was diese moralischen Gesetze, welche die Vernunft den Handlungen der Menschen durch ihre bloße Natur

Natur vorschreibt, gebieten, das heißt bey den Menschen, Pflicht; weil der Mensch, der nicht bloß eine vernünftige; sondern auch eine sinnliche Natur hat, auch anderer Grundsätze des Willens und anderer Handlungen, welche dem Gesetze der Vernunft widersprechen, fähig ist; weil deswegen das Gesetz der Vernunft im Menschen die Form eines Gebots annimmt, welches den möglichen Ungehorsam, die mögliche Uebertretung untersagt; welches dem Menschen eine Verbindlichkeit aufliegt, sein Vermögen, diesem Gesetze zu folgen, auch zu gebrauchen, und sich nicht den Gesetzen der Sinnlichkeit zu unterwerfen. Man kann nicht wohl mit dem Verfasser sagen, daß die Gesetze, so fern der Mensch ihre Verbindlichkeit erkennt, Pflichten heißen. Denn die Gesetze bestimmen, was für den Menschen Pflicht ist, und verhalten sich also zu den Pflichten, wie die Ursache sich zur Wirkung verhält. Nun soll denn bewiesen werden, daß dergleichen Pflichten unmöglich seyn, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele gebe. Die Gründe sind folgende:

1) "Es ist mit der menschlichen Natur das Verlangen nach Glückseligkeit nothwendig und wesentlich verbunden, so daß kein Mensch freywillig darauf Verzicht thun kann, und die Vernunft kann dieses Verlangen auf keine Art mißbilligen."

Bestimmter scheint mir dieser Satz so ausgedrückt zu werden: Die Vernunft erkennt, daß wir Menschen aus einer zwiefachen Natur, aus einer sinnlichen und aus einer vernünftigen bestehen. Sie erkennt es aber für Pflicht, die sinnliche Natur, so-

weit

weit dieselbe von uns abhängt, den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen, nicht den Trieben der Sinnlichkeit blindlings zu folgen; sondern sie nur dann und in so fern zu befriedigen, in so fern das Gesetz der Vernunft die Befriedigung derselben gutheißt. Die Vernunft entdeckt Anlagen in unsrer Natur zu angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und sie erkennt es für die Absicht derselben, uns zu dem zu erwecken, was für uns angenehm ist, und uns von dem zurückzuhalten, was uns unangenehm ist. Aber wie sie überhaupt ihr Vorrecht erkennt, dem Menschen sein Gesetz zu machen: so macht sie es uns auch zur Pflicht, nicht blindlings unsern Empfindungen zu folgen, nicht etwas deswegen schon zu billigen und zu wählen, weil es uns angenehm ist, oder etwas deswegen schon zu verwerfen, weil es uns unangenehm ist; sondern unsre durch angenehme oder unangenehme Empfindungen erweckten Neigungen oder Abneigungen stets und lediglich ihrem Urtheil und ihrem Gesetze zu unterwerfen. Die Vernunft erkennt aus jenen Anlagen zu angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und aus den daraus entspringenden Neigungen und Abneigungen, daß wir nicht bloß zur Vollkommenheit, oder Vervollkommnung im Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit; sondern auch zur Glückseligkeit bestimmt sind; daß es für uns selbst insbesondre Güter und Uebel, ein Wohl und ein Wehe gebe; daß dasjenige, was uns angenehm ist, für uns ein Gut, was uns unangenehm ist, für uns ein Uebel sey. Aber sie eignet sich das Recht zu, auch in diesem Falle es zu

ents

entscheiden, was wirklich für uns ein Gut, oder nur ein Scheingut sey, was wirklich für uns ein Uebel, oder nur ein Scheinübel sey; was unser wahres Wohl befördere oder nicht, was ein wirkliches Behe für uns sey, oder diesen Namen für uns nicht verdiene. Die Vernunft unterscheidet in uns ein oberes vernünftiges, oder durch Erkenntniß und Urtheil der Vernunft bestimmtes, und ein unteres sinnliches, oder durch sinnliche Geseze und Triebe bestimmtes Begehrungsvermögen. Als Geseze gebende und gebietende Kraft im Menschen gebet sie, das sinnliche Begehrungsvermögen in so fern ihren Gesezen zu unterwerfen, daß wir nur das wirklich begehren, was sie billigt, und jede in uns ohne eigene Willführ entstandene Begierde nach ihren Gesezen prüfen; sie bekämpfen und unterdrücken, wenn die Befriedigung derselben mit dem Geseze der Vernunft streitet, und sie nur in so fern befriedigen, in so fern die Vernunft die Befriedigung derselben gestattet. Der Mensch als ein vernünftiges Wesen soll nach dem Geseze der Vernunft nur das für ein wirklich begehrungswürdiges Gut halten, was ihm auf eine gesetzmäßige Weise zu Theil werden kann. Die angenehmen Empfindungen, welche aus der Tugend, aus dem Gehorsam gegen das Gesez und aus dem Bewußtseyn desselben, als aus ihrer Quelle entspringen, erklärt die Vernunft schlechthin und stets und an sich, wie die Tugend selbst, woraus sie entspringen, für ein Gut; für das vornehmste Gut, wornach wir immer trachten sollen, weil dieß unser Bestimmung, dem Geseze der Vernunft zu folgen, gemäß ist. Aber die sinnlichen

chen angenehmen Empfindungen erklärt die Vernunft zwar für ein Gut für die sinnliche Natur, aber nicht schlechtlich für ein Gut für den Menschen, der nur nach den Gesetzen der Vernunft für seine sinnliche Natur sorgen soll; sondern nur unter der Bedingung, wenn die Vernunft dasjenige billigt, was ihm sinnlich angenehme Empfindungen verursacht. Die Vernunft erkennt also nur die Weisheit und Tugend, und die damit und mit dem Bewußtseyn derselben verbundenen angenehmen Empfindungen für ein wahres Gut für die vernünftige Natur des Menschen, und nur die sinnlichangenehmen Dinge für ein wahres Gut für die sinnliche Natur des vernünftigen Menschen, welche ihm auf dem Wege der Weisheit und Tugend auf eine gesetzmäßige Weise bey der Erfüllung seiner Pflicht zu Theil werden können. Sie erkennt nur Sünde für ein wirkliches Uebel für die vernünftige Natur des Menschen, und so auch alle die unangenehmen Empfindungen, welche aus Thorheiten und Sünden und deren Bewußtseyn entspringen. Was der sinnlichen Natur unangenehm ist, zum Beyspiel, Krankheit, Schmerz, Armuth, Mangel, Entbehrung des Sinnlichangenehmen, das erkennt sie nur in so fern für ein wirkliches Uebel für den vernünftigen Menschen, in so fern es auf eine gesetzmäßige Weise hätte abgewendet werden können und sollen. Wenn es nicht auf eine gesetzmäßige Weise hätte abgewendet werden können und sollen: so erkennt sie die Ertragung dieses sinnlichen Uebels für Pflicht, und die gesetzmäßige Bestimmung des vernünftigen Willens dieß Uebel aus Pflicht zu ertragen, und das Bewußtseyn dieser gesetzmäßigen Willensbestimmung und die damit

damit verbundene Selbstzufriedenheit, für ein wirkliches höheres Gut für die vernünftige Natur des Menschen. Sie erkennt solche pflichtmäßig zu ertragende sinnliche Uebel für eine rechtmäßige Einschränkung des Maaßes sinnlichangenehmer Empfindungen, welches für ihre sinnliche Natur bestimmt ist. Sie erkennt, daß nicht alles, was ihrer sinnlichen Natur angenehm sey, für dieselbe gehöre; sondern nur dasjenige, was ihr auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden kann. Sie erkennt diese Einschränkung ihrer sinnlichen Natur in die Schranken desjenigen, was ihr gesetzmäßig zu Theil werden kann, für rechtmäßig; denn sie selbst gebent in diesem Falle ja die Aufopferung des Sinnlichangenehmen, und die Uebernehmung und Ertragung des Sinnlichunangenehmen; und sie kann ja nichts gebieten, was sie nicht für rechtmäßig erkennt. Auch solche Uebel, welche von sich abzuwenden der Mensch schlechthin nicht vermögte, wenn er auch das Gesetz der Vernunft hintansetzen wollte, erkennt die Vernunft für rechtmäßige Einschränkungen seiner sinnlichen Glückseligkeit. Denn sie erkennt dieselben für natürlich unvermeidliche Folgen einer ihr als durchgängig weise und zweckmäßig einleuchtenden Ordnung der Natur; sie erkennt es, daß gar kein gewisses bestimmtes Maaß von sinnlichen Gütern zur Glückseligkeit des vernünftigen Menschen gehöre; sondern daß diese vornehmlich auf dem Verußtseyn der Tugend und der daraus entspringenden Selbstzufriedenheit beruhe, und nur so viel von den sinnlichen Gütern dazu gerechnet werden dürfe, so viel ihm auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden könne.

Anstatt also von einem nothwendig und wesentlich mit unsrer Natur verbundenen Verlangen nach Glückseligkeit zu reden, behaupte ich lieber eine der Vernunft einleuchtende uns Menschen wesentliche Bestimmung zur Glückseligkeit. Denn wenn unter jedem nothwendig und wesentlich mit seiner Natur verbundenen Verlangen das Verlangen der sinnlichen Natur verstanden wird: so muß doch dasselbe, so wie alle nothwendige und wesentliche an sich unbestimmte Triebe unsrer sinnlichen Natur, der Vernunft unterworfen, und von der Vernunft regieret werden. Die Vernunft muß es bestimmen, was für eine Glückseligkeit das sey, die für uns bestimmt ist; das sinnliche Verlangen kann dieß nicht bestimmen, denn dieß ist unbestimmt, sobald des Menschen höhere Fähigkeit zur Vernunft ausgebildet wird; dieß ist seiner Natur nach unbestimmt und unbegrenzt; die Vernunft muß die Gesetze und Gränzen desselben festsetzen.

Ist nun von der unsrer Vernunft einleuchtenden Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit die Rede: so hat es keinen Zweifel, daß kein Mensch freywillig auf diese Glückseligkeit Verzicht thun kann, welche die Vernunft ihm als seine Bestimmung vorhält. Er würde ja der Vernunft widersprechen. Aber ist von einem sinnlichen Verlangen nach sinnlicher Glückseligkeit die Rede: so kann der Mensch nicht allein auf diese sinnliche Glückseligkeit freywillig Verzicht thun; sondern er soll vermöge des Gebots der Vernunft auf dieselbe freywillig Verzicht thun, in so fern ihm dieselbe nicht auf eine rechtmäßige Weise zu Theil

3. Bandes 2. St. F werden

werden kann. Das Verlangen nach der Glückseligkeit, welche die Vernunft uns als unsre Bestimmung vorhält, kann die Vernunft auf keine Art misbilligen. Denn es ist durch ihre Gesetze unsrer Natur gemäß bestimmt. Aber das Verlangen der sinnlichen Natur nach sinnlicher Glückseligkeit kann die Vernunft allerdings misbilligen. Sie muß es misbilligen, sobald es auf unrechtmäßig zu erwerbende Güter gerichtet ist; weil die sinnliche Natur des vernünftigen Menschen von der Vernunft regiert werden soll.

Nachdem der obige erste Beweisatz auf diese Weise deutlicher gemacht und auseinander gesetzt, und nachdem der Begriff der Glückseligkeit, und des uns wesentlichen, und von der Vernunft gebilligten, Verlangens nach derselben näher erörtert worden: so erhellt es nun, daß daraus nicht folge, wie 2) behauptet wird, daß die Vernunft, wenn unser Daseyn auf diese Welt eingeschränkt wäre, neben den Pflichten zugleich alle diejenigen Handlungen billigen mußte, wodurch das Leben angenehm gemacht werden kann." Vielmehr nur die Handlungen wird und muß die Vernunft billigen, durch welche das Leben auf eine rechtmäßige Weise angenehm gemacht werden kann. Dieß geht nicht allein allezeit an; sondern es folgt unwidersprechlich aus der Natur der gesetzgebenden Vernunft. Denn indem diese über solche Handlungen das Urtheil der Rechtmäßigkeit ausspricht: so erklärt sie auch zugleich ihre Billigung derselben. Darum ist es aber gar nicht nöthig, daß die Pflichten jederzeit sichere Mittel eines sinnlichangenehmen Lebens seyn; weil der Genuß des Sinnlichangenehmen

men nicht die ganze, ja nicht einmal die vornehmste; sondern nur eine untergeordnete Bestimmung unsers Lebens ist. Es ist nur dazu erforderlich, daß die Pflichten jederzeit sichere Mittel seyn, zu dem zu gelangen, was für uns als vernünftige Wesen ein wahres Gut und unsers vernünftigen Verlangens würdig, folglich mit Recht zu der für uns bestimmten Glückseligkeit zu rechnen ist. Daß nun die Pflichten wirklich solche Mittel seyn, ist unleugbar, weil alles Pflicht ist, was die Vernunft gebietet, und weil die Vernunft gewisse Güter für wahre Güter für uns erklärt, das Bestreben nach denselben für rechtmäßig erkennt, und mithin dieses Bestreben gebietet. Die Vernunft kann aber mit sich selbst nicht im Widerspruch seyn. Folglich da sie nach allen rechtmäßigen Gütern und nach der Glückseligkeit, die sie wirklich als die für uns bestimmte Glückseligkeit erkennt, zu streben gebietet: so kann auch kein Gebot der Vernunft und keine von derselben gebotene Pflicht der Erwerbung irgend eines rechtmäßigen, oder wirklich für uns bestimmten Gutes hinderlich seyn. Es ist zwar bekannt, daß die Beobachtung der Pflicht nicht immer ein sinnlichangenehmes Leben und Gewinn an sinnlicher Glückseligkeit nach sich ziehe. Es ist bekannt, daß die Beobachtung der Pflicht und ein sinnlichangenehmes Leben, und Gewinn an sinnlicher Glückseligkeit, sich nicht nothwendig wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten; sondern daß nur gewisse rechtmäßige sinnliche Güter uns durch die Beobachtung der Pflicht, wiewohl nicht dabey abgezweckt, doch als Zugabe zu dem Gehorsam gegen das Gesetz

zu Theil werden. Aber es ist auch bekannt, daß die Beobachtung der Pflicht immer den Besitz wahrer Güter, und der wirklich für uns bestimmten Glückseligkeit zur Folge hat, und daß das Gesetz der Vernunft uns nur das versagt, was uns nicht rechtmäßig zu Theil werden kann. Es kann also nie der Fall eintreten, daß die Vernunft erlauben müßte, wenigstens bisweilen unsre Pflicht zu vernachlässigen, nämlich sie dann zu vernachlässigen, wenn sie die Unnehmlichkeit des Lebens nicht durch sinnliche Güter vermehren hilft, oder wenn ein anderes Mittel ihr tauglicher schiene, die sinnlichen Güter dieses Lebens für uns zu vermehren. Denn die Vernunft kann nur ein vernünftiges Verlangen nach Glückseligkeit billigen, und ein vernünftiges Verlangen nach Glückseligkeit kann nur auf die Güter gerichtet seyn, welche die Vernunft für wirkliche Güter für uns als vernünftige Wesen erkennt. Daß die Vernunft ein vernünftiges Verlangen nach Glückseligkeit billiget, kann sie niemals in den Fall setzen, eine Ausnahme vom Gehorsam gegen ihr Gesetz zu verstatten, mithin dadurch das Wesen der Pflicht zu zerstören, welches in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit besteht, und in welcher gar keine Rücksicht auf Lust statt findet. Es ist freylich keine Pflicht denkbar, deren Befolgung jederzeit und nothwendig mit einer so großen Lust verknüpft seyn sollte, daß dieselbe von keiner Unlust, welcher wir uns um derselben willen unterziehen müßten, übertroffen würde, und daß keine Handlung, die ihr widerspräche, in irgend einem besondern Falle und in irgend einem besondern Subjecte,

noch

noch eine größere Lust gewähren könnte. Aber es ist auch einleuchtend, daß diejenige Glückseligkeit, welche die Vernunft für unsre Bestimmung erklärt, nicht vornämlich in sinnlicher Lust bestehe, daß nicht jede sinnliche Lust dazu gehöre, sondern nur rechtmäßiges Vergnügen; und man kann mit Recht behaupten, daß die Beobachtung der Pflicht uns auch alles rechtmäßige Vergnügen zuführt, dergestalt, daß durch jede Uebertretung der Pflicht die Summe unsers rechtmäßigen Vergnügens vermindert wird, und daß es durchaus unmöglich ist, durch irgend eine Uebertretung der Pflicht ein rechtmäßiges Vergnügen zu erlangen. Keinesweges würden wir eine Ausnahme von der Befolgung der Pflicht machen müssen, wenn bey der Beobachtung derselben Gesundheit oder Leben in Gefahr geriethen, oder ihre Aufopferung gar mit Gewißheit vorausgesehen würde; weil das Daseyn der Vernunft selbst vom Leben abhängt, und keine Kraft ein Gesetz geben kann, sich selbst zu zerstören. Der Einwurf ist nur scheinbar, aber nicht wirklich von Gewicht. Wir wollen sehen, wie die Vernunft in dem traurigen Falle, da sie unser Daseyn für eingeschränkt auf dieses Leben erkennt, über die Pflicht dasselbe aufzuopfern, urtheilen müßte.

Keiner wird behaupten wollen, daß die Vernunft, wenn kein ewiges Leben wäre, dasjenige, was sie stets und an sich für unrecht erkennt, jemals etwa für recht; und dasjenige, was sie stets und an sich für recht erkennt, jemals für unrecht erkennen könnte. Keiner wird behaupten wollen, daß die Vernunft, wenn kein ewiges Leben wäre, es für weniger rechtmäßig

mäßig als jetzt erkennen könnte, daß die Menschen sich zu bürgerlichen Gesellschaften mit einander verbinden; ferner, daß sie in bürgerlichen Gesellschaften sich gemeinschaftlich n Gesetzen unterwerfen müßten, welche die Pflichten vorschreiben, deren Beobachtung der Zweck dieser gesellschaftlichen Verbindung erfordert. Man kann es gar nicht zweifelhaft seyn, daß es einer der wesentlichen Zwecke der bürgerlichen gesellschaftlichen Verbindung sey, sich mit vereinten Kräften gegen auöwärtige Feinde zu vertheidigen, welche die Ruhe und den Wohlstand der bürgerlichen Gesellschaft stören wollten. Folglich kann es eben so wenig zweifelhaft seyn, daß die Vernunft es auch dann für Pflicht erkennen würde, selbst wenn es nicht anders seyn könnte, mit Aufopferung seines Lebens das Vaterland oder den Staat zu vertheidigen. Denn wenn alle die Vertheidigung unterließen: so würden sie sich ja jedes Uebel vom Feinde gefallen lassen, und sich jeder Beeinträchtigung ihres bürgerlichen Wohls unterwerfen müssen. Der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft würde folglich alsdenn gar nicht erreicht werden können. Die Vernunft geböte dann nicht, sein Leben selbst zu zerstören; sondern weil sie erkannte, daß das Leben doch früher oder später der Zerstörung unterworfen wäre, daß es nur ein unsichres auf unbestimmte Zeit uns verliehenes Gut sey, und daß die Erhaltung desselben doch größtentheils nicht einmal von uns abhängt, sondern durch tausend natürliche Ursachen uns heute so gut als morgen unmöglich gemacht werden könne: so geböte sie, unser Leben und unire Kräfte, so lange wir leben,

ver-

vernünftig zu gebrauchen, und sie müßte es für vernünftig erkennen, daß die Bürger eines Staats sich gemeinschaftlich wider Feinde des Staats vertheidigten, damit, wenn auch von hundert oder von tausenden einer unkäme, die Wohlfahrt aller übrigen gesichert würde; zumal es ja ungewiß ist, welcher unkommen, und welcher an der durch die Vertheidigung des Vaterlandes errungenen fortbauernenden Wohlfahrt desselben noch ferner Antheil nehmen werde. Es läßt sich also, nach meiner Einsicht, gar nicht dran zweifeln, daß die Vernunft auch dann, wenn kein ewiges Leben wäre, die Aufopferung im rechtmäßigen Kriege gegen Feinde des Staats ganz unbedingt gebieten müßte.

Das bisher Gesagte ist hinreichend zu beweisen, was hier nur zu beweisen nöthig war, daß die Vernunft, auch wenn kein ewiges Leben wäre, die Aufopferung des Lebens in gewissen Fällen für Pflicht erklären könnte. Eben so wenig und noch weniger kann es zweifelhaft seyn, daß sie Pflichten zu beobachten gebieten könnte, durch deren Beobachtung die Gesundheit in Gefahr gerieth; da dieß doch ein geringeres Uebel ist, als die wirkliche Aufopferung des Lebens seyn würde, wenn kein künftiges ewiges Leben wäre. Würde die Vernunft aufhören, Vernunft zu seyn, wenn kein ewiges Leben wäre? Würde sie nicht eben so nothwendig, als jetzt, es für die Pflicht des vernünftigen Wesens erkennen müssen, vernünftig zu handeln, oder dem Gesetze der Vernunft zu folgen, weil es ein vernünftiges Wesen ist? Würde sie nicht auch dann es für nöthig in der bürgerlichen

Gesellschaft erkennen, daß sich einige Personen vorzüglich mit den Mitteln bekannt machten, durch welche die Gesundheit wiederhergestellt werden kann, wenn ihr der Untergang droht? Würde sie nicht diesen Personen, die sich freywillig dem Geschäfte, Kranken wieder zur Gesundheit zu verhelfen, unterzogen hätten, es zur Pflicht machen, nach dem Zustande der Kranken zu sehen, und für sie so treu als möglich zu sorgen, wenn bey ihnen Hülfe gesucht würde? Würde sie also nicht eben so wie jetzt dem Arzte gebieten, seine Gesundheit der Gefahr der Ansteckung in ansteckenden Krankheiten auszusetzen?

Der Verfasser sagt, S. 84. der Bewegungsgrund der Lust würde vernünftig seyn, wenn wir unser Daseyn auf diese Welt einschränkten. Wie wäre es aber irgend möglich, daß der Bewegungsgrund der Lust ein vernünftiger Bewegungsgrund seyn könnte? Dieß ist so wenig möglich, so wenig Lust jemals Vernunft werden kann. Der Bewegungsgrund, daß etwas ein rechtmäßiges Gut für uns sey, daß wir also darnach streben sollen, weil die Vernunft es gebet, die nach allen für uns rechtmäßigen Gütern zu streben gebet, ist ein vernünftiger Bewegungsgrund, denn da ist eigentlich die Achtung gegen das Gesetz der Vernunft, das uns nach jedem für uns rechtmäßigen Gute zu streben gebet, der Bewegungsgrund zum Bestreben; aber der Bewegungsgrund der Lust bliebe immer, wenn auch kein ewiges Leben wäre, ein bloß sinnlicher Bewegungsgrund. Die Wesen der Dinge würden ja nicht verändert, wenn auch kein ewiges Leben wäre. Vernunft bliebe ja
auch

auch dann Vernunft, und Sinnlichkeit bliebe Sinnlichkeit, wie jetzt, und nie könnte Sinnlichkeit an die Stelle der Vernunft gesetzt, nie könnte ein sinnlicher Bewegungsgrund ein vernünftiger Bewegungsgrund werden; denn auch dann könnte die Vernunft das Bestreben nach einem sinnlichen Gute, oder nach dem Gegenstande sinnlicher Lust, nie schlechthin billigen, wenn sie das Gut nicht für ein rechtmäßiges Gut, und das Bestreben darnach für Pflicht erkannt hätte.

Allerdings besteht das Wesen der Pflicht darin, daß sie allein die erste und höchste Ursache der Handlungen werde, daß sie also auf nichts außer sich Rücksicht nehme. Was allein um des Vergnügens willen geschieht, das geschieht nicht aus Pflicht. Die Pflicht will um ihrer selbst willen befolgt seyn. Sie muß befolgt werden, weil sie Pflicht ist. Wir sollen der Pflicht getreu bleiben, wenn wir auch ganz gewiß wissen, daß für uns in der Welt das allergrößte Unglück, Tod und Verderben damit für uns verbunden seyn wird. Dieß würde aber nicht augenscheinlich absurd seyn, wenn die Seele nach diesem Leben unterginge, wie S. 85. behauptet wird. Es würde vielmehr, wie wir eben gesehen haben, auch dann eben so vernünftig seyn, wie jetzt, sich im rechtmäßigen Kriege zur Vertheidigung des Staats in Todesgefahr zu wagen, und als Arzt sich in Gefahr zu setzen, von Kranken angesteckt zu werden.

Allerdings sind zwey Zwecke in der menschlichen Natur aufgegeben, die beyde von der Vernunft als nothwendig erkannt werden, auf deren keine sie also Verzicht thun kann, und deren Erreichung sie auch selbst

selbst besorgen, wenigstens keinem derselben entgegen handeln soll. Der erste ist die unbedingte Befolgung ihrer eigenen Gesetze, oder der Pflichten, und der andre ist: Glückseligkeit. Über schon daraus, daß die Vernunft diesen Zweck, nämlich die Glückseligkeit, für ihren Zweck, dessen Erreichung sie befördern soll, erkennt, folgt ja schon nothwendig, daß darunter nur eine Glückseligkeit verstanden werden könne, welche die Vernunft wirklich für die Bestimmung eines vernünftigen Wesens erkennen kann; das heißt, eine Glückseligkeit, die demselben bey der Befolgung der Gesetze der Vernunft und durch dieselbe zu Theil werden kann. Mithin kann vernünftiger Weise nichts zu der für vernünftige Wesen bestimmten Glückseligkeit gerechnet werden, als alle die Güter, die denselben auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden können. Es kann überall kein zum voraus bestimmtes Maaß von sinnlichen Gütern dazu gerechnet werden; weil die Sinnlichkeit theils gar kein bestimmtes Maaß hat; sondern in ihren eigennütigen Begierden unbegrenzt, alles Sinnlichangenehme für sich zu behalten, sich ausschließungsweise zuzueignen verlangt; theils weil die Sinnlichkeit sowohl an sich, als auch wegen ihrer natürlichen Unerfättlichkeit, vor dem Richterstuhle der Vernunft nie als Bestimmungsgrund der Glückseligkeit gelten kann, die ein vernünftiges Wesen als einen ihm zu erreichen aufgegebenen Zweck betrachten soll.

Der Verfasser sagt weiter: Wenn die Glückseligkeit von einem Dritten allein besorgt würde, und die Vernunft gar keine Regeln für sie ersinnen und
aus

ausführen könnte: so könnten vielleicht die Pflichten für sich bestehen. Die Vernunft führte die Pflichten aus, und die Natur besorgte die Glückseligkeit. Aber, so ist es nicht. — Wir haben aber bisher gesehen, daß die Pflichten gar wohl mit der Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit, welche die Vernunft erkennt, bestehen können. Und was soll das heißen, die Natur sollte die Glückseligkeit besorgen? Unstreitig so viel: Die Natur sollte so eingerichtet seyn, daß jedes vernünftigen Wesens sinnliche Güter sich in eben dem Maße und Verhältnisse vermehrten, in welchem sich seine Sittlichkeit vervollkommete; oder daß die Erfüllung der Pflicht stets mit einer ihr angemessenen sinnlichen Glückseligkeit belohnt würde! Allein es ist schon im vorigen Stücke erwiesen, und in diesem öfter daran erinnert worden, daß eine solche der Tugend proportionirte Vertheilung der sinnlichen Güter unter die vernünftigen Wesen theils ihrer Natur nach unmöglich und nicht von Bestand seyn; theils mit der vornehmsten Bestimmung derselben, die Sinnlichkeit durch die Vernunft zu beherrschen, streiten würde.

Allerdings soll die Vernunft auch das Wohlbestehen des Menschen so viel sie kann besorgen, das heißt, sie soll es auf jede rechtmäßige Weise besorgen. Allerdings muß sie Regeln der Glückseligkeit machen, und sie befolgen. Allerdings darf sie keine Handlung billigen, welche der Glückseligkeit widerstreitet. Aber so wie sie die Glückseligkeit für den Zweck des vernünftigen Menschen erkennen, und Regeln der Glückseligkeit machen soll: so muß sie auch bestimmen,

men, worin die Glückseligkeit bestehe, die der Zweck des vernünftigen Menschen heißen kann; und sie kann nichts Sinnlichangenehmes zu dieser Glückseligkeit rechnen, als dasjenige, was dem vernünftigen Menschen bey der Befolgung der Gesetze der Vernunft, und durch dieselbe zu Theil werden kann.

Mithin kann durchaus niemals der Fall eintreten, da die Beobachtung der Pflicht einem glücklichen Leben, welches nämlich nach dem Urtheile der Vernunft den Namen eines glücklichen Lebens verdiente, wirklich widerspräche. Die Pflichten gebieten uns zwar, ihnen unsre unrechtmäßigen Neigungen aufzuopfern; aber zu der für uns bestimmten Glückseligkeit kann die Befriedigung keiner einzigen unrechtmäßigen Neigung und Lust nach dem allein entscheidenden Urtheile der Vernunft gerechnet werden. Das Gesetz der Vernunft gebietet uns nie die Aufopferung einer Neigung in einem Falle, in welchem sie rechtmäßig befriedigt werden kann. Nur in diesem Falle gehört die Befriedigung derselben zu der für uns bestimmten Glückseligkeit, und dann gebietet die Vernunft sogar das rechtmäßige Bestreben nach der Befriedigung derselben, weil sie dieselbe für rechtmäßig erkennt. Das Gesetz der Vernunft gebietet, sogar Gesundheit und Leben, als die Bedingung aller zeitlichen Glückseligkeit, in dem Falle aufzuopfern, in welchem die Nichtaufopferung des Lebens unrecht seyn würde, und daß sie das gebieten kann, wenn kein ewiges Leben wäre, haben wir vorhin eingesehen. Wenn sie das Daseyn des Menschen für eingeschränkt auf dieses Leben erkennte: so müßte sie ja

ja auch die für den Menschen bestimmte Glückseligkeit für eingeschränkt auf dieses Leben erkennen. Sie müßte also Regeln der Glückseligkeit für dieses Leben machen. Nun ist die möglichste Glückseligkeit für den Menschen nur in gesellschaftlicher Verbindung mit andern Menschen möglich. Also müßte die Vernunft die gesellschaftliche Verbindung als eine Glückseligkeitsregel für dieß Leben vorschreiben. Aber der Zweck der gesellschaftlichen Verbindung, der ruhige, sichere und ungestörte Genuß der in derselben zu erlangenden Glückseligkeit, würde nicht erreicht werden können, ohne Vertheidigung des Staats, wenn er angegriffen würde. Also müßte die Vernunft ja den Bürgern gebieten, um sich den ungestörten Genuß der von ihnen erzielten Glückseligkeit zu sichern, mit vereinten Kräften den Staat wider feindliche Gewalt zu vertheidigen, und dabey ihr Leben zu wagen, wenn auch einige umkommen sollten; indem es doch zurträglicher sey, daß einige umkommen, als daß alle sich den Gewaltthatigkeiten des Feindes, der ihre Glückseligkeit ihnen rauben wollte, unterwerfen sollten. Natürlich muß also ja jeder Bürger bey dem Eintritt in die Gesellschaft die Verpflichtung freiwillig übernehmen, sein Contingent zur Vertheidigung des Staats auch mit Aufopferung seines Lebens, wenn der Staat nicht anders zu retten wäre, beyzutragen. Und wer könnte hier einen Streit zwischen der Pflicht und der Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit zeigen, wenn auch kein künftiges ewiges Leben wäre?

Die beyden in der menschlichen Natur aufgegebenen Zwecke, welche die Vernunft beyde für wirkliche Zwecke erkennt, nämlich die Befolgung ihrer eignen Gesetze, und die Glückseligkeit, streiten nie wirklich mit einander. Es kann nie für die Vernunft ein Räthsel seyn, welchem Ziele sie nachgehen soll. Dieß Ziel hält die Vernunft unablässig dem vernünftigen Wesen vor; es heißt, vollkommene Sittlichkeit, vollkommener Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft, und völlige Angemessenheit zu demselben. Auf dem Wege, der zu diesem Ziele führt, leitet die Vernunft das vernünftige Wesen, und auf diesem Wege werden ihm alle Güter und Freuden zu Theil, die demselben bestimmt sind.

Also fällt auch die Folgerung hinweg, die aus dem vermeynten Widerstreite der Pflicht mit der Glückseligkeit hergeleitet ward, nämlich daß die Vernunft also gar keinen Zweck haben würde, der sie zum Handeln bestimmen könnte, weil die beyden Zwecke, wenn sie einander widerstritten, einer den andern aufhoben, so daß mithin gar keine Vernunft wirklich seyn würde, welches offenbar ungereimt wäre.

Allerdings muß die Vernunft, wenn sie mit sich einig bleiben will, annehmen, daß diese beyden Zwecke der menschlichen Natur, Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft und Glückseligkeit, mit einander bestehen. Dieß sieht sie auch ein, indem sie die Sittlichkeit, oder den Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft, als höchsten Zweck, und die Glückseligkeit als einen jenem höchsten untergeordneten Zweck betrachtet,

tet, nach diesem Urtheil über dasjenige entscheidet, was zu der für den vernünftigen Menschen bestimmten Glückseligkeit gehöre, und dazu nur dasjenige Sinnlichangenehme, was ihm auf dem Wege der Pflicht zu Theil werden kann, vornämlich aber die eigenthümlichen Freuden der Sittlichkeit und Tugend rechnet. Also sieht sie schon hier Tugend und die dem vernünftigen Menschen bestimmte Glückseligkeit in völliger Uebereinstimmung; indem einem jeden vernünftigen Menschen desto mehr wahre, das ist, rechtmäßigerworbene Güter zu Theil werden, je treuer derselbe seiner Pflicht gehorsam ist. Das vornehmste Gut unter allen Gütern des vernünftigen Menschen ist seine sittliche Vollkommenheit selbst, nebst allen aus dieser und ihrem Bewußtseyn, als Wirkungen aus der Ursache entspringenden Freuden. Als Zugabe wird ihm denn auch sein rechtmäßiger Antheil an den sinnlichen Gütern zugemessen, welcher selbst schon hier, er sey so gering er wolle, doch mehr enthält, als sein eigentlich unentbehrliches Bedürfniß.

Die Vernunft darf also nicht nothwendig, oder um Pflicht und Glückseligkeit nicht im Widerstreite mit einander zu sehen, annehmen, daß erst künftig einmal beyde Zwecke so vereinigt werden, daß der eine die Ursache des andern werde; indem sie schon hier diese beyden Zwecke ohne Widerstreit vereinigt findet. Sie darf nicht annehmen, daß in der Natur eine solche Einrichtung statt finden müsse, daß auch diejenigen Dinge, welche von unsrer Willkühr nicht abhängen, noch auf eine andre Weise als jetzt sich nach den Gesetzen der Vernunft richten, und der gerechten

gerechten Erwartung derselben gemäß geschehen. Denn unstreitig geschehen auch die Veränderungen in der Natur, die nicht von unsrer Willkühr abhängen, nach Gesetzen der Vernunft; das beweiset die zweckmäßige Einrichtung der ganzen Natur, worin alles als Mittel und Zweck auf das genaueste zusammenhängt, und jedes Mittel einen ihm angemessenen Zweck erreicht. Wenn also unsre Vernunft ihre Erwartung in die rechtmäßigen Gränzen einschränken will, wie sie doch nothwendig muß, wenn ihre Erwartung recht seyn soll: so darf sie durchaus nicht anders urtheilen, als daß die jetzige Einrichtung der Natur nicht allein ihrer gerechten Erwartung gemäß; sondern mit einer über alles Denken unsrer Vernunft erhabenen Fülle von Gütern ausgestattet sey, deren die vernünftigen Wesen in einem desto vorzüglicheren Ueberflusse genießen, je vorzüglicherer Glückseligkeit sie fähig sind; von welchen aber auch den zahllosen Tausenden der vernunftlosen lebenden Geschöpfe, jedem nach seiner Fähigkeit, so viel Gutes zufließt, als es seiner Natur nach, und nach den Gesetzen einer weisen Güte, welche die ganze Einrichtung mit der uns einleuchtenden Absicht machte, so viel Vollkommenheit und Glückseligkeit als möglich zu befördern, genießen kann. — Die Vernunft darf nicht annehmen, es sey noch außer der Ordnung der Dinge, die wir durch Erfahrung kennen, eine andre, in welcher die Begebenheiten so eingerichtet sind, daß einem jeden durch einen Dritten so viel Glück zu Theil wird, als er durch seine Tugend verdient hat, das heißt, in welcher die sinnlichen Güter unter die

ver

vernünftigen Wesen auf eine zu ihrer Tugend im genauesten Verhältnisse stehende Weise ausgetheilt würden; weil, wie oben schon erinnert worden, eine solche Vertheilung derselben unmöglich, ohne Bestand und zweckwidrig seyn würde, und weil Tugend niemals die Würdigkeit eines ihr proportionirten Maaßes sinnlicher Güter geben kann. Beynahe mögte ich es den unerträglichsten Anthropomorphismus der göttlichen Gerechtigkeit nennen, wenn man sich dieselbe so vorstellte, daß sie nothwendig die Tugend mit einem ihr angemessnen Maaße sinnlicher Güter belohne! Tugend ist gerade das Gegentheil sinnlicher Lust, ist moralische Gesinnung im beständigen Kampfe mit der Sinnlichkeit aus reiner Achtung gegen das Gesetz der Vernunft, welches unbedingten Gehorsam gebietet. Die Vernunft fordert von dem vernünftigen Menschen, die Sinnlichkeit zu bestegen, ihr nie zu folgen; sondern allein dem Gesetze der Vernunft zu gehorchen. Und eben diese Vernunft sollte annehmen können, daß die Befriedigung der Sinnlichkeit je in dem Maaße der Zweck und die Bestimmung des Menschen seyn oder werden könnte, daß seine Sinnlichkeit desto reichlicher befriedigt würde, je tugendhafter er würde. Eben die Vernunft, die alle Rücksicht auf sinnlichen Vortheil, allen sinnlichen Eigennutz bey der Befolgung ihrer Gebote untersagt, sollte doch aussagen, daß eigentlich die Tugend die Würdigkeit eines ihr proportionirten, und ihr dereinst gewiß, als Ersatz für jede Aufopferung sinnlicher Vortheile in diesem Leben, zu Theil werdenden Maaßes sinnlicher Glückseligkeit gebe? Wahrlich dann

wäre die Vernunft in den vernünftigen Wesen im Widerstreit, indem sie denselben zwar die Rücksicht auf die sinnlichen Vortheile untersagte, aber ihnen doch künftig desto mehr sinnliche Vortheile verheiße, je tugendhafter sie hier geworden wären, und je mehr sinnliche Vortheile sie hier dem Gehorsam gegen das Gesetz der Tugend aufgeopfert hätten. Auf Pfänder zu unmaßigen Zinsen leihen, bleibt immer schändlicher Eigennutz, wenn auch eine Beate sich noch so fertig geübt hätte, sich dieses Leihen als eine Pflicht gegen den Armen vorzustellen; und nicht minder ist es bloßer maskirter Eigennutz, wenn eine solche Betschwester reichliche Almosen gibt, in der Hoffnung im Himmel desto mehr sinnliche Güter wieder zu erhalten, an welchen ihre schwärmende Einbildungskraft sich insgeheim inniglich weidet und ergetzt, wenn sie gleich alles, was sie gibt, bloß um das Gebot der Barmherzigkeit und Nächstenliebe zu erfüllen, zu geben meynt. Ich wüßte kaum eine Vorstellung, die, nach dem Zeugnisse der Erfahrung und Geschichte, der Erhebung der Menschen zur wirklichen Herrschaft über die Sinnlichkeit hinderlicher gewesen wäre, als die so sehr herrschende Vorstellung, daß im künftigen Leben einem jeden um desto mehr sinnliche Güter und Freuden zu Theil werden würden, je sorgfältiger und treuer sein Gehorsam gegen die Gebote Gottes hier gewesen sey. Diese Vorstellung zerrüttet ganz die Begriffe von der für ein vernünftiges Wesen bestimmten Glückseligkeit; erhält bey dem Bestreben nach dem Gehorsam gegen das Gesetz die sinnlichen Begierden in beständiger Wirk-

samkeit,

samkeit, nur daß sie weniger zuletzt auf das zeitliche Sinnliche, als auf die ewigen viel größern sinnlichen Güter gerichtet werden; erweckt und nährt eine beständige geheime Unzufriedenheit mit dem jetzigen Leben und dieser irdischen Einrichtung der Welt; unterhält besonders bey denen, die weniger sinnliche Güter besitzen, einen innern Stolz und Meid, womit sie scheel auf die Reicheren herabblicken, indem sie sich schon zum voraus einen desto größern Vorzug vor denselben in jenem Leben in Absicht aller ewigen sinnlichen Güter versprechen, je weiter sie denselben hier an sinnlichen Gütern nachgesetzt sind, und verwandelt den vorgeblich aus der lautesten Achtung gegen das Gesetz entspringenden Gehorsam in den schändlichsten Eigennutz. Es war natürlich, daß die in dem früheren Zeitaltern so sehr sinnliche Menschheit sich nur Begriffe von sinnlicher Glückseligkeit bildete; und daß erst nach und nach die Wahrheit anerkannt ward, daß die sinnlichen Güter überall nicht als Belohnung der Tugend angesehen werden müssen; sondern daß diese ihre eigenthümliche Belohnung in sich selber und in den Freuden hat, die theils aus ihr entspringen, theils auf ihrem Pfade dem Menschen rechtmäßig zu Theil werden. Aber jetzt ist es doch Zeit, dieß zu erkennen; zu erkennen, daß zu der für den verhängtigen Menschen bestimmten Glückseligkeit überall nur die sinnlichen Güter gerechnet werden können, die er auf eine rechtmäßige Weise erlangen kann, und daß seine Erhebung zu vollkommenerer Sittlichkeit der vornehmste Theil seiner Glückseligkeit, und die Quelle der reinsten und edelsten für ihn, hier und einst ewig,

bestimmten Freuden sey. Bey solchen Begriffen von der für ihn bestimmten Glückseligkeit gewinnt der Mensch wirklich an Kraft zur Beherrschung seiner Sinnlichkeit, die ihm die Vernunft gebeut; die Aussicht in die Ewigkeit nähret und verstärkt nun nicht in ihm die Begierde zu sinnlichen Gütern, weil er die Vorzüge des künftigen ewigen Lebens vor dem gegenwärtigen Leben nicht vornämlich in einem größeren Maaße noch reizenderer sinnlicher Güter setzt; sondern wenn er gleich den für vernünftige Wesen, die schon zu höherer Vollkommenheit in der Sittlichkeit erhoben sind, bestimmten künftigen Aufenthalt für noch herrlicher hält, als diese Erde, das heißt, wenn er gleich erwartet, daß ihm dort die erhabenen Vollkommenheiten Gottes in der ganzen Einrichtung seines künftigen Aufenthalts in einem noch weit reineren helleren Lichte als hier erscheinen werden: so setzt er doch die Vorzüge seines künftigen Lebens und seiner künftigen Glückseligkeit vornämlich in vollkommenerer Sittlichkeit und Tugend, in vollkommenerer Thätigkeit in allem Guten, im vollkommeneren Bewußtseyn des göttlichen Wohlgefallens und der Uebereinstimmung mit dem Willen und den Absichten Gottes mit ihm, und in den daraus dort entspringenden vollkommeneren und reineren Freuden. Bey solchen Begriffen von der für uns bestimmten Glückseligkeit verschwindet alle Unzufriedenheit mit der jetzigen Einrichtung der Welt; auch bey einem nur geringen Maaße sinnlicher Güter und Freuden; die Vernunft wird ermuntert zur Aufmerksamkeit auf die überschwengliche Fülle von Gütern, die hier für uns

und

und alle Lebende bereitet ist, und zu der ihr gebührenden Erkenntlichkeit für das unzählige Gute, welches jedem unter uns zu Theil wird; und das Herz des Armeren und Dürftigen, der redlich zu denken und zu handeln sich bestrebt, wird bewahrt vor heimlichem Stolz und Neide über den Reicheren, und erwartet deswegen noch keinen Vorzug vor Andern in jenem Leben, weil er hier bey gleicher Tugend weniger sinnliche Güter hatte, und der Tugend mehr als jene glaubte aufopfern zu müssen; sondern bedenkt, wie das denn der Wahrheit gemäß ist, daß jenen die Beherrschung der Sinnlichkeit noch in mancher Hinsicht schwerer wird, als ihm; daß es jene vielleicht noch mehr Ueberwindung kostet, sich die Befriedigung jeder unerlaubten Begierde zu versagen, da ihre sinnlichen Begierden überhaupt stärker, und im Augenblick der Entschließung zur Aufopferung aus Gehorsam gegen das Gesetz noch, durch die so große Leichtfertigkeit jeder Befriedigung derselben, weit stärker gereizt werden, als die seinigen; mithin die Aufopferung jedes sinnlichreizenden Gutes, dessen Genuß das Gesetz untersagt, jenen oft eben so schwer werden möge, als ihm dieselbe werden mag, und folglich ihre Tugend eben so edel, ächt und lauter, als die seinige, geübet werden könne. — Bey solchen Betrachtungen von der für uns bestimmten Glückseligkeit werden wir darauf aufmerksam, daß die ungleiche Vertheilung der sinnlichen irdischen Güter sehr wohlthätig für die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft sey; daß der Güter genug, überflüssig genug da sind, um jedem einen wirklich frohen und zufried-

nen Genuß seines Lebens zu verschaffen, und daß nur die Thorheit und Verkehrtheit der Menschen, nicht die Einrichtung der Natur daran Schuld ist, wenn einige hülflos unter der Last sinnlicher Uebel versinken; indem entweder sie selber das durch ihren Unverstand verschuldeten, oder indem ihnen die, die ihnen durch Trost und Rath und Hülfe ihr Elend lindern konnten und sollten, den ihnen schuldigen Beystand nicht leisteten. Bey solchen Begriffen von der für uns bestimmten Glückseligkeit wird endlich die Tugend aus lauter Achtung gegen das Gesetz, gegen Gottes Willen geübt, und die uns rechtmäßig zu Theil werdenden sinnlichen Güter werden zwar als Bedürfniß für unsre sinnliche Natur, und als Mittel, viel Gutes für uns und für Andre zu befördern, mit der uns gebührenden Dankbarkeit gegen Gott geschätzt; aber sie werden nie als Belohnung der Tugend betrachtet, und den höhern Gütern unsrer vernünftigen Natur, der Bervollkommnung in der Weisheit und Tugend, und den aus denselben entspringenden eigenthümlichen Freuden, mit vernünftiger Würdigung dieser unsrer erhabenen Vorzüge und eigentlichen Glückseligkeit, geziemend untergeordnet und in unsrer Schätzung nachgesetzt.

Da nun nach den bisher gemachten Bemerkungen gar kein wirklicher Widerstreit zwischen Tugend und Glückseligkeit statt findet; da die Vernunft beyde Zwecke für Zwecke des vernünftigen Menschen erkennt, und unmöglich, ohne sich selbst zu widersprechen, irgend ein nicht rechtmäßig zu erlangendes sinnliches Gut zu der Glückseligkeit, die des vernünftigen Menschen

Menschen Zweck seyn soll, rechnen könnte, indem sie vor allen Dingen den Gehorsam gegen ihr Gesetz für die Pflicht des vernünftigen Menschen, und Sittlichkeit, vollkommne Sittlichkeit, Fertigkeit im Gehorsam gegen das Gesetz aus lauter Achtung für dasselbe, für den höchsten Zweck desselben erklärt: so kann nicht erwiesen werden, daß es gar keine Pflichten geben könne, zu denen die menschliche Vernunft sich für verbunden achten müßte, wenn man die Unsterblichkeit der Seele leugnete; ja es kann nicht einmal erwiesen werden, daß irgend eine Pflicht nicht mehr für Pflicht erkannt werden könne, wenn kein ewiges Leben wäre. Denn wir haben gesehen, daß selbst die Aufopferung des Lebens auch dann von der Vernunft als Pflicht geboten werden könnte, und in gewissen Fällen geboten werden müßte.

Also befriedigt auch der, vom Verfasser übrigens so schön und scharfsinnig ausgeführte, Beweis der Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, bey sorgfältigerer Untersuchung uns nicht. Am Schlusse bemerkt Herr Professor Jacob, er sey geneigt zu glauben, daß diejenigen Philosophen, welche die gewöhnlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele bestritten hätten, schon deswegen mehr Aufmerksamkeit verdienten, als diejenigen, welche die gewöhnlichen Beweise für befriedigend hielten; weil gewiß ein jeder die Unsterblichkeit der Seele wünsche, ein jeder vor der Vernichtung schaudre, und weil also jene wider ihre eigene Neigung gestimmt hätten, und gewiß nicht durch die Neigung zum Fürwahrhalten getrieben seyn. Aber wenn ich

es auch dahin gestellt seyn lasse, ob Unsterblichkeit der Seele wirklich ein ganz allgemeiner Wunsch sey; ob nicht vielmehr einige Menschen wirklich wünschten, daß mit diesem Leben alles aus seyn mögte: so kann doch wohl nicht geleugnet werden, daß bey den Bestreitern der gangbaren Gründe, aus welchen die Unsterblichkeit der Seele dargethan ward, eben sowohl, als bey den Vertheidigern dieser Gründe, die Neigung einen Einfluß auf ihr Fürwahrhalten gehabt habe. Die Neigung nämlich für das System und für die Schule, wozu sie sich bekannten; die Vorliebe und das Vorurtheil für gewisse einmal angenommene Sätze, aus welchen die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu folgen schien; ja selbst die Neigung zum Neuen und Auszeichnenden, und der Reiz des Ruhmes, den der bey der Widerlegung der gewöhnlichen Beweise gezeigte vorzügliche Scharffinn ihnen erwerben würde. Hatten sie neue ihrer Meynung nach bündigere Beweise für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aufzustellen: so kam ja auch dabey ihre Neigung, die Unsterblichkeit der Seele noch stärker zu erweisen, ins Spiel. Wenn ich also, ohne Untersuchung der Gründe der beyden streitenden Partheyen, nur vorläufig urtheilen sollte: so würde ich mich nicht bezogen finden können, mit dem Verfasser für die Gegner der gewöhnlichen Beweise zu stimmen; ich wäre vielmehr eher geneigt, den Vertheidigern derselben vorläufig beizutreten, indem ich, ohne hinlänglich vom Gegentheil überzeugt zu seyn, mich kaum überreden könnte, daß ein für die ganze Menschheit

so wichtiger Glaube, als der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, ein Glaube, welchem nur der Glaube an das Daseyn Gottes in Absicht seines Gewichts gleichgeachtet oder vorgezogen werden kann, bisher auf unsatthafte Gründe gebaut, und nicht mit aller Sorgfalt, deren die Vernunft bisher fähig gewesen sey, untersucht seyn sollte; da wir doch nicht etwa erst seit einem oder zwey Jahrzehenden uns aus den Zeiten der Unwissenheit herausgearbeitet, sondern längst so viele weise, einsichtsvolle und scharfsinnige Männer uns vorgearbeitet haben. Eher würde ich erwarten, daß neue Gründe für einen solchen Glauben entdeckt, und die älteren noch mehr befestigt werden würden, als daß die alten jetzt noch ganz unhaltbar befunden werden sollten.

Bestimmen stimme ich dem Verfasser darin bey, daß nur zwey Arten von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele möglich sind. Man muß entweder aus der Beschaffenheit der Seele selbst, und aus ihrem Wesen und ihrer Natur darthun, daß sie ewig sey, und daß es vermöge derselben ganz unmöglich sey, daß sie in Nichts verwandelt werden, oder das Bewußtseyn ihres Zustandes ganz und gar verlieren könne; oder man muß zeigen, daß es den nothwendigen Gesetzen der Vernunft widerstreite, wenn man zuläßt, daß die Seele nicht unsterblich sey. Wenn es aber auch zugestanden werden müßte, daß wir das Wesen und die innre Natur der Seele zu wenig zu erkennen vermögen, als daß die erste Art des Beweises von uns jemals hinlänglich bündig geführt werden könnte: so giebt es doch nicht blos practische,

G 5

sondern

sondern auch theoretische nothwendige Gesetze der Vernunft, mit welchen die Voraussetzung, daß mit diesem Leben für uns alles aus sey, streiten würde. Ein solches Gesetz der Vernunft ist dasjenige, daß alles wahr sey, was aus unleugbaren Wahrheiten richtig gefolgert wird, und daß hingegen dasjenige, was unleugbaren Wahrheiten widerspricht, nicht wahr seyn könne. Ein solches Gesetz ist ferner der Satz des Widerspruchs, oder daß von zwey einander widersprechenden Sätzen der eine wahr und der andre falsch seyn müsse; mit hin, daß etwas unmöglich zugleich vernunftmäßig und nicht vernunftmäßig seyn könne. Ein solches nothwendiges Gesetz der Vernunft ist endlich dasjenige, daß wir bey solchen Dingen, bey deren Untersuchung wir nicht zu einer ganz vollständigen Kenntniß ihres Wesens und ihrer innern Natur gelangen können, über welche wir aber doch aus wichtigen Ursachen ein Urtheil fällen müssen, uns mit der durch überwiegende Gründe entschiedenen Vernunftmäßigkeit unsers Urtheils und mit der Einsicht begnügen müssen, daß das entgegengesetzte Urtheil wider alle unsre vernünftigen Einsichten streiten würde.

Durch die Anwendung dieser Vernunftgesetze können wir zur hinlänglichen Gewißheit vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele gelangen. Wir können zeigen, daß es allen unsern vernünftigen Einsichten zuwider seyn würde, den Grund des Daseyns und der Vollkommenheiten der Welt in ihr selber zu suchen; wir können zeigen, daß es allen unsern vernünftigen Einsichten gemäß sey, ein ewiges höchstweises, mächtiges und gütiges Wesen zu glauben,

ben, welches der Urheber der Welt und aller ihrer Vollkommenheiten sey; wir können zeigen, daß das Gegentheil gar keine stätthafte Gründe für sich habe, und daß, so wenig wir im Stande sind die innere Unmöglichkeit des Gegentheils zu beweisen, eben so wenig auch unsere Gegner im Stande seyn, die Unmöglichkeit desjenigen, was wir behaupten, zu beweisen, und die Uebereinstimmung aller Erfahrungen, auf welche wir unser vernunftmäßiges Urtheil gründen, zu leugnen. Nun ist es entweder vernunftmäßig oder nicht vernunftmäßig, das Daseyn Gottes, des Urhebers der Welt, zu glauben. Es kann nur eins von beidem, nicht beides zugleich seyn. Es muß folglich nicht vernunftmäßig, das heißt, vernunftwidrig seyn, das Daseyn Gottes nicht zu glauben, wenn es vernunftmäßig ist, das Daseyn Gottes zu glauben. Entscheiden müssen wir über die Frage, ob wir das Daseyn Gottes glauben sollen oder nicht; denn das theoretische und practische Interesse dieses Glaubens ist zu groß, als daß wir diese Frage als unentschieden auf sich beruhen lassen könnten. Wir müssen uns also mit der Vernunftmäßigkeit unsers Glaubens, als einer für uns hinlänglichen Gewißheit befriedigen, und erkennen, daß es nur an den engen Gränzen unserer Erkenntniß liege, daß wir den Beweis der Unmöglichkeit des Gegentheils nicht führen können. Wenn wir das erkennen: so müssen wir auch einsehen, daß es unvernünftig seyn würde, zu verlangen, daß die Unmöglichkeit des Gegentheils uns erwiesen werde; und daß wir vielmehr alle Gewißheit vom Daseyn Gottes, die uns als

endliche

endlichen vernünftigen Wesen möglich ist, durch die Vernunft auf diesem Wege wirklich erlangen können. Auf diese Weise ist im vorigen Stücke das Daseyn Gottes, als des ewigen, höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers und Regierers der Welt erwiesen.

Gilt nun das Daseyn Gottes für eine vernünftiger Weise anzuerkennende Wahrheit: so muß auch das, was aus dieser Wahrheit richtig gefolgert wird, für wahr erkannt werden. Nun kann aber mit Sicherheit von dem Daseyn eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden. Dieß ist vorher in diesem Stücke gezeigt. Es ist nicht zu leugnen, daß unsre Vernunft das Vermögen besitzt, immer vollkommener zu werden, und daß dieß Vermögen in diesem Leben keinen ihm angemessenen Zweck erreicht. Es ist unleugbar allen Erfahrungen gemäß, daß kein Bestandtheil eines Körpers, und keine in der irdischen Natur wirkende für sich bestehende Kraft vernichtet wird. Es ist erweislich, daß die vernünftige Kraft des Menschen eine für sich bestehende, sich selbst von der in der sinnlichen Natur des Menschen wirkenden Kraft unterscheidende, sich ihrer selbst und ihrer unterscheidenden Persönlichkeit und Vorzüge bewusste Kraft sey, und sich selbst ihre eigenen, von den Gesetzen der sinnlichen Natur unabhängigen und unterschiedenen Gesetze gebe. Es ist erweislich, daß diese für sich bestehende Kraft nach dem Tode des menschlichen Leibes nicht mehr auf der Erde gefunden wird. Es ist erweislich, daß das natürliche Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit

keit ein höchstvernünftiges, gerade aus seiner vernünftigen Erkenntniß seiner höhern Vorzüge und Bestimmung entspringendes Verlangen sey. Und aus allen diesen erwiesenen Sätzen folgern wir sicher, daß der höchstweise Urheber der Welt, der keine Einrichtung machen kann, ohne einen ihr angemessenen Zweck, uns das Vermögen immer vollkommener zu werden in der Weisheit und Tugend nicht ohne einen demselben angemessenen Zweck gegeben habe; sondern uns ein ewiges Leben geben werde, in welchem wir diesen Zweck allein erreichen können. Eben so sicher folgern wir, daß der Allweise, der in der ganzen Natur nichts untergehen läßt, was für sich besteht, gewiß nicht die edelste aller irdischen Kräfte, die vernünftige Kraft des Menschen untergehen lassen werde; und daß seine weise Güte, die uns den Vorzug der Vernunft und der Bestimmung zur Weisheit und Tugend schenkte, und dadurch in uns das sehnsuchtsvolle Verlangen nach einem ewigen Leben, und nach einer sich ewig erhöhenden Vollkommenheit und Glückseligkeit erweckte, dieses Verlangen auch gewiß befriedigen werde. Alle diese Sätze sind von der Art, daß derjenige, welcher sie richtig versteht, das Gegentheil derselben nicht für vernunftmäßig halten kann; mithin sich nach einem nothwendigen Gesetze der Vernunft gedrungen fühlt, sie für vernunftmäßig zu erkennen. Folglich beruhet, wie die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, so auch die daraus folgende Ueberzeugung von unsrer Bestimmung für ein ewiges Leben, auf dem unerschütterlichen Grunde der Vernunftmäßigkeit dieser Ueberzeugung. Wie das Gebot

bot der Vernunft meinen Willen bestimmt, vernünftig zu wollen, weil ich ein vernünftiges Wesen bin: so erkenne ich es auch für meine Regel, vernünftig zu denken und zu urtheilen, weil ich ein vernünftiges Wesen bin. Ich soll vernünftig denken und urtheilen, nicht demjenigen Beyfall geben, was der Vernunft zuwider; sondern dem, was ihr gemäß ist. Ich soll in Absicht dessen, wovon ich keine sinnliche Anschauung und Erfahrung haben, worüber ich es aber doch bis zu einer bejahenden oder verneinenden Entscheidung bringen muß, mich damit begnügen, erkannt zu haben, was allen mir möglichen vernünftigen Beobachtungen gemäß, was hingegen denselben zuwider seyn würde; weil ich sonst unvernünftig, auf eine mit meiner Natur, Beschaffenheit und Bestimmung nicht bestehende Weise, urtheilen würde, und das wäre unstreitig eben sowohl wider das Gesetz der Vernunft, als unvernünftig zu wollen. In dem die Vernunft mich den Weg lehrt, auf dem ich Wahrheit suchen und erkennen soll: so giebt sie mir zugleich das Gesetz, die Wahrheit auf dem von ihr mir angewiesenen Wege zu suchen, und das, was sie mich lehrt, für Wahrheit, was ihr widerspricht, nicht für Wahrheit zu halten. Ist also mein Wille wirklich durch das Gesetz der Vernunft bestimmt: so werde ich für wahr halten, was die Vernunft mich lehrt. Nun ist nur die Frage, ob sie mich vermöge ihrer theoretischen Erkenntniß überall etwas vom Ueber sinnlichen lehren könne, oder nicht? Allerdings kann sie dieß, wenn sie genöthigt ist, die Ursache des Daseyns der wahrgenommenen sinnlichen Wirkungen

im

im Ueberfänlichen zu suchen. Dann sie ist berechtigt, das Daseyn einer solchen übersinnlichen Ursache anzunehmen, welche den Grund des Daseyns dieser wahrgenommenen sinnlichen Wirkungen enthält; und jener Ursache die Eigenschaften beyzulegen, die ihr beygelegt werden und eigen seyn müssen, wenn sie den Grund des Daseyns der wahrgenommenen sinnlichen Wirkungen enthalten soll. Denn sie würde sich selbst widersprechen, wenn sie das Daseyn dieser sinnlichen Wirkungen für ein Daseyn ohne Grund halten wollte; oder wenn sie nicht annehmen wollte, daß die Ursache nicht geringer seyn könne, als die Wirkung. Folglich giebt sie dem vernünftigen Wesen das Gesetz, das Daseyn einer solchen Ursache, die den gesuchten Grund der sinnlich wahrgenommenen Wirkungen enthält, mit solchen Eigenschaften, für wahr zu halten, und erklärt das Gegentheil für eine Auslehnung gegen ihr Gesetz. Indem sie dieß gebietet so erklärt sie auch alles für wahr, was aus dieser erkannten Wahrheit fließt und mit derselben nothwendig zusammenhängt, und so wird eine mit Gewißheit erkannte Wahrheit in Absicht des Daseyns und der Eigenschaften übersinnlicher Dinge, eine reichhaltige Quelle vieler neuen daraus herzuleitenden Wahrheiten, die nach dem Gesetze, daß etwas auch zuverlässig wahr ist, was mit zuverlässig erkannten Wahrheiten unzertrennlich zusammenhängt, gleichfalls für wahr erkannt werden müssen. Within kann allerdings die theoretische Vernunft uns auch von dem Daseyn und den Eigenschaften übersinnlicher Dinge mit hinlänglicher Gewißheit überzeugen, und uns gebieten, was

ihren

ihren Belehrungen vom Uebersinnlichen gemäß ist, für wahr zu halten, und nicht für wahr zu halten, was mit denselben streitet.

Ich wende mich nun wieder zu der fortgesetzten Prüfung der Kritik aller Offenbarung. Nachdem in derselben das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Postulate der practischen Vernunft dargestellt worden sind: so geht der Verfasser zur Deduction der Religion selbst über; (s. im vorigen Stücke, S. 33 u. f.)

Er behauptet, die Erkenntniß Gottes, als des vollkommen heiligen, und allein seligen, und als des obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen und des Richters aller vernünftiger Geister, sey, so lange wir bey diesen Wahrheiten als solchen stehen bleiben, nur Theologie, bloße Wissenschaft, todte Kenntniß ohne practischen Einfluß; nicht Religion, die selbst wieder einen Einfluß auf unsre Willensbestimmung hätte. Denn weil die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens, nämlich das Gute zu wollen, an sich vernünftig sey, indem sie unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft geschehe: so habe die Anerkennung der Möglichkeit des Object's keinen Einfluß auf die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens.

Diesen Schluß halte ich nicht für bündig. Zugedeben, daß die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens an sich vernünftig sey, weil sie unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft geschieht: so folgt doch nicht, daß ein durch die Bestimmung des Willens realisirtes Object nun gar nicht unmittelbar, sobald

Sobald es auf diese Weise realisirt ist, auf unsre Willensbestimmung wirke. Denn wofern mit der Realisation dieses Objects, vermöge der Beschaffenheit desselben, dem vernünftigen Willen neue Bestimmungen gegeben werden können, die derselbe nicht haben konnte, so lange jenes Object nicht realisirt war: so muß es zugegeben werden, daß ein solches realisirtes Object nun unmittelbar als Ursache auf die Bestimmung des vernünftigen Willens zurückwirkt. Das Gute zu wollen wird das obre Begehungsvermögen unmittelbar durch das Wesen der Vernunft bestimmt. Aber dieß oder jenes einzelne Gute zu wollen, weil es gut ist, wird das obre Begehungsvermögen durch die Erkenntniß dieses oder jenes Gutes bestimmt. Nun ist das erkannte heiligste und seligste Wesen, der oberste Weltregent und Richter aller vernünftigen Wesen, ein Object von der eben genannten Art. Dieß unendliche Wesen ist der einzige ausschließliche Gegenstand unsrer unbegrenzten Achtung oder Verehrung. Sobald wir dasselbe erkennen: so gebietet uns die Vernunft, alles zu vermeiden, was einen Mangel an Verehrung Gottes ausdrückt; vielmehr Gott sowohl innerlich zu verehren, als auch äußerlich dieser innern Verehrung Gottes gemäß zu betragen. Leichtsinn gegen Gott und Mangel der Achtung für ihn muß das Gesetz der Sittlichkeit für die unverantwortlichste Verletzung dieses Gesetzes erklären, weil wir in Gott uns das Sittengesetz der Vernunft als durch den heiligsten Willen desselben auf das vollkommenste vuzogen denken; so, daß Gott Verehrung versagen nicht denkbar ist bey der

Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit. Indem die Vernunft uns Achtung gegen ihr Gesetz gebet: so gebet sie uns auch ganz unbegrenzte Achtung für das heiligste Wesen, als die höchste sittliche Vollkommenheit. Alle Pflichten gegen Gott gebet uns die Vernunft, sobald wir ihn für den erkennen, der er ist, weil wir ihn für den erkennen, der er ist. Erkenntniß Gottes und Verehrung Gottes sind von einander ihrer Natur nach unzertrennlich, und diese folgt aus jener unmittelbar; jene wirkt unmittelbar auf die Bestimmung unsers Willens zur Verehrung Gottes, und das ist Religion. Der Verfasser sagt, Religion solle der Wortbedeutung nach etwas seyn, das uns verbindet, und stärker verbindet, als wir ohne dasselbe verbunden waren. Dieß ist dem Sprachgebrauch nicht gemäß. Selbst wenn einige nach Lactanz religio von religare hergeleitet haben, quia pietatis vinculo religati sumus Deo obstrictique: so haben sie die Religion doch nicht als das Verbindende; sondern als die Verbindlichkeit selbst, nicht als die Ursache der Verbindlichkeit, angesehen, nämlich als die Pflicht Gott zu verehren. Aechtrömische Schriftsteller wissen aber nichts von dieser Ableitung des Wortes; sondern erklären religio und diligentia für gleichbedeutend, und sagen, das Wort bedeute, cultum piam Deorum. Es ist wirklich nachtheilig, die Worte in so willkürlich veränderten Bedeutungen zu nehmen.

Wir wollen indessen einmal diese Bedeutung des Wortes Religion gelten lassen. Sollte denn nicht auch wirklich die Erkenntniß Gottes etwas Verbindendes, unsre Verbindlichkeit Verstärkendes mit sich führen?

führen? Zwar bestimmt das Gesetz der Vernunft unmittelbar unser oberes Begehrungsvermögen, das Gute zu wollen. Unsere Verbindlichkeit, unsere Pflicht das Gute zu wollen, ist in dem Gesetze gegründet, welches die Vernunft allen vernünftigen Wesen, und also auch uns, als vernünftigen Wesen giebt. Achtung gegen dieses Gesetz, reine Achtung gegen dasselbe, muß der lautere Bewegungsgrund zum Gehorsam gegen dieses Gesetz seyn. Natürlich aber kann und muß diese Achtung, und mithin auch ihre Wirkung, subjectiv verschieden seyn, je nachdem die Erkenntniß von diesem Gesetze und der Vortreflichkeit desselben mehr oder minder deutlich oder dunkel, mangelhaft und unvollkommen ist. Allein wenn die Vernunft sich bis zur Erkenntniß des heiligsten Wesens erhebt, so erscheint ihr in dem Begriffe desselben das Gesetz der Sittlichkeit in seiner allerhöchsten Vollkommenheit. Das Gesetz der Sittlichkeit erscheint ihr nun als der unendlich vollkommene heilige Wille des vollkommensten Wesens. Es erscheint ihr als vollzogen in einem Grade der Vollkommenheit, den das endliche vernünftige Wesen zwar erkennen und zum Gegenstande seiner unbezränzten Achtung und Verehrung machen, aber selber nie erreichen kann. Die Vortreflichkeit vollkommener Sittlichkeit, nach der es streben soll, wird ihm anschaulich in der Vorstellung dieses vollkommen heiligen Wesens. Mithin wird auch, zwar nicht an sich seine Verbindlichkeit, aber doch seine Anerkennung seiner Verbindlichkeit dem Gesetze der Sittlichkeit zu folgen verstärkt, und seine Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit wird größer,

lautrer, vollkommner und wirksamer, weil seine Vorstellung von demselben deutlicher und anschaulicher wird. Wie das vernünftige Wesen Gott und Gottes vollkommen heiligen Willen zum höchsten Gegenstande seiner unbegrenzten Achtung und Verehrung macht: so lernt es auch nun sich zu einer unbegrenzten Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit erheben, weil es nun sich dasselbe recht deutlich in seiner Heiligkeit vorstellt, indem es sich dasselbe nun als vollzogen durch den Willen des Heiligsten, als den Willen des Heiligsten selber vorstellt, und leichter von seiner Vorstellung der Heiligkeit des Gesetzes der Sittlichkeit alles Unvollkommne absondert, welches um desto leichter dieser Vorstellung bey uns Menschen, als endlichen vernünftigen Wesen anklebt, da wir uns dasselbe nie in endlichen vernünftigen Wesen, wie wir sind, als vollkommen vollzogen vorstellen können. Also die Erkenntniß Gottes führt uns unmittelbar zur Religion, indem sie uns zu der Erkenntniß der Pflicht Gott zu verehren führt, und durch die Verehrung Gottes unsre Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit in eben dem Maaße verstärkt, in welchem unsre Vorstellung von der Heiligkeit und Vollkommenheit des Gesetzes der Sittlichkeit an Deutlichkeit, Vollständigkeit und Anschaulichkeit gewinnt, wenn wir dieses Gesetz uns als den Willen des heiligsten Wesens, und als durch diesen Willen auf vollkommenste vollzogen vorstellen. Es ist auch völlig gleichgültig, ob wir uns das Gesetz der Sittlichkeit als das Gesetz der Vernunft für alle vernünftige Wesen denken, oder ob wir es uns als den Willen

len und das Gesetz des Heiligsten denken, dem zu folgen unsre Vernunft uns gebeut. Denn indem unsre Vernunft uns gebeut, dem Gesetze der Sittlichkeit als ihrem uns gegebenen Gesetze zu gehorchen: so gebeut sie uns auch, dem heiligsten Willen des unendlichen Wesens zu gehorchen, weil sie uns diesen Willen als vollkommen durch dieses Gesetz der Sittlichkeit bestimmt erkennen lehrt, und folglich dem Gesetze der Sittlichkeit gehorsam seyn eben so viel ist, als dem heiligsten Willen des Unendlichen gehorsam seyn. Wir sollen zwar dem Gesetze der Sittlichkeit nicht zunächst deswegen gehorsam seyn, weil es der heiligste Wille des Unendlichen ist; sondern zunächst deswegen, weil dieß Gesetz das Gesetz der Vernunft ist, welches sie uns als vernünftigen Wesen giebt. Aber eben dieß Gesetz unsrer Vernunft gebeut uns, dem Willen des Unendlichen, als dem in seiner höchsten Vollkommenheit vollzogen dargestellten Gesetze der Sittlichkeit zu gehorchen. Wir sollen dem Willen des Unendlichen gehorsam seyn, weil unsre Vernunft es uns gebeut, und weil seinem Willen gehorsam seyn eben so viel ist, als dem Gesetze der Sittlichkeit gehorsam seyn. So nothwendig unser oberes Begehrungsvermögen unmittelbar durch das Gesetz der Vernunft bestimmt wird, das Gute zu wollen; eben so nothwendig wird dasselbe unmittelbar durch das Gesetz der Vernunft bestimmt, den heiligsten Willen des Unendlichen stets zu unserm Willen zu machen, stets nach der Uebereinstimmung mit demselben zu streben; weil dieser heiligste Wille stets das Beste will.

Dieß alles gilt schon dann für den vernünftigen Menschen, wenn er Gott für das heiligste Wesen erkennt. Um so viel mehr gilt aber alles dieses, wenn wir Gott für den Urheber aller Dinge, auch für unsern Schöpfer und für den Urheber unsers Daseyns erkennen. Betrachten wir Gott als denjenigen, der uns unser Daseyn und unsre Vernunft uns gab: so müssen wir ihn auch als den betrachten, der uns durch die Vernunft, die er uns schenkte, das Gesetz gab, welches die Vernunft uns giebt. Der Vernunft Urheber muß auch als Urheber des Gesetzes der Vernunft gedacht werden, wie der Urheber eines Dinges auch der Urheber der Eigenschaften desselben seyn muß. Dann müssen wir folglich Gott als unsern höchsten und ursprünglichen Gesetzgeber betrachten, der uns durch die Vernunft sein Gesetz bekannt macht, und der Vernunft Gesetz als das Gesetz Gottes, des Urhebers der Vernunft ansehen. Dann verstärkt also die Erkenntniß Gottes nicht allein die Achtung gegen das Gesetz der Vernunft; sondern auch die Verbindlichkeit diesem Gesetze zu folgen. Sie verstärkt die Achtung gegen das Gesetz der Vernunft, indem sie uns die Vernunft als ein Geschenk des Unendlichen, und das Gesetz der Vernunft als ein von ihm uns durch dieselbe gegebenes Gesetz erkennen, und wegen ihres Urhebers und dessen unendlicher Vollkommenheit uns beyde desto höher schätzen lehrt. Sie verstärkt unsre Verbindlichkeit dieß Gesetz zu erfüllen, weil sie uns den Urheber dieses Gesetzes, den Urheber unsrer Vernunft bekannt macht, und weil unsre Vernunft die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen den Urheber

der

der Vernunft für die höchste Verbindlichkeit erkennen muß. Auch dann gebet die Vernunft den Gehorsam gegen ihr Gesetz dem endlichen vernünftigen Wesen, weil sie demselben dieß Gesetz giebt. Das endliche vernünftige Wesen soll dem Gesetze der Vernunft gehorsam seyn, weil dieß Gesetz das Gesetz der Vernunft ist. Aber die Vernunft giebt dieß Gesetz zugleich als das Gesetz des Unendlichen, und dem Willen des Unendlichen, ihres Urhebers gemäß, der seinen Willen und sein Gesetz den endlichen vernünftigen Wesen, welchen er ihr Daseyn gab, durch die Vernunft bekannt macht, die er ihnen zur Gesetzgeberinn und Regiererin ihres Willens bestimmte. Das endliche vernünftige Wesen kann nur durch die Vernunft zur Erkenntniß seines Urhebers, und des Willens und Gesetzes desselben gelangen. Unmittelbar und unbedingt giebt die Vernunft demselben ihr Gesetz, aber mittelbar giebt der Unendliche, der Urheber der Vernunft, eben dieses Gesetz den endlichen vernünftigen Wesen durch die Vernunft als sein Gesetz, weil die Vernunft ihn für ihren Urheber, und mithin auch für den Urheber ihres Gesetzes erklärt. Das reine Vernunftgesetz bleibt sodann immer der letzte Grund aller Verbindlichkeit; ihm zu gehorchen die höchste Pflicht. Wir erkennen, aber diesen letzten Grund aller unsrer Verbindlichkeit, und diese höchste Pflicht desto deutlicher, indem wir den Urheber der Vernunft, den Unendlichen, erkennen lernen, und mithin das Gesetz der Vernunft zugleich als das Gesetz des Unendlichen, als den uns durch die Vernunft bekannt gemachten Willen Gottes betrachten. Daß

etwas Gut oder Böse ist, hat nicht seinen Grund unmittelbar in Gott, als ob ein willkürliches Gebot Gottes den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen bestimmte. Was gut oder böse sey, bestimmt und unterscheidet unsre Vernunft. Gott ist der Urheber des vernünftigen Wesens, und des Vermögens desselben, das Sittlichgute und Sittlichböse zu unterscheiden. Darum aber kann man doch nicht sagen, daß etwas sittlichgut oder sittlichböse sey, habe seinen Grund mittelbar in Gott; sondern nur, daß wir etwas für sittlichgut oder für sittlichböse erkennen, hat mittelbar seinen Grund in Gott, als dem Urheber unsers Vernunftvermögens, und unmittelbar in unsrer Vernunft. Was sittlichgut und sittlichböse ist, das ist an sich, seinem Wesen nach und durch sich selbst, sittlichgut oder sittlichböse. Es wird nicht erst dadurch sittlichgut oder sittlichböse, daß es die Vernunft für gut oder böse erkennt; sondern weil es gut oder böse ist: so erkennt und erklärt die Vernunft es auch dafür. Gehorsam gegen das Gesetz ist an sich gut, Ungehorsam ist an sich böse, gesetzt auch, beydes würde nicht erkannt. Auch ist das Gute nicht darum gut, weil Gott es will, und das Böse ist nicht darum böse, weil Gott es nicht will; sondern das Gute ist an sich gut, und kann nie böse seyn; das Böse ist an sich böse, und kann nie gut seyn. Gott will das Gute, weil es gut ist, und er will das Böse nicht, weil es böse ist. Wir erkennen, was wir thun sollen, nicht daraus, daß wir erkennen, was Gott will; sondern wir erkennen, was wir thun sollen, indem wir erkennen, was gut ist, und was die Vernunft uns gebet; wir sollen es thun, weil die Vernunft uns es gebet.

Wir

Mir wissen aber, daß Gott alles Gute will. Mit hin, wenn wir erkennen, daß etwas gut ist, und daß die Vernunft es uns gebet: so erkennen wir einen Theil desjenigen, was Gott will, das heißt, wir erkennen, was wir nach Gottes Willen jetzt thun sollen. Weil die Vernunft uns es gebet: so erkennen wir es auch für Gottes Willen. Also das Gebot der Vernunft ist der Grund, warum wir es thun sollen, und die auf das Gebot der Vernunft sich gründende Ueberzeugung, daß dieß auch der Wille Gottes, des Unendlichen, des Urhebers der Vernunft: und ihres Gesetzes, verstärkt unsre Einsicht in die Verbindlichkeit dieses Vernunftgebots, weil jene Ueberzeugung uns dieses Vernunftgebot, das Gute zu wollen, in seiner höchsten Vollkommenheit in Gottes Willen vorhält. Ich erinnere dann, wenn ich stets des Willens Gottes bey demjenigen, was mir die Vernunft gebet, eingedenk bin, mich desto leichter und deutlicher stets der Vortreflichkeit des Gesetzes der Vernunft als eines Gesetzes Gottes, und der Wahrheit, daß dasjenige, was die Vernunft mir gebet, stets wirklich gut, das Gegentheil stets wirklich böse ist. Die Pflicht der Vernunft zu gehorchen, ist nicht eine vom Gehorsam gegen Gott abgeleitete; sondern eine unmittelbare Pflicht, sie ist meine Pflicht, weil ich ein vernünftiges Wesen bin. Ich soll meiner Vernunft nicht bloß darum gehorchen, weil sie ein Geschenk Gottes ist, dessen Gebrauch er mir gestattet und gebietet; sondern ich soll ihr gehorchen, weil sie die einzige Gesetzgeberinn für vernünftige Wesen, weil ihr Gesetz das einzige Gesetz für vernünftige

nünftige Wesen, und also auch mein einziges Gesetz ist, da ich ein vernünftiges Wesen bin. Aber ihr Gesetz ist zugleich Gottes Gesetz für alle vernünftige Wesen, weil Gott Urheber der Vernunft und des Gesetzes der Vernunft ist; und indem ich ihr Gesetz zugleich als Gottes Gesetz betrachte, erscheint mir dasselbe in seiner höchsten Vollkommenheit.

Indem wir Gott uns so als den Urheber unserer Vernunft und ihres Gesetzes, als den, der die Vernunft zur Gesetzgeberin für die vernünftigen Wesen bestellt hat, vorstellen, und also das Gesetz der Vernunft zugleich als ein Gesetz Gottes, welches derselbe den vernünftigen Wesen durch die Vernunft giebt, betrachten: so wird damit keine Heteronomie eingeführt, und die Autonomie der Vernunft auf keine Weise eingeschränkt oder gefährdet. Die Autonomie der Vernunft steht nur im Widerspruche mit der Unterwerfung unter die Sinnlichkeit; aber nicht mit dem Gehorsam gegen Gott. Die Vernunft bleibt immer die unmittelbare einzige Gesetzgeberin für sich selbst und für jedes vernünftige Wesen. Sie erkennet nur einen Urheber, durch den sie da ist, und das ist, was sie ist; einen Urheber, dem sie es verdankt, daß sie ist, und daß sie sich selbst ihr Gesetz giebt; und wie sie überzeugt ist, daß sie durch ihn ist, was sie ist: so ist sie auch überzeugt, daß sie durch ihn unabhängig gesetzgebend ist, mithin daß ihr Gesetz auch sein Gesetz und sein Wille ist. Sie ist überzeugt, gerade durch ihre Autonomie, und durch die Ausübung derselben, indem sie sich selbst ihr Gesetz giebt, den Willen ihres Urhebers zu erfüllen;

len; eben so, wie sie überzeugt ist, daß er sie zu der Würde dieser Autonomie, zu der Würde, sich ihre Gesetze selber zu geben, erhoben habe. Mit der höchsten Verehrung betrachtet sie stets dieß heiligste unendlichvollkommne Wesen; weihet ihm die innigste Dankbarkeit dafür, daß sie durch dasselbe ist, und zu einer so vorzüglichen Würde unter den übrigen Geschöpfen erhöht ist; freut sich des Gedankens an ihn, und der Betrachtung seiner unendlichen Vollkommenheit und seiner Absichten in der Welt mit der innigsten Liebe gegen dasselbe; und das Bewußtseyn, sich überall der Beförderung seiner Absichten zu weihen, indem sie sich selbst Gesetze giebt und sie befolgt, verstärkt, belebt und erhöht ihren Eifer in der Erfüllung ihrer Gesetze.

Erkenntniß Gottes also, als des Alleinheiligen und Alleinseligen, als des obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als des Richters aller vernünftigen Geister, und besonders, als des Urhebers aller Dinge, die außer ihm da sind, auch der endlichen vernünftigen Wesen und ihrer Vernunft, kann nie bloße Wissenschaft, ihrer Natur nach nie todte Kenntniß ohne practischen Einfluß seyn. Indem wir den Heiligsten erkennen: so muß unsre Vernunft sich zur unbegrenzten Achtung und Verehrung desselben gedrungen fühlen, und unsre Achtung gegen das Gesetz der Gütlichkeit, und unser Eifer demselben zu folgen werden verstärkt, wenn wir dasselbe in dem Unendlichen in seiner höchsten Vollkommenheit vollzogen uns vorstellen.

Singegen

Hingegen gründet der Verfasser der Kritik aller Offenbarung, (vergl. S. 36. f. im vorigen Stücke,) die Religion auf den in unsrer Natur a priori, unabhängig von Naturbegriffen und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, gegebenen Begriff von dem, was schlechthin recht ist, d. i. von der nothwendigen Congruenz des Grades der Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit. Hier ist wieder von Glückseligkeit in dem Sinne die Rede, in so fern sie nicht von der Freiheit des endlichen vernünftigen Wesens abhängt, oder in so fern sie auf sinnlichen Gütern beruhet. Aber in diesem Sinne kann, wie im vorigen Stücke gezeigt ist, keine Congruenz der Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens mit dem Grade der sittlichen Vollkommenheit desselben für nothwendig geachtet werden; weil eine Vertheilung der sinnlichen Güter unter endliche vernünftige Wesen, wodurch ein jedes gerade nach dem Maaße mehr oder weniger bekäme, je nachdem es mehr oder minder tugendhaft wäre, theils unmöglich oder doch nicht von Dauer, theils ihrer Erziehung zur reinen Achtung gegen das Gesetz der Vernunft hinderlich seyn würde. Sonst ist die Congruenz der Glückseligkeit mit dem Grade der Sittlichkeit endlicher vernünftiger Wesen unverkennbar, wenn wir nur den Begriff der Glückseligkeit durch die Vernunft, und nicht nach dem Ausspruch oder der Begierde der Sinnlichkeit bestimmen.

Der Verfasser beruft sich S. 36. 37. auf die Freude über das Mislingen böser Absichten, über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, über das

das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Ane-
 kennung der verkannten Tugend, über die Entschädi-
 gung des Rechtschaffenen für die auf dem Wege der
 Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Auf-
 opferungen. Aber diese Freude beweiset gar nicht,
 daß die Congruenz des Grades der Glückselig-
 keit mit dem Grade der sittlichen Vollkommen-
 heit eines vernünftigen Wesens bey uns Gefüh-
 le der Lust erzeuge; wenn sie gleich unser Ver-
 gnügen an dem, was der Regel des Rechts ge-
 mäß ist, beweiset. Es liegt bey dieser Freude nicht
 der Begriff zum Grunde, daß die Menschen billig
 nach dem Maße mehr oder weniger sinnliche Güter
 haben sollten, je nachdem sie mehr oder weniger tu-
 gendhaft wären; sondern nur das Vergnügen an
 dem Gesetzmäßigen überhaupt. Dieß erhellet schon
 daher, weil derjenige, der kein Vergnügen am Recht,
 sondern am Unrecht hat, der Bösewicht und Laster-
 hafte, diese Freude nicht empfinden wird. Ein un-
 willkürlicher Schauer wird ihn ergreifen, wenn er
 den Bösewicht entdeckt und gestraft sieht, aus Furcht,
 daß seine Bosheit auch an den Tag kommen, und
 ihre verschuldete Strafe sie treffen werde. Er wird
 sich nicht über das Mißlingen einer bösen Absicht freuen,
 wenn sie nicht etwa wider ihn gerichtet war, u.
 s. w. Wenn wir uns darüber freuen, daß einem
 Bösewicht seine böse Absicht mißlang, oder daß er
 entdeckt und bestraft ward: so freuen wir uns, wenn
 der Grund unsrer Freude uneigennützig rein moralisch
 ist, weil etwas böses verhindert wird; ist die Freude
 eigennützigem Ursprungs: so ist es uns angenehm,
 daß

daß durch dieß Strafexempel unsre Sicherheit vor
 diesem und ähnlichen Bösewichten vergrößert ist.
 Wenn wir uns des Gelingens redlicher Bemühungen
 freuen: so freuen wir uns, daß etwas Gutes beför-
 dert ist, und daß wir in ähnlichen Fällen ähnliches er-
 wünschetes Gelingen unsrer redlichen Bemühungen
 hoffen dürfen. Wenn die verkannte Tugend aners-
 kannt, und für Aufopferungen entschädigt wird: so
 freuen wir uns, daß die Menschen, die ihr Unrecht
 gethan hatten, ihre Pflichten gegen sie erkennen und
 erfüllen und ihr Recht wiederfahren lassen, und zus-
 gleich vergnügt uns die Hoffnung, daß es in einem
 ähnlichen Falle auch uns so gehen möge. Sollte bes-
 wiesen werden, daß in der Natur der Begriff von
 nothwendiger Congruenz des Maaßes sinnlicher Gü-
 ter eines vernünftigen Wesens mit dem Grade der
 sittlichen Vollkommenheit desselben a priori gegeben
 sey: so müßte gezeigt werden können, daß der Ver-
 mere nothwendig seiner Natur nach unzufrieden seyn
 müßte über den Reichthum eines andern Menschen,
 der diesen Reichthum zwar bürgerlich rechtmäßig er-
 langt hätte, aber nicht tugendhafter oder nicht so tu-
 gendhaft wäre, als der Vermere zu seyn sich überzeugt
 hielte. Dieß wird aber nie gezeigt werden können.
 Wir erkennen uns nur dann berechtigt zu vernünfti-
 ger Unzufriedenheit über einen Reicheren als wir sind,
 wenn er sich unrichtmäßig bereichert, oder seinen
 Reichthum mißbraucht. In beyden Fällen ist Ver-
 gnügen am Recht, und Missethätigen am Unrecht,
 der vernünftige Grund unsrer Unzufriedenheit mit
 dem Betragen jenes Reichen.

Un-
 zufriedens

zufriedenheit aus andern Quellen: so würden wir sie nicht für vernünftig erkennen: so müßte das Gesetz der Vernunft sie verdammen.

Es ist nicht allgemein wahr, was S. 38. behauptet wird, daß wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiel oder Romane, nicht eher befriedigt sind, als bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist, und die gerechte Strafe erlitten hat. Dieses, was man die poetische Gerechtigkeit genannt hat, fordert ein großer Theil des Publicums und der Kunsttrichter jetzt nicht mehr. Denn sie wollen in Dichtungen nicht mehr moralische Dichtungen; sondern nur getreue Nachahmungen des wirklichen menschlichen Lebens für schön erkennen. Sie wollen die Welt in den Dichtungen dargestellt sehen, wie sie ist, nicht so, wie sie seyn sollte; und weil in der wirklichen Welt nun nicht immer die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet, nicht immer der ungerechte Verfolger entlarvt und zur gerechten Strafe gezogen wird, wenn das gleich immer geschehen könnte und sollte: so verlangen sie auch dergleichen nicht im Roman und Trauerspiele zur Vollendung des Stückes. Aber wenn einzelne, wenn noch viele Menschen sich unbefriedigt fühlen bey einem solchen Schlusse eines Romans oder Trauerspiels: so liegt der Grund dieser Unzufriedenheit allerdings in ihrem Mißvergnügen am Unrecht. Sie sehen es ein, daß nach dem Gesetze der Vernunft und Sittlichkeit die Menschen hätten anders handeln sollen, als sie gegen den einen unschuldig Verfolgten, und gegen den andern

bern ungerechten Verfolger handelten. Sie sehen es ein, daß nach jenem Gesetze ein jeder aufstehen sollte zur Beschützung der verfolgten Unschuld, und um dem Ungerechten zu wehren, der sie verfolgte. Sie sehen es ein, daß, wenn dieß geschähe, der Ausgang in solchen Fällen ganz anders werden, die Unschuld gerettet, und das Laster und die Bosheit bestraft werden müßte. An dem Unrechte, das die Unschuld dulden, hilflos und ungerettet dulden muß, und an der Bosheit, die ein Bösewicht verübt, und ungehindert, ungestraft verübt, ist nicht eine Causalität der Naturgesetze Schuld; sondern eine unmoralische, dem Gesetze der Sittlichkeit widerstrebende, Causalität moralischer Wesen ist Schuld daran, und die Bemerkung derselben erregt ein gerechtes Misfallen, und eine gerechte Unzufriedenheit mit ihnen, in jedem wahren Freunde des Rechts, und aufrichtigem Verehrer des Gesetzes der Sittlichkeit. Er ist alsdenn nicht unzufrieden mit der Einrichtung der Natur, wenigstens kann er dieser nichts dabey mit vernünftigem Grunde zur Last legen; sondern er ist unzufrieden und muß unzufrieden seyn mit den Menschen, die dem Gesetze der Vernunft nicht folgen.

Wenn wir in der wirklichen Welt den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut getränkt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt und unter tausend Märtern sterben sehen: so können wir, wenn wir wirklich das Recht und das Gute lieben, uns dabey nicht befriedigen, wenn nun alles aus, und der Schauplatz auf immer geschlossen seyn sollte. Ich sage, wenn wir wirklich das Recht und das Gute lieben;

ben; denn es ist leider nur zu wahr, daß böse lasterhafte Menschen, die sich des Gedankens an Gott und an die Ewigkeit zu entschlagen wußten, sich nur zu leicht dabey befriedigen. Wer keinen Gott und kein künftiges Leben glaubt, wird sicher nicht durch dergleichen Vorfälle in der wirklichen Welt auf den Gedanken an Gott und an die Ewigkeit geleitet werden. Er liebt nicht das Recht und das Gute, verkennet seine Pflicht, und glaubt allein für sinnlichen Genuß zu leben, als ein vollkommneres Thier unter den Thieren der Erde, und übrigens denselben in Absicht der Sterblichkeit gleich, nach dem Tode nicht mehr zu seyn. Aber der Verehrer des Gesetzes der Sittlichkeit, des Rechts und des Guten; der Verehrer Gottes, des heiligsten und gerechtesten Wesens, nur der schaudert bey Vorfällen jener Art; weil er die Uebertretung des Gesetzes nicht anders, als mit gerechtem Mißfallen bemerken kann, welcher die sich schuldig machen, die die Unschuld unterdrücken, und nicht allein die, sondern auch alle, welche dieselbe retten konnten und nicht retteten, und welche dem Bösewicht wehren, und ihn zur Strafe ziehen konnten und sollten. Er erkennt es, daß dieß alles der Menschen Schuld ist, die dem Gesetze der Vernunft und Sittlichkeit nicht folgen. Aber die Einrichtung der Natur kann er nicht anklagen; denn diese ist ganz unschuldig daran, daß die Menschen dem Gesetze der Sittlichkeit nicht folgen wollen. Er könnte sogar, wenn er anders keine Gründe hätte, an Gott an Unsterblichkeit zu glauben, nicht einmal sich berechtigt halten anzunehmen, daß dem Tugendhaften

3. Bandes 2. St. 3 Ersatz

Ersatz für sein erlittenes Unrecht werden müßte. Denn daß demselben von der Natur Unrecht geschehen, daß es für ihn besser gewesen wäre, gar nicht gelebt, als so tugendhaft und dabey sinnlich elend gelebt zu haben, das könnte er unmöglich annehmen, oder der Tugendhafte selbst würde ihn eines andern belehren, würde ihn überzeugen, daß er dennoch nicht mit dem in Glanz und Ueberfluß prangenden Bösewichte seine Lage vertauscht haben würde, daß die Tugend ihn glücklicher machte, selbst im Leiden und sinnlichen Elend, als der Bösewicht durch sinnlichen Genuß jemals werden konnte. Ohne Glauben an Gott, bey dem trostlosen Gedanken an eine eiserne Naturnothwendigkeit, welcher alles unterworfen sey, müßte der Verehrer des Rechts und des Guten bey solchen Vorfällen sich mit der Einsicht befriedigen, daß dennoch Tugend des Menschen Pflicht, und daß die Glückseligkeit, mit welcher die Tugend auch hier schon belohnt, mehr, unendlich mehr werth sey, als alle sinnliche Glückseligkeit, bey der Lasterhaftigkeit und deren unvermeidlichen Strafen. Er müßte sich befriedigen bey dem Gedanken, und würde sich nicht berechtigt achten können, wider die Einrichtung der Natur zu murren.

Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist allerdings keine bloße Billigung, wobey wir gleichgültig bleiben könnten; sondern es ist mit Interesse verbunden. Wir setzen uns an die Stelle desjenigen, dem auf solche Weise Unrecht geschieht; wir denken den Gedanken, daß es uns auch so gehen könnte, nicht ohne natürliches Schaudern. Aber soll dieß
Interesse

Interesse vernünftig seyn: so muß es sich auf die Ueberzeugung gründen, daß die Menschen, welche den Tugendhaften so mißhandelten, ihm Unrecht thaten. Es muß sich auf die Unzufriedenheit mit dem Verhalten der Menschen gründen; aber nicht auf eine Unzufriedenheit mit der Einrichtung der Welt und der Natur, die an dem verkehrten Verhalten der Menschen, und an den Folgen desselben, von der Vernunft für unschuldig erkannt wird. Wir können vernünftiger Weise nicht behaupten, daß wir deswegen Ursache hätten, überhaupt mit unserm Zustande und mit unserm Daseyn unzufrieden zu seyn, weil dergleichen Unrecht uns auch von Menschen wiederfahren könnte. Denn wir könnten ja nicht einmal vernünftiger Weise behaupten, daß wir gegründete Ursache hätten, mit unserm Daseyn, und mit unserm Zustande im Ganzen in der ganzen Zeit unsers Daseyns unzufrieden zu seyn, wenn uns ein solches Unrecht auch wirklich wiederföhre. Unser Daseyn würde doch immer ein Gut für uns bleiben, und einen Werth für uns haben. Folglich wenn wir uns gleich ein natürliches Recht auf Zufriedenheit mit unserm Zustande bey der Tugend zueignen können: so würden wir doch unsre Verpflichtung zur Tugend nie verkennen können, ungeachtet der Gefahr, worin wir sind, von andern Menschen Unrecht zu leiden, und selbst dann nicht, wenn uns wirklich das größte Unrecht geschähe. Denn wir würden uns nie vernünftiger Weise berechtigt achten können, mit unserm Zustande im Ganzen, mit unserm Daseyn unzufrieden zu seyn; sondern auch dann dasselbe für ein Gut erkennen müssen.

Es ist völlig richtig, daß die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesez, das Recht zu wollen, eine Causalität haben soll, es wenigstens zum Theil wirklich hervorzubringen. In Absicht des Rechts in uns fördert das Moralgesez in uns schlechterdings eine Causalität zur Hervorbringung desselben, weil wir unmittelbar genöthigt sind, das Recht in uns als von uns abhängig zu betrachten. Aber in Absicht des Rechts außer uns behauptet der Verfasser, das Moralgesez könne nicht schlechterdings eine Causalität zur Hervorbringung desselben fordern, weil wir dasselbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können. Es wirke vielmehr ein bloßes Verlangen dieses Rechts, aber kein Bestreben, es hervorzubringen. Dieß scheint mir nicht richtig.

Indem das Gebot der Vernunft uns bestimmt, Tugend und eine derselben proportionirte Glückseligkeit zu wollen: so erklärt die Vernunft sich auch für gesetzgebend in Absicht unsers Strebens nach Glückseligkeit. Indem sie gebietet, unbedingt ihrem Gesetze zu folgen: so gebietet sie auch, nur nach den Tugenden zu streben, welche uns auf eine rechtmäßige Weise zu Theil werden können. Nach diesen Gütern aber, die uns rechtmäßiger Weise zu Theil werden können, gebietet sie auch zu streben; denn dieß Gebot ist in dem Gesetze enthalten, daß wir stets so handeln sollen, daß der Grundsatz unsers Willens ein allgemeines Gesetz seyn könne. Nun ist dieß ein allgemeines Gesetz der Vernunft für alle endliche vernünftige Wesen, daß sie nach den Gütern streben sollen, die ihnen gesetzmäßig zu Theil werden können. Folglich gebietet

gebeut auch die Vernunft jedem einzelnen endlichen vernünftigen Wesen. In dem Gesetze, daß wir nur pflichtmäßig, nur so, wie das Gesetz der Vernunft es gebeut, nach sinnlichen Gütern streben sollen, liegt zugleich das Gebot, daß wir pflichtmäßig, oder so, wie das Gesetz der Vernunft es gebeut, darnach streben sollen. In eben diesem Gesetze liegt aber auch die Erklärung, daß nur die sinnlichen Güter zu der für uns bestimmten und von uns zu begehrenden Glückseligkeit gehören, die uns durch ein pflichtmäßiges Bestreben nach denselben zu Theil werden können. Mitin hängt nach dem Gesetze der Vernunft allerdings auch das Recht außer uns von uns ab, nämlich von unserm pflichtmäßigen Verhalten, von unserm pflichtmäßigen Bestreben nach sinnlichen Gütern, von unserm pflichtmäßigen Genuß derselben, mit einem Worte, von unserm Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft. Denn dieser Gehorsam macht uns theils aller unmittelbar aus der Tugend entspringenden Glückseligkeit, theils aller der sinnlichen Güter, die uns rechtmäßig zu Theil werden können, theilhaftig. Das Moralgesetz wirkt also auch ein Bestreben in uns, das Recht außer uns hervorzubringen, oder uns durch den Gehorsam gegen die Vernunft, und durch ein pflichtmäßiges Verhalten in Absicht aller sinnlichen Güter, das für uns bestimmte Antheil an denselben, und den gesetzmäßigen Genuß derselben zu erwerben, zu erhalten und zu sichern.

Mit Recht sagt der Verfasser ferner Seite 40: Glückseligkeit überhaupt zu verlangen, ist ein

Naturtrieb; diesem gemäß aber verlangen wir sie unbedingt, uneingeschränkt, und ohne die geringste Rücksicht auf etwas außer uns. Aber wenn er fortfährt: mit Moralbegriffen, d. i. als vernünftige Wesen, bescheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maaß derselben verlangen zu können, dessen wir werth sind: so sagt dieß theils zu wenig, theils zu viel. Zu wenig, denn Würdigkeit kann uns die Tugend nur in Rücksicht auf die Güter geben, welche die eigentliche Belohnung der Tugend sind; in Rücksicht auf die Freuden, die aus der Tugend unmittelbar entspringen. Eine andre Würdigkeit und ein Anrecht auf andre Güter kann uns die Tugend nicht geben; weil es gar keine andre Güter geben kann, die als eine Belohnung der Sittlichkeit und Tugend betrachtet werden dürfen. Denn Tugend ist ihrer Natur nach uneigennützig, und muß uneigennützig seyn, wenn sie Tugend seyn soll. Sie kann und muß also ihre Belohnung nur in sich selbst suchen und finden. Sie kennet keine andre Vergeltung, und mithin auch keine Würdigkeit einer andern Vergeltung, als diese. Sollten wir also als vernünftige Wesen uns bescheiden müssen, nur das Maaß der Glückseligkeit zu verlangen, dessen wir werth sind, und kann, angenommenermaassen, nur die Tugend uns die Würdigkeit geben, glücklich zu seyn: so würden wir uns bescheiden müssen, nur die unmittelbar aus der Tugend entspringende Glückseligkeit zu verlangen. Wir dürfen aber als vernünftige Wesen auch alle die sinnlichen Güter verlangen, die uns durch ein gesetzmäßiges Bestreben nach denselben

selben zu Theil werden können. Wir können nicht sagen, daß wir derselben werth sind, oder wir müßten uns im uneigentlichen Verstande ein Verdienst besorgen, wegen der Zweckmäßigkeit unsrer Bemühungen, wodurch wir uns dieselben verschaffen. Sie sind als eine Zugabe für das Bedürfniß unsrer sinnlichen Natur ohne unser Zuthun da; und weil wir derselben wegen unsrer sinnlichen Natur bedürfen: so haben wir auch die Pflicht und das Recht, gesetzmäßig nach denselben zu streben. Alle sinnlichen Güter, die uns durch ein gesetzmäßiges Bestreben zu Theil werden können, dürfen wir als vernünftige Wesen verlangen. Zu viel hingegen würde jener Satz aussagen, wenn das Verlangen des Maaßes der Glückseligkeit, dessen wir werth sind, so viel seyn soll, als das Verlangen eines gerade unsrer Tugend proportionirten Maaßes der sinnlichen Güter; denn eine solche Vertheilung der sinnlichen Güter unter die endlichen vernünftigen Wesen, vermöge welcher ein jedes mehr oder weniger erhielte, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft wäre, dürfen wir als vernünftige Wesen gar nicht verlangen. Man kann also nicht mit dem Verfasser behaupten, daß dieses Verlangen des Rechts außer uns, (d. i. einer dem Grade unsrer Moralität angemessenen Glückseligkeit, in so fern von einer auf sinnlichen Gütern außer uns beruhenden, und durch das Maaß derselben in Absicht ihres Grades bestimmten Glückseligkeit die Rede ist,) durch das Moralgesetz entstehe. Durch das Moralgesetz entsteht nur die Einschränkung unsers Glückseligkeitstriebes, daß

J 4.

wir

wir erkennen, nicht mehr und nicht andre sinnliche Güter verlangen zu müssen, als uns rechtmäßig zu Theil werden können. Das heißt aber nicht, daß wir so viel sinnliche Güter verlangen dürfen, als wir werth sind; denn davon, daß wir eines größern oder kleinern Maasses sinnlicher Güter werth seyn, sagt uns das Moralgesetz nichts. Es lehrt uns die sinnlichen Güter gar nicht als Belohnung eines Werths, den uns die Tugend giebt; sondern nur als Bedürfniß für unsre sinnliche Natur, und als Zugabe betrachten, und schreibt uns Regeln für das Bestreben nach denselben und für die Anwendung derselben vor. Der Verfasser beruft sich zwar darauf, daß die von ihm angenommene Einschränkung des Glückseligkeitstriebes auf das Verlangen des Maasses der Glückseligkeit, dessen wir werth sind, unabhängig von aller religiösen Belehrung selbst der ununterrichtetsten Menschheit tief eingeprägt, und der Grund aller Urtheile über die Zweckmäßigkeit der menschlichen Schicksale sey, namentlich der Grund jenes eben unter dem unbelehrtesten Theile der Menschheit am meisten ausgebreiteten Vorurtheils, daß der ein vorzüglich böser Mensch seyn müsse, den vorzüglich traurige Schicksale treffen. Allein in diesem Satze liegt nichts weniger, als ein Beweis der Behauptung des Verfassers.

Denn die Vorurtheile, wie der Verfasser selbst mit Recht sie nennt, nach welchen der große Haufe der unbelehrten Menschheit die Zweckmäßigkeit der menschlichen Schicksale beurtheilt, können vor dem

Richter

Richterstuhl der Vernunft gar nichts entscheiden. Sie verschwinden und werden für Irthum erkannt, wenn das Licht der Vernunft sie beleuchtet. Sie sind auch keinesweges urabhängig von religiöser Belehrung der Menschheit eingeprägt; sondern sie sind das Product einer verkehrten religiösen Belehrung in der Jugend. Ihr Ursprung läßt sich, der Geschichte und Erfahrung gemäß, auf folgende Weise aufdecken. Der rohe ganz sinnliche Mensch kennet und schätzt keine andre, als aus sinnlichen Gütern entspringende Glückseligkeit. Er kennt keine andre Bewegungsgründe etwas zu thun oder zu lassen, als Belohnungen mit sinnlichen Gütern und Bestrafungen mit sinnlichen Uebeln. Offenbar ist dieß eine Folge seiner rohen Sinnlichkeit, nicht eine Folge einer wesentlichen Einrichtung der menschlichen Natur. Denn der besser unterrichtete Mensch sieht leicht das Unrichtige in diesen Vorstellungen ein. Wenn nun der rohe Mensch zu Begriffen von Wesen gelangt, welche die Welt regieren, und zu Begriffen von Gesetzen, nach welchen dieselben die Welt regieren: so sieht man leicht ein, wie er nun zu der Vorstellung kommt, daß der Regierer der menschlichen Schicksale die Beobachtung seiner Gesetze mit sinnlichen Gütern belohne, und hingegen die Uebertretung derselben mit sinnlichen Uebeln bestrafe; wie Menschen und irdische Regenten mit sinnlichen Gütern den Gehorsam belohnen, und den Ungehorsam mit sinnlichen Uebeln bestrafen. Diese Ideen entspringen aus seinen rohen Begriffen von dem Regierer der Welt, und von der Regierung derselben, und aus der Meynung, daß der Mensch

durch verheißene Belohnung mit sinnlichen Gütern allein bewogen werden könne zu thun, was er thun soll, und durch Drohungen sinnlicher Uebel allein abgehalten werden könne von dem, was er nicht thun soll. Wird hingegen sein Verstand mehr aufgeklärt, werden seine Begriffe von Sittlichkeit und Tugend, von Recht und Pflicht veredelt: so lernt er es einsehen, daß nur laute uneigennütige Liebe zum Guten wahre Tugend sey, und dem Menschen einen wahren Werth gebe; er lernet bessere eblere Freuden, als bloß sinnliche Freuden, kennen und schätzen, nämlich die Freuden der Tugend, des Bewußtseyns recht gehandelt zu haben, er lernet diese eigenthümlichen und wirklich lautern uneigennütigen Freuden der Tugend als die eigentliche und einzige Belohnung derselben ansehen; wie er vorher sich die Gottheit selbst im Genusse des reichsten Maaßes sinnlicher Güter als selig dachte: so setzt er nun die Seligkeit Gottes selbst in dem ganz uneingeschränkt vollkommenen Genusse dieser Freuden der sittlichen Vollkommenheit und des bewirkten Guten. Diesem heiligsten und besten aller Wesen ähnlich, seiner Liebe würdig und gewiß zu werden, ist nun der edelste Ermunterungsgrund für ihn, nach Sittlichkeit und Tugend zu streben; allein er erkennt seine Pflicht, dem Gesetze aus lauter Achtung gegen dasselbe gehorsam zu seyn. Er erwartet freulich alles Gute und lauter Gutes von diesem vollkommenen Wesen; aber nicht als Verdienst; sondern als freye Güte, und sieht es ein, daß das Maaß sinnlicher Güter nicht im Verhältniß zur größeren oder geringeren Sittlichkeit und Tugend ausgetheilet werden

werden konnte, wenn diese Güter ein Gegenstand frener Bestrebungen vernünftiger Wesen seyn, und wenn diese durch das Gesetz der Sittlichkeit allmählig zum freyen unbedingten Gehorsam gegen dieß Gesetz, und zur Beherrschung der Sinnlichkeit erzogen werden sollten.

Da nun die oben erwähnte, unter dem unbelehrtesten Theile der Menschheit gewöhnliche Art, über die Zweckmäßigkeit menschlicher Schicksale zu urtheilen, auf Unwissenheit und Irthum beruhet, und da jenes gewöhnliche Urtheil von der aufgeklärteren Vernunft für ein bloßes Vorurtheil erkannt wird: so kann daraus gar nicht auf Begriffe geschlossen werden, die der menschlichen Natur eingeprägt seyn. Mag etwas vom rohen unwissenden Haufen auch noch so allgemein angenommen werden; darum ist es doch nicht weniger verwerflich, sobald es von der Vernunft als Irthum erkannt wird.

Das Moralgesetz macht, wie der Verf. S. 41. behauptet, das Recht in uns zur Bedingung des Rechtes außer uns; weil es uns befiehlt, unsre Handlungen dem Princip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen, und weil allgemeines Gelten des Moralgesetzes, und eine dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit, identische Begriffe seyn.

In Absicht dieses Satzes bemerke ich: es ist wahr, allgemeines Gelten des Moralgesetzes außer uns, und eine unsrer Moralität völlig angemessene Glückseligkeit, ist ein identischer Begriff; und eben so sind die Begriffe, daß das Moralgesetz außer den

vernünftigen Wesen allgemein gelte, und daß ihre Glückseligkeit dem Grade ihrer Moralität völlig angemessen sey, gleichfalls identisch. Sondern zum allgemeinen Gelten des Moralgesetzes überhaupt, also auch in den vernünftigen Wesen, würde auch in ihnen völliger und beständiger Gehorsam gegen das Gesetz erfordert.

Aber eine dem Grade der Moralität derselben völlig anaemessene Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, erfordert nicht eine dem Grade ihrer Moralität proportionirte Vertheilung der sinnlichen Güter. Sie ist vielmehr, unabhängig von einem bestimmten Maaße sinnlicher Güter, auf der Tugend der vernünftigen Wesen gegründet; und sie kann in einer Welt, worin es den vernünftigen Wesen nie an den sinnlichen Gütern mangelt, deren sie bedürfen zur Erhaltung und zum Wohlfeyn ihrer sinnlichen Natur, den vernünftigen Wesen niemals fehlen. Das Maaß von sinnlichen Gütern, welches sie in Verbindung mit den übrigen vernünftigen Wesen rechtmäßig erlangen können, wird ihnen nach dem Maaße, als sie mehr oder weniger vernünftig und pflichtmäßig darnach streben, wirklich zu Theil, und mehr dürfen sie als vernünftige Wesen nicht verlangen, als was dem Gesetze der Sittlichkeit gemäß ist; denn sie sollen ihre Begierden der Vernunft unterwerfen. Andre vernünftige Wesen mögen ihnen hier und da Unrecht thun, und dagegen mögen sie jedes rechtmäßige von der Vernunft gebilligte Mittel anwenden, um jenen dieß zu wehren, und sich wider sie ihr Recht zu verschaffen. Aber daß ihnen durch
die

die Schuld der Einrichtung der Natur Unrecht geschehe, können sie vernünftiger Weise nicht flagen, so lange es in der Natur nicht an einer hinlänglichen Fülle von Gütern gebricht, durch deren Genuß alle in derselben lebende vernünftige Wesen ihres Daseyns froh werden können. Denn an dem Unrecht, welches ihnen andre vernünftige Wesen thun, ist die Natur unschuldig, die den vernünftigen Wesen jedes Unrecht ernstlichst untersagt, und selbst die dringendsten und mannigfaltigsten sinnlichen Motive und Ermunterungen zum Rechtsverhalten gegeben hat. Auch sind sie nicht berechtigt, für das Unrecht, welches ihnen andre zufügen, durch die Einrichtung der Natur Ersatz zu erwarten; indem sie auf kein bestimmtes Maaß sinnlicher Güter angewiesen; sondern sich mit dem, was sie bedürfen, und was sie außerdem rechtmäßig erlangen können, zu befriedigen durch das Gesetz befehligt sind. Wenn man also auch mit einigen neuern Verehrern der kritischen Philosophie, z. B. mit SCHMIDT in seiner Moralphilosophie, sagen wollte: es sey doch eine Disproportion zwischen Tugend und Glückseligkeit möglich, wenn man keinen moralischen Regierer der Welt annähme: so würde man schon etwas Unerweisliches behaupten, wenn sich das Daseyn einer Welt, die mit einer für alle darin lebende vernünftige Wesen hinlänglich reich an Gütern wäre, um allen einen frohen Genuß ihres Lebens zu gewähren, ohne das Daseyn Gottes zu glauben, vernünftig annehmen ließe. Denn in einer solchen Welt wird jedem vernünftigen Wesen ein solches seiner Tugend proportionirtes Maaß von Glückseligkeit,

keit, als es zu erwarten allein berechtigt ist, stets so lange es da ist, zu Theil werden müssen.

Der Verfasser kennt keinen andern Weg, auf welchem wir, wie er S. 45. es nennt, mit Gott in Correspondenz kommen können, als den, daß wir nur dann, als leidend nach Naturgesetzen betrachtet, völlig in der moralischen Ordnung sind, wenn der Grad unsrer Glückseligkeit dem Grade unsrer Sittlichkeit völlig angemessen ist; und mithin genöthigt sind, bey allen unsern Entschliessungen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Werth derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsre Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Misbilligung das einzigrichtige Urtheil über dieselben ist. Die Folgerung aus der theoretisch a priori erwiesenen Abhängigkeit von Gott, auf die Pflicht, sich gegen ihn dieser Abhängigkeit gemäß zu betragen, weist er mit der Bemerkung zurück, daß der theoretischen Vernunft keine Machtgewalt über die practische zustehet. Aber wenn gleich die practische Vernunft an und für sich gesetzgebend ist: so findet doch allerdings jene Folgerung statt. Denn indem die practische Vernunft uns gebietet vernünftig zu wollen: so gebietet sie uns ja, dem Erkenntniß unsrer theoretischen Vernunft gemäß zu wollen, folglich, wenn wir unsre Abhängigkeit von Gott erkennen, auch dieser erkannten Abhängigkeit gemäß zu wollen, weil das Gegegentheil wider die Vernunft seyn würde.

Nach des Verfassers Behauptung enthält die practische Vernunft kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, für uns gesetzlich zu denken; sondern bloß
eine

eine Erlaubniß dazu, weil der Wille Gottes mit dem Moralgesetz vollkommen übereinstimmt. Sollten wir a posteriori finden, daß diese Vorstellung uns stärker bestimme: so könne die Klugheit anrathen, uns derselben zu bedienen; aber Pflicht könne der Gebrauch dieser Vorstellung nie seyn. Also finde keine Verbindlichkeit zur Religion, oder zur Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, statt.

Im Grunde würde man über Worte streiten, wenn man, ohne weitere Bestimmung derselben, die Verbindlichkeit zur Religion leugnen oder behaupten wollte. Der Verfasser definirt Religion durch Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers. Weil nun Verbindlichkeit nur vom Practischen gilt: so kann freylich eigentlich von keiner Pflicht etwas anzuerkennen die Rebe seyn. Aber wenn unter der Religion, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß, Verehrung Gottes durch Gesinnungen und Handlungen, welche der Erkenntniß von Gott angemessen sind, verstanden wird: so ist die Religion allerdings etwas Practisches, und so kann und muß Verbindlichkeit zur Religion behauptet werden, woserne nicht die Erkenntniß Gottes für unmöglich erklärt wird. Wer überzeugt ist vom Daseyn eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, der muß auch, zu Folge dem Gebote seiner practischen Vernunft, diesem von ihm anerkannten höchstweisen, mächtigen und gütigen, vollkommen heiligen Wesen, die höchste Verehrung, Dankbarkeit, Liebe, Zueversicht und willigste Folgsamkeit weihen. Alles kommt also am Ende bey dieser Untersuchung, auf die Frage

an: ob die Vernunft theoretisch das Daseyn eines Urhebers der Welt erkennen, mit Ueberzeugung erkennen, das heißt, so erkennen könnte, daß es derselben zuwider seyn würde, dasselbe nicht zu erkennen, wenn sie auch etwa nicht vermögend seyn sollte, den Beweis davon bis zu einer über alle Zweifel erhobenen Gewißheit, oder bis zum Erweise der Unmöglichkeit des Gegentheils hinauszuführen? Nun geben die Vertheidiger der kritischen Philosophie selber zu, daß die Vernunft 1) zum Begriff eines absolut nothwendigen Wesens, 2) zum Begriff der absoluten Einheit aller mit einander verbundenen Dinge, 3) zum Begriff der absoluten Ursache aller Dinge, sich erheben müsse, wenn sie ihre logischen Functionen befriedigend vollenden wolle. Nur behaupten sie, es lasse sich nicht erweisen, daß diesen Begriffen etwas Wirkliches mit denselben Uebereinstimmendes zum Grunde liege. Aber zugegeben, daß sich dieses nicht mit völliger Strenge erweisen lasse, weil es von dem Wesen der Dinge und von allem Uebersinnlichen für uns keine Erfahrung und Anschauung giebt: so würde es doch unleugbar unsrer Vernunft zuwider seyn, anzunehmen, daß diesen Begriffen nichts Wirkliches mit denselben Uebereinstimmendes zum Grunde läge. Denn dieß würde allen ihr zu erlangen möglichen Erkenntnissen zuwider seyn, wenn sie gleich die Unmöglichkeit eines Irthums nicht erweisen kann. Ist es aber nicht hinlänglich zu unsrer Ueberzeugung, wenn wir einsehen, daß es mit allen unsern vernünftigen Einsichten und Kenntnissen reimt, etwas für wahr zu halten? Dürfen wir dann nicht von dem, der dieß nicht

nicht gelten lassen will, verlangen, daß er das Gegentheil beweise? Dürfen wir das, und mit Recht, in Absicht solcher Dinge verlangen, die zur Sinnenwelt gehören: wie sollten wir es nicht auch mit Recht in Absicht des Uebersinnlichen verlangen können? Keiner hat etwas dawider, daß wir dasjenige in der Sinnenwelt für wahr halten, was mit allen unsern vernünftigen Einsichten übereinstimmt. Die Vernunft ist die einzige Regel, nach welcher wir über Wahrheit und Irthum urtheilen können. Wenn nun diese Vernunft es uns sagt, daß in der Sinnenwelt die Ursache der Entstehung derselben nicht ange troffen werden könne; daß wir dieselbe außer der Sinnenwelt nicht allein, sondern außer dem Inbegriff alles Endlichen, Zufälligen und Abhängigen suchen müssen; daß wir dieser Ursache Eigenschaften und Vollkommenheiten beylegen müssen, die den Wirkungen angemessen sind, welche wir als Wirkungen dieser Ursache erkennen; wenn dieß unsre theoretische Vernunft deutlich und einstimmig aus sagt: so sollten wir derselben in diesem Falle nicht glauben? Das wäre vernünftig, in diesem Falle nicht zu glauben? Unmöglich! Und wenn wir dieß unsrer theoretischen Vernunft glauben: muß dann nicht unsre practische Vernunft uns gebieten, gegen jenes von uns erkannte Wesen so gesinnt zu seyn, wie es unsrer vernünftigen Erkenntniß von demselben gemäß ist? Indem sie uns gebietet, vernünftig zu wollen und zu handeln, weil dieß uns als vernünftigen Wesen gebühret: so gebietet sie uns auch so zu wollen und zu handeln, wie es unsrer vernünftigen Erkenntniß vom Urheber aller Dinge

und dessen heiligstem, weisestem und gütigstem Willen gemäß ist.

Also die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, des heiligsten, weisesten, mächtigsten und gütigsten Wesens vorausgesetzt, hat die Verbindlichkeit zur Verehrung desselben keinen Zweifel. Hingegen nach Grundsätzen der kritischen Philosophie findet keine Verbindlichkeit zur Religion; sondern nur eine Erlaubniß statt, sich der Vorstellung von Gott, als moralischem Gesetzgeber zu bedienen. Nur Klugheit kann es uns anrathen, uns in gewissen Fällen dieser Vorstellung zu bedienen, in welchen sie die Bestimmung des Willens erleichtert. Nach dieser Philosophie verdient ein vernünftiges Wesen, welches deswegen, weil die Achtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Bestimmung seines Willens nicht bedarf, eine weit größere Verehrung als dasjenige, welches derselben zur Bestimmung seines Willens bedarf. (S. B. 3 St. 1. S. 54.) Ich kann mich irren, aber wahrlich, es müßte mich alles trügen, oder diese Art die Religion zu behandeln, muß, wenn sie allgemeiner wird, die Wirkung haben, 1) bey den Aufgeklärteren den Glauben an das Daseyn Gottes in einen bloß nützigen Glauben an ein gedenkbares Ideal sittlicher Vollkommenheit zu verwandeln, ohne dem Object dieses Glaubens Realität und Einfluß auf die Bestimmung des Willens beyzulegen, und 2) den vorhern Haufen der Menschheit in allen Classen derselben, so fern sie nicht in blindem Glauben hingehalten werden können, welches jetzt theils unmöglich, theils unverantwortlich seyn mögte, die Religion überhaupt verächtlich zu machen.

Aufgeklärt nenne ich nur den, dem seine Bestimmung zur Sittlichkeit und Tugend wirklich, als seine edelste Bestimmung, in dem hellen Lichte einleuchtet, welches die Vernunft uns vorhält, so einleuchtet, daß sein Wille bewegt wird, dem Gesetze der Sittlichkeit und Tugend als seinem Gesetze zu folgen. Nur der aufrichtige Verehrer der Sittlichkeit und Tugend verdienet wirklich aufgeklärt genannt zu werden. Diesem wird nun auch unstreitig, wegen seiner Ehrfurcht gegen das Gesetz der Sittlichkeit und Tugend, die Vorstellung eines Ideals, in welchem dieses Gesetz als ganz vollzogen gedacht wird, höchstverehrungswürdig seyn. Allein dieser Vorstellung ein reales Object unterzulegen, wird er sich nicht bewegen finden; weil er es für sein höchstes Ziel erkennt, dahin zu streben, daß er, ohne der Vorstellung von Gott, als moralischem Gesetzgeber, zu bedürfen, aus reiner Achtung für die Vernunft und das Gesetz derselben, dem Gesetze der Vernunft gehorsam sey. Es wird also zur vollendeten Aufklärung, und zur vollkommensten, uns Menschen erreichbaren Sittlichkeit gehören, der Religion nicht zu bedürfen. Die Religion überhaupt wird so angesehen werden, wie die Weiseren unter den Griechen und Römern die Staatsreligion ansahen, als ein Bedürfniß für den größern Theil der noch nicht zur Achtung für die Vernunft gebildeten Menschheit; als ein Zügel der rohen Sinnlichkeit, dessen der aufgeklärtere Mensch nicht bedarf.

Hingegen dem großen Haufen, der noch entweder rohen lasterhaften Begierden, oder einer verfeinerten

Sinnlichkeit fröhlich, wird die Religion verächtlich werden, sobald er erfährt, daß es keine objectivgültige Beweise für dieselbe und ihre Verbindlichkeit geben; sondern von eines jeden Menschen subjectiven Urtheil abhängen soll, ob die Klugheit ihm anrathet, von dieser Vorstellung, von Gott als moralischem Gesetzgeber, Gebrauch zu machen; oder ob er derselben entbehren könne. Mit beyden Händen wird er den ihm willkommenen Unterricht ergreifen, daß es keinen objectiven Beweis für das Daseyn Gottes gebe, und zugleich wird er der Sittlichkeit und Tugend spotten, behaupten, daß die klügste Befriedigung seiner Begierden, und das Bestreben nach dem möglichst vollkommensten Genuße aller sinnlichen Güter und Freuden sein Gesetz und seine Bestimmung sey, und derer lachen, die, um der Tugend treu zu seyn, sich irgend einen Genuß sinnlicher Güter und Freuden versagen.

Die ganze Deduction der Bedingungen, unter welchen die Vorstellung von Gott, als moralischem Gesetzgeber, ihre Gültigkeit erhalten soll, enthält mehrere Widersprüche. Es können, sagt der Verfasser, einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die bloße Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen; sondern zur Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch der Vorstellung bedarf, daß eine gewisse Handlung von Gott geboten sey. Der Grund der Unzulänglichkeit des Vernunftgebots in diesem Falle soll die Verminderung unsrer Achtung gegen die Vernunft in diesem besondern Falle seyn, und diese Achtung könne durch nichts anders vermindert worden seyn, als durch ein der Vernunft widersprechendes

streitendes Naturgesetz, das unsre Neigung bestimmt, und welches mit jenem Gesetze der Vernunft, das unser oberes Begehrungsvermögen bestimmt, in einem und eben demselben Subjecte, nämlich in uns erscheint, und mithin, wenn die Würde des Gesetzes bloß nach der Würde des gesetzgebenden Subjects bestimmt wird, von einerley Rang und Werthe mit jenem zu seyn scheinen könnte. Dann könnte es leicht geschehen, daß wir uns entschlossen, nur dieß eine Mal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabey niemanden verantwortlich zu seyn glauben, als uns selbst. Ein solcher Mangel der Achtung für die Vernunft gründete sich also auf Mangel der Achtung für uns selbst, welche wir bey uns wohl verantworten zu können glauben. Ueber wenn uns die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten erscheine; wenn das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes betrachtet werde; so erscheine es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen. Wir machen bey jedem wissentlichen Ungehorsam gegen dasselbe nicht etwa bloß eine Ausnahme von der Regel; sondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt. Wir sündigen nicht bloß wider eine von derselben abgeleitete Regel; sondern wider ihr erstes Gebot. Wir sind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns nehmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen bloßer Gedanke uns Ehrfurcht einprägen muß, und welches nicht zu verehren

verehren der größte Unfinn ist, auch noch für die Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welches durch keine Strafe abzuhüßen ist.

Aber wie läßt sich mit dem Mangel der Achtung für das Gesetz der Vernunft, und für dessen Gebot in einem besondern Falle, die Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers reimen? und wie die Erscheinung der Pflicht als einer von Gott gebotenen Pflicht? und wie die Erscheinung des Gesetzes der Vernunft als eines Gesetzes Gottes? Vorausgesetzt, daß nur die Achtung für das Gesetz der practischen Vernunft den Willen bestimmen kann, das Daseyn Gottes zu wollen, und den Verstand, dasselbe anzuerkennen: so kann in dem Falle, in welchem das Interesse der practischen Vernunft die Kraft verliert, den Willen und durch ihn den Verstand zu bestimmen, auch keine Anerkennung Gottes mehr stattfinden. Mit der Ursache hört die Wirkung auf. Sollte in einem solchen möglichen Falle, da die bloße Vernunft nicht Kraft genug hätte, den Willen zu bestimmen, die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber wirken: so müßte erst die Vernunft wieder die Kraft erlangen, den Willen zur Anerkennung des höchsten Guts, als Endzwecks des Moralgesetzes, zu bestimmen; sie müßte uns erst durch ihr Gebot nothwendig bestimmen diesen Endzweck zu wollen, und bewegen das Daseyn Gottes, als des ursprünglichen vollendeten höchsten Guts, anzunehmen. Was heißt das aber anders, als daß sie die Kraft haben müßte, die Heiligkeit des Moralgesetzes anzuerkennen, weil sich sonst die Bestimmung des Willens, den höchsten

sten Endzweck desselben zu wollen, nicht denken läßt? Die Wirkung kann nicht da seyn, ohne die Ursache. Hat aber die Vernunft in einem solchen besondern Falle die Kraft verloren, den Willen zu bestimmen: so fehlt ihr auch die Kraft, den Willen zu bestimmen, den höchsten Endzweck des Sittengesetzes, das höchste Gut, zu wollen, und das Daseyn Gottes deswegen anzunehmen, um die Möglichkeit des Endzwecks des Sittengesetzes, die Möglichkeit des höchsten Gutes annehmen zu können; mithin kann auch alsdann keine Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers stattfinden. Als solcher wird Gott nur so lange anerkannt werden können, so lange die Vernunft die Kraft behält, den Willen zur Achtung gegen ihr Gesetz, und zur Annahme des Daseyns Gottes um ihres Gebotes willen zu bestimmen.

Oder sollte Mangel der Achtung gegen uns selbst die Ursache der Unzulänglichkeit des Vernunftgebots und des Unvermögens der Vernunft seyn; weil wir das Gesetz als ein Gesetz unsrer Vernunft betrachten, und als ein solches dasselbe nicht gebührend achteten? Wie kämen wir dann noch dazu, Gott als moralischen Gesetzgeber zu erkennen? Das Gesetz unsrer Vernunft soll uns ja, als ein Gesetz unsrer Vernunft betrachtet, gebieten, Gottes Daseyn anzuerkennen. Wenn wir also in einem besondern Falle so tief sündeten, daß wir das Sittengesetz, als ein Gesetz unsrer Vernunft betrachtet, nicht gebührend achten: so werden wir auch das Gebot dieses Gesetzes unsrer Vernunft, das Daseyn Gottes anzuerkennen, nicht mehr achten. Wir werden also auch die in diesem Falle gebotene Pflicht

nicht als von Gott geboten betrachten; denn das Gesetz der Sittlichkeit als ein Gesetz Gottes zu betrachten, muß das Gebot unsrer Vernunft unsern Willen bestimmen. Wenn dieses unsern Willen nicht mehr bestimmen kann: so findet auch die Anerkennung des Gesetzes der Sittlichkeit als eines Gesetzes Gottes nicht mehr statt.

Oder wollten wir sagen: wenn wir stets das Gesetz der Sittlichkeit als ein Gesetz Gottes betrachten; wenn wir es durchgängig und in allen seinen Anwendungen so ansehen; wenn wir diese Vorstellung als eine herrschende Vorstellung aufgenommen haben: so werde dadurch stets die Wirksamkeit unsrer Vernunft hinlänglich verstärkt, damit wir uns auch in keinem einzelnen Falle eine Ausnahme von der Regel, oder wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln erlauben? Was hieße das denn anders, als wenn uns der Gedanke an die Heiligkeit des Sittengesetzes stets gegenwärtig ist: so wird uns das Sittengesetz stets heilig seyn? Denn die anerkannte Heiligkeit, der anerkannte höchste Endzweck des Sittengesetzes, der nicht ohne das Daseyn Gottes anzunehmen für möglich erkannt werden kann, soll uns ja allein bestimmen, das Daseyn Gottes zu glauben; mithin muß auch die Heiligkeit des Sittengesetzes anerkannt seyn, wenn Gott als moralischer Gesetzgeber anerkannt werden soll. Verlöbre die Vernunft, die nun auch einmal die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber aufgenommen hätte, die Kraft zur Anerkennung der Heiligkeit des Gesetzes, welches unsre Vernunft uns giebt: so könnte sie auch

den

den Willen nicht mehr bestimmen, das Daseyn Gottes zu wollen, und so fände keine Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers ferner statt. Wenn es in unserm Belieben steht, ob wir die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber aufnehmen wollen, je nachdem die Klugheit es uns anrath; wie kann denn diese Vorstellung sich da noch erhalten, wo die bloße Vernunft die Kraft verliert, den Willen zu bestimmen? Wenn Mangel der Achtung gegen mich selbst mich zu einer Ausnahme vom Gesetze der Sittlichkeit in einem besonderen Falle verleiten könnte, wie sollte denn in diesem Falle noch Achtung gegen Gott bey mir statt finden können; vorausgesetzt, daß sich der Glaube an das Daseyn Gottes bloß auf die Achtung gegen das Gebot meiner Vernunft gründet? Mit der Achtung gegen mich selbst, und gegen das Gebot meiner Vernunft, wird auch der Glaube an das Daseyn Gottes, und die Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers aufhören. Es mögte also beswegen wohl nicht nöthig seyn, eine solche Vorstellung anzunehmen.

Was das betrifft, daß es in Absicht Gottes nicht in unserm Belieben stehe, ob wir ihn achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen: so steht dieß in Absicht unsrer Vernunft und des Gesetzes derselben eben so wenig in unserm Belieben. Dem Gesetze der Sittlichkeit in seiner vollkommenen Heiligkeit vorgestellt, wenn es auch gleich als ein Gesetz unsrer Vernunft gedacht wird, gebührt die höchste Achtung; sie ist unsre Pflicht, wir sind ihm dieselbe schuldig. Hier steht es nicht in unserm Belieben,

ob wir dieß Gesetz anerkennen und achten wollen; sondern wir sollen es anerkennen und achten, weil es das Gesetz der Vernunft ist, und weil wir vernünftige Wesen sind. Hingegen ob wir Gott als moralischen Gesetzgeber anerkennen wollen oder nicht, hängt ja von unserm Gutbefinden ab, nach obiger Behauptung. Freylich wenn wir Gott als moralischen Gesetzgeber anerkennen, und überhaupt, wenn wir an sein Daseyn glauben: so stehts nicht mehr in unserm Belieben, ob wir ihn achten wollen oder nicht; aber an ihn zu glauben, muß uns ja erst das Gebot unsrer Vernunft bestimmen, und ist dieß: so schwindet mit der Achtung gegen das Gebot der Vernunft auch der Glaube an Gott und dessen Wirkung, die Achtung gegen Gott. Wir gewännen also eben so viel, wenn wir die Heiligkeit des Moralgesetzes uns stets gegenwärtig erhielten, als wenn wir Gott als moralischen Gesetzgeber betrachteten. Auch ein wissenlicher Ungehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit, ist Verleugnung der Vernunft überhaupt, ist eine Sünde wider ihr erstes Gebot, eben sowohl, als wenn wir Gott die gebührende Achtung versagen wollten. Auch das Sittengesetz nicht zu achten ist der höchste Unsinn, so wie Gott nicht zu verehren; und so wie endlich die Verantwortlichkeit wegen der Gott verweigerten Ehrfurcht durch keine Strafe abgehülft werden kann: so kann auch die Verantwortlichkeit, wegen der dem Sittengesetze verweigerten Ehrfurcht, vor dem Richterstuhle des Sittengesetzes in unserm Gewissen, durch keine Strafe abgehülft; sondern nur durch Besserung, und in der Folge stets bewiese-

bewiesenen um desto größern und lebhafteren Eifer in der Ehrfurcht aufgehoben werden. Ich sähe also nicht, warum die Vorstellung von Gott als moralischem Gesetzgeber mehr wirken sollte, als die Vorstellung der vollkommenen Heiligkeit des Sittengesetzes, ohne dieser Vorstellung ein derselben völlig entsprechendes Subject unterzulegen; wenn diesem Subjecte keine objectivsichere Wirklichkeit zugeeignet, sondern das Daseyn desselben nur aus subjectiven Gründen der practischen Vernunft geglaubt werden soll.

Wird hingegen das Daseyn Gottes als dergestalt durch objectivsichere Gründe erweislich anerkannt, daß wir einsehen, daß es wider die Vernunft seyn würde, dasselbe nicht zu erkennen oder zu leugnen; wird Gott als Urheber unsers Daseyns, unsrer Vernunft, der ganzen Welt und der Gesetze der weisesten und gütigsten Ordnung in derselben anerkannt, mithin als derjenige, welchen die Vernunft uns als den Urheber des Sittengesetzes in uns erkennen lehrt: so hat die Vorstellung von Gott als unserm Gesetzgeber, verbunden mit der Vorstellung, daß er unser und der ganzen Welt Schöpfer, unendlich mächtig, weise, heilig und gütig, unendlich vollkommen sey, die wirksamste Kraft zur Verstärkung unsrer Achtung gegen das Gesetz unsrer Vernunft, indem wir das, was wir mit Gewißheit für recht und gut und Pflicht erkennen, dann auch als den Willen des Unendlichen und als von ihm geboten, und mithin als vollkommen recht und gut, und so ansehen, daß uns das Gebot unsrer Vernunft über alles heilig seyn müsse, weil Gott durch sie zu uns redet. Denn alsdann steht

steht es nicht bey uns, ob wir Gott als unsern Gesetzgeber denken wollen oder nicht; sondern es ist das erste und heiligste Gebot der Vernunft, seinen Willen als unser Gesetz, das er uns, seinen Geschöpfen, durch die Vernunft gegeben hat, zu betrachten, und demselben stets gehorsam zu seyn. Dann geht die Sittenlehre der Vernunft in eine religiöse Sittenlehre über.

Der 3. Paragraph erörtert die Eintheilung der Religion überhaupt in natürliche und geoffenbarte Religion. Nach der kritischen Philosophie soll in unsrer Vernunft, in so fern sie rein a priori gesetzgebend ist, nichts liegen, was uns berechtigte, anzunehmen, daß Gott sich uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt habe. Also müssen wir uns außer ihr in dem, was uns zur Betrachtung und Erkenntniß vorliegt, in der Sinnenwelt nach einem solchen Princip umsehen. Alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Dieß gesteht der Verfasser zu; aber dennoch übergeht er den natürlichen und so vernunftmäßigen Schluß, daß folglich ein vernünftiges Wesen als der Urheber der Welt anzunehmen, und demselben, als dem Urheber alles Abhängigen, ein unabhängiges Daseyn, und als der Ursache aller Vollkommenheit in der Welt unbegrenzte Macht und Vollkommenheit beyzulegen sey. Er geht unmittelbar zu der Bemerkung über, daß unsre Vernunft zu allen Zwecken einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zum Bedingten suchen müsse. Muß die Vernunft aber nicht auch zu allen Wirkungen und Ursachen,

Ursachen, die sie erkennt, eine erste Ursache, als das Unbedingte zum Bedingten, welches nur unter der Bedingung des Daseyns dieser ersten Ursache daseyn kann, auffuchen, und ihr die ihr zukommenden Eigenschaften beylegen? Nun schließt er fort: Alles in unsrer Erkenntniß ist bedingt, außer dem durch die practische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welcher schlechterdings und unbedingt geboten wird. Dieß allein ist also fähig, der gesüchzte Endzweck zu seyn, und wir sind durch die subjective Beschaffenheit unsrer Natur gebrungen, ihn dafür zu erkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben, als dasjenige, dessen practisches Vermögen bloß durch das Moralgeseß bestimmt wird, und keines konnte die Natur demselben anpassen, als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieß Wesen ist Gott, Gott ist also Welterschöpfer. — Hiebey bemerke ich erstlich, daß nicht bloß in unsrer Erkenntniß jener letzte Zweck; sondern auch die erste Ursache aller Dinge unbedingt ist. Wollte man sagen, sie sey nicht in unsrer Erkenntniß, weil sie nicht angeschaut; sondern nur von der Vernunft, als die nothwendige und unbedingte Bedingung des Daseyns alles Zufälligen und Bedingten, erkannt werden kann: so verhält sich ja mit dem höchsten Gute eben so. Es ist nur der Unterschied, daß die erste Ursache aller Dinge anzunehmen nicht unmittelbar durch die practische Vernunft geboten ist. Mittelbar ist es doch geboten; durch das Gebot vernünftig zu wollen und gesinnt zu seyn wird uns auch die Pflicht aufgelegt zu glauben, was vernünftig

nunftmäßig ist, und sie als Lehrerin der Wahrheit zu verehren. Die Betrachtung der Welt dringt uns daher nicht minder, die erste Ursache aller Dinge aufzuzuchen, als den letzten unbedingten Zweck aller Zwecke zu erforschen. Zweitens ist die Behauptung unrichtig, daß kein andres Wesen das höchste Gut zum Endzweck haben könnte, als dasjenige, dessen practisches Vermögen bloß durch das Moralgesetz bestimmt wird. Wenn es wahr ist, daß die Vernunft die Beförderung des höchsten Guts allen vernünftigen Wesen aufgiebt und kategorisch gebietet: so muß ja jedes vernünftige Wesen diesen Endzweck nicht nur haben können; sondern auch immer wirklich haben, wenn es vernünftig handelt. Drittens ist bereits im ersten Stücke dieses Bandes dieser Beiträge dargethan, daß um die Möglichkeit des höchsten Guts, als Endzwecks des Moralgesetzes in uns, anzunehmen, nicht nöthig sey, das Daseyn Gottes anzunehmen; indem 1) Heiligkeit nicht als dieser Endzweck betrachtet, und 2) eine der Tugend proportionirte Glückseligkeit nicht in dem Sinne erwartet werden kann, daß von sinnlichen nicht vom vernünftigen Wesen abhängenden Gütern jedem nach dem Maasse mehr oder weniger werde zu Theil werden, je nachdem es mehr oder weniger tugendhaft ist. Es fällt also auch der Schluß hinweg, der von der angenommenen Voraussetzung, daß Gott Welterschöpfer sey, auf die Anerkennung Gottes, als des Urhebers moralischer Wesen, und mithin als desjenigen, der in uns durch unser Selbstbewußtseyn das Moralgesetz uns ankündigt, und sich uns so als moralischen Gesetzgeber bekannt macht, hergeleitet wird.

Auch ist es auffallend, daß eine Religion, die auf das Princip des Uebernatürlichen in uns sich gründen soll, deswegen Naturreligion genannt wird, weil sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, da doch behauptet wird, daß diese Erkenntniß der Natur uns nichts von Gott hätte lehren, und besonders ihn nicht als moralischen Gesetzgeber darstellen können, ohne das Moralgesetz in uns, so daß immer dem Begriffe einer Antündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers etwas Uebernatürliches zum Grunde liege. Soll sie deswegen Naturreligion heißen, weil sie den Begriff der Natur zu Hülfe nimmt, da sie sich doch auf ein übernatürliches Princip in uns gründen soll: so könnte die geoffenbarte Religion, die auf ein übernatürliches Princip außer uns, auf ein übernatürliches Factum in der Sinnenwelt sich gründen soll, eben so gut den Namen führen, da bey derselben auch der Begriff der sinnlichen Natur, und ein sinnliches Factum, das als solches zur Natur und Sinnenwelt gehört, und dessen Causalität wir nur in ein übernatürliches Wesen setzen sollen, zu Hülfe genommen wird.

Endlich ist es ganz unrichtig, was in der Anmerkung, S. 39. des Versuchs behauptet wird, daß sich alle Religionsstifter zum Beweise der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Bestimmung unsrer Vernunft, noch auf theoretische Beweise; sondern auf übernatürliche Auctorität berufen, und den Glauben an diese, als den einzigen rechtmäßigen Weg zur Ueberzeugung gefordert haben. Wie ganz anders handelte Jesus, der Stifter der christlichen Religion!

ligion! Er forderte Glauben an seinen Beruf von Gott; allein weit entfernt, diesen als den einzigen, und von eigener Bestimmung der Vernunft seiner Zuhörer unabhängigen, Weg zur Ueberzeugung anzugeben, berief er sich vielmehr auf den Inhalt, die einleuchtende Wahrheit und Vortreflichkeit seiner Lehre, als den Beweis, daß diese Lehre göttlich sey. Nur gegen die, die seiner Lehre um ihrer selbst willen noch nicht glauben wollten, berief er sich auf Thaten, die allgemein von seinem Volke für Thaten erkannt wurden, die kein Mensch ohne übernatürlichen Beystand, oder ohne daß Gott mit ihm sey, thun könne. — Auch Confucius oder Kong — fu — tsee, der Stifter der Religion der Chineser, verbesserte fünfshundert Jahre vor Christo die Religion derselben, ohne Wunder und Offenbarung als sein Creditiv anzugeben.

Der Verfasser widerspricht also offenbar Jesu, und benimmt der uns von Gott durch Jesum geoffenbarten Religion gerade ihren Hauptvorzug, wenn er keinen andern Weg sich von göttlicher Offenbarung zu überzeugen gelten lassen will, als durch den Glauben an übernatürliche Thatfachen. Eben dadurch, daß die Lehren Jesu ihre innre Wahrheit, Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit, und durch dieselbe der Vernunft ihren Ursprung von Gott, dem Urheber aller Wahrheit und alles Guten, beurlunden, eben dadurch tragen sie ein Siegel der Göttlichkeit an sich, das zu allen Zeiten und von allen anerkannt werden muß, so lange noch die Vernunft als Richterinn der Wahrheit und des Guten anerkannt wird.

welchen noch nicht so, wie in der Folge und bey uns, zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen; sondern zwischen dem Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen, als zwischen dem Menschlichen und Göttlichen unterschieden ward.

Ohne jene Voraussetzung einer übernatürlichen Causalität, durch welche sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigt, erblicken wir in dem Begriffe der Offenbarung nur so viel, das uns auf einen Ursprung desselben a priori hinweist, daß hier eine Wirkung in der moralischen Welt, wirksame und wohlthätige Belehrung vernünftiger Wesen, auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt wird; welches ganz den Begriffen von Gott, als Urheber und Regierer der Welt, und dem Zwecke, den die Vernunft ihm beylegen muß, die vernünftigen Wesen zu einer immer höhern Vollkommenheit in der Sittlichkeit und Glückseligkeit zu führen, gemäß ist. Noch weniger kann, ohne jene Voraussetzung, behauptet werden, daß aus der Analysis des Begriffs der Offenbarung sogleich klar sey, daß er, wenn er sich auf nichts weiter als Erfahrung berufe, sicher falsch und erschlichen ist, indem er uns eine Aussicht in das Feld des Uebernatürlichen verspreche, welche durch keine Erfahrung und von keiner Erfahrung aus möglich ist. Nein, er verspricht nur eine sich als göttlich legitimirende Wirkung, indem er den Glauben an das Daseyn Gottes, des Urhebers und Regierers der Welt, der sich durch die Schöpfung und Regierung der Welt geoffenbaret habe, voraussetzt. Diesen Glauben vorausgesetzt, kann er eine solche Wirkung, die als Gottes

Gottes Wirkung sich legitimire, versprechen, ohne uns eine Aussicht in das Feld des Uebernatürlichen zu versprechen; denn er verspricht keine bestimmte Art göttlicher Wirkung; sondern nur göttliche Wirkung. Diese durch Erfahrung zu erkennen, ist der Vernunft sehr wohl möglich. Denn sie, die Gott für den Urheber aller Wahrheit und alles Guten erkennt, und im Stande ist, die Wahrheit und den Werth der Lehren zu beurtheilen, findet in der innern einleuchtenden Wahrheit, Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit derselben, den unwiderleglichen Beweis dafür, daß sie mit Recht Gott als ihrem Urheber zugeschrieben werden. Denn unleugbar ist jede Wahrheit und alles Gute von Gott. Hingegen bey der Voraussetzung einer übernatürlichen Causalität entsteht die sehr schlimme Folge, daß kein Beweis der Wirklichkeit der Offenbarung ohne den Beweis der übernatürlichen Causalität geführt werden kann. Da nun nach jeder Philosophie die Schwierigkeiten, die mit diesem Beweise verbunden sind, einleuchten, und da nach der kritischen Philosophie überall keine Erkenntniß der Wirklichkeit des Uebernatürlichen; sondern allein der Möglichkeit desselben erlangt werden kann: so schwindet auf diese Weise alle Gewißheit von der Wirklichkeit und Göttlichkeit einer Offenbarung hin, und sinkt zur bloßen Möglichkeit herab. Zudem ist der bloße gemeine Menschenverstand ungelehrter, wenn gleich sonst richtig denkender Personen nicht im Stande, die Schlussreihen zu fassen, zu verfolgen und zu behalten, aus welchen auch nur die Möglichkeit, daß eine gegebene Offenbarung eine

wirkliche göttliche Offenbarung sey, deducirt wird. Und doch ist die Ueberzeugung von göttlichen Wahrheiten, und der feste Glaube an dieselben, so vorzüglich für die Beförderung der Sittlichkeit und Tugend wirksam, und fast ganz unentbehrlich für den größern Theil der Menschheit. Dieser Glaube setzt aber den Glauben an Offenbarung voraus, und wofern der Glaube an Offenbarung noch zu unsern Zeiten hauptsächlich auf übernatürliche Begebenheiten gegründet werden soll: so muß er entweder ein blinder Glaube seyn, und die Menschheit muß in der Blindheit erhalten, oder wieder in sie zurückgestoßen werden, damit sie die Schwierigkeiten nicht sehe, die mit dem Erweise übernatürlicher Begebenheiten verbunden sind; oder wenn dieß nicht geschehen kann und nicht geschehen soll, wie es denn in der That nicht geschehen soll und nicht geschehen kann: so wird der Glaube an Offenbarung, und damit der Glaube an Religion überhaupt, seine Kraft verlieren, und dann ist für die Sittlichkeit, und selbst für die bürgerliche Ordnung und Gesetzmäßigkeit des größern Theils der Menschheit alles zu fürchten. Aber alle diese Furcht verschwindet, wenn man diese überspannten Begriffe von Offenbarung, ursprünglich nur Begriffe roher Zeitalter, genauer und so bestimmt, daß nur das Wesentliche des Begriffs der Offenbarung, nämlich der Begriff der Göttlichkeit der Lehre, beybehalten, und der Beweis aus der innern, der Vernunft einleuchtenden, Wahrheit, Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit derselben geführt wird. Bey der Voraussetzung, daß die Offenbarung durch übernatürliche

türliche Begebenheiten bestätigt sey, wird die Vernunft sich blindlings den für groffenbart erklärten Sätzen zu unterwerfen gezwungen; eigenes Nachdenken, freyes Forschen, Streben nach Wahrheit wird gehemmet; der zur ächten Freyheit, zum freyen ungehinderten Streben nach Wahrheit, Weisheit und Tugend, von Gott berufene Geist, wird gefesselt durch Formeln und Lehrsätze, denen er nicht widersprechen darf; durch welche nun die ganze Richtung seines Denkens bestimmt, oder vielmehr seinem Denken eine unüberschreitbar gezogene Gränzlinie vorgezeichnet wird, die ihn in träge Gedankenlosigkeit versinken, oder sich in müßige Spitzfindigkeiten verlieren macht. Dieß alles beurfundet die Geschichte. Mögte man denken, er könne doch alles so deuten und anwenden, daß dadurch Sittlichkeit und Tugend befördert würde; wahrlich so irrt man sehr, wie redlich man auch irren, wie gut man es auch meynen mag. Nur die freydenkende und frey mit ungehinderter Kraft zu urtheilen vermögende Vernunft ist vermögend, den Willen zu wahrer Sittlichkeit und Tugend, überall zum Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft, zum Recht und Guten zu bestimmen. Je nachdem Vorurtheile und vorgefaßte Meynungen, und besonders dunkle unbegreifliche Ideen von dem Menschen wichtig geachtet werden; je nachdem verkehren sich auch unvermeidlich nach der Natur der Sache und nach der Geschichte seine Begriffe von Sittlichkeit und Tugend, von sittlicher Vollkommenheit überhaupt, und besonders von derjenigen, welche die Religion von ihm fordert. Wie ihm nun überhaupt das



Unbegreifliche ein vorzüglich heiliger und erhabener Gegenstand seiner Betrachtungen dünkt; wie er die Hoffnung seiner jetzigen und künftigen Glückseligkeit von dem Glauben an dasselbe abhängig macht: so werden diejenigen Dinge, wovon er deutliche Begriffe haben kann, in seinen Augen geringer, als die Geschöpfe seiner Phantasie; die dann nur zu leicht zügellos mit seinem Verstande und seiner Urtheilskraft davon läuft, sich ein unabsehlichweites Feld im übersinnlichen und übervernünftigen Reiche der Dichtungen eröffnet, und in diesem Felde sich nun auch einen eignen Weg zur Heiligung bahnet, auf welchem sie sich der Gottheit zu nähern meynet. Untersucht man genauer den Ursprung aller Schwärmerereyen dogmatischer und moralischer Art: so kommt man zuletzt auf den Glauben an das Unbegreifliche, oder auf den Glauben ohne vernünftigen theoretischen Grund, und auf die Befangennehmung der Vernunft unter blinden Glauben ohne vernünftige Einsicht, als auf die erste gemeinschaftliche Quelle zurück, aus welcher der Materie nach alle Schwärmerereyen entspringen, wenn sie gleich der Form nach noch so verschieden, und wenn gleich diese Formen aus noch so verschiedenen Quellen, nämlich aus Unwissenheit und Vorurtheilen dieser oder jener Art, geflossen waren. Denn so lange die Vernunft die ihr von Gott bestimmte Macht behauptet, nach deutlicher Einsicht über Wahrheit und Irthum zu entscheiden, und ihr Urtheil zu verschieben, bis sie in zweifelhaften Fällen zu deutlicher Einsicht gelanget ist: so lange findet gar keine Schwärmererey statt. Hingegen wenn die Vernunft

einmal

einmal sich dieser Macht entäußert, und dieses Rechtes begeben hat: so läßt sich keine Gränze mehr mit Sicherheit festsetzen, über welche die Phantasie dieselbe nicht hinwegzureißen vermögte. Wie die religiöse Glaubenslehre dem blindlings Glaubenden solche Lehren zu offenbaren scheint, deren Gründe und Beschaffenheit die Vernunft nicht zu erkennen vermag, und wie er eben darin das unterscheidende Merkmal und den Vorzug der geoffenbarten Glaubenslehre setzt: so scheint ihm auch die religiöse Sittenlehre mehr fordern zu müssen, als was die Vernunft vorschreibt. Er denkt zu gering, zu verächtlich von der Vernunft, als daß er glauben sollte, durch die recht treue, lautre und eifrige Erfüllung der Pflichten, welche Gott durch die Vernunft uns vorschreibt, Gott wohlgefällig werden zu können. Er bildet sich ein, mehr leisten zu müssen, als die Vernunft leisten kann und lehret; und so verfällt er denn auf alle die unsinnigen Uebungen, die von religiösen Schwärmern als die Mittel betrachtet worden sind, einen mehr als gemeinen Grad der Frömmigkeit und Heiligkeit zu erreichen. Diese Uebungen setzt er nun an die Stelle der wahren Heiligkeit und Tugend. Diesen Uebungen legt er den ungebührlichsten Werth bey, und würdigt in Vergleichung mit denselben die Gebote der Vernunft tief herab. Die natürliche Folge davon ist denn, daß bey aller vermeynten Heiligkeit und Frömmigkeit solcher Menschen ihr Herz und Leben mit vielen geheimen Lastern des Stolzes, des Eigennutzes, der Rachsucht, der Menschenfeindschaft, der Un-

L 4. duld-

duldsamkeit, des Neides u. s. w. befleckt, und wahrer Sittlichkeit und Tugend unfähig bleibt.

Aus diesen Gründen scheint es mir einleuchtend, daß bey der Beförderung eines blinden Glaubens, und der Unterwerfung der Vernunft unter denselben, die Sittlichkeit und Tugend der Menschen in eben dem Maaße gehindert wird, in welchem man die Verleugnung des eignen Denkens und Urtheilens zur Pflicht macht. Hingegen wenn der wesentliche Begriff der Offenbarung darin gesetzt wird, daß sie eine Veranstaltung Gottes sey, gewisse Lehren den Menschen auf eine recht wirksame und wohlthätige Weise bekannt zu machen: und wenn der Beweis aus der durch die Vernunft zu erkennenden, der Vernunft einleuchtenden, Wahrheit, Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit der Lehren geführt wird: so wird die Vernunft in ihrer vollen Kraft und Wirksamkeit erhalten und vervollkommnet: so wird die Offenbarung das Mittel, die Vernunft zu wecken, zu veredeln und ihre Einsichten zu erweitern; so wird die Vernunft aufgefordert, nachzudenken, zu prüfen, sich zu überzeugen, zu wählen und für sich anzuwenden, was ihr zur Aufklärung, Beruhigung, Besserung, Veredlung und Befeligung des Menschen geoffenbaret ist; so sieht der Mensch es ein, daß Gott durch die Vernunft ihn zur Erkenntniß dessen leite, was wahr, recht und gut ist; so wird der Werth der Vernunft, und die große Wohlthat, die Gott mit derselben uns zugetheilt hat, recht erkannt; jedes Gebot der Vernunft wird dem Menschen heilig als

als Gottes Gebot; es leuchtet ihm ein, daß seine Verbesserung und Vereblung zu wahrer Sittlichkeit und Tugend, zum Gehorsam gegen die Vernunft, und zur Beherrschung seiner sinnlichen Neigungen, der Wille und die Absicht Gottes mit ihm sey. Nun wird ein jeder wahrer Tugend fähig, so wie er einer wahren Aufklärung des Verstandes fähig wird, und lernet die Vollkommenheit, nach welcher er streben soll, nicht in eingebildeten übervernünftigen Schwärmereyen von mystischer Heiligkeit, sondern in wahrer Rechtschaffenheit und Heiligkeit suchen.

Im 5ten Paragraphen soll nun zuerst gezeigt werden, daß der Begriff der Offenbarung a posteriori nicht habe entstehen, vernunftmäßig wenigstens nicht entstehen können; indem es nach den Gesetzen des Denkens widersprechend sey, die Causalität einer Erscheinung in der Sinnenwelt, wovon wir den Grund in dieser nicht entdecken, deswegen gleich in Gott zu sehen. Hingegen a priori lasse sich der Begriff deduciren, denn es lasse sich ein Grad der Stärke des Widerstreits des Naturgesetzes der Sinnlichkeit wider das Gesetz der Sittlichkeit denken, bey welchem das Sittengesetz seine Causalität in der sinnlichen Natur endlicher vernünftiger Wesen entweder auf immer, oder nur in gewissen Fällen, gänzlich verliere; so daß sie es bedürfen, daß rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden, wenn sie der Moralität nicht gänzlich unfähig werden sollen. Dieß könne nun geschehen, wenn Gott sich ihnen durch eine besonders für sie bestimmte Erscheinung

nung als moralischen Gesetzgeber ankündige; und dieß lasse sich von Gott erwarten, da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern. Daß aber ein solcher gänzlicher Verfall der Menschheit denkbar sey, dem nicht anders, als durch Offenbarung habe aufgeholfen werden können, sucht der Verfasser im 6ten Paragraphen zu zeigen.

Allein gerade von diesem Satze, auf welchen hier alles ankommt, ist es mir unmöglich gewesen, mich zu überzeugen; wenn ich gleich den Scharffsinn erkenne und schätze, den der Verfasser aufgeboten hat, um seinen Satz zu bestätigen. Zugegeben, daß an sich ein Verfall der Menschheit sich denken lasse, bey welchem ihr selbst der Wille, dem Sittengesetze zu folgen, mangle: so bleibt ihr doch immer, wie tief sie auch immer herabgesetzt werden mag, das Vernunftvermögen. Da die practische Vernunft durch sich selbst gesetzgebend ist: so kann nur in dem Uebergewicht der Sinnlichkeit im Menschen über die Vernunft die Ursache liegen, wenn einem Menschen selbst der Wille, dem Gesetze der Vernunft zu gehorchen, mangelt, und was in diesem Falle von jedem einzelnen Menschen gilt, das gilt auch von der ganzen Menschheit. Das Uebergewicht der Sinnlichkeit mag nun noch so groß seyn: so bleibt doch das Vernunftvermögen, oder das Vermögen zum freyen Gebrauch seiner Erkenntniß und seines Urtheils in der Bestimmung seines Willens, dem Menschen stets, so

so lange er Mensch bleibt. Es kann also nicht denkbar seyn, daß ein Mensch auf immer selbst den Willen verliere, dem Befehle der Vernunft zu gehorchen; weil er dann das Vernunftvermögen auf immer verloren haben müßte, und mithin gar nicht mehr für einen der Vernunft fähigen Menschen gehalten werden könnte. Denn so lange er noch das Vermögen hat, vernünftig zu werden: so lange bedarf es nur der Verfertigung in solche Umstände, die der Entwicklung des Vernunftvermögens eben so günstig sind, wie die vorhergehenden Umstände für dieselbe ungünstig und hinderlich waren. Dergleichen Umstände werden durch das Bestreben, die eine Zeitlang überwiegende Sinnlichkeit zu befriedigen, selbst herbeigeführt. Denn durch dieß Bestreben gelangt die Menschheit, (die wir uns jetzt noch im rohen Naturzustande denken müssen, da sie nur mit Mühe und mit genauer Noth ihre sinnlichen Bedürfnisse befriedigen kann,) nach und nach, und zwar, je nachdem Klima und Erdboden mehr oder minder fruchtbar ist, früher oder später, zu der Fertigkeit, sich ihre sinnlichen Bedürfnisse in hinlänglichem Ueberflusse, leicht und auf einige Zeit zum voraus zu verschaffen. Erst dann, wenn die Menschheit bis dahin gelangt ist, erst dann steht sie an der Gränze, wo sich das Vernunftvermögen freyer entwickeln kann. Nun hat der Mensch Muße; nun fängt er an seine Vorzüge zu fühlen, mit Vergnügen, mit angenehmen Bewußtseyn zu genießen. Nun sinnt er auf Mittel, das Angenehme zu vervielfältigen, sich dasselbe in reicherm Ueberflusse zu verschaffen, und was er erworben hat, sich

zu erhalten. Nun entstehen die Begriffe von Zweck und Mitteln, und werden nach und nach deutlich. Nun entstehen Streitigkeiten über das Mein und Dein, und erzeugen Begriffe von Recht und Unrecht. Anfänglich wird, wenn diese Begriffe entstanden sind, alles durch Gewalt, durch Uebermacht entschieden; aber die Erfahrung lehrt die Unsicherheit und Schädlichkeit solcher Entscheidungen einsehen. Nun werden Verträge und Bündnisse geschlossen, um sich im Besitz seiner Rechte und seines Eigenthums durch gegenseitigen Beystand zu sichern. Nun wird die Verunft auf den ihr gebührenden Richterstuhl gesetzt, und dann bedarf es nur der Beyhülfe äußerer Umstände, um ihrer Ausbildung einen immer schnelleren Fortgang zu verschaffen. Mögen eine Zeitlang einzelne Gebote derselben noch nicht erkannt werden: so liegt doch der Grund nur im Mangel der Aufklärung, und der Einsicht in die Nothwendigkeit, Vortrefflichkeit und Wohlthätigkeit dieser Gebote für die Menschheit. Gelangt sie zu dieser Einsicht: so gelangt sie auch zu der Kraft, diese Gebote geltend zu machen.

Nach meiner Einsicht also ist es gar nicht denkbar, daß endliche vernünftige Wesen überhaupt, und die Menschen namentlich, je so tief sincken könnten, daß ihnen nicht anders als dadurch aufgeholfen werden könnte, daß Gott sich ihnen durch ein übernatürliches Factum in der Sinnenwelt als moralischen Gesetzgeber ankündigte. Denn immer muß doch die Ursache des Uebergewichts der Sinnlichkeit über die Vernunft

Vernunft in den Mangel der hinlänglichen Ausbildung derselben gesetzt werden, und bey dem Mangel der hinlänglichen Ausbildung der Vernunft bleibt doch immer das Vernunftvermögen da, also auch die Fähigkeit zur Ausbildung der Vernunft; und sobald diese Ausbildung erfolgt: so eignet auch die Vernunft sich das ihr gebührende Recht zu, dem Menschen ein Gesetz zu geben, zur Bestimmung dessen, was recht und gut, erlaubt und unerlaubt sey, welches sie immer vollkommner geben wird, je vollkommner sie ausgebildet wird.

Mügte man sagen, wie man auch wirklich, nur nicht unser Verfasser, gesagt hat: es lasse sich denken, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes, als des moralischen Gesetzgebers der Welt, nöthig gewesen sey, um der Menschheit früher und schneller aufzuhelfen, um sie früher und schneller zur Sittlichkeit zu erheben, als sie auf dem Wege der durch natürliche Mittel möglichen Ausbildung der Vernunft zu derselben gelangt seyn würde: so würde dieß doch 1) nicht hieher gehören, wo die Unmöglichkeit, auf einem andern Wege zur Sittlichkeit zu gelangen, vorausgesetzt werden muß, und 2) würde der Satz zu viel beweisen; denn aus ihm würde ein Bedürfniß der übernatürlichen Offenbarung zu allen Zeiten folgen, zu welchen durch dieselbe der Menschheit schneller zum Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit aufgeholfen werden könnte; und wie ließe sich denn wohl a priori bestimmen, zu welchen Zeiten dieß nicht möglich sey? Also würde der Schwärmeren Thür

Thür und Thor geöffnet, und jeder fanatische Grübler berechtigt, sich einer übernatürlichen Offenbarung als Gesandter Gottes zu rühmen, um der Menschheit aufzuhelfen. Denn a priori wäre nichts dagegen zu erianern, wenn nicht etwa seinen Lehren die nöthigen Kriterien fehlten; oder wenn nicht a posteriori ihm erwiesen werden könnte, daß sein Vorgeben nichtig sey.

Es ist wahr, was der Verfasser zu wiederholten Malen einschärft, mit herrschender Sinnlichkeit ist sogar der Wille moralisch gut zu seyn, nicht zu verzeihen. Aber es ist eben so unleugbar, daß herrschende Sinnlichkeit entweder eine Schwäche der Vernunft, oder Irthümer derselben zum Grunde hat, und daß diese Schwäche der Vernunft durch Umstände, die der Entwicklung derselben günstiger sind, gehoben werden kann, so wie jeder Irthum nach und nach erlangten bessern Einsichten weichen muß. Sobald nun jene Schwäche der Vernunft gehoben, und sie von Irthümern frey wird: so hört die Herrschaft der Sinnlichkeit auf, und weicht der Herrschaft der Vernunft, und wo diese über die Sinnlichkeit herrscht: da kann der Wille gut zu seyn nicht fehlen, denn gerade dieser Wille ist ein vernünftiger Wille. In einem Augenblicke kann die Seele von Irthümern wieder frey werden, von welchen sie vorher Jahr lang, vielleicht von Kindheit auf gebündet war; wenn zur die Wahrheit ihr in einem recht hellen Lichte, auf eine recht tiefen Eindruck machende Art erscheint. Wer dem Gesetze der Sittlichkeit nicht folget, der hat die

Verz

Verbindlichkeit der Gebote desselben, und seine Bestimmung als Mensch, noch nicht recht deutlich und lebhaft erkannt; noch nicht erkannt, daß er zu einer höhern, reineren und dauerhafteren Glückseligkeit, als der Genuß sinnlicher Freuden ihm zu geben vermag, bestimmt sey; einer Glückseligkeit, die aus der Weisheit und Tugend allein, und aus dieser unausbleiblich entspringt. Immer aber kann er, weil er Vernunft besitzt, zu dieser Einsicht gelangen, und ist er zu derselben einmal gelangt, hat er einmal die erhabenen Reize der Weisheit und Tugend kennen gelernt, und die Freuden derselben geschmeckt: so strebt die Sinnlichkeit umsonst ihn sich wieder zu unterwerfen; denn um nichts in der Welt gäbe er die Ruhe der Seele, die Zufriedenheit und Glückseligkeit hin, die ihm Weisheit und Tugend allein gewähren.

Mit dem Beweise der physischen Möglichkeit einer Offenbarung hat es im 7ten Paragraphen um so viel weniger Schwierigkeit, da die ganze Welt für uns eine übernatürliche Wirkung Gottes ist, und da es der Vernunft ganz gemäß ist, zu denken, daß da, wo wir keine natürliche Ursachen dieser oder jener Erscheinung sehen, und also die Begreiflichkeit nicht aus Naturgesetzen erklären können, dieß daher kommen könne, weil sie nach dergleichen Gesetzen überhaupt nicht möglich ist; und da es, um Aufmerksamkeit zu erwecken, nur nöthig ist, es theoretisch für möglich anzunehmen, daß sie durch übernatürliche Causalität bewirkt worden seyn könne. Genug wenn die, welche in dem Plane der zu erregenden Aufmerksamkeit befaßt

befast sind, keine natürliche Ursachen dieser Erscheinung sehen. Wenn dann auch nachher die Erscheinungen aus Naturgesetzen völlig erklärbar seyn, und nur unwillkürliche Täuschung, nicht geflissentlicher Betrug zum Grunde gelegen habe: so könne daraus gegen die mögliche Göttlichkeit einer solchen Offenbarung nichts gefolgert werden.

Der Verfasser fragt nämlich gar nicht, wie Gott eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich möglich denken, und wie er sie wirklich machen könne; sondern wie wir uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Causalität Gottes gewirkt denken können?

Über wenn nun gleich gewisse Menschen, ohne allen Betrug und durch eine unwillkürliche Täuschung, gewisse Facta für übernatürliche Offenbarungen Gottes gehalten haben; und wenn gleich der Verfasser mit Recht behauptet, daß deswegen die Göttlichkeit der Offenbarung nicht verworfen werden könne, weil es etwa nachher einleuchte, daß diese Begebenheiten durch Naturgesetze bewirkt seyn können: so ist es doch auch einleuchtend, daß diese für übernatürlich gehaltenen Facta nur, wie der Verfasser sehr richtig sagt, als Mittel für die, die in dem Plane der göttlichen Anstalt befaßt seyn, Aufmerksamkeit auf die Wahrheit, daß sich Gott als moralischer Gesetzgeber offenbaren wolle, zu erregen; aber nicht als Beweise der Göttlichkeit der Offenbarung für alle künftige Zeiten, betrachtet werden müssen.

Der

Der durch sie erreichte moralischgute und wichtige Zweck lehrt uns sie als Mittel zu diesem Zweck hochschätzen. Aber sollten sie zu Beweisen dienen: so mußte ihre übernatürliche Göttlichkeit erst erwiesen seyn.

Eine hinlänglich wirksame, und ohne allen Betrug, ja ohne alle Täuschung bewirkte Erregung der Aufmerksamkeit auf eine göttliche Belehrung, läßt sich selbst ohne übernatürliche Begebenheiten gar wohl denken. Sie konnte durch Begebenheiten und Thaten bewirkt werden, die von dem, der sie verrichtete, und von denen, die durch dieselben aufmerksam gemacht werden sollten, Gott als Urheber derselben mit Recht zugeschrieben wurden. Daß etwas als von Gott bewirkt anerkannt werde, ist nothwendig, wenn es ein Mittel seyn soll, auf eine göttliche Belehrung Aufmerksamkeit zu erregen; es ist aber nicht nöthig, dabey die Art, wie Gott es bewirkt habe, deutlich zu erkennen; es ist nicht nöthig, daß man wisse, daß Gott theils mittelbar durch Naturgesetze und ihre Kräfte, theils unmittelbar wirke; es ist nicht nöthig einzusehen, daß Gott unmittelbar gewirkt habe. Die Ueberzeugung, daß Gott bey solchen Thaten mitgewirkt habe, ist hinreichend, wofern sie gegründet ist, und sie kann auf folgende Weise entstehen.

Man denke sich ein Volk auf der Stufe der Verstandesbildung, auf welcher die Menschen, mit den Kräften und Gesetzen der Natur noch wenig be-

kannt, aber doch zum Begriff von Gott, als dem Urheber der Welt gelangt, gewöhnlich alles unmittelbar auf Gott zurückzuführen pflegen, was nicht auf eine ganz augenscheinliche Weise durch einen Menschen, und durch jedermann sichtbar vor den Augen liegende Mittel bewirkt wird. Solche Menschen sehen überall Einwirkungen der Gottheit, wo sie die Ursachen von etwas nicht am Tage liegen sehen. Talente, Kenntnisse und Geschicklichkeiten, die nicht allen gemein sind, erkennen sie für besondere Geschenke der Gottheit. Die Gabe, Krankheiten zu heilen, deren Ursache sie nicht einsehen, ist nach ihrer Einsicht eine göttliche Gabe. Sie kennen die natürliche Kraft der Mittel nicht, die dabey gebraucht werden; sondern schreiben Gott, der bey dem Gebrauch der Mittel mit gewissen Formeln angerufen wird, die erfolgte Heilung zu. So urtheilen sie in jedem ähnlichen Falle, ohne Betrug, ohne vorsätzliche Täuschung, nur wegen ihrer eingeschränkten Naturkunde. Nun denke man sich unter einem solchen Volke einen Mann von vorzüglichen Geistesgaben, der durch sie zu vorzüglichen Einsichten gelangt; der sich geschickt fühlt, andre den erkannten Willen Gottes zu lehren; der es für seine Pflicht, für Gottes Willen erkennt, daß er hervortrete, als Lehrer und Herold des göttlichen Willens; der in seinem edlen Herzen den innigsten Drang fühlt, für die Beförderung der Absichten Gottes, und für das Wohl der Menschen zu wirken: wie wird ein solcher Mann dieß alles selbst beurtheilen und andern beschreiben? Wird er nicht seine vorzüglichen Geistesgaben und

Einsichten,

Einsichten, seine Geschicklichkeit andre den Willen Gottes zu lehren, und sein edles Vorgehen, seinen innern Drang als Lehrer hervortreten, als Gottes Geschenk, Wirkung und Beruf, betrachten und beschreiben? Und wird er darin unrecht thun oder irren; er, der noch nicht zwischen mittelbaren und unmittelbaren, natürlichen und übernatürlichen Bewegungen Gottes, sondern nur zwischen dem Menschlichen und Göttlichen unterscheidet; wird er nicht mit Recht dieß göttlich nennen? Wird er nicht, wenn er nun als Lehrer mit der Ueberzeugung, daß das der Wille Gottes sey, hervortritt, was er lehrt im Namen Gottes, und als Gottes Ausspruch oder Gebot, Verheißung oder Drohung lehren; was er thut, als von Gott befohlen, und was ihm gelingt, als von Gott bewirkt beschreiben, weil er überzeugt ist, dem Willen Gottes gemäß zu handeln, und weil er das Gelingen seiner Bemühungen mit frommer Ehrfurcht Gott verdankt? Wenn nun ein solcher Mann von Gott zu der Erkenntniß geleitet wird, daß man ihm nicht folgen und seinen göttlichen Beruf nicht anerkennen werde, wenn er nicht auch durch Thaten und Zeichen, die keiner thun kann, es sey denn Gott mit ihm, seine göttliche Sendung bestätige; wenn er zu einer Zeit lebt, in welcher gewisse Thaten allgemein für göttliche Thaten erkannt, und diejenigen, die dergleichen Thaten verrichten, als Vertraute der Gottheit und als von ihr selbst belehrt angesehen werden; wenn er also selbst wirklich glaubt, daß es einer genauern Verbindung mit der Gottheit bedürfe, um solche Thaten verrichten zu können, und daß die Gottheit,

heit, die bey solchen Thaten angerufen ward, dieselben wirkte; wenn er die Mystagogen, die zu jener Verbindung mit der Gottheit und dadurch zur Theurgie zu gelangen lehren, und durch mancherley Einweihungen zu derselben führen, wirklich für solche Vertraute der Gottheit hält, sich nun an sie wendet, und von ihnen solche Thaten lernt, und sich überzeugt, mit Gott in Verbindung getreten, und durch Gottes Kraft vermögend zu seyn, dergleichen zu bewirken; wenn er dann solche Thaten thut und sie für Werke Gottes erklärt, und man sie für Thaten Gottes anerkennt: ist da wohl einiger Betrug, wohl irgend etwas Unmoralisches; wohl irgend etwas sonst, als eingeschränkte Kenntniß der Naturgesetze und Naturkräfte, bey redlichem Eifer für Recht und Wahrheit, und für die Beförderung der Absichten Gottes unter den Menschen? Ein solcher Mann erklärt sich nun für einen Gesandten Gottes, und wird dafür erkannt. Er belehret von dem Willen Gottes und bewirkt Religion, Gesinnungen der Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe, des Vertrauens und des Gehorsams gegen Gott, unter den Menschen. Hier ist Offenbarung, anerkannter göttlicher Unterricht und göttliche Veranstaltung. Ist nun eines solchen Mannes Lehre wirklich von der Art, daß es der Vernunft einleuchtet, sie sey wahr, vortreflich und wohlthätig; wer könnte denn leugnen, daß dieser Mann eine solche Lehre mit Recht Gott, dem Urheber aller Wahrheit und alles Guten, als ihrem Urheber, zugeschrieben habe? Sie trägt den Charakter ihrer Göttlichkeit

Zeit in und an sich. Ist der Mann, der, was er that, als Gottes Befehl, und was ihm gelang, als Wirkung Gottes beschrieb, wirklich stets auf der Bahn der Sittlichkeit, des Rechts und des Guten einhergegangen; hat er nur sittlichgute Absichten gehabt, und nur sittlichgute Mittel gebraucht, um dieselben zu erreichen: so haben sein Charakter und seine Handlungen die sittliche Würdigkeit, welche dem eigen seyn muß, den wir mit Recht für ein Werkzeug in der Hand der Fürsorgung erkennen sollen. Er hat Recht gehabt zu behaupten, daß Gott durch ihn wirke. Wenn endlich durch die von einem solchen Mann gestiftete Lehre und Lehranstalt, auf eine gemeinwohlthätige Weise bessere Kenntniß, Religiosität und Sittlichkeit, unter dem wichtigeren und fähigern Theile der Menschheit, Jahrtausende lang befördert wird; wenn die Lehre und Lehranstalt von der Art ist, daß sie für alle Menschen aller Zeiten und Länder eine Führerin zur Weisheit und Sittlichkeit, Tugend und Glückseligkeit, und immer vollkommener angewendet werden kann zur Verbesserung, Berechtigung und Befeligung der Menschen: so zeugt die Wichtigkeit einer solchen Lehre und Lehranstalt, ihr Einfluß auf die Menschheit und ihre Uebereinstimmung mit den Absichten Gottes, durch hinlänglich deutliche Beweise für die Wahrheit, daß die weise und gütige Fürsorgung Gottes das bewirkt habe, daß diese Lehre und Lehranstalt gestiftet, und so wohlthätig für die Menschheit geworden ist.

Man kann wegen des einstimmigen Zeugnisses der Geschichte nicht daran zweifeln, daß es solche Zeiten, wie die eben beschriebenen seyn sollen, wirklich gegeben, und daß die Menschheit zu jenen Zeiten wirklich auf der hier beschriebenen Stufe der Cultur gestanden, wirklich die hier beschriebenen Begriffe von Gott, vom Göttlichen und Menschlichen in den Begehrenheiten der Welt, und in den Eigenschaften und Thaten der Menschen gehabt habe. Um so viel weniger kann die positive Möglichkeit der Offenbarung auf die so eben beschriebene Weise in Zweifel gezogen werden.

Im 8ten Paragraphen wird von der Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung gehandelt. Es müsse 1) gezeigt werden, daß das oben erwähnte empirische Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung wirklich da gewesen sey; oder daß nicht eine, alle Kriterien der Göttlichkeit an sich tragende, Religion zu der Zeit den Menschen leicht durch natürliche Mittel habe mitgetheilt werden können. Wenn dieß gezeigt werden könne: so könne eine solche Offenbarung von Gott seyn. Wenn das Gegentheil gezeigt werden könne: so sey eine solche Offenbarung sicher nicht von Gott.

Durch die Festsetzung dieses Kennzeichens wird in der That der Beweis, daß eine Offenbarung von Gott sey, unmöglich gemacht, und dem Gegner der Offenbarung das Schwerdt wider sie in die Hände gegeben. Denn es wird schwerlich möglich seyn,
von

von einer Zeit, in welcher die Menschen einer göttlichen Offenbarung bedurften, zu erweisen, daß zu einer solchen Zeit nicht durch natürliche Mittel, auf die vorher angegebene Art, eine Religion, als Offenbarung Gottes, habe eingeführt, und geglaubt und wirksam werden können.

Dies Kennzeichen aber, welches nur dann, wenn von unmittelbarer Offenbarung die Rede ist, nöthig geachtet werden kann, um aller Schwärmerey, und allen unberufenen Religionsstiftern Einhalt zu thun, ist nicht nöthig, wenn von mittelbarer Offenbarung Gottes die Rede ist. Dann ist der Inhalt der Offenbarung, der Charakter des Mannes, der von Gott zum Lehrer berufen zu seyn versicherte, und die Wirkung seines Unterrichts auf die Beförderung richtiger Gotteserkenntniß und würdiger Verehrung Gottes, hinreichend zum Beweise der Göttlichkeit der Offenbarung.

Das zweite Kennzeichen, daß 2) eine Offenbarung nicht durch unmoralische Mittel befördert werden müsse, und das dritte, 3) daß ihr Zweck seyn müsse, Gott als moralischen Gesetzgeber anzukündigen, hat keine Schwierigkeit. Unter die unmoralischen Mittel gehörte vornämlich jeder Betrug. Nur muß zwischen dem Betrügen und zwischen dem Nichtentdecken wohl unterschieden werden. Etwas nicht entdecken, was nicht entdeckt werden muß, wenn die Wirkungen der Entdeckung nicht schädlich werden sollen, heißt nicht betrügen,

und ist völlig moralisch. Wenn ein Arzt einem sich sehr vor dem Tode fürchtenden Kranken, den er wirklich für tödtlichkrank hält, auf seine Frage das nicht entdeckt, daß er seine Krankheit für tödtlich halte; weil er voraussieht, daß er gar nicht zu retten seyn werde, wenn er gewiß sterben zu müssen glaube: so handelt er vollkommen moralisch, vorausgesetzt, daß nicht gewisser Ursachen wegen, die noch wichtiger wären, als die Erhaltung des Lebens des Kranken, diese Entdeckung nöthig sey. So betrüget auch der, der im Namen Gottes redet, keinesweges, wenn er nicht entdeckt, was in einer durchaus moralischwohlthätigen Absicht unentdeckt bleiben muß. Man muß also den Begriff des Betruges gehörig bestimmen. Betrügen heißt hier, in einer unehrlichen, unlautern, eigennützigigen oder für andre schädlichen Absicht etwas nicht entdecken, dessen Entdeckung Pflicht gewesen wäre, oder etwas anders beschreiben und vorstellen, als es ist der That ist. — Nach muß bey dem dritten Kennzeichen nicht vergessen werden, daß die Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers, oder die Ermunterung zum Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit als Gottes Gesetz und Willen, immer auf eine den Bedürfnissen, Fähigkeiten, Begriffen und Vorstellungen, Ausdrücken und Redensarten derjenigen gemäß Weise geschehen muß, welchen Gott als moralischer Gesetzgeber angekündigt wird; weil jene sonst die Ankündigung nicht würden fassen und nutzen können. Es kann also nur von der Materie, nicht von der Form der Ankündigung die Rede seyn. Der Zweck der Offenbar-

Offenbarung muß seyn, Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit durch Verehrung Gottes zu befördern.

Als das vierte Kennzeichen wird gefordert, 4) daß nur Verehrung, und Achtung für die Heiligkeit Gottes, als Motiv zum Gehorsam angegeben werde. Aber diese Unterscheidung zwischen dem lautern Beweggrunde zur Sittlichkeit, und zwischen sinnlichen Ermunterungsgründen, setzt, wenn sie faßlich und wirksam werden soll, schon einen Grad der Vernunftbildung voraus, der nicht allgemein ist. Auch gehört dieß zur Form, nicht zur Materie der Offenbarung. Fehlen muß nur das laute Motiv nicht. Die Offenbarung muß Gehorsam gegen Gott fordern, weil er Gott ist, und gegen seinen Willen, weil er sein Wille, der Wille des Heiligsten ist. Sie kann aber auch alle, für die Menschen, denen sie bestimmt war, nöthige und wirksame Erweckungsgründe brauchen. Nur muß sie nicht Eigennuß, sinnlicher Gewinn, zum Endzweck machen; sondern Vollkommenheit in Sittlichkeit und Tugend, Uebereinstimmung mit Gott, dem Heiligsten, in Gesinnungen und Thaten, Aehnlichkeit mit ihm, und Bewußtseyn seines Wohlgefallens!

Was der Verfasser in den folgenden Paragraphen theils vom möglichen Inhalt einer Offenbarung, theils von der möglichen Darstellung desselben sagt, beruhet zum Theil auf dem angenommenen Begriff der Religion, und auf der Voraussetzung, daß

unsre theoretische Vernunft uns nicht zur Erkenntniß Gottes führen könne, zum Theil aber stimmt dasselbe so vollkommen mit meinen Ueberzeugungen überein, daß ich nichts Wesentliches dabey zu erinnern habe. Die Bemerkungen, welche hier über die Frage gemacht sind, ob die Offenbarung uns etwas lehren könne, was die sich selbst überlassene Vernunft nicht hätte erkennen können, und ob die Offenbarung übernatürliche Wirkungen verheißen könne; (so wie die Gründe, nach welchen beyde Fragen verneint werden, und alles, was über die Darstellung des Inhalts der Offenbarung gesagt ist,) verdienen sorgfältig erwogen zu werden.

Nun kommt der Verfasser auf die Frage, ob es möglich sey, dem Begriff der Offenbarung eine Realität außer uns zuzusichern? Er mußte sie verneinen, nach den angenommenen Grundsätzen, und alles auf ein subjectives Bedürfniß des Glaubens an Offenbarung, als eines Mittels, Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit zu befördern, zurückführen. Er sucht in einer Schlußerinnerung zu zeigen, daß dennoch der Gewinn dieser Untersuchung überwiegend sey, indem diejenigen, welche an Offenbarung glauben, vorausgesetzt, daß diese Offenbarung die Kennzeichen an sich habe, die eine Offenbarung haben muß, um göttlich seyn zu können, dadurch im Besiz ihres Eigenthums gesichert werden; indem kein Gegner dann darthun könne, daß es nicht eine göttliche Offenbarung sey. Allein der Gewinn mögte mehr scheinbar als wirklich seyn. Denn daß das empirische

sche Bedürfniß einer übernatürlichen Anfechtung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, wirklich dageseyn sey, mögte schwerlich, leichter aber das Gegentheil zu erweisen seyn; und wäre dieß Gegentheil erwiesen: so würde daraus folgen, die Offenbarung könne nicht göttlich seyn. Doch diese Schwierigkeit, dem Begriffe der Offenbarung Realität außer uns zuzusichern, fällt hinweg, sobald nicht gerade von übernatürlicher und unmittelbarer, sondern von mittelbarer Offenbarung Gottes die Rede ist. Da bedarf es nicht der Aufzeigung eines Bedürfnisses übernatürlicher Wirkungen; da befördert Gott durch weise und wirksame Mittel und Anstalten Sittlichkeit und Glückseligkeit unter den Menschen; da erscheint die Offenbarung, bey innerer einleuchtender Wahrheit und Vortreflichkeit ihrer Lehren, als ein Theil der moralischen Regierung Gottes über uns Menschen.

Noch einen Punct hat der Verfasser nicht berührt, und nicht wohl berühren können, weil er nur von Principien der practischen Vernunft ausgieng. Eine für übernatürlich erklärte Offenbarung muß durchaus, wenn auch nur die Möglichkeit, daß sie eine übernatürliche göttliche Offenbarung seyn könne, vernünftiger Weise noch jetzt anerkannt werden soll, hinlänglich zuverlässige Zeugnisse für die historische Wahrheit der übernatürlichen Thatsachen aufweisen können. Diese Zeugnisse können dem freyen Urtheil der theoretischen Vernunft nicht entzogen werden. Sie sind abgelegt für Thatsachen, die sich in der Sinnenwelt zugetragen haben, und müssen also nach denselben

denselben Gesetzen beurtheilt werden, nach welchen dergleichen Thatsachen in jedem Falle zu beurtheilen sind. Die Zeugen, welche für dieselben angeführt werden, müssen die Wahrheit haben sagen können und sagen wollen. Gesetzt, daß die theoretische Vernunft nicht vermögend wäre, bey aller Hinlänglichlichkeit der Zeugnisse, zu erweisen, daß solche nun für historischgewiß als so geschehen anzunehmende Begebenheiten wirklich von Gott oder übernatürlich bewirkt seyn: so kann sie doch im Gegentheil erweisen, daß den Nachrichten von den für übernatürlich erklärten Thatsachen die hinlängliche historische Gewißheit mangle, wenn die Zeugen nicht die erforderlichen Eigenschaften an sich haben; wenn es nicht auf das strengste erwiesen werden kann, daß sie nicht allein die Wahrheit haben sagen wollen, sondern auch die Wahrheit haben sagen können. Und wie viel gehöret nicht dazu, wenn diese Eigenschaften eines Zeugen für übernatürliche Begebenheiten erwiesen werden sollen! Sind sie aber nicht hinlänglich erwiesen: so steht allerdings der theoretischen Vernunft das Recht zu, über diese Thatsachen das Urtheil zu sprechen, daß sie nicht hinlängliche Zeugnisse für sich haben, um für übernatürliche Thatsachen anerkannt zu werden. Mithin giebt es dann keinen aus diesen Thatsachen selbst herzunehmenden hinlänglichen Grund, sie vernünftiger Weise für solche Thatsachen zu erkennen, die durch eine übernatürliche göttliche Causalität bewirkt seyn könnten.

Nach meiner Einsicht muß ich daher wünschen, daß die kritische Philosophie überhaupt nicht auf die Religion, und insbesondere nicht auf die geoffenbarte christliche Religion angewendet werde. Noch nie hat, wie die Geschichte bezeugt, die Anwendung irgend eines vorherbestimmten philosophischen Systems auf die christliche Religion derselben genutzt; immer hat diese vielmehr bey einer solchen Anwendung verloren, und sie wird und muß immer gemisdeutet werden, wenn ein vorher festgesetztes System philosophischer Begriffe auf sie angewendet wird, wenn nicht zuvor, unabhängig von irgend einem philosophischen System, ausgemacht worden ist, was eigentlich wesentliche christliche Lehre sey. Diese Frage betrifft eine That- sache, und kann also nur durch Zeugnisse, bey pflicht- mäßiger Anwendung allgemeiner Grundsätze der gesunden Vernunft entschieden werden. Eigentlich wesentliche christliche Religionslehren sind nur die Lehren Jesu, und es ist gerade einer von den eigen- thümlichsten erhabenen Vorzügen derselben, daß Jesus kein bestimmtes System von Lehrsätzen als das Sei- tige unabänderlich aufgestellt; sondern einzig und allein die allgemeinen und unveränderlichen Grund- sätze wahrer Gottesverehrung in ihrer völligen Kau- terkeit dargestellt, als die einzigen wesentlichen und unveränderlichen Religionsgrundsätze erkennen gelehrt, und die Anwendung derselben auf die ganze Gesinnung und das ganze Verhalten des Menschen auf das dringendste empfohlen hat. Er trat nicht, wie die jüdischen Schriftgelehrten, mit einer Reihe von

von Dogmen und Meynungen hervor, welchen der blinde Glaube an das Ansehen des Lehrers, und die Furcht vor dem Verdammungsurtheil, womit derselbe einen jeden niederdonnerte, der ihm nicht glaubte, zur einzigen Unterstützung diente; weil keine vernünftige Einsicht und Ueberzeugung von denselben möglich war. Nein, er leitete seine Zuhörer, bey welchen er den Glauben an den einigen unendlichvollkommenen Urheber, Erhalter und Regierer der Welt vorzusetzen konnte, zu einer recht vernünftigen, würdigen und fruchtbaren Anwendung dieses Glaubens, und lehrte sie, daß es gar keine andre würdige Verehrung Gottes gebe, als das Bestreben, Gott nachzuahmen, und durch Tugend die Absichten Gottes an uns und andern zu befördern. Er fand bey dem größern Theil seiner Volksgenossen die Hoffnung eines künftigen Lebens vor. Allein er machte diese Hoffnung erst recht wirksam, den Eifer in gottgefälliger Frömmigkeit und wahrer Tugend zu befördern; indem er die Tugend, die Tugend allein, oder Heiligkeit und Liebe alles Guten nach dem Muster Gottes, für das einzige Mittel erklärte, sich des göttlichen Wohlgefallens zu versichern, und zu der vollkommeneren Seligkeit jenes künftigen Lebens zu gelangen; und indem er zugleich überall seine Zuhörer anwies, ihre Wünsche und Begierden über die vergänglich-sinnlichen Güter der Erde zu erheben, und auf die erhabneren, nur durch Eifer in allem Guten, durch Weisheit, Heiligkeit und Tugend, zu erlangenden Güter jenes künftigen Lebens zu richten, so daß

nichts

nichts in der Welt, auch selbst der Tod nicht, vermindern sey, sie von der Tugend, von der Liebe zu Gott und zu allem Guten abwendig zu machen. Bey diesem erhabenen Endzwecke, die Religion auf ihre ersten, lauterer, wesentlichen und der Vernunft einleuchtenden, leicht zu fassenden und leicht zu behaltenden Grundsätze zurückzuführen, war es nicht nöthig, seinen Schülern einen schriftlichen Unterricht zu übergeben. Es war vielmehr der Absicht Jesu angemessener, das nicht zu thun. In ihren Verstand und in ihr Herz wollte er seine Lehren eindrücken; darin sollten sie dieselben, unvergänglicher als in vergänglichem Schriften, ihrem Wesen nach aufbewahren. Aber wie deutlich beweiset nicht dieß Verfahren zugleich, wie weit Jesus von der Absicht entfernt war, die Annehmung eines gewissen Systems von Worten und Sätzen für wesentlich zum Bekenntnisse seiner Lehre von würdiger Gottesverehrung gehörig auszugeben. Hätte er die Absicht gehabt, den Glauben an gewisse Formeln, an gewisse ins Gedächtniß zu fassende Lehrsätze, den Verehrern seiner Lehre zur Pflicht zu machen: so würde er für die schriftliche Abfassung derselben vor allen Dingen gesorgt haben. Hingegen wenn wir ihm diese Absicht nicht beylegen, die ihm auch mit keinem guten Grunde beygelegt werden kann: so erkennen wir die Weisheit des Verfahrens Jesu recht deutlich. Ein von ihm selbst abgefaßter schriftlich hinterlassener Entwurf seiner Lehre würde, wie er nach der Denkungsart seines Zeitalters sicher erwarten konnte, nur zu leicht abergläubige Anhänglichkeit

lichkeit am Buchstaben derselben, und die Meynung, daß die Uebereinstimmung mit demselben das vornehmste Erforderniß bey einem Christen sey, voraussetzt haben, gerade wie es unter den Juden mit dem mosaischen Gesetze gegangen war. Dieß wollte er nicht. Er wollte den Verstand nicht fesseln; sondern vielmehr den durch Formeln gefesselten Verstand in Freiheit setzen, und zum eignen Nachdenken, zur eignen Uebung in der Erkenntniß der Gründe unsers Glaubens und unsrer Hoffnung erwecken. Darum ermunterte er überall zum eigenen Nachdenken, und zum Gebrauch der Vernunft; wies hin auf die Natur, und die Spuren der Weisheit, Macht und Güte Gottes in derselben; führte Gründe an und lehrte sie prüfen; berief sich auf die Uebereinstimmung seiner Lehren und Thaten mit richtiger Erkenntniß und würdiger Verehrung Gottes, und forderte jedermann auf, darüber nachzudenken, und sich dadurch von seinem göttlichen Beruf zu überzeugen. So eröffnete er der Vernunft ein weites Feld, in welchem sie auf dem Wege, auf den er sie geleitet hatte, bey zunehmender Uebung und Aufklärung, immer weiter in der Entwicklung der Grundsätze richtiger Gotteserkenntniß zur vollkommeneren Einsicht fortgehen sollte. Er wollte den Willen nicht durch Zwangsgesetze binden, welche nur eine äußere Gesezmäßigkeit zu bewirken vermögen; sondern er wollte denselben vielmehr zur freyen Entschliesung, dem Gesetze aus eigener Ueberzeugung von Recht und von Pflicht zu folgen, erheben und stärken. Darum zählte er nicht eine Reihe von

von

von festgesetzten Vorschriften her, die seine Schüler befolgen mußten, wenn sie würdige Verehrer Gottes seyn wollten; weil eines Theils für die unzählige Menge der auf so mannigfaltige Weise verschiedenen Fälle und Umstände, in welchen gehandelt werden soll, keine allgemeinen überall zutreffenden Regeln gegeben werden können; und weil andern Theils auch die genaueste Beobachtung solcher etwa gegebener Vorschriften noch gar nicht Tugend, nicht würdige Verehrung Gottes seyn würde, wenn sie nicht aus einer lautern Gesinnung, aus lauterer Liebe zu Gott und zu allem Guten, aus reiner Achtung für das Gesetz und Liebe zur Pflicht entsprungen wäre. Darum gab er die allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit, nebst den kräftigsten Bewegungsgründen, daß dieß der Wille Gottes, des Heiligsten sey, dem sie nachahmen sollten, und daß sie nur dann sich seines Wohlgefallens erfreuen könnten, seinen Schülern an. Er gab gelegentlich Anleitung, diese Grundsätze anzuwenden auf einzelne Fälle; überließ und empfahl aber diese Anwendung dem eigenen Fleiße und Eifer seiner Schüler, überzeugt, daß ein Herz, in welchem jene Grundsätze herrschend geworden seyn, in der Anwendung derselben stets durch herrschende Liebe zu Gott und zu allem Guten sicher werde geleitet werden.

Durch diese Eigenschaften ward eben Jesu Lehre, was sie nach seiner Absicht und nach dem Willen Gottes seyn sollte, eine Lehre, die zur wahren und mög-

lichstvollkommenen Veredlung in der Weisheit und Tugend, und durch dieselbe zur möglichstvollkommensten Glückseligkeit führen konnte; eine Lehre, welche allen Menschen aller Zeiten und Orte zur Führerin auf dem Wege der Weisheit, Tugend und Glückseligkeit dienen konnte; der uneingeschränktesten Entwicklung, Anwendung, Erweiterung und Vervollkommnung, vermittelt aufgeklärter Vernunftinsichten fähig, und zugleich auch dem ungelehrten schlechten gesunden Menschenverstande faßlich und einleuchtend, überzeugend, wirksam und wohlthätig. Denn in ihr war keine bestimmte, den Verstand fesselnde und einschränkende Formel aufgestellt, und kein Zwangsgesetz gegeben, den freyen Willen zu binden; sondern beyde, Verstand und Wille, wurden durch sie, zu Folge ihrer ursprünglichen Beschaffenheit, zur wirklichen Freyheit in eigener vernünftiger Erkenntniß und Verehrung Gottes veredelt!

Den Beweis der Wahrheit dieser Behauptung geben alle Reden Jesu, die uns in den Evangelien aufbehalten sind. Nirgends finden wir auf andre, als auf jene wesentlichen Grundsätze, ein vorzügliches Gewicht gelegt. Ueberall ist es die Hauptsache, der Hauptendzweck Jesu, die Menschen zur innern würdigen Verehrung Gottes, zur Besserung und Vervollkommnung in der Sittlichkeit und Tugend zu führen. Nur dieß, die Aufstellung dieser Grundsätze in ihrer ganzen Lauterkeit, ist Jesu eigen. Sonst bedient er sich zur Einkleidung derselben ganz der Sprache

che seiner Zeit, und wechselt mit derselben nach den Umständen. Nur diese Grundsätze sind immer dieselben, der stets übereinstimmende Hauptinhalt seiner Lehrvorträge und Ermahnungen.

Die unmittelbaren ersten Schüler Jesu, die ersten von ihm selbst unterrichteten und bevollmächtigten Herolde seiner Lehre, stimmten auch darin ganz mit Jesu überein, daß sie nur diese Grundsätze als den wesentlichen Inhalt ihrer Lehre aufstellten. Anerkennung Jesu, als des Stifiers des Reiches Gottes, einer Gesellschaft würdiger Verehrer Gottes, durch den sich alle, die ihm folgen, nun des Wohlgefallens Gottes erfreuen können, und Heiligkeit und Tugend des ganzen Sinnes und Verhaltens, nach Jesu Lehre und Beispiel, sind der Inhalt aller ihrer Lehren und Ermahnungen, ihrer Reden und Briefe. Alle andre Sätze benutzen sie nur als Mittel zu diesem Zweck, und wählen sie nach dem Bedürfniß, der Fähigkeit und den Umständen ihrer Zuhörer und Leser. In dieser seiner ursprünglichen Lauterkeit, Erhabenheit und Würde, erhielt sich das Christenthum so lange die Apostel lebten, bewies seine Kraft am Verstande und Willen seiner Bekenner, und gewann mit siegender Kraft immer mehrere Verehrer. O! daß es sich stets in dieser reinen Einfachheit und Würde erhalten hätte! Aber durch die Versuche, die man machte, andre, schon seit langer Zeit bestehende, oder neulich erst entworfene, Systeme von Religionsmeynungen demselben anzupassen, und es in dieselben hineinzuzwingen, ward es nur zu bald entstellt!

Schon damals, als die Apostel noch lebten, suchten theils pharisäische Eiferer für die jüdische Religion, das Christenthum in ein bloß verbessertes Judenthum zu verwandeln, und die Beschneidung und Opfergebräuche der jüdischen Religion dem Christenthum aufzubringen; theils wollten essenische Schwärmer das Christenthum durch den ihm so fremdartigen Zusatz ihrer Casienungen und strengen Uebungen einer vermeynten äußerlichen Heiligkeit, durch Ehelosigkeit und Enthaltung von angenehmern Speisen und Getränken, und von erlaubten sinnlichen Vergnügungen vervollkommen. Allein so lange die Apostel lebten, wehrten diese den unbefugten sich einbringenden Lehrern, und ihr Ansehen schützte die Christen vor der Verführung.

Doch schon im zweyten christlichen Jahrhundert, kaum zwey Menschenalter nach dem Tode der Apostel, ward das Christenthum in seinen wesentlichsten Grundsätzen verändert und verderbt, und, wer hätte es denken sollen, dieses Verderben riß zuerst unter den Lehrern der Christen ein. Die von den Aposteln bestellten Lehrer waren nach und nach gestorben. Ihrer Nachfolgern schmeichelte die Vorstellung, die ihrer Eitelkeit so behäglich war, daß, so wie die Christen, als würdige Verehrer Gottes, an die Stelle des jüdischen Volkes und in alle Vorrechte desselben eingetreten seyn, sie, die Lehrer der Christen, nun eben das unter den Christen seyn, was die Priester unter den Juden gewesen seyn; nämlich eine eigene Classe
von

von Dienern Gottes, die den Gott wohlthätigen Dienst verrichteten, und gleichsam als Mittelpersonen zwischen den Menschen und Gott, und als Vertreter und Fürbitter derselben, und Regierer der christlichen Gesellschaft zu betrachten seyn.

Mit der Aufnahme dieser Begriffe von ihrem Stande, (welche sie unter den Christen sehr eifrig zu verbreiten suchten, und welche diese leider nur zu leicht annahmen, da sie vorher im Judenthume und Heidenthume an einen Priesterstand, und an Ehrfurcht gegen denselben, und an die Vorstellung von den eben beschriebenen Vorrechten derselben gewöhnt gewesen waren,) ward nun das Christenthum wesentlich verändert, und in so weit wirklich wieder in das System des Judenthums hineingezwängt. Nun war die Gesellschaft der Christen nicht mehr eine moralische Gesellschaft freyer, vernünftiger, und allein durch Jesu Lehre und Vorbild geleiteter Gottesverehrer. Nun war sie eine gottesdienstliche Gesellschaft, die aus einem herrschenden Stande der eigentlichen Dienerschaft Gottes, und aus gemeinen Christen, die nach jener ihren Vorschriften Gott dienen sollten, bestand. Dasjenige, wovon Jesus seine Schüler so ernstlich gewarnt, und was die Apostel den von ihnen bestellten Lehrern so oft untersagt hatten, geschah nun. Die Lehrer der Christen warfen sich zu Herren ihres Gewissens auf. Man kann es nicht zu oft wiederholen, daß dadurch das Christenthum

stenthum ganz verändert und entstellt ward. Nur ein durch Ehrfurcht und Liebe, Vertrauen und kindlichen willigen Gehorsam gegen Gott verstärktes Bestreben nach Sittlichkeit und Tugend, gegründet auf eigener Ueberzeugung von der Wahrheit, daß Rechtschaffenheit und Tugend allein Gott gefalle, und den Namen einer wahren Verehrung Gottes, einer wirklichen Beförderung der Absichten Gottes an uns selbst und an unsern Nebenmenschen verdiene; nur ein solches Bestreben erhebt den Menschen über den bloßen äußern rohen Gottesdienst zur wahren und eigentlichen Gottesverehrung. Ein solches freyes sittliches Bestreben, gebildet nach der Lehre und dem Muster Jesu, sollte die christliche Gottesverehrung nach der Lehre Jesu und der Apostel seyn. Mit einer solchen freyen sittlichen Gottesverehrung sind die Begriffe von einem Priesterstande, der vorschreiben könne und müsse im Namen Gottes, wie Gott verehrt seyn wolle, durchaus unverträglich. Darum hatten auch die Apostel in bildlichen Redensarten alle Christen als Priester oder Diener Gottes beschrieben. Die so schändlich erniedrigenden Begriffe von einem gebietenden und vorschreibenden Stande, dem, als einer Classe von Gott bestellter Gesetzgeber, der Christ gehorchen müsse, sind gerade das Gegentheil von den herrlichen Beschreibungen der ehrenvollen Geistesfreyheit, zu welcher Jesus Christus seine Verehrer erhoben habe, die wir überall in den Briefen der Apostel lesen. Aber nun war sie dahin, diese ehrenvolle Freyheit des Geistes. Das Christen-

thum

thum war nun nicht mehr freye sittliche Gottesverehr-
 rung; sondern ein gottesdienstliches Gesetz, wie
 das Judenthum gewesen war; und wie Gott
 erkannt und verehrt seyn wolle, schrieb der
 christliche Priester eben so, wie vormals der jü-
 dische vor. Eine ächtchristliche freye sittliche Got-
 tesverehrung, die nur Perfection in der Wis-
 heit und Tugend zum Endzweck hat, kennt nur einen
 Stand der Lehrer in der Gesellschaft der Christen,
 und betrachtet dieselben, wie die Apostel sie beschrei-
 ben, als Diener der Gesellschaft, die freylich jeder
 Christ mit herzlichster Hochachtung in Ehren halten
 und sehr werth schätzen wird, wenn sie ihr wichtiges
 Amt, christliche Weisheit und Tugend durch Lehre
 und Beyspiel zu befördern, recht würdig, geschickt
 und treu verwalten; die aber nicht müssen die Her-
 ren, die Gesetzgeber der Gesellschaft seyn wollen,
 nicht müssen vorschreiben wollen, wie der Christ glau-
 ben und leben müsse; sondern nur durch Gründe
 zum Verstande und Herzen reden, den Verstand von
 der Wahrheit oder Verbindlichkeit der Lehren und
 Vorschriften Jesu überzeugen, und dadurch den Wil-
 len zur eigenen freyen Bestimmung zur Rechtschaf-
 fenheit, Sittlichkeit und Tugend, nach der Ueberzeu-
 gung des Verstandes, hinlenken müssen; nur dann
 befördern sie eine ächte christliche Gottesverehrung
 nach der Lehre und dem Muster Jesu.

Die schädlichen Einflüsse dieser angenommenen
 abergläubigen Begriffe zeigten sich sehr bald. Von

nun an traten die Lehrer der Christen auf Concilien als Gesetzgeber der Kirche in Absicht des Glaubens und der Sitten zusammen, und nicht Wahrheit und Gründe; sondern Obermacht und Stimmenmehrheit entschieden von nun an über das, was zum Christenthum gehöre, oder nicht dazu gehöre. Von nun an, da einmal das Christenthum als ein Gottesdienst, zwar als ein besserer und Gott wohlgefälligerer heiligerer Gottesdienst, als der jüdische und heydnische gewesen war; aber doch als ein Gottesdienst angesehen ward, legte man den äußerlichen Uebungen, Cerimonen und Kirchengebräuchen, welche die Dienerschaft Gottes verrichtete, einen ungebührlichen ganz abergläubigen Werth bey, als ob sie ein eigentlicher besonders heiliger Gottesdienst seyn. Alle Verrichtungen der Priester sahe man nun als einen Dienst an, den sie Gott leisteten, gerade wie bey Juden und Heyden. Von nun an galt auch keiner mehr für einen Christen, den die herrschenden Diener Gottes nicht dafür erkennen wollten. Sie übten nun eben so, wie vormals die Juden, das Bannrecht wider jeden aus, der etwas glaubte oder lehrte, was sie nicht geglaubt und gelehrt wissen wollten. Von nun an wurden die Begriffe von christlicher Heiligkeit und Tugend ganz verfälscht. Lauterkeit der Gesinnungen und Rechtschaffenheit des Wandels schien nun nicht mehr die Hauptsache. Vielmehr da sie nun nach ihrer Meynung Gott dienen sollten: so wurden die aus dem Judenthum, anfänglich als freywillige und gewöhnliche Uebungen der Andacht, beygehaltenen Gebräuche

Gebrauche des Fastens und anderer Enthaltungen und Casteyungen des Leibes, als etwas Wesentliches und besonders Heiliges angesehen, und zum Gesetze gemacht.

Um eben die Zeit versuchten mehrere, unter dem Namen der Gnostiker bekannte, Gelehrte unglücklicher Weise die Anwendung der Meinungen des Orients von Neonen, die aus dem göttlichen Wesen ausgefloßen seyn, vom Ursprunge der Welt, von der Materie, als dem Sitze des Bösen u. s. w. auf die christliche Lehre, und entwarfen sogenannte Systeme von Meinungen, die aus jüdischen, christlichen, morgenländischen und griechischen Lehrsätzen, äußerst abentheuerlich so weit wir sie kennen, zusammengesetzt waren. Mit Recht verwarfen die christlichen Lehrer dieselben als unwahr, und setzten ihnen die Behauptung der Wahrheit der biblischen Lehre und Geschichte entgegen. Aber sie widerlegten nicht allein; sondern fanden auch nöthig, eine Glaubensregel für jeden Christen festzusetzen, zu welcher sich ein jeder bekennen mußte, wenn er ein Christ seyn wollte, und erkannten außer den Mitgliedern der unter einander als eine einzige allgemeine Kirche in der Lehre übereinstimmenden Gesellschaften keinen für einen Christen. Damit war nun schon der erste Schritt zur Entwerfung eines gesetzlich vorgeschriebenen Glaubenssystems geschehen, und auf dem einmal betretenen Wege gieng man immer weiter. Viele Sätze der christlichen Lehre waren anfänglich unbestimmt, weil

Glaube an Jesum und Tugend nach Jesu Lehre und Beispiel als die Hauptsache bey dem Bekenntniß zum Christenthume betrachtet wurden. Aber wie die Lehrer der Christen sich in Absicht ihres Amtes und ihrer Vorrechte als an die Stelle der jüdischen Priester getreten ansahen: so nahmen sie auch die jüdische Meynung an, daß der Antheil an der Gnade und dem Wohlgefallen Gottes von der Uebereinstimmung mit allen von ihnen gebilligten, und von der Verwerfung aller von ihnen gemißbilligter Lehrsätze, welches sie die Uebereinstimmung im rechten ewigen Glauben nannten, abhängt; gerade wie die jüdischen Gesetzklehrer einen jeden verdammt hatten, der nicht mit ihnen übereinstimmte. Dadurch ward das Christenthum noch mehr dem Judenthume ähnlich, und dem Verstande und Gewissen wurden von neuen alle die Fesseln wieder angelegt, von welchen Jesus Christus die Menschheit hatte befreien wollen. Die Lehrer vergaßen es ganz, daß sie trügliche Menschen seyn, sie eigneten sich auf ihren Zusammenkünften, (leider sehr unheiligen Zusammenkünften, Schauplätzen der niedrigsten Partheyenwuth, des Stolzes, der Zwietracht, des Neides, des blindesten Aberglaubens und der entehrendsten Schwärmerereyen, auf welchen nur selten die Wahrheit und Tugend ihre Stimme hörbar genug erheben konnte;) eine außerordentliche Leitung und Regierung Gottes zu, und fiengen schon lange vorher, ehe sich noch ein Beherrscher des römischen Reiches zum Christenthume bekannt hatte, sich des Bestandes der heydnischen Obrigkeit wider diejenigen

jenigen zu bedienen an, welche sie die Kraft ihrer Anathematismen wollten fühlen lassen. Sobald aber nur die römischen Kaiser das Christenthum, durch den öffentlichen Uebertritt zur Parthey der Christen, zur herrschenden Religion im römischen Reiche erhoben hatten, und sobald die Lehrer der herrschenden Parthey unter den Christen sich des Beystandes der höchsten Obrigkeit im Staate bey der Vollziehung ihrer Beschlüsse und Verordnungen versichert hatten, (indem auch diese gewöhnt wurde, sich die Lehrer der Christen, mit abergläubiger Hochachtung gegen dieselben, als Diener Gottes und Ausleger des Willens und der Rathschlüsse Gottes vorzustellen:) so durfte vollends keiner mehr ungestraft es wagen, einem von der herrschenden Parthey gebilligten Satze, der ihm irrig schien, zu widersprechen.

Zu den wesentlichen Unterscheidungslehren des christlichen Glaubens rechnete man in den ersten fünf Jahrhunderten nur die Lehren von Gott, dem Vater, dem Sohne Gottes, und dem heiligen Geiste, als drey Personen des göttlichen Wesens, und besonders von der Person und dem Geschäfte Christi, ferner von der Einheit der wahren christlichen Kirche und der Verbindung der Christen unter einander, von der durch Christum zu erwartenden Vergebung der Sünden, von der Auferstehung und dem ewigen Leben, und dessen gerechter Vergeltung. Nach und nach wurden immer mehrere Bestimmungen hinzugesetzt, und

und durch Kirchengesetze für unabänderlich erklärt. Es ward allmählig zur herrschenden Gewohnheit, die Tradition der Kirche als Norm des Glaubens und der Lehre der Christen zu betrachten. Die Erklärungen der meisten und angesehensten Lehrer der Kirche entschieden über Wahrheit und Irthum, und man fieng deswegen an, aus den Schriften derselben ihre Aussprüche über die einzelnen Lehrsätze zu sammeln, und unter verschiedene Fächer zu ordnen.

Nach allen diesen Vorgängen fiengen erst einzelne christliche Lehrer an, den ganzen Inbegriff der christlichen Lehre in ein System zusammenzuordnen und zu verbinden. Zuvor hatten zwar in den frühern Jahrhunderten einzelne Lehrer über einzelne Lehren philosophirt; allein sie giengen theils alle von der Voraussetzung aus, daß alle Sätze der Bibel, und besonders des neuen Testaments, als Religionslehren zu betrachten seyn, und unterschieden nicht genug zwischen eigentlicher Lehre Jesu und der Apostel, und zwischen der nur zufällig, nach dem Bedürfnisse ihrer Zeitgenossen, gewählten Einkleidung; theils fehlte ihnen die nöthige Kenntniß der Sprache, und der nöthige Geschmack zur richtigen Auslegung; theils mangelte es ihnen an der durchaus nöthigen Geistesfreiheit, ohne welche nie die philosophische Abhandlung einer Materie gelingen kann; sie waren vielmehr an der einen Seite durch Vorurtheile, die aus mißverstandnen biblischen Redensarten entstanden waren, und an der andern Seite durch die kirchliche
für

für unabänderlich erklärte Glaubensregel, in Absicht der Freiheit zu denken und zu urtheilen eingeschränkt; theils endlich bringen sie einer Menge abentheuerlicher Meinungen des Morgenlandes an, durch welche der Verstand fast unvermeidlich verwirret und irre geleitet werden mußte. Alle diese Lehrer hatten zudem das Vorurtheil mit einander gemein, daß das Christenthum seinem Wesen nach in dem Bekenntniß gewisser Lehren, und in der Beobachtung gewisser Gebräuche und Uebungen bestehe, und daß an diese beyden Stücke der Antheil an den Wohlthaten Gottes durch Jesum, und die Hoffnung ewiger Seligkeit gebunden sey. Hingegen daß die Gesinnung, die Lauterkeit des Herzens, die innre wahre Sittlichkeit und Tugend, und die Rechtschaffenheit, nicht bloße Gesetzhlichkeit des Wandels, die Hauptsache, der Hauptzweck des Christenthums sey, ward weniger beachtet; sogar ward jenen äußern Uebungen der dem Grade nach höhere Werth, und das Ansehn einer vorzüglichen Heiligkeit beygelegt.

Wie konnten nach solchen Vorarbeiten die Systeme der christlichen Lehre gelingen? Zudem waren diejenigen, von welchen dieselben aufgeführt wurden, zwar Männer von vorzüglichem Scharfsinn. Allein sie trugen die Fesseln einer ungeheuren Menge geheiligter Vorurtheile, und einer furchtbar gebietenden unsehlbaren Kirche. Das Princip ihrer Systeme war, Uebereinstimmung mit der Tradition der Kirche; denn nur nach dieser durften und konnten sie die Bi-

bel

bel erklären, wenn sie auch auf die Aussprüche derselben Rücksicht nahmen. Ihr ganzes Geschäfte bestand also darin, daß sie theils die Lehrsätze der Kirche in einen natürlichen Zusammenhang zu bringen, jeden Satz durch andre zu unterstützen, und mit andern zu verbinden, und ihnen dadurch mehr Haltbarkeit und Festigkeit zu geben suchten; theils darin, daß sie neue Beweise für diese Sätze zu ersinnen, und Widersprüche zu heben, und gemachte Vorwürfe und Beschuldigungen abzuweisen suchten; theils endlich darin, daß sie jeden Lehrsatz durch Folgerungen und Anwendungen weiter entwickelten, und so aus abentheuerlichen Meinungen eine Menge von neuen noch abentheuerlichere Folgerungen herleiteten, zugleich aber denselben einen unmöglichst bleibenden Schein von Vernunftmäßigkeit gaben, und ihren bündigen Zusammenhang mit andern als erwiesen angenommenen Lehren ins Licht setzten. Von besserer Auslegung der Bibel und richtigerer Einsicht in den Sinn derselben, und von der Prüfung der Wahrheit jedes Satzes nach allgemeinen Grundsätzen der gesunden Vernunft, konnte damals noch nicht die Rede seyn.

Dieses System, ein geborner Sclav der Hierarchie, diente auch nur seiner Gebieterinn, nicht der von derselben unterdrückten Religion. Es half die unreinlichsten, schon damals oder nachher erfundenen, Sätze der Kirchenlehre scheinbar ausschmücken. Es wußte dieselben mit andern, schon dem blinden Glauben seit langer Zeit aufgedrungenen, Sätzen so in Ver-

Verbindung zu bringen, daß sie auch geglaubt werden mußten, weil jene geglaubt wurden. Es bemühte sich, dem herrschenden und geheiligten Aberglauben immer mehrere Stützen zu verschaffen, und jeder einzelnen von den Gebietern der Kirche gebotenen Meinung eine solche Haltbarkeit im Zusammenhange mit allen übrigen Glaubenslehren zu geben, daß die Verwerfung derselben eine Verleugnung des christlichen Glaubens zu seyn schien. Es umgab das Gebäude der Kirchenlehre mit Wällen und Mauern von scheinbaren Schlüssen einer gemisbrauchten Philosophie, die nicht auf Grundsätzen der Vernunft; sondern auf Vorurtheilen baute, und machte dadurch der Wahrheit den Zugang zu demselben fast unmdglich. Es legte die Vernunft in Ketten, und übte sie in denselben zu einem schwerfälligkünstlichen Gange; lehrte sie nach dem Tacte mit ihren Ketten rasseln, und dieß Rasseln mit ihren schweren Sclaventetten für den Gebrauch ihrer Freyheit halten. So wurde das System der gefährlichste Feind der Vernunft und der Wahrheit; es verkrüppelte jene von ihrer ersten Auszubildung in der Jugend an, und sprach mit grinzend-verzerrten Geberden dieser, der Tochter Gottes, als wäre sie die Feindin: der Menschen, öffentlich Hohn!

Abergläubige Ehrfurcht, welche die Diener der Kirche bey dem Volke und bey den Regenten gegen sich zu erwecken gewußt hatten, und die Unterstützung durch die Macht der Regenten, überall, wo sie derselben bedurften, hatte die Diener der Kirche nach
und

und nach in die unumschränktesten Herrn und Befehlsggeber, die den Königen und Kaysern selbst übermüthig geboten, verwandelt. Hätten sie nur wenigstens den äußern tragenden Schein der Heiligkeit sich erhalten, und die Regenten nicht durch die ungehörlichsten Anmaßungen erbittert; hätten sie sich nicht bey dem gebildeteren Theile des Volks verächtlich und den Fürsten verhaßt gemacht; wer weiß wie lange dann die Fesung des Aberglaubens und der Hierarchie der unterdrückten Vernunft unüberwindlich geblieben seyn würde? Aber so geschah es. Die Fürsten demüthigten den Uebermuth, und dem Volke fiengen die Augen nach und nach an aufzugehen. Eine beträchtliche Anzahl christlicher Gemeinen in den Abendländern warf das Joch des hierarchischen Despotismus ab, und behauptete ihr Recht, selbst nach dem Inhalt der Bibel und nach eigener gewissenhafter Prüfung zu bestimmen, was eigentlich zur Glaubens- und Sittenlehre des Christenthums gehöre. Von dem Wahne, daß Cerimonien und Castenungen des Leibes das wesentliche und vornehmste Stück der christlichen Heiligkeit ausmachen könnten, machte man sich los. Aber von der Meynung, daß die Gnade Gottes und ewige Seligkeit vornämlich vom rechten Glauben abhänge, konnte man sich noch nicht los machen. Man rechnete den Anfang des Verderbens der Kirche nur von der Zeit an, da die römischen Bischöfe eine Oberherrschaft über die ganze Kirche unrechtmäßiger Weise an sich gerissen hatten. Man sah nicht ein, daß der Grund zu allen nachher erfolgten

erfolgten Verberbnissen schon früher, schon im zweyten Jahrhunderte gelegt sey, und daß dieser eigentlich darin zu suchen sey, daß die Lehrer der Christen sich zu Gesetzgebern in der Kirche aufwarfen. Vielmehr warfen sich die Lehrer der Gemeinen, welche sich der Herrschaft des römischen Bischofs entzogen hatten, nach dem Muster der Lehrer der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche, von neuen zu Gesetzgebern auf, schrieben den Christen, nach ihren Einsichten in den Inhalt der Bibel, Regeln des rechten wahren christlichen Glaubens vor, und erkannten keinen für einen Christen, der nicht so glaubte und lehrte, wie sie glaubten und lehrten. Sie erhielten den Beystand der Fürsten, zur Vollziehung ihrer Gesetze, und auf diese Art wurden dem Verstande und Gewissen der Christen, anstatt der alten schwereren Ketten, neue nur etwas weniger drückende Fesseln angelegt. Die gesetzlich verordnete Lehre ward in ein System gebracht, dessen Princip nun wieder die Uebereinstimmung mit dem Gesetze der Kirche ward, und welches nun eben so, wie vorhin das System der römischen Kirche, nur dazu beytrug, jeder neu-erkannten Wahrheit den Zugang und die Aufnahme zu erschweren, und die Vernunft bey der Unterwerfung unter das Gesetz der Kirche, in einen süßen Traum von Glaubensfreyheit und Gewissensfreyheit bey einer wirklichen Knechtschaft des Verstandes und Gewissens einzuwiegen. Die herrschende Philosophie jedes Zeitalters ward die Dienerin des Gesetzes der Kirche, und half nur neue Methoden erfinden,

um das System der Kirchenlehre aufzuschmücken, zu unterstützen, und zu vertheidigen.

Erst seit einem Menschenalter hat man angefangen, es nach und nach immer allgemeiner zu erkennen, daß das Christenthum seiner eigentlich wesentlichen Beschaffenheit nach, kein System von Meinungen, die mit blindem Glauben angenommen werden müssen; sondern eine auf die der Vernunft einleuchtenden Grundsätze richtiger Gotteserkenntniß gebaute, und durch innige Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe, Zuversicht und Folgsamkeit gegen Gott, verstärkte und zur völligen Wirksamkeit erhobene, Anweisung zu wahrer Sittlichkeit, Rechtschaffenheit und Tugend seyn sollte, die nach dem Unterricht und Bepfeispiel Jesu gebildet, und als der Weg betrachtet werden soll, der uns zu unsrer höhern Bestimmung, zu einer immer vollkommnern Weisheit und Tugend, zu einer immer vollkommnern Erkenntniß und Liebe alles Guten, und dadurch zum Genusse der edelsten Glückseligkeit führt, welche hier uns nur noch unvollkommen zu Theil wird, weil wir hier noch immer so unvollkommen bleiben; dort aber in unserm künftigen ewigen Leben uns, nach dem Maaße unserer Treue im Bestreben nach Weisheit und Tugend, in immer höherer Vollkommenheit zu Theil werden soll; mit einem Worte: eine reinmoralische Religion. Seitdem man dieß erkannt hat, seitdem hat man die Weltweisheit nicht mehr angewendet, die gesetzlich verordnete Kirchenlehre zu unterstützen und zu vertheidigen,

und

und dieß oder jenes philosophische System mit der Kirchenlehre in Uebereinstimmung zu setzen; sondern man hat das hellere Licht der Weltweisheit und Auslegungskunde in unsern Zeiten benutzt, um sorgfältiger zu untersuchen, was nach dem Inhalt und Zeugniß der Bibel eigentliche Lehre des Christenthums, eigentlicher allgemeiner Unterricht Jesu und der Apostel für alle Zeiten; und was hingegen nur Einkleidung und Vorstellungsart für jene Zeiten sey. Dadurch hat die christliche Religion wirklich gewonnen. Hand in Hand geht nun die christliche Offenbarung mit der Vernunft. Man sieht es ein, daß beyde, Geschenke eines Gottes, einander gegenseitig zu unterstützen, und gemeinschaftlich die Absichten Gottes mit den Menschen zu befördern, bestimmt sind. Man formt nicht mehr vermeynte christliche Glaubenslehren nach den Meynungen dieser oder jener Philosophie. Auch unterwirft man nicht mehr die Philosophie dem Despotismus kirchlicher Gesetze. Anstatt daß die Anwendung des Systems der jüdischen Religionsmeynungen auf das Christenthum dasselbe von Anfang an verunstaltete; anstatt, daß seitdem die abwechselnd herrschenden philosophischen Systeme nur die Ausschmückung und Unterstützung der für unfehlbar erklärten Kirchenlehre befördern mußten; anstatt daß die Anwendung jedes Systems von Meynungen auf das Christenthum nur die ursprüngliche Lauterkeit desselben verfälschte, das helle Licht der Wahrheit verdunkelte, und die christliche Lehre in ein System willkührlich bestimmter Meynungen verwandelte;

wandelte; anstatt dessen hat die Anwendung der allgemeinen Grundsätze der gesunden Vernunft, bey den Untersuchungen über die in der Bibel enthaltenen Lehren des Christenthums, die Entdeckung der eigentlichen lautern und unerschütterlichen Grundsätze des Christenthums erleichtert, und den auf diese Grundsätze gebauten Glauben der Christen wider alle Einwürfe und Zweifel hinlänglich gesichert.

Diese Vortheile würden ganz oder größtentheils verloren gehen, wenn man eine Anwendung der kritischen Philosophie auf die christliche Religion nöthig achtete. Der Vertheidiger der geoffenbarten christlichen Religion bedarf der kritischen Philosophie nicht. Er kann mit hinlänglichem Grunde den Glauben an das Daseyn Gottes, des Urhebers der Welt, und der fortdauernden, nach seinem Willen bestehenden und sich immer fort entwickelnden, Ordnung und Einrichtung der Dinge in derselben, und an die Unsterblichkeit unsers Geistes, als einen der Vernunft als vollkommen vernunftmäßig und zuverlässig einleuchtenden Glauben voraussetzen, und Beweise für diesen Glauben führen, die der gesunden Vernunft so lange sie noch von Vorurtheilen frey ist, genügen müssen. Dann kann er aus der innern einleuchtenden Wahrheit, Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit der Lehre und des Geschäftes Jesu, den göttlichen Verus desselben und die Göttlichkeit seiner Lehre befriedigend erweisen, und es einleuchtend machen, daß die Wunder und Weissagungen, die einst vorzüglich den Glauben

ben

den an Jesum bewirkten, jetzt keinesweges einer der vornehmsten, oder nur unentbehrlichen, Gründe für die Göttlichkeit der Lehre Jesu seyn, daß folglich, wenn es auch keinen genugthuenden Beweis für die unmittelbare Ableitung dieser Wunder und Weissagungen von Gott geben sollte, deswegen doch die Wahrheit, daß Jesu Lehre göttlichen Ursprungs sey, und daß Gott selbst durch Jesum gelehret und gewirkt habe, nicht zweifelhaft werde.

Hingegen bey der Anwendung der eigenthümlichen Grundsätze der kritischen Philosophie auf den Beweis der Göttlichkeit des Christenthums wird 1) die Möglichkeit zur objectiven Gewisheit von der Göttlichkeit desselben, und von der Wahrheit der Religion überhaupt, zu gelangen aufgegeben, und an die Stelle derselben werden bloß subjectivgültige, und wie wir gesehen haben, schwerlich bey weiterem Nachdenken befriedigende, Gründe gesetzt, die aus einem empirischen Bedürfniß hergenommen sind, und es dem Belieben des Menschen überlassen, ob er dem Glauben an eine für möglich erkannte Offenbarung bey sich Raum geben, und ihn zum Behuf seiner Eittlichkeit annehmen wolle, oder nicht. Bey einer solchen Lage der Sache möchte schwerlich der Glaube an Offenbarung in vielen Herzen Eingang finden. Nur für denjenigen, dem Eittlichkeit wirklich über alles werth wäre, würde dann derselbe ein Interesse haben, und auch dieser würde es doch für eine höhere, seines Bestrebens würdige Vollkommenheit

heit ansehen, dahin zu gelangen, daß er dieses Glaubens nicht mehr bedürfe. Zudem weil die kritische Philosophie den Glauben an eine unmittelbare und übernatürliche Offenbarung, wiewohl nur seiner moralischen Möglichkeit nach, für die Offenbarungsbefürchtigen in Schutz nimmt: so trägt sie auch 2) kein Bedenken, alle diejenigen Begriffe und Redensarten des Systems, ihrer moralischen Möglichkeit und Nutzbarkeit nach in Schutz zu nehmen, welche die gesunde Vernunft nur für außerwesentliche und locale Formen und Einkleidungen der eigentlich wesentlichen Lehre Jesu erkennt. Sie dient also nur dem System, nicht der eigentlichen Lehre Jesu; sie hält die Vernunft in dem Fortgange zur deutlichen Erkenntniß der eigentlichen Lehre Jesu auf, und hindert die Absonderung des Zufälligen und Außerwesentlichen, indem sie auch das, weil und in so fern es in der Bibel enthalten ist, alles zur geoffenbarten göttlichen Lehre rechnet. Sie hindert dadurch zugleich die Annahme des Christenthums bey allen denen, die nach theoretischen Vernunftfäßen überzeugt sind, daß diese Redensarten und Begriffe keine eigentliche Lehre von Gott und dem Verhältnisse der Menschen zu Gott seyn können. Wenn man auch, wie Kant, jenen Redensarten ganz neue, nicht eigentlich exegetisch-wahre, reinmoralische Begriffe unterlegt: so wird doch der größere Haufe der Menschen bey diesen Redensarten immer seine ehemaligen Begriffe beybehalten, weil diese einmal nach seiner Einsicht allein rechtgläubige Begriffe sind,

sind, weil sie ihren Grund in der Bibel haben. Gesetzt aber auch, daß durch Unterricht in Schulen jene reinmoralischen Begriffe mit solchen Redensarten verbunden unter dem Volke verbreitet werden könnten, welches allerdings möglich wäre, wenn diese Begriffe erst in eine hinlänglich populäre und gemeinfaßliche Sprache eingekleidet wären: so mögte man doch billig fragen, ob es denn wirklich für die Veredelung und Bervollkommnung der Menschen in wahrer Sittlichkeit und Tugend zuträglich sey, dem Verstande und Nachdenken des Menschen eine solche Richtung auf bloß idealische Gegenstände zu geben? Es war ganz anders zu den Zeiten, in welchen die objective Realität dieser Begriffe theils wirklich allgemein geglaubt, theils dieser Glaube als wesentlich zur Annahme der göttlichen Lehre des Christenthums gerechnet ward. Auch ist es jetzt etwas ganz anders, wenn der eigentliche exegetisch-erweisliche Sinn solcher Redensarten untersucht, der Ursprung der dadurch bezeichneten Begriffe aufgespürt, und gezeigt wird, was in demselben der Vernunft als objectivwahr erscheine, und was hingegen nur subjective Vorstellungsart ohne erweisliche objective Gewisheit sey. Dann hat die Vernunft einen festen Gesichtspunct, den sie niemals aus den Augen verlieren muß, wenn sie sich an die Betrachtung des Uebersinnlichen wagt; und dadurch wird aller Schwärmercy ein Riegel vorgeschoben. Aber wenn man Begriffen von dieser Art gar keine objective Realität zuzusichern vermag; wenn sie bloß in das

Reich der Möglichkeiten gehören, und wegen ihrer Nutzbarkeit in practischer Hinsicht aufgenommen werden sollen; wenn nicht auf den eigentlich exegetisch erweislichen Sinn dieser Redensarten zurückgeführt; sondern erlaubt wird, denselben in moralischer Rücksicht einen der practischen Vernunft annehmlichen Sinn unterzulegen: welches ein unbegrenztes Feld wird dann für die unzähligen möglichen beliebigen Deutungen allen denen eröffnet, die sich gern mit der Deutung geheimnißvoller Worte von unbestimmtem Sinne beschäftigen! Nicht, als ob dergleichen von wirklich weisen Männern zu besorgen wäre: aber von dem großen Haufen der Gräbler und eingebildeten Religionsforscher ist es zu besorgen, die nur zu gern nach einem von ihnen einmal angenommenen System von Ideen alles andre zu formen geneigt sind. So machten es die Gnostiker mit diesen von ihnen mißverstandenen Redensarten im Anfange des Christenthums. So machten es alle Schwärmer aller Zeiten mit mißverstandnen willkürlich gedeuteten biblischen Redensarten, und besonders mit der Offenbarung Johannis. Diesem Unfug kann nach meiner Einsicht nur dadurch gesteuert werden, daß der einzige grammatische Sinn jeder Redensart immer sorgfältiger erforscht, und nach der Erforschung desselben ferner gezeigt wird, ob derselbe wesentlich zur Lehre, oder nur zur damaligen Vorstellung von derselben gehöre. Hingegen scheint es mir äußerst bedenklich, diesen Redensarten andre Begriffe unterzulegen, als sie erweislich nach der Absicht

Absicht und dem Sprachgebrauch derer, welche diese
 selben gebrauchten, bezeichnen sollten. Den Nutzen
 davon vermag ich nicht abzusehen. Denn wozu
 diese Redensarten, diese uneigentlichen der Missdeu-
 tung so sehr unterworfenen Ausdrücke, da wir bessere
 eigentliche an die Stelle derselben setzen können?
 Warum will man nicht über den eigentlichen Sinn
 dieser Ausdrücke und Redensarten belehren, wenn
 man sie beybehält, und also zu einer deutlichen Ein-
 sicht in den Sinn der biblischen Aussprüche, und
 zu deutlichen Begriffen führen? Der Schade dies-
 ses Verfahrens scheint mir hingegen auffallende Bes-
 orgnisse erregen zu müssen. Es wird nicht allein
 dadurch die objective Wahrheit des aus der Bibel
 erweislichen Sinnes dieser Redensarten gänzlich bey
 Seite gesetzt und aufgegeben, welches bey denen,
 die ohnehin für Religion und Christenthum wenig
 Achtung haben, und bey allen Leichtsinrigen und
 Schwankenden, leicht den Gedanken veranlassen
 kann, das Christenthum gänzlich aufzugeben, weil
 solchen Lehrsätzen, die doch für wesentliche Lehren
 desselben gehalten werden, alle erweisliche objective
 Wahrheit abgesprochen wird; sondern es wird
 auch offenbar kirchliche Religion und eigentliche
 christliche Religion, oder die Lehre Jesu, mit
 einander verwechselt, und dem Christenthum über-
 haupt das Ansehen gegeben, als ob es nur das
 sinnliche Hülfsmittel zur moralischen Religion
 seyn solle, da das wahre wesentliche Christenthum
 doch, nicht bloß in Absicht seines practischen,

sondern auch in Absicht seines theoretischen Theiles, eine reinmoralische Religion ist, wovon der theoretische, oder die Glaubenslehren enthaltende Theil die Grundlage, und der practische Theil das Gebäude selbst ausmacht. Dabey wird zugleich das schädlichste, dem mannigfaltigsten Mißbrauch unterworfenene Beispiel in willkürlicher Deutung biblischer Aussprüche und Redensarten gegeben, welche willkürliche Deutung von jeher die Einsicht in den eigentlichen Sinn der Bibel, und die richtige Benutzung derselben am meisten verhindert, und so viele zum Theil äußerst abentheuerliche Meinungen als biblische Lehren darzustellen Veranlassung gegeben hat. Endlich sind Speculationen über moralische Gegenstände im Gebiet des Ueberfinnlichen an sich nicht minder gefährlich, als Speculationen über theoretische übersinnliche Gegenstände. Jene leiten so wie diese nur zu leicht zu einem Dogmatismus nach vorausgesetzten Principien, der eben so schädlich und noch schädlicher werden kann, als theoretischer Dogmatismus. Die Sittenlehre soll uns vornämlich Anleitung geben, dem Willen Gottes in der jetzigen wirklichen Welt, in jedem Falle, der uns vorkommt, durch Erfüllung jeder Pflicht zu gehorchen. Sie soll uns nicht durch Speculationen über die übersinnliche Welt von unsrer Richtung auf ein unermüdetes Hinstreben nach dem Ziele unsrer Bestimmung, nach immer vollkommnerer Weisheit und Tugend ablenken. Die Religion soll uns die wirkliche Welt überall in der Absicht betrachten und benutzen lehren, um in derselben Gottes Absichten mit

mit uns und andern immer richtiger kennen, und immer richtiger und pflichtmäßiger befördern zu lernen. Sie entfernt sich von ihrer Bestimmung, wenn sie uns in übersinnliche Gebiete führt, um uns zum Behuf unsrer Speculationen über moralische Gegenstände idealische Begriffe zu bilden. Verliert sie je die Kraft, auf das Herz zu wirken: so verliert sie diese Kraft besonders dann, wenn sie als Gegenstand des Grübelns über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, entweder bloß den Verstand, oder zugleich die Einbildungskraft beschäftigt. Denn wenn gleich die erhitze Einbildungskraft nur zu leicht heftig auf den Willen wirkt: so verdient doch die Wirkung der Geschöpfe der Phantasie, nicht eine Wirkung der Religion genannt zu werden, sofern von objectivwahrer Religion die Rede ist.

Wahr und vortreflich und ganz der Lehre des Christenthums gemäß ist, nach meiner Einsicht, der Grundsatz der Sittenlehre der kritischen Philosophie, welcher reine Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit ohne eigennützige Rücksicht, und einen aus reiner uneigennütziger Achtung des Sittengesetzes entspringenden Gehorsam gegen dasselbe fordert. Aber diese Sittenlehre ist dennoch nicht dem allgemeinen Bedürfnis der Menschen so angemessen, als die christliche, die als religiöse und populäre Sittenlehre, den Willen Gottes zum Princip der Sittenlehre macht, das heißt, alles, was die Vernunft für recht und Pflicht und gut erkennt, als Gottes Willen erkennen lehrt, und aus
 Liebe

Liebe zu Gott alles Gute zu lieben und zu üben besteht. Nur das kann der christliche Sittenlehrer aus der Anwendung dieser Sittenlehre auf die religiöse christliche Sittenlehre lernen, daß er sich keiner eigennützigen Bewegungsgründe bey den Ermahnungen zu christlicher Tugend bediene, sondern den Befehl Gottes, und das Bestreben, Gott nachzuahmen, stets vollkommener zu werden in der Weisheit und Tugend, den Christen als das Ziel ihrer hohen Bestimmung vorhalte, wie es der Lehre Jesu gemäß ist, und hingegen die zeitlichen und sinnlichen Vortheile der Tugend nur als Ermunterung für die Sinnlichkeit anwende. Schädlich aber würde die Anwendung der Principien der kritischen Philosophie auf die christliche Sittenlehre werden, wenn sie nicht als religiöse Sittenlehre, nicht mehr als der geoffenbarte Wille Gottes; sondern bloß als Gesetz der Vernunft behandelt, und wenn der Glaube an das Daseyn Gottes nicht auf die Offenbarung Gottes in der Natur; sondern auf ein Postulat der practischen Vernunft gegründet würde.

Schädlich endlich würde die Anwendung der Lehren der kritischen Philosophie von der Glückseligkeit, oder von dem Rechte außer uns werden; wenn ein jeder gelehret würde, sinnliche Glückseligkeit als Belohnung der Tugend zu betrachten, und desto größere sinnliche Glückseligkeit als seinen Lohn zu erwarten, je vollkommner seine Sittlichkeit und Tugend wäre. Denn dieß würde theils Unzufriedenheit mit
der

der jetzigen Einrichtung der Welt, und eine unrichtige Beurtheilung der Weisheit und Zwecke dieser Einrichtung zur Folge haben; theils würde dadurch, bey der großen Macht der Sinnlichkeit über die Menschen, eine fast unvermeidliche eigennützige Rücksicht auf die zu erwartenden sinnlichen Belohnungen veranlaßt, und wahre Veredlung zur Sittlichkeit und ächten Tugend verhindert werden, die nur dann möglich ist, wenn der Mensch alle sinnlichen Güter nur als Bedürfniß für seine sinnliche Natur, und als Mittel zu höheren Zwecken, als Mittel, desto mehr Gutes zu üben betrachtet.

Ende des zwayten Stückes
des dritten Bandes.

Druckfehler.

23. 3. 27. für einschließt, lies: einschränkt.
 31. 3. 24. l. wesentlichen Beschaffenheit nach.
 55. 3. 18. 19. l. vernünftigen Kräften hervor-
 bracht und fortgelekt, welche das be-
 nutzen, was jene Kraft bewirkt hatte.
 60. 3. 12. l. dahin seyn,
 81. 3. 6. f. mit seiner l. mit unsrer.
 100. 3. 9. l. reizenderer.
 182. 3. 13. f. von der l. von dem.

Theologische Beiträge.

Dritten Bandes
Drittes Stück.

Von

D. Jacob Christoph Rudolph Eckermann,
ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel.



Altona,
verlegt bey Johann Friederich Hammerich
1794.

92.535


II

Bemerkungen
über die Schrift
des Herrn Professors Kant,
d i e R e l i g i o n
innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft.

(Königsberg, 1793. bey Friedrich Nicolovius.)

Erstes Stück,

worin die Vorrede jener Schrift,
und der philosophischen Religionslehre er-
stes Stück, und zweyten Stückes erster Ab-
schnitt, mit Anmerkungen begleitet
worden ist.



Die allgemeine Aufmerksamkeit, mit welcher folgende, zu Königsberg 1793 erschienene Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; vorgestellt von Immanuel Kant, aufgenommen, und der zum Theil ganz uneingeschränkte Beyfall, der ihr in den meisten öffentlichen Blättern gegeben ist, hätte meine Begierde, sie für mich zu benutzen, reizen müssen; wenn auch nicht schon an sich ihr Gegenstand und Inhalt, und der Name ihres Verfassers, sie mir wichtig gemacht haben würde. Ueberzeugt, daß der Verfasser dieser Schrift vor allen Dingen Wahrheit sucht und liebt; überzeugt, daß die Wahrheit nur bey sorgfältigen Untersuchungen, bey welchen die Gegenstände der Untersuchung von allen verschiedenen Seiten, von welchen sie dargestellt werden können, gehörig ins Licht gesetzt werden, und bey einer unpartheyischen Abwägung der Gründe dafür und dawider, gewinnen kann: glaube ich die Aufmerksamkeit, womit ich diese Schrift studirt habe, und die Hochachtung, die ich ihrem Verfasser weihe, wenn ich gleich auf ganz von den feinigten verschiedenen Wegen die Wahrheit

suchen zu müssen glaube, nicht besser beweisen zu können, als durch die Bekanntmachung der Zweifel, die ich mir bey dem Studium seiner Schrift nicht zu lösen vermag. Auch trägt vielleicht die Hoffnung mich nicht, daß wenigstens mehrere unter denen, welche meine Schrift lesen, sich dadurch zu einer neuen Prüfung, und bedächtlichen Erwägung, manches in seinen Folgen sehr wichtigen Satzes werden ermuntern lassen.

Ich mache gleich mit der Prüfung des Inhalts der Vorrede zu der obenangezeigten Schrift den Anfang. Sie beginnt mit folgenden Sätzen: "Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freyheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt."

Man kann es zugeben, daß die Moral auf dem Begriffe gegründet ist, den wir uns von dem Menschen, als einem freyen, und sich eben darum auch durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesen machen. Aber dennoch kann man den zweyten, daraus gefolgerten Satz verneinen, daß der Mensch weder der Idee eines andern Wesens

Wesens über ihm bedürfe, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Dieser Satz verdient es, näher untersucht und beleuchtet zu werden.

Wenn man auch zugiebt, daß der Mensch, um im Allgemeinen seine Pflicht zu erkennen, der Idee eines andern Wesens über ihm nicht bedürfe, oder daß die Gebote der practischen Vernunft ihm schon an und für sich dergestalt als verbindlich einleuchten müssen, daß er dasjenige, was denselben nicht gemäß ist, als wider dieß Gebot der Vernunft streitend, und folglich ihm als einem vernünftigen Wesen verboten, erkennen müsse: so folgt doch daraus noch nicht, daß er den Umfang jedes Gebots der practischen Vernunft, den völligen Sinn und Inhalt desselben, und was ihm dieß Gebot in einzelnen Fällen zur Pflicht mache, jedesmal hinlänglich erkennen könne, ohne der Idee eines Wesens über ihm zu bedürfen. An Beyspielen wird dieß deutlicher werden.

Die Vernunft kann dasjenige, was sie für recht und gut erkennt, nicht anders als gebieten; sie muß dasjenige, was sie für unrecht und böse erkennt, eben darum verbieten, weil es ihrem Gesetze, das sie sich selber gab, zuwider ist; und, weil sie sonst mit sich selbst im Widerspruch stehen würde, es nothwendig verbieten. In so fern ist die reine practische Vernunft sich selbst genug. Aber sie ist sich nicht selbst genug, um in jedem Falle zu erkennen, was recht und gut, erlaubt oder unerlaubt, Pflicht oder verboten sey. Die Gesetzgebung der practischen Vernunft

ist von allgemeinem Umfange, in so fern sie unbeding- und ganz allgemein, ohne alle Rücksicht auf andre Motive als ihr Gebot, und ohne alle Ausnahme, ihrem Gesetze zu folgen gebeut. Aber sie ist nicht allgemein, in Absicht ihrer Materie, oder in Absicht der einzelnen Gebote, welche den Menschen verpflichten. In der Hinsicht ist sie eingeschränkt in die Grenzen ihrer Erkenntniß dessen, was recht oder unrecht, gut oder böse ist. Bey einer unrichtigen oder nur mangelhaften Erkenntniß kann sie gebieten, was wirklich unrecht und böse ist, und was Pflicht ist, verbieten. Die Wahrheit dieser Sätze wird durch die Geschichte und durch die Natur der practischen Vernunft selbst hinlänglich bestätigt. Die Geschichte aller Zeiten zeuget davon, daß viele Menschen, welchen es ein Ernst war, die Gebote zu erfüllen, welche sie für verbindlich hielten, zum Theil die verkehrtesten, ja zum Theil die verabscheuungswürdigsten Handlungen ausgeübt haben. Tausende, die ihre Kinder, oder andre Menschen, der Gottheit opferten, welche sie verehrten, handelten gewiß nach ihrer Ueberzeugung, daß dieß ihre Pflicht sey, und handelten doch verabscheuungswürdig, wenn sie gleich nach den Geboten ihrer Vernunft handelten. Und solcher Beispiele giebt es unzählige von den verschiedensten Arten. Auch ist ja die Vernunft ihrer Natur nach, (vermöge welcher sie nur das gebieten kann, was sie für recht und gut erkennt, aber auch irren kann in diesem Erkenntniß, durch diese Gefahr in ihrer Erkenntniß zu irren,) in ihrer Gesetzgebung eingeschränkt. Sie gebeut jedem vernünftigen Wesen,

sen, und so auch dem Menschen, weil er ein vernünftiges Wesen ist, stets so zu handeln, daß der Grundsatz seines Willens ein allgemeines Gesetz für jedes vernünftige Wesen seyn könne. Was heißt dieß aber anders als: sie gebeut ihm so zu handeln, wie er als ein vernünftiges Wesen handeln muß? Nun entsteht ferner die Frage: wie er als ein vernünftiges Wesen handeln müsse? Um diese Frage zu beantworten, muß die Vernunft durchaus erst über die Bestimmung des Menschen mit sich selbst einig seyn. Sie muß darüber entschieden haben, ob eine immer höhere Vollkommenheit in der Weisheit und Tugend das Ziel aller seiner Bestrebungen seyn, und daher das Bestreben nach sinnlichen Gütern immer dem Gesetze der Sittlichkeit, Weisheit und Tugend unterworfen, und nur auf gesetzmäßig zu erlangende sinnliche Güter eingeschränkt werden müsse? Oder ob die möglichstvollkommenste Befriedigung seiner Begierden seine Bestimmung; Klugheit und Geschicklichkeit darin sein Gesetz; und Weisheit und Tugend nur dann dieses Namens würdig sey, wenn sie wirklich dazu diene, ihm zu diesem letzten Ziele aller seiner Bestrebungen zu verhelfen, indem sie sonst seiner Vernunft selbst widerstreiten würden? Denn wäre das Letzte: so würde allerdings das Gesetz der Vernunft den Menschen in einzelnen Fällen ganz andre Vorschriften geben, als es ihnen geben muß, wenn das Erste das Ziel ist, nach welchem sie hinstreben sollen. Wie wird, zum Beyspiel, die Vernunft die beyden vom Verfasser S. V. der Vorrede genannten Pflichten erkennen können, nämlich die, Pflicht,

wenn uns unser Geständniß. rechtmäßig abgefordert wird, wahrhaft zu seyn, und bey rechtmäßiger Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu zu seyn. Nie wird die Vernunft, selbst nicht die des verruchtesten Bösewichts, das Gegentheil billigen können. Sie müßte ja sonst sich selbst vernichten und aufheben, und also aufhören Vernunft zu seyn; wenn sie die Forderung für rechtmäßig, und doch die Nichterfüllung einer rechtmäßigen Forderung, oder gar das Gegentheil derselben, auch für rechtmäßig erklären könnte. Aber ist nun die Frage, ob der Andre ein Recht habe, von mir ein solches Geständniß, oder ein solches anvertrautes Gut zu fordern: so wird darüber die Vernunft des Bösewichts, und die Vernunft des Rechtschaffenen, vielleicht einen ganz verschiedenen Ausspruch thun. Der Bösewicht nach Grundsätzen, dem sein Vortheil und die Befriedigung seiner Begierden sein einziges Gesetz ist, der nun einmal aller derer lacht, die sich an andre Gesetze binden, wird sich nur in so weit verbunden achten, ein Geständniß vor Gericht wahrhaft abzulegen, in so weit das mit seinen Vortheilen bestehen kann; oder in so fern er fürchten muß, daß man ihn des Gegentheils überweisen, und er sich also die in den bürgerlichen Gesetzen gedrohten Strafübel zuziehen könnte. Ist jemand thöricht genug gewesen, ihm ohne Zeugen Geld und Gut anzuvertrauen, so würde er sich selber für einen noch größern Thoren halten, wenn er die Gelegenheit nicht nutzte, dieß anvertraute Gut für sich zu behalten. Mit schaaamloser Frechheit wird er
dem

dem Leichtgläubigen, der ihm das Seinige anvertraute, und es nun von ihm wiederforderte, den Empfänger desselben ableugnen, und hinter seinem Rücken seiner Spotten, daß er so unvorsichtig mit dem Seinigen umgieng. Ist das nicht so? Urtheilt nicht die Vernunft eines solchen Bösewichts ganz anders über seine Pflicht in diesem Falle, als die Vernunft des Rechtschaffenen? Und sind dergleichen Beispiele unerhört? O! daß sie seltner wären, als sie nach der Erfahrung und Geschichte wirklich sind! Und wie in allen Charakteren, so giebt es auch in den Charakteren der Lasterhaften unendlich verschiedene Nuancen; in allen aber urtheilt die Vernunft mehr oder minder verkehrt über Recht und Pflicht, weil sie mehr oder minder von dem Grundsätze ausgehen, daß ihr Vortheil, und die möglichstklügste und geschickteste Befriedigung ihrer Begierden ihr Gesetz sey.

Oder wollte man einwenden, solche verkehrte Urtheile von Recht und Pflicht bestünden nicht mit dem Begriffe des Menschen, als eines freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens? Warum bestünden sie denn nicht mit diesem Begriffe? Besteht die Freyheit des Menschen, wie die kritische Philosophie sie erklärt, in der Unabhängigkeit des menschlichen Willens von andern Gesetzen, als dem Gesetze seiner Vernunft; wer will denn dem Bösewicht nach Grundsätzen Freyheit absprechen! Seine Vernunft giebt ihm die Gesetze, welchen er folgt. Sie hat ein System derselben entworfen, worin sie seine Pflichten ihm vorgeschrieben hat. Dieser Begriff vom

Men-

Menschen, als von einem sich selbst durch seine Vernunft Gesetze gebenden Wesen, reicht also in der Moral noch nicht hin, die Pflicht des Menschen zu erkennen, denn seine Vernunft kann ihm ganz verkehrte Gesetze geben, und sollte der Bösewicht nach Grundsätzen eine Pflichtenlehre für das freye Verhalten der Menschen ausstellen: wie ganz anders würden die Gebote lauten, als die Gebote der Moral lauten müssen, wenn sie ihres Namens würdig seyn soll!

Wollte man hingegen den Menschen, als ein freyes Wesen, nicht so, wie er wirklich ist, als Wesen der Sinnenwelt; sondern als durch seine Vernunft sich wirklich an das Gesetz der Sittlichkeit, als ein unbedingtes Gesetz aller vernünftigen Wesen, bindend vorstellen; mithin nicht wie er ist; sondern wie er seyn sollte: so würde das Moralgesetz dennoch als schon außer der Vernunft des Menschen gegeben, zugleich aber auch als ein Gesetz gedacht, welches ihm seine Vernunft nothwendig geben müßte, wenn er als ein freyes Wesen, das sich eben darum durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze binde, gedacht würde.

Es folgt aber nicht aus dem Begriffe des Menschen, als eines freyen, und eben darum sich auch an unbedingte Gesetze durch seine Vernunft bindenden Wesens, daß er sich gerade an das wirkliche des Namens würdige Moralgesetz binde. Es folgt nicht, daß seine Vernunft ihm gerade diese Gesetze gebe. Sie kann irren, und ihm ganz andre Gesetze geben, als diese. Die Pflichten des Menschen zu erkennen,
be-

bedarf die Moral also mehr als den Begriff des Menschen als eines freyen, und sich eben darum an unbedingte Gesetze bindenden Wesens.

Die Vernunft des Menschen giebt ihm nicht erst das Gesetz, dem er Gehorsam schuldig ist; sondern dieß Gesetz ist schon da, ist gegeben und es ist dem Menschen bargelegt; seine Vernunft kann und soll ihn dies Gesetz, und seine Verbindlichkeit, demselben zu gehorchen, nur erkennen lehren.

Die ewigen und unveränderlichen Gesetze des Rechts und des Guten, die Gesetze der Ordnung, Weisheit und Güte, sind, vom Schöpfer gegeben, in der ganzen Natur und Einrichtung der Welt und der einzelnen Dinge da. Das große hehre Buch dieser Gesetze liegt vor den Augen des Menschen offen. Aus diesem Buche lernt er von seiner Erscheinung auf dem irdischen Schauplatze an, bis er denselben wieder verläßt, um zu einer höhern Schule der Weisheit und Tugend überzugehen. Er lernt mehr oder minder nach seinen verschiedenen Umständen, und nach dem verschiedenen Gebrauch, den er von seinen Umständen macht. Aber alles, was er lernt, das lernt er aus diesem Buche, worin der Schöpfer seinen Willen ihm bekannt gemacht hat. Die Vernunft ist das Mittel, wodurch wir diese Gesetze der Sittlichkeit und Ordnung, Weisheit und Tugend, lernen können und sollen. Sie macht uns diese Gesetze bekannt und lehrt uns die Verbindlichkeit derselben einsehen. Sie giebt uns also gewissermaßen diese Gesetze, sie schreibt dieselben uns vor, und heißt uns nach dieser Regel unser Verhalten ordnen, weil sie
uns

uns die Verbindlichkeit derselben einsehen lehrt. Aber sie ist nicht die Urheberin dieser Gesetze; sondern sie sind ihr selber gegeben; als der heiligste Wille des Unendlichen ihr selber vorgeschrieben. Wäre die Vernunft die Urheberin dieser Gesetze; oder sollte sie nur als eine solche angesehen werden können: so müßte sie wenigstens in allen vernünftigen Wesen mit sich selbst übereinstimmen, und nicht in dem einen Gesetze geben, die denjenigen widerstreiten, welche sie in einem andern gab. Wie könnte man ihr aber wohl diese Eigenschaft beylegen? Die Erfahrung spricht zu laut dawider. Sie kann zwar in jedem Menschen, an und für sich betrachtet, zur Erkenntniß dieser Gesetze, und zur Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen gelangen. Allein sie kann dieß nur unter Voraussetzungen, die es beweisen, daß ihr diese Gesetze nicht eigen sind. Sie kann dieß nur daan, wenn sie zuerst zur wirksamen Erkenntniß gewisser Grundsätze von der Bestimmung des Menschen gelangt ist. Hingegen wofern sie durch einen sie täuschenden, ihr im Gewande der Wahrheit erscheinenden, Irthum verleitet worden ist, entgegengesetzte Begriffe von der Bestimmung des Menschen als Grundsätze ihrer Erkenntniß anzunehmen: so leitet sie auch diesen irrigen Grundsätzen ihrer Erkenntniß auch ganz irrige und verkehrte Gesetze für die Gesinnungen und für das Verhalten des Menschen her; Gesetze, die mit den Gesetzen der Weisheit und Tugend, und mit ächter Sittlichkeit, oft geradezu im Widerspruch stehen.

Die Moral bedarf also einer Quelle des Gesetzes der Sittlichkeit außer dem Begriffe vom Menschen als einem freyen, und sich eben darum durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesen. Sie bedarf eines Grundes, auf welchem dieses Gesetz außer dem Menschen unerschütterlich beruhet, um es der Vernunft des Menschen zu erweisen, daß sie sich gerade an dieß Gesetz binden; den Gehorsam gegen dieß Gesetz für die Bestimmung und Pflicht des vernünftigen freyen Menschen erkennen, und mithin dieses Gesetz ihm geben müsse. Dem zu Folge bedarf sie der vorangehenden Ueberzeugung vom Universum, daß dasselbe das Werk eines vollkommen weisen, heiligen und gütigen Urhebers, überall nach den Gesetzen der weisesten und heiligsten Güte eingerichtet, und daß der Mensch, als ein Theil dieses Weltganzen, eben durch diese dem Universum gegebenen, und in demselben ihm vor Augen gelegten Gesetze, vermittelt seiner Vernunft, die ihn in den Stand setzt, diese Gesetze zu erkennen, zur Beobachtung dieser Gesetze angewiesen sey. Allerdings bedarf also die Moral, wenn sie gleich auf den Begriff vom Menschen als einem freyen, aber auch eben darum sich an unbedingte, oder unbedingten Gehorsam fordernde, Gesetze bindenden Wesen, gegründet ist, der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen. Sie bedarf dazu der Ueberzeugung, von dem Daseyn eines unendlichweisen, heiligen und gütigen Urhebers der Welt, dessen Wille des Menschen Gesetz ist.

Die Bestimmung des Menschen bleibt der Vernunft zweifelhaft; ja sie wird von derselben leicht ganz irrig beurtheilt; so lange der Vernunft noch diese ebengenannte Ueberzeugung vom Daseyn des Unendlichen, und von der Welt, als einer Wirkung der höchsten Weisheit, Macht und Güte fehlt. Denn wofern es dem Menschen freysteht, alles, was da ist, als eine Wirkung mechanischer vernunftloser Kräfte, die eine Harmonie ihrer Eigenschaften, ohne Zuthun eines vernünftigen Urhebers und Regierers, nach und nach in diese Verbindung setzte, zu betrachten; so leitet seine Vernunft ihn auch leicht auf den Schluß, daß die Vorzüge, die er Vernunft, Verstand und Freyheit nennt, auch nichts anders seyn, als natürliche Wirkungen eines feinern und vollkommern Mechanismus; daß er also in der That nichts weiter sey, als ein vollkommneres Thier; daß es seine Bestimmung sey, des Lebens so vergnügt und froh als möglich zu genießen; daß mit dem Tode für ihn, so wie für andre Thiere, alles aus sey, und folglich der ein Thor genannt zu werden verdiene, der irgend ein Mittel, an Vergnügen und sinnlichen Gütern und Freuden zu gewinnen, ungebraucht lasse. Ist alles, und auch er, einer blinden Naturnothwendigkeit unterworfen, von welcher unabänderlich sein Schicksal während seines Lebens, und das Ziel, das ihm gesetzt ist, abhängt: was könnte denn ihn auffordern, sich ein höhers Ziel seiner Bemühungen aufzustecken, als das Ziel des sinnlichfrohesten Lebensgenusses? Was könnte ihn abhalten, seine Freyheit, oder sein Vermögen, unabhängig von zwingenden

den sinnlichen Trieben seine Wahl durch seine Erkenntniß zu bestimmen, als ein Vermögen zu betrachten, welches ihm nur verliehen sey, um desto vorsichtiger und weiser alle Mittel zu wählen und zu gebrauchen, die zur Befriedigung seiner sinnlichen Begierden am meisten beytragen können, oder, wie Young sagt: to cater for the sense, Nahrung für die Sinnlichkeit herbeizuschaffen. Seine sinnlichen Begierden sind ja so stark; es ist ja überall so viele Nahrung für sie bereitet; alles labet ihn ein zum Genuße; alles außer ihm ist nur da, um sinnlich zu genießen, oder Mittel für neue sinnliche Genuße zu werden. Und er allein sollte sich andre Gesetze vorschreiben; taub gegen so viele Stimmen in und außer ihm?

So wäre der Mensch in der That, seiner Freiheit ungrachtet, ohne jene Ueberzeugung, gar keiner Moral in edleren Sinne des Wortes; sondern nur einer eigennütigen Klugheitslehre fähig. Seine Vernunft könnte ihm dann nichts gebieten, was ihm nicht jetzt oder künftig Gewinn an sinnlichen Gütern brächte; sie müßte die ungerechtesten, die verabscheuungswürdigsten Handlungen ihm gebieten, wenn sie das sicherste Mittel wären, am meisten zu gewinnen. Ungerecht und verabscheuungswürdig würden dann nur die Bosheiten und Grausamkeiten heißen, die das bürgerliche Gesetz verböte; oder die an Unzucht, ohne eignen Vortheil, bloß um ihnen weh zu thun und Elend zu verursachen, verübt worden wären. Man würde sie verabscheuen, weil man den, der dazu fähig wäre, als einen der schädlichsten Stö-

rer des gemeinschaftlichen Wohls ansehen würde. Bloße Gesezlichkeit, aus Furcht vor der Strafe oder aus Eigennuz, würde an die Stelle der Tugend treten, und eigennüzige Klugheit an die Stelle der Sittlichkeit.

Hingegen sobald sich der Mensch recht wirksam überzeugt hat, daß die ganze Welt, und auch er, ein Werk der weisesten Macht und Güte sey: sobald er weitert sich auch seine Vorstellung von diesem Werke, zu einer des Endzwecks dieser unendlichen Weisheit und Güte würdigen Vorstellung; und seine Begriffe von seiner Bestimmung veredeln sich zu der Einsicht, daß eine immer höhere Vollkommenheit in Weisheit und Tugend, und nur die aus der Weisheit und Tugend entspringende, und durch den Gehorsam gegen die Geseze der Weisheit und Tugend zu erlangende Glückseligkeit, das erhabnere Ziel aller seiner Bestrebungen seyn müsse. Denn nun erscheint ihm erst sittliche Vollkommenheit in ihrer eigenthümlichen Würde, und als das Edelste und Höchste, was seine Vernunft zu denken vermag; da er dem Schöpfer, dem Unendlichen, dem über Alles Erhabenen, dieselbe zuzueignen, durch seine Vernunft gedrungen wird. Nun erkennt er dieselbe auch für den letzten Endzweck seiner Bestimmung; sein Vermögen, sich zu derselben zu erheben, für ein Vermögen, das ihm zu diesem Zwecke gegeben ist, und sonst keinen ihm angemessenen Endzweck haben würde; Wachsthum an sittlicher Vollkommenheit, als Annäherung zur Aehnlichkeit mit dem Unendlichen, für die höchste Würde, für seinen edelsten Beruf.

Die Behauptung also, daß die Moral, auf den Begriff vom Menschen, als einem freyen, und sich eben darum selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesen gegründet, der Idee eines andern Wesens über dem Menschen nicht bedürfe, um seine Pflicht zu erkennen, enthält einen innern Widerspruch. Der Begriff einer Moral, die der Idee eines Schöpfers von unendlicher Weisheit und Güte nicht bedürfte, hebt sich selber auf. Denn die Vernunft kann dem freyen Menschen, für sein freyes Verhalten, überall nicht das Gesetz der Sittlichkeit vorschreiben, so lange sie noch nicht von seiner Bestimmung zur Sittlichkeit überzeugt ist; und zu dieser Ueberzeugung kann sie nicht gelangen, so lange sie nicht die Welt und den Menschen für ein Werk der weisesten Macht und Güte, und mithin einen höchstweisen und gütigen Urheber der Welt, und ihrer fortwährenden steten Einrichtung und Verbindung erkennt.

Alle ächte Moral muß auf dem Grunde der Religion beruhen, wenn sie unerschütterlich, und in allen ihren Theilen bündig und zusammenhängend seyn soll. Auf diesen Grund erbauten Moses und die Propheten des Alten Testaments, auf diesen Grund erbaute Jesus, eine wirklich lautre, den Menschen zur Nachahmung Gottes, das heißt, zur Veredlung zu einer immer höhern sittlichen Vollkommenheit, zu einer immer vollkommnern Weisheit und Tugend auffordernde Sittenlehre. Gerade diese Eigenschaft ist der eigenthümliche Vorzug der biblischen Sittenlehre, der auch in den neuern Zeiten, die Sittenlehren

christlicher Weltweisen, vor den Sittenlehren der an
 Aufklärung ihnen nicht sehr nachstehenden ältern
 Weltweisen, die nicht auf Religion ihre Sittenlehre
 bauten, besonders zu ihrem Vortheil auszeichnet.
 Wollen wir jetzt an die Stelle dieses Grundes ein
 unbedingtes Gesetz der Vernunft setzen, welches uns
 Sittlichkeit gebiete, ohne der Idee eines Wesens über
 uns zu bedürfen: so täuschen wir uns selbst. Wir
 erdichten ein idealisches Gesetz der Sittlichkeit, und
 vergessen, daß die Vernunft dieß Gesetz uns nicht
 geben kann, ohne eine zum Grunde liegende Ueber-
 zeugung, die wir für unndthlg erklären. Wir verdan-
 ken unsre würdigern Begriffe, von unsrer Bestim-
 mung und unsern Pflichten, in der That der Reli-
 gion; und sind doch undankbar genug zu behaupten,
 daß wir derselben nicht bedürfen, um unsre Pflichten
 zu erkennen. Wir kehren sogar das Verhältniß um,
 und behaupten, die Moral sey der Grund und die
 Quelle der Religion. Man solle nur erst den Men-
 schen zur Sittlichkeit und Tugend bilden: so werde
 ihm die Willigkeit zum Glauben an Gott nicht feh-
 len. Aber wie sollen wir denn die widerstrebende
 Sinnlichkeit überzeugen, daß die Vernunft wirklich
 das Gesetz der Sittlichkeit als ihr Gesetz uns vor-
 schreibe? Wie die Vernunft von unsrer Bestim-
 mung zur Sittlichkeit und Tugend überzeugen, wenn
 sie dagegen unsre Bestimmung zum möglichstvollkom-
 mensten sinnlichfrohen Lebensgenusse behauptet? Wie
 sollen wir sie überzeugen, wenn wir nicht vorher
 ihr erwiesen haben, daß sie die Welt für das Werk
 eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers

erkennen müsse; mit einem Worte, wie ohne Religion?

Aus den bisher angestellten Betrachtungen ergibt sich zugleich, in wie fern behauptet werden könne, daß die Moral keiner andern Triebfeder als des Gesetzes selbst bedürfe, damit der Mensch seine Pflicht beobachte. Wenn das Gesetz der Sittlichkeit als dem Menschen schon durch seine Vernunft gegeben vorausgesetzt wird; wenn die Vernunft die Verbindlichkeit dieses Gesetzes anerkennt: so bedarf es freylich für den, der die Heiligkeit dieses Gesetzes der Sittlichkeit anerkennt, und dem seine Vernunft dasselbe stets als sein Gesetz vorhält, keiner andern Triebfeder, als dieses ihm heiligen Gesetzes selbst, um es zu beobachten. Aber um es zu beobachten, muß vor allen Dingen zuerst der Mensch dieß Gesetz der Sittlichkeit für sein Gesetz erkennen lernen, und um dazu gelangen zu können, bedarf er, wie wir vorher gesehen haben, der Ueberzeugung von dem Daseyn eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, oder der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes. Mithin kann der Mensch, auch um das Gesetz der Sittlichkeit zu beobachten, der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht entbehren. Ohne diese Ueberzeugung kann er es nicht auf eine, für seine Gesinnung und sein Verhalten, recht wirksame Weise, als ein ihm gegebenes und ihn verbindendes Gesetz anerkennen, und folglich es auch nicht beobachten.

Demnächst sucht der Verfasser weiter in der Vorrede zu beweisen, daß die Moral unumgänglich zur

Religion führe, weil es eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines praktischen Vernunftvermögens sey, sich bey allen Handlungen nach dem Erfolg derselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen, und auch die Reinigkeit seiner Absicht beweisen könne. Wegen dieses Bedürfnisses, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken, erweitere sich die Moral zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen, in dessen Willen dasjenige der Endzweck der Welterschöpfung ist, was zugleich der Endzweck des Menschen seyn kann und soll, nämlich die Beförderung des höchsten Guts. Die Moral erscheine in ihrer Majestät, indem sie den Vollzieher ihrer Gesetze als einen Gegenstand der Anbetung vorstellt.

Hier wird also überall das natürliche Verhältniß der Dinge umgekehrt. Die Religion, aus deren reichen Quelle, wie vorher gezeigt ist, lauter Moral allein entspringt, und ohne welche die Vernunft den Menschen nicht zur Erkenntniß des Moralgesetzes führen kann, soll nur vermöge eines moralischgewirkten Bedürfnisses entstehen. Die Religion soll die Moral in ihrer Majestät darstellen, da der Gegenstand, den sie zur Anbetung aufstellt, Vollzieher des Moralgesetzes ist. Ueberall wird die Religion unter die Moral, als nur zur Verherrlichung derselben, und zur Darstellung der Vollziehung ihrer Gesetze gehörig, herabgesetzt. — Ich enthalte mich aller weitern Betrachtungen über diesen Gegenstand,
da

da ich im ersten Stücke des dritten Bandes dieser Beiträge bereits die mir unüberwindlich scheinenden Zweifel gegen diese Art, den Glauben an das Daseyn Gottes als ein Bedürfniß, und das letztere als ein Postulat der practischen Vernunft zu betrachten, vorgetragen habe.

Der Beschluß der Vorrede bestimmt, (nächst einigen vorgängigen Bemerkungen über den Gehorsam, den eine Abhandlung über die Religion den Gesetzen der Obrigkeit beweisen, und wie sie ihn beweisen müsse, wie auch über das Recht der Censur solcher Abhandlungen, in wie fern dasselbe dem Geistlichen, oder in wie fern es dem biblischen Theologen als Universitätslehrer zukomme, und wie der letztere dasselbe ausüben müsse,) zuletzt den Begriff der im Felde der Wissenschaften neben der biblischen Religionslehre stehenden philosophischen Religionslehre. Wenn letztere alles, auch die Bibel, für sich benutze, sich aber in den Grenzen der bloßen Vernunft halte: so müsse das nicht als ein Eingriff in die biblische Theologie angesehen werden; gesetzt auch, daß der Philosoph von der biblischen Theologie etwas entlehne, und dieß in einer der bloßen Vernunft angemessenen, der biblischen Theologie aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung. Nur müsse der Philosoph nichts in die biblische Theologie hineinbringen, und sie dadurch auf andre Zwecke richten wollen, als es ihre Einrichtung verstatet. So entlehne der philosophische Lehrer des Naturrechts manche klassische Ausdrücke und Formeln aus dem Codex des römischen Rechts, und brauche sie oft in ganz anderm Sinne, als die Ausle-

ger des römischen Gesetzes ihnen beylegen. Niemand könne dieß aber einen Eingriff in die römische Rechtslehre nennen, woferne nur der Lehrer des Naturrechts nicht will, daß eigentliche Rechtslehrer, oder gar Gerichtshöfe sie in eben dem Sinne brauchen sollen.

Hiedurch erklärt sich der Verfasser hinlänglich über die Absicht, worin er die aus der biblischen Theologie entlehnten Ausdrücke und Redensarten gebraucht, und in ganz anderm Sinne gebraucht hat, als in welchem sie in der biblischen Theologie gebraucht werden. Dieß ist blos in philosophischer Rücksicht, ganz ohne die Absicht geschehen, daß diesen Ausdrücken und Redensarten nun forthin der Sinn, als ein ihnen wirklich eigner Sinn beygelegt werden solle. Diejenigen also würden ganz wider des Verfassers deutlich erklärte Absicht handeln, welche in die biblische Religionslehre diese Ideen hineinbringen, und den biblischen Redensarten und Ausdrücken fernerhin in Religionsvorträgen unterlegen wollten.

Prüfung des ersten Stückes der philosophischen Religionslehre. Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem Guten: oder, über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Mit der Klage, daß die Welt im Argen liege, zwar vom Guten anfangt; aber nachdem dieß Gute wie ein

ein Traum verschwunden, der Verfall ins Böse, und
 vom Bösen ins Aergere, mit accelerirtem Falle erfolgt
 sey und ferner erfolge; mit dieser Klage, womit der
 Verfasser beginnt, ist es ihm doch wohl kein Ernst,
 wenn sie gleich so alt seyn mag, als die Geschichte,
 und selbst als die noch ältere Dichtkunst. Die All-
 gemeinheit der Idee von einem erstem goldnen Zei-
 alter der Welt, und einem darauf erfolgten physik-
 schen und moralischen Verfall, erklärt sich uns leicht,
 wenn wir dieser Idee bis auf ihren Ursprung nach-
 gehen. Sie entstand, wie die Geschichte beweiset,
 bey allen Völkern schon damals, als sie noch auf
 der untersten Stufe der Cultur standen; reicher an
 Mitteln, die Sinnlichkeit zu befriedigen, aber wegen
 einer größern Menge neuer, und heftiger erregter
 Begierden, wirklich ärmer, und durch dieselben zu
 einer Menge neuer Laster und Bosheiten, die vorher
 ihnen unbekannt waren, weil sie keine Reizungen dar-
 zu hatten, verleitet worden waren. Da sich in dies-
 sem Zeitalter noch Sagen von der frühern Lebensart
 der Vorfahren erhalten hatten, wie diese, mit den
 Gaben zufrieden, welche die Natur ihren Kindern
 darbot, frey von dem Drucke der Tyranny, nur
 vom Stammvater jeder Familie gütig regiert, frey
 von tausend Mühen und Beschwerden, und von unzähligen
 Bosheiten und Lastern ihrer Zeiten, gelebt
 hatten: so war es natürlich, daß diese Sagen eine
 Sehnsucht nach jenem frühern Zustande der Un-
 schuldswelt erregten, und nach und nach selbst unab-
 sichtlich, wie sie von Mund zu Mund weiter giengen,
 von den Erzählern verschönert wurden. Noch mehr

Verschönerungen erhielten sie in der Folge, als die
 Weisen und Dichter der nach und nach gebildeteren
 Vorkelt, diese Sagen zu moralischem Gebrauch aus-
 schmückten, um bey ihren durch Ueppigkeit und Ver-
 wöhnung, und durch eine Menge von Lastern neuer
 Art verдорbenen Zeitgenossen, an den unschuldigen
 reinern Freuden der Natur ein Wohlgefallen, und
 einen Abscheu vor Frevelthaten und Lastern jeder Art
 zu erwecken. Die Stelle des Horaz, B. 3. Od. 6,
 v. 46 = 48. *aetas parentum pejor avis tulit nos
 nequiores, mox daturos progeniem vitiosorem,*
 welche der Verfasser anführt, gehört hieher eigentlich
 wohl nicht. Horaz redet bloß von den Römern,
 und von seinem und dem nächstvorhergehenden Mens-
 schenalter. Er hat wohl gewiß damit nicht leugnen
 wollen, daß die Römer, von den Zeiten des Romu-
 lus an, bis gegen das Ende des sechsten Jahrhun-
 derts der Stadt Rom, im Ganzen vom Schlechtern
 zum Bessern fortgegangen, und erst, seitdem sich die
 Schätze so vieler unterjochten Länder wie in Strö-
 men nach Rom hin ergossen, sich merklicher ver-
 schlimmert haben, da Ueppigkeit, Weichlichkeit und
 zügellose Sinnlichkeit, die Oberhand erhielten. Sein
 Gedanke ist eigentlich der. Alles, auch das Voll-
 kommenste, ist doch vergänglich, wird mit der Zeit wie-
 der schlechter, und nähert sich seinem Verfall. Dieß
 beweist selbst das Beyspiel der ehemals von diesen er-
 niedrigenden Lastern so frey gewesenen Römer. — Daß
 dieß sein Gedanke gewesen sey, beweiset der 45te
 Vers, wo er die Lobpreisung der ehemaligen Römer
 mit den Worten endigt: *Damnosa quid non im-*
mi-

minuit dies! Was nähme doch wohl nicht mit der Zeit wieder ab! Und unmittelbar darauf folgen die vorher angeführten Worte.

Daß wir jetzt in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür sey, ist wohl zu gewissen Zeiten, und im Vertrauen auf gewisse philosophische oder religiöse Meinungen behauptet worden. Aber man kann der Entstehung dieser Meinungen zu sicher bis auf ihre Quelle nachspüren, als daß es schwer werden könnte, die Nichtigkeit derselben ins hellste Licht zu setzen.

Die entgegengesetzte Meinung, daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung vom Schlechtern zum Bessern unaufhörlich vortrübe, und daß die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sey, diese Meinung kann für den unbefangenen urtheilenden Untersucher nichts durch die Bemerkung verlieren, daß sie neuer und weit weniger ausgebreitet ist, als die erstgenannte. Wer Wahrheit sucht, wird sie, wäre sie auch ganz neu, so wenig verwerfen, wenn er sie für Wahrheit erkennt, so wenig ihm das Alterthum einer Meinung für ihre Wahrheit entscheiden wird. Er weiß, daß die Menschen, ihrer Natur nach und nach dem Zeugnisse der Geschichte, nur nach und nach zur bessern Erkenntniß gelangen. Daß diese Meinung unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornämlich unter den Pädagogen, ihre Vertheidiger gefunden hat, kann ihr gewiß nicht zum Nachtheil gereichen. Von welchen Männern kann man eher Aufklärung über die Anlagen und Beschaffenheit der menschlichen Natur erwarten, als

von

vom Weltweisen, der das Studium der Seelenkunde unter andern mit zu seinem Hauptstudium macht, und für dieß Studium alles benutzet, was die Vernunft, Erfahrung und Geschichte, zur Vervollkommnung desselben darbieten? Und nächst dem eigentlichen Philosophen von Profession, wer hat da mehr Gelegenheit, Erfahrungen über die Anlagen der menschlichen Natur zu sammeln, als der philosophische Pädagog, dem seine Beschäftigung mit der Erziehung und Ausbildung so sehr verschiedener Kinder Gelegenheit giebt, die mannigfaltigsten Beobachtungen über die Fähigkeiten, Anlagen, Triebe und Charaktere derselben anzustellen, und an Kindern von den Jahren und unter den Umständen anzustellen, in und unter welchen sie, noch gewöhnlich mit vielen Künsten der Heuchelei und Verstellung ganz unbekannt, sich so zeigen, wie sie sind, oder, wenn sie sich verstellen, doch leichter entdeckt werden, oder sich selbst ver-rathen.

Daß sie diese Meinung sicher nicht aus der Erfahrung geschöpft haben, wenn vom moralisch Guten oder Bösen, nicht von Civilisirung die Rede sey; und daß die Geschichte aller Zeiten in diesem Stücke gar zu mächtig gegen sie spreche: das ist eine harte Rede, aber ist sie denn auch wahr? Es ist der Mühe werth, über diese Frage weiter nachzudenken. Die Beantwortung derselben kann uns, wie sie auch ausfallen mag, nicht gleichgültig seyn. Denn wenn wir überzeugt sind, daß der Plan der ganzen Welt, so wie sich derselbe von Zeitalter zu Zeitalter entwickelt, von einer unendlichen und nie in ihren Anord-

nung

nungen, und in der Wahl der Mittel zu ihren Zwecken, irrenden Weisheit und Güte, angelegt sey und ausgeführt werde: so müssen wir auch annehmen, daß es der Zweck der Weltregierung sey, die Menschen zur höchstmöglichen sittlichen Vollkommenheit zu führen, welche ihnen so unverkennbar als ihr Endzweck vorgeschrieben ist. Also müßten die Menschen, durch den Mißbrauch ihrer Freyheit, selbst diesem Plan entgegenarbeiten, und selbst daran Schuld seyn, daß an ihnen der Zweck der Weltregierung nicht allein unerreicht bliebe; sondern vielmehr gerade das Gegentheil desselben, immer größer werdendes sittliches Verderben, zu Wege gebracht würde. So nach wäre es denn endlich wohl hohe Zeit, darauf zu denken, wodurch denn die Menschen diesem Zwecke so geradezu widerstrebten? an welchen Einrichtungen die Schuld liege, und wie diesem Uebel zu steuern, und wo möglich abzuhelpen wäre?

Nein! Ich wage es, kühn zu behaupten, daß die Geschichte aller Zeitalter dafür zeuge, daß die Menschheit, gerade in so fern vom moralisch Guten oder Bösen die Rede ist, immer und nicht unmerklich vom Schlechtern zum Bessern fortgehe. Man gehe in der Geschichte zurück bis auf die ersten Zeiten, aus welchen wir Geschichte haben, und dann vorwärts von Zeitalter zu Zeitalter. Ueberall wird man finden, daß sich, im Ganzen betrachtet, die Menschheit mit jedem Zeitalter höher auf der Leiter der sittlichen Vollkommenheit erhoben habe. Man muß nur erstlich nie den allgemeinen Ueberblick auf die Menschheit im Ganzen aus der Acht lassen, und nicht

nicht bestreuen von Verlust für die Menschheit im Allgemeinen reden, weil etwa in einzelnen Staaten wirklicher Verlust eingetreten ist; sondern man muß dagegen den Gewinn wieder in Anschlag bringen, der zu eben der Zeit mehreren und größern Staaten zu Theil ward. Demnächst muß man zweytens den Begriff, welchen man mit dem Namen der sittlichen Vollkommenheit verbindet, richtig bestimmen; und drittens die richtigen Merkmale festsetzen, an welchen das Zunehmen oder das Abnehmen der Menschheit an sittlicher Vollkommenheit sicher erkannt werden könne. Es wird am besten seyn, die beyden letzten Punkte zuerst in ihr hinlängliches Licht zu setzen.

Sittliche Vollkommenheit ist, nach der eignen Erklärung des Verfassers, (Vorrede S. IV.) ein dem Gesetze unbedingt gehorchender Wille, wofür ich lieber sagen möchte, der ernstliche Wille dem Gesetze unbedingt zu gehorchen, der wahre, redliche, uneigennützig, aus Achtung gegen das Gesetz und gegen die Heiligkeit desselben entspringende Ernst und Eifer für die Erfüllung seiner Pflicht. Diese sittliche Vollkommenheit hat unendlich verschiedene Stufen, sobald sie subjectiv, oder so, wie sie sich wirklich in einzelnen Menschen findet, gedacht wird. Der verschiedene Grad derselben muß bey den einzelnen Menschen nach folgenden Eigenschaften beurtheilt werden: 1) nach dem Grade seiner Erkenntniß, die er von seiner Pflicht erlangen kann oder wirklich erlangt hat; 2) nach der verschiedenen Größe der Hindernisse, welche ihm den Gehorsam gegen seine Pflicht erschweren; und 3) nach dem verschie-

schiedenen Grade des Ernstes und Eifers, den er unter solchen Umständen für die Erfüllung seiner Pflicht beweist.

Mit Recht steht oben an der Grad der Erkenntniß, die ein Mensch von seiner Pflicht haben kann, oder wirklich hat, wenn von den Eigenschaften die Rede ist, nach welchen der subjective Grad der Zunahme oder Abnahme eines Menschen an sittlicher Vollkommenheit beurtheilt werden muß. Man täuscht sich in der That, (und man scheint sich jetzt vorzüglich oft auf diese Weise zu täuschen,) wenn man bey dem Urtheil über sittliche Vollkommenheit nur vom guten Willen redet, und die Erkenntniß des Guten, oder den Grad dieser Erkenntniß oder der Fähigkeit zu derselben, außer Acht läßt. Man vergißt also denn, daß nur die Handlungen eigentlich sittlichgut benannt zu werden verdienen, die aus Achtung für die Pflicht entspringen; und daß die Achtung für die Pflicht, ihrer Natur nach, aus der Einsicht entspringen muß, daß sie wirklich im Gesetze geboten sey; mithin aus der Erkenntniß der Vortreflichkeit des Gesetzes überhaupt, und des einzelnen Gebots insbesondere. Man vergißt, daß das Gesetz der Sittlichkeit dem Menschen gebieten muß, seine natürlichen Fähigkeiten auf die möglichstvollkommenste Weise auszubilden und anzuwenden, das heißt, so daß er, nach der Beschaffenheit seiner Umstände und Verbindungen, möglichst Gutes wirken, und so die Absicht, in welcher ihm diese Fähigkeiten verliehen und diese Verbindungen und Umstände angewiesen sind, möglichst zu befördern sich bestreben möge. Man darf es folglich

als Grundsatz festsetzen, daß ein jeder nach dem Maße einer größern oder geringern sittlichen Vollkommenheit fähig werde, je nachdem sein Erkenntnißvermögen mehr oder minder ausgebildet wird. Zwar nimmt er an und für sich durch die Ausbildung seines Erkenntnißvermögens unmittelbar nur an Naturvollkommenheit zu; allein in eben dem Grade, worin er an Naturvollkommenheit zunimmt, in eben dem Grade wird er auch einer höhern sittlichen Vollkommenheit fähig. Er wird fähig, eine nicht geringe Zahl neuer Gebote des Gesetzes der Sittlichkeit, die er bis dahin gar nicht kennen, und also auch nicht erfüllen konnte, nach ihrer Verbindlichkeit zu erkennen und zu erfüllen. Er wird fähig, weit mehr Gutes zu thun. Es ist also immer schon ein Gewinn für den Menschen in Rücksicht auf seine Bestimmung zur sittlichen Vollkommenheit, oder zur höhern Vollkommenheit im moralischen Guten, welches aus freyer Wahl und aus der Erkenntniß von der Pflicht entspringen muß; wenn er an Ausbildung seines Erkenntnißvermögens gewinnt. Wird er auch nicht immer wirklich in eben dem Grade moralisch besser, in welchem er an Verstandesbildung zunimmt: so kann er es doch künftig in einem desto höhern Grade werden. Ja man muß auch bedenken, daß selbst in dem Falle, in welchem etwa der Mensch seine Verstandesbildung, und Uebung zur Fähigkeit in der Erkenntniß des Rechts und des Guten, hier vielleicht noch wenig oder gar nicht zweckmäßig zu seiner sittlichen Veredelung und Vervollkommnung benutzte, dennoch jene erlangte Bildung und Uebung für ihn nicht vergebens; sondern ein Mittel ist, in einem neuen Leben desto

desto schneller in sittlicher Vollkommenheit zu wachsen. Der Mensch ist hier im Lande der Übung und Vorbereitung zur höhern Vollkommenheit. Nur mit Fähigkeiten und Anlagen, vernünftig zu werden, ausgerüstet, tritt er ins Leben. Vermittelt der Vernunft soll er die Gesetze kennen lernen, die ihn verpflichten, und durch die Erkenntniß von der Vortreflichkeit und Verbindlichkeit dieser Gesetze soll und kann allein in ihm der gute Wille gewirkt werden, aus reiner Achtung gegen das Gesetz demselben einen unbedingten ganz uneigenmäßigen, das heißt, nicht durch Eigennuß bewirkten, Gehorsam zu leisten. Zunahme an Cultur ist also zwar nicht immer bey dem Menschen mit unmittelbarem Gewinne an sittlicher Vollkommenheit verbunden; allein sie ist immer Gewinn für die Bestimmung des Menschen zur sittlichen Vollkommenheit.

Man hat auf den Inseln der Südsee zum Theil sehr unschuldige, gutmüthige, liebenswürdige Naturmenschen, von sehr wenigen Kenntnissen, aber sehr gutem Naturell gefunden, die mit den Lastern und dem Sittenverderben böser Menschen in civilisirten Staaten unbekannt waren. Wird man ihnen aber wohl im eigentlichen Sinne des Wortes diese Gutmüthigkeit und Unbekanntheit mit Lastern, und mit Reizungen zu Lastern, als moralische Güte anrechnen können? Zeigt sich nicht vielmehr auch bey ihnen die größte Herrschaft der sinnlichen Triebe über die Vernunft, sobald sie entweder zu stehlen, oder sonst zur Befriedigung irgend eines eigennützigen Triebes gereizt wurden? So wenig wir ihnen die

Befriedigung dieser Begierden als sittlichböse anrechnen dürfen, weil sie das Gesetz noch nicht, wenigstens nicht hinlänglich kennen, welches sie übertreten; oder wenn sie es kennen, noch nicht ihrer Vernunft hinlänglich mächtig sind, um sie zur Herrschaft ihrer Begierden zu brauchen, (wie Kinder, denen etwas sehr Reizendes verboten, deren Vernunft aber noch unfähig ist, die Begierde zu beherrschen;) so wenig wir darin eine natürliche Verdorbenheit des menschlichen Herzens, oder angeborene Bosheit suchen dürfen; eben so wenig können wir auch von den sittlichguten Grundsätzen jener Insulaner reden, außer nur in Absicht der Fälle, in welchen sie wirklich nach Grundsätzen und Erkenntniß, und nicht vielmehr nach Naturtrieben, Temperament, Gefühl und Empfindung ihrer sinnlichen Natur, handelten. Gerade das glückliche Klima, unter welchem sie leben, die Beschäftigung, wodurch sie sich ihre nothwendigsten Bedürfnisse so leicht verschaffen können, und die Verbindung aller Umstände, worin sie sich befinden, ist der Anregung der sanftern und mildern Naturtriebe besonders günstig; indessen andre Insulaner, bey gleichem Mangel der Cultur, durch minder günstige Umstände, zum Beyspiel, häufige Noth und Mangel, Nothwendigkeit sich von der Jagd zu nähren, und wider Thiere und Menschen zu vertheidigen, zur unmenschlichsten Härte und Grausamkeit gebildet wurden.

Man kann also aus dem Beyspiel solcher gutmüthigen Naturmenschen von ungebildetem Erkenntnißvermögen nicht etwa einen Beweis für den Satz hernehmen

nehmen, daß auch ohne Verstandesbildung ein nicht geringer Grad sittlicher Güte dem Menschen eigen seyn könne. Bey diesen Naturmenschen ist etwas Gutes, Güte, sehr liebenswürdige Güte. Allein dieß ist nicht Werk der Vernunft, der Einsicht und Ueberzeugung von Pflichten; sondern eine glückliche Bildung des Systems ihrer sinnlichen Neigungen zu einer milden Harmonie, deren Bemerkung dem vorzüglich wohlthut, der eine solche Harmonie, einen solchen sanften Einklang der sinnlichen Neigungen unter einander, nur als ein Werk der Vernunft bisher gekannt und den hohen Werth desselben, wenn er ein Werk der Vernunft ist, gebührend schätzen gelernt hat. Die solchen Insulanern eigne Fühlbarkeit des Herzens, ist ein Beweis der weisen und wohlthätigen Einrichtung der Triebe der menschlichen Natur, zur Verherrlichung des Schöpfers. Sie ist das, was unter uns mit dem würdigen Namen natürlicher Herzengüte bezeichnet wird. Sie ist die natürliche Anlage zur Menschenliebe und zu allen schönen Zweigen dieser vortreflichen Tugend. Aber Tugend selbst ist sie deswegen noch nicht. Denn als eine Einrichtung der Natur kann sie den Menschen nicht im geringsten als ein eignes Werk oder als ein Verdienst angerechnet werden. Sie haben dazu eben so wenig beygetragen, als zu ihrer körperlichen Bildung, und zu der Beschaffenheit des Clima und aller glücklichen Umstände, die sich vereinigen, ihre Neigungen in eine solche sanfte und ruhige Zusammenstimmung zu bringen. Zudem sind alle bloß natürliche Empfindungen an sich unbeständig

und ungleich in ihren Wirkungen. Sie können nicht allein bey veränderten Umständen leicht geschwächt oder ganz erstickt werden; sondern man kann auch bey dem weichsten Herzen, und bey einem hohen Grade natürlicher Gutmüthigkeit viel Böses thun. Die natürlichgute Neigung wird erst dann wirkliche Tugend, wenn Menschen durch Unterricht und Uebung gewöhnt worden sind, sie zugleich deutlich als Pflicht zu erkennen; wenn sie sich solcher Gründe der Vernunft bewusst sind, die eben so stark, als der natürliche Trieb, auf sie wirken; wenn sie das Gute nicht bloß aus Gewohnheit thun, und weil es ihnen so geläufig ist; sondern von der Vorstellung gelenkt werden, daß dieß Gute zu thun, ihnen von dem heiligsten und gütigsten Wesen, von ihrem Schöpfer und Vater, von ihrem Erhalter und Regierer, dessen Willen zu erfüllen sie verbunden sind, gegeben sey. Mitthin wird der Mensch nur nach dem Maaße der Tugend und sittlicher Vollkommenheit fähig; je nachdem seine Vernunft zu diesen Erkenntnissen gebildet, oder auf die Annehmung derselben vorbereitet wird. Der Grad der Erkenntniß des Menschen von seinen Pflichten muß zuerst in Anschlag gebracht werden, wenn von der Beurtheilung des Grades seiner sittlichen Vollkommenheit die Rede ist.

Die beyden andern Sätze haben weniger Schwierigkeit. Je größer die Hindernisse sind, die dem Menschen die Gehorsam gegen seine Pflicht erschweren, desto größer muß seine sittliche Vollkommenheit seyn, wenn er dennoch seine Pflicht erfüllt. Wenn in Umständen, welche seiner Tugend sehr gefährlich sind,

sind, welche seine natürlichen Begierden von jeder Art vorzüglich stark erregen, ihm alle Mittel zur Befriedigung derselben darbieten, und ihn gleichsam einladen, sie zu befriedigen, obwohl das Gesetz der Sittlichkeit und Tugend die Befriedigung derselben verbeut; wenn in solchen Umständen der Mensch stets den ernstlichen und redlichen Willen behält, dem ihn verbindenden Gesetze gehorsam zu seyn; wenn er mit muthiger Entschlossenheit wider alle Reizungen der Sinnlichkeit kämpft: so ist er, mag er gleich auch öfter unterliegen im Kampfe als mancher Andre, doch an sittlicher Vollkommenheit über den erhaben, der vielleicht feltner strauchelt, aber auch nicht den hundertsten Theil der Schwierigkeiten zu überwinden hat, welche dieser überwinden muß, um den guten Willen und die Achtung gegen seine Pflicht bey sich herrschend zu erhalten.

Sind endlich die Umstände in Hinsicht ihrer Günstigkeit oder Ungünstigkeit, und ihrer Einflüsse auf die Erleichterung oder Erschwerung des Gehorsams gegen das Gesetz der Sittlichkeit, bey verschiedenen Menschen gleich: so kann aus dem verschiedenen Grade der Beständigkeit und Thätigkeit im Gehorsam gegen das Gesetz auf den Grad des Ernstes und Eifers in demselben, und also auch auf den Grad der sittlichen Vollkommenheit geschlossen werden.

Hieraus folgt nun schon, daß wir durchaus nicht im Stande sind, völlig sicher auf den verschiedenen Grad der sittlichen Vollkommenheit einzelner Menschen zu schließen; weil wir gar nicht vermögend sind, ihren ganzen innern oder äußern Zustand völlig

zu durchschauen, die Hindernisse zu beurtheilen, die ihnen die Tugend erschweren, und den Grad ihres Ernstes und Eifers im Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit und Tugend zu bestimmen. Dieß zu beurtheilen würde Allwissenheit erfordern. Aus der Anzahl gewisser Handlungen, die den Gehorsam gegen das Gesetz beweisen, können wir eben so wenig auf den Grad der sittlichen Vollkommenheit schließen; so wenig wir aus der Anzahl gewisser Uebertretungen des Gesetzes auf den Grad der sittlichen Unvollkommenheit schließen können. Wir vermögen nicht, ins Innre des Menschen zu schauen. Wir kennen den Kampf nicht, den er vielleicht lange kämpfte, bevor er im Kampfe erlag. Wer mit einem Riesen lange kämpfen kann, ist, wenn er gleich von ihm dennoch endlich überwunden ward, dessen ungeachtet vielleicht um vieles stärker als der, der hundert gemeine Kämpfer in den Sand gelegt hat!

Da dieß nun von allen einzelnen Menschen gilt: so muß es auch von einer jeden Summe von Menschen, von jedem Volke gelten. Ja bey einem Volke ist es noch weit schwerer, den Grad der sittlichen Vollkommenheit zu bestimmen, und die Stufe anzugeben, worauf dasselbe auf der Leiter der Sittlichkeit steht: da oft gerade der Theil des Volkes, der sich am meisten durch sittliche Güte auszeichnet, am wenigsten Aufsehen erregt, und am wenigsten beobachtet wird; dagegen gerade die Uebertretungen des Gesetzes der Sittlichkeit, und die Ausbrüche böser Gesinnungen, am meisten hervorspringen und bemerkt werden, weil das allgemeine und besondre Interesse
der

der Menschen eine vorzügliche Aufmerksamkeit auf dieselben, einen beständigen Kampf wider dieselben, und unermüdete Vorsicht und Wachsamkeit erfordert, um sich vor ihnen in Sicherheit zu setzen.

Nach diesen Bemerkungen, die selbst schon eine eigne Schrift erforderten, wenn sie ganz in der Klarheit dargestellt werden sollten, welcher sie fähig sind, müssen die Merkmale bestimmt werden, an welchen der verschiedene Grad sittlicher Vollkommenheit verschiedener Völker zu beurtheilen ist. Je vollkommener 1) die ewigen Gesetze des Rechts und des Guten, der Sittlichkeit und Tugend, in ihrem ganzen Umfange unter einem Volke anerkannt werden; 2) je vollkommener ein Volk, unter welchem diese Gesetze öffentlich anerkannt werden, im Ganzen an Aufklärung der Vernunft und Verstandesbildung ist, und je weiter und allgemeiner sich diese Aufklärung in allen Ständen und Classen des Volks verbreitet hat; auf einer desto höhern Stufe steht ein Volk auf der Leiter der sittlichen Vollkommenheit. Nicht die Summe der in die Augen fallenden gesetzmäßigen oder geschwidrigen Handlungen; sondern die beyden eben genannten Eigenschaften müssen die Merkmale seyn, nach welchen der Grad der sittlichen Vollkommenheit eines Volkes geschätzt wird. Denn diese beyden Eigenschaften können wir allein sicher beurtheilen; nicht so die Quellen der Handlungen, die ganze innre Beschaffenheit der Menschen; und eben so wenig die Beschaffenheit der Summe der Handlungen, von welchen wir auch nicht den kleinsten Theil genau genug beobachten können. Unter den beyden angegebenen

benen Merkmalen ist das erste die unerläßliche Bedingung, ohne welche keinem Volke sittliche Vollkommenheit beygelegt werden kann, und eben so das zweyte die Bedingung eines höhern Grades sittlicher Vollkommenheit. Ein Volk, unter welchem die Grundsätze der Sittlichkeit noch gar nicht, oder nur in sehr geringem Umfange anerkannt werden, steht entweder noch gar nicht auf der Leiter sittlicher Vollkommenheit, ist noch ganz roh und barbarisch; oder es steht noch sehr tief, noch auf den untersten Stufen, auf der Leiter der sittlichen Vollkommenheit. Je nachdem ein Volk aufgeklärter wird, das heißt, je nachdem die Vernunft der Bürger geübter wird, die Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts und des Guten, nach ihren Gründen für verbindlich zu erkennen und einzusehen; nach dem Maaße wird es einer höhern sittlichen Vollkommenheit fähig, und der Grad derselben erhöht sich unter dem Volke, je sorgfältiger durch den Unterricht der Jugend aller Stände diese Aufklärung befördert und allgemeiner verbreitet wird.

Was in dieser Hinsicht von jedem einzelnen Volke gilt, das gilt auch von dem Ganzen, zu welchem alle Völker gehören, nämlich von der Menschheit überhaupt. Hier haben wir also die sichern Merkmale, woran das Steigen oder Fallen, das Abnehmen oder Zunehmen der Menschheit an sittlicher Vollkommenheit, sicher erkannt, und wonach dasselbe sicher beurtheilt werden kann. Bezeugt die Geschichte der Menschheit, daß dieselbe nach und nach zu einer immer vollkommnern Anerkennung der Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts und des Guten,
und

und aller Pflichten des Menschen erhoben worden, und nach und nach zu einer immer größern und allgemeiner verbreiteten Aufklärung, in Absicht der Gründe aller Gesetze und Pflichten, gelangt sey: so bezeugt sie auch, daß die Menschheit wirklich, in Absicht des moralisch Guten, nach und nach immer vom Schlechtern zum Bessern fortgegangen sey. Wären hingegen die einmal bis auf einen gewissen Grad der Vollkommenheit und Allgemeinheit anerkannt gewesenen Gesetze der Sittlichkeit in der Folge allgemeiner wieder verkannt, wäre die darüber verbreitete Aufklärung allgemeiner wieder verdunkelt und unterdrückt worden: so müßte man im Gegentheil behaupten, die Menschheit sey in Absicht des moralisch Guten vom Bessern zum Schlechtern zurückgegangen.

Nun wollen wir denn die zuverlässige Geschichte aller Zeiten, so weit sie für uns möglich ist, befragen, um über diesen Punct zur Gewißheit zu kommen. Wahrlich sie verherrlicht laut den Regierer der Welt durch ihr Zeugniß vom stetigen Fortschritt der Menschheit zu höherer sittlicher Vollkommenheit, vom Schlechtern zum Bessern in Absicht des moralisch Guten.

Weiter hinaus in die Zeiten der Vornwelt, als etwas über anderthalb Jahrtausende vor der Einführung des Christenthums in die Welt, verweist uns die da erst anfangende, und noch in ihrem Anfange sehr düstige Weltgeschichte, nur auf Sagen von noch ältern Zeiten. Aber alle diese Sagen stimmen darin überein, daß diese ältern Zeiten anfänglich Zeiten herrschender roher Wildheit gewesen seyn, in
welk

welchen sich nur einzelne Menschen durch menschliche Gefühle über ihre Zeitgenossen erhoben, und wenigstens Menschenmord für strafbar erkannten, und das Leben eines Menschen, selbst eines Mörders, wenn er seinen Mord bereue, und noch mehr desjenigen, der im Falle der Nothwehr einen andern getödtet hatte, als heilig und unverleglich betrachteten; lehreten; indessen vom größern Haufen allein das Thierrecht des Stärkern anerkannt und jede Gewaltthätigkeit und Grausamkeit fühllos an Andern verübt ward. So dürftig war die Erkenntniß der Gesetze und Pflichten der Menschen, als die ersten Keime religiöser Vernunftbegriffe sich zu entwickeln begannen; als die Menschen anfangen, an höhere Wesen zu glauben, welche die Urheber und Beherrscher der Welt und der Menschen seyn, deren Eigenthum der Mensch sey, und welche daher den Mörder eines Menschen zur Rechenschaft forderten. Langsam entwickelten nach und nach sich diese Begriffe unter Gottes Leitung zum Begriffe eines höchsten Gottes, welcher der Ewige, der Schöpfer und Vater alles dessen sey, was da ist und lebet. Nun leitete allmählig dieser Gedanke sie zu Begriffen von der Verbindlichkeit, alles nach dem Willen dieses höchsten Regierers der Welt zu gebrauchen; also nach und nach zum Nachdenken über mehrere Pflichten, welche sie zu erfüllen hätten. Zugleich zwang Gewalt, oder Bedürfniß des Schutzes vor Gewalt, die Menschen, sich zu größern Gesellschaften unter einem gemeinschaftlichen Oberhaupte zu verbinden, und mit der Entstehung der Staaten entstanden auch mehr Begriffe von

von Rechten und Pflichten. Allein die Begriffe der Menschen von der Gottheit waren zu roh, und die Vernunft war noch zu wenig gebildet. Noch konnte sich die Menschheit nur zu einem sehr geringen Grade der Sittlichkeit erheben, die im Bestreben nach dem Beyfall der Gottheit gesetzt ward, und in dem Vertrauen, daß es den Verehrern der Gottheit gewiß vorzüglich wohl gehen werde. Erfahrungen leiteten nach und nach zu bessern Grundsätzen, nach welchen der Staat und die Regierung des Staats einzurichten sey, besonders in Aegypten. Aber die bessern Einsichten blieben das ausschließliche Eigenthum einer einzigen Classe im Staate, der Classe der Gelehrten, die zugleich sich das Ansehen der Diener der Gottheiten, und ihrer Vermittler und Abgeordneten an die Menschen, und die Gewalt der Regierung des Staats zugeeignet hatten. Diese erhielten das Volk in Unwissenheit und blindem Gehorsam, und die aus ihrem Mittel bestellten Regenten selbst bis auf einen gewissen Grad in Verantwortlichkeit. Noch war mündlicher Unterricht fast das einzige Mittel der Verstandesbildung, und nur eine sehr unvollkommne Art der Bilderschrift erfunden. Ein großer Theil der Einsichten, welche sich der eine oder der andre vorzügliche Mann erworben hatte, gieng mit seinem Tode wieder verloren. Aber nun ward die Buchstabenschrift erfunden, ein sehr wichtiges Hülfsmittel, Einsichten und Kenntnisse zu erhalten und zu verbreiten. Diese Erfindung kam von den Aegyptern bald an die Phoenizier und von diesen durch Handlung und Schiffahrt an die Griechen und andre Völker.

ter. Doch bald nach dieser wichtigen Erfindung
 erweckte die Fürsorge einen, in Aegypten selbst mit
 allen bessern Einsichten der Priesterclasse durch seine
 Erziehung am Hofe ausgerüsteten Mann, den Ab-
 kömmling eines in Aegypten in knechtische Unterwür-
 figkeit gerathenen, ursprünglich aber von freyen her-
 umziehenden Hirten abstammenden Volkes, den Mos-
 ses, zum Erretter seines Volkes aus der Knechtschaft,
 unter welcher es in Aegypten seufzte, und zum Be-
 förderer besserer Religionserkenntniß, und besserer
 Begriffe von den Pflichten der Menschen, unter sei-
 nem Volke. Durch ihn, und die von ihm gestiftete
 Staatsverfassung und Gesetzgebung, ward der Glaus-
 be an einen einigen Gott, den einzigen Schöpfer und
 Regierer der Welt, als herrschender Religionsgrunds-
 satz unter einem ganzen Volke aufgestellt, und Liebe
 zu diesem einigen Gott, Dankbarkeit für seine Wohl-
 thaten und Gehorsam gegen seinen Willen, ward
 dem Volke als der Grund und die Quelle aller sei-
 ner Pflichten bekannt gemacht und dringend empfoh-
 len. Dadurch wurden alle Pflichten geheiligt und
 Religion und Pflicht ward in die genaueste Verbin-
 dung gesetzt. Dadurch ward ein jeder angewiesen,
 alles Gute als den Willen und das Gebot der Gott-
 heit zu erkennen und zu thun, und alles Böse, als
 von der Gottheit verboten zu unterlassen. Der Grund
 zu einem auf Religion gebauten Gesetze der Sittlich-
 keit war gelegt; nur daß die Vernunft auf den ge-
 legten Grund ferner fortbauen, und, durch die Beob-
 achtung der Anordnungen und Einrichtungen Got-
 tes in der Natur der Welt und der Menschen, sei-
 ner

nen Willen immer vollkommner zu erkennen streben sollte.

Dazu gaben auch die folgenden weisen Lehrer des Volks manche vortrefliche Anleitung, indem sie sich alle bemühten, das Volk von dem Wahne zurückzuführen, als ob durch Opferfett und Opferblut der Gottheit Gunst und Vergebung erkauft werden könne, ohne ein wirklich gebessertes rechtschaffen's Herz und Leben. Das war freylich ein an sich schon großer Fortschritt der Menschheit auf dem Wege zur moralischen Verbesserung und Veredlung, daß solche trefliche sittliche Wahrheiten unter einem ganzen Volke wenigstens öffentlich und mit Nachdruck gelehret und eingeschärft wurden. Aber das Volk konnte sie noch nicht fassen, diese reine herzerhebende Lehren von dem Werthe ächter Tugend nach dem Urtheil Gottes. Nur in den Herzen der Bessern im Volke fiel der Saame des Lehrers doch auf einen guten Boden und trug reiche Frucht. — Wie unter den Israeliten, so gieng es auch unter den übrigen denselben gleichzeitigen Völkern, nach dem Zeugnisse der Geschichte. Einzelne edlergesinnte und weisere Männer ermahnten auch da zur Tugend, als dem höchsten Ziel aller menschlichen Bestrebungen, und als dem einzigen Mittel, der Gottheit wohlgefällig zu werden. Aber der große Haufe hieng an der Lehre der Opferpriester vom Werthe der äußern Gottesverehrungen, und von der Kraft der Opfer und Sühnungsgebräuche, die beleidigte Gottheit zu versöhnen, und durch Geschenke ihre Gunst wieder zu erlangen. So blieb es selbst damals noch unter den Griechen und Römern,

als

als von vielen einsichtsvollen Männern fast über die meisten wichtigen Gegenstände der menschlichen Erkenntniß ein helleres Licht verbreitet ward, und als Wissenschaften und Künste unter diesem Volke ihren höchsten Gipfel, ihr goldnes Zeitalter erreicht hatten. Die Aufklärung der Religionskenntnisse war unter diesen Völkern nicht in gleichem Schritte mit der Aufklärung über andre Wissenschaften fortgegangen. Die Staatsreligion blieb so wie sie war; und doch war schon ein großer Theil des Volks zu aufgeklärt, um ferner noch an ihr Geschmack finden zu können. Da sank Religiosität nach und nach unter dem Volke, und mit ihr selbst die Gesezlichkeit, zu welcher jene geleitet hatte. Zudem war gerade dieß Zeitalter, da unter den Griechen und Römern fast alle Künste bis zu einem hohen Grade der Vollkommenheit gestiegen, und eine Menge neuer Mittel zum verfeinerten Lebensgenusse, und neue Reizungen für die Sinnlichkeit erfunden waren, ein Zeitalter des aufs höchste getriebenen Luxus, der Ueppigkeit, Weichlichkeit und Wollust, welchen sich die Großen und Reichen im Staate, ohne Rücksicht auf die Geseze der Sittlichkeit und Mäßigung ergaben; und sehr verführerisch wirkte dieß Beispiel aufs Volk; weil bey der gereizten Sinnlichkeit die religiösen Ueberzeugungen fehlten, welche die Vernunft zur Beherrschung der Sinnlichkeit hinlänglich hätten stärken können. Unter diesen Umständen konnten die Stützen der weisesten Sittenlehrer bey dem größern Theile des Volkes kein offnes Ohr finden; denn die meisten waren von der schreyenden Sinnlichkeit betäubt,

und

und wenn ihr Gewissen oft sie von ihrer Schuld überzeugen wollte: so brachten sie auch dieß zum Schweigen, indem sie entweder Religion und Sittlichkeit überhaupt als Märchen alter Weiber und Popanze für den Leichtgläubigen verwarfen, oder sich für baare Bezahlung vom Priester der Götter entfündigen ließen. — Indessen war im Ganzen betrachtet auch unter den Griechen und Römern der Fortgang zur höhern Cultur nicht, in Absicht des moralisch Guten, ein Fortgang vom Bessern zum Schlechtern; sondern vom Schlechtern zum Bessern. Denn in diesen Zeiten wurden die Grundsätze der Sittlichkeit erst in ihrem ganzen Umfange, und durch eine recht deutliche, überzeugende und anwendbare Belehrung, in das hellste Licht gesetzt und dem Volke bekannt gemacht. Der bessere Theil des Volkes ward dadurch einer vollkommnern Tugend und Sittlichkeit fähig, als vorhin, weil er jetzt die Gesetze derselben deutlicher und richtiger erkannte. Der Pöbel in Pallästen und in Hütten blieb, was er zu allen Zeiten gewesen war, Pöbel. Er ward nicht jetzt erst verderbt; nur äußerte sich jetzt sein Sittenverderben auffallender, und auf eine uns noch jetzt bekannte Weise; weil Dichter und Weltweise sich um die Wette beeifert haben, ihn nach Standesgebühr auf der öffentlichen Schandbühne zum allgemeinen Hohn und Abscheu aufzustellen; indessen er sich in den frühern Zeiten mit den Ausschweifungen seiner Sinnlichkeit meistens unter dem Schleyer der Vergessenheit verbirgt, einige große Verbrechen ausgenommen, deren Namen und Verbrechen die Geschichte der

Nachwelt aufbehalten hat. — Ueberhaupt aber war auch in so fern der Fortgang zu höherer Verstandesbildung und allgemeinerer Aufklärung ein Fortgang zum Bessern in Absicht des moralisch Guten; in so fern auch die untern Classen des Volkes dadurch besserer Religionsbegriffe fähig, und nach denselben begierig, und eben dadurch einer höhern sittlichen Vollkommenheit empfänglich, und geschickt gemacht wurden, den bessern Unterricht anzunehmen, welcher sie zu derselben führen sollte. — Während dieses schnellen Fortgangs der Griechen und Römer zu höherer Cultur, welche sich durch sie auch unter den mit ihnen in näherer Verbindung stehenden Völkern zum Theil zu verbreiten anfieng, waren die Israeliten nach manchen Revolutionen nur in der Hinsicht, als Volk betrachtet, in Religionsbegriffen fortgegangen, daß nun Abgötterey allgemein verabscheut ward. Aber wenn gleich das Licht der Wissenschaften, welches andern Völkern leuchtete, auch den Verstand des gebildeten Theils des Volkes mehr erhellte, und wenn gleich einzelne weise Sittelehrer sich eifrig bemühten, ihre Religionsbegriffe auf eine moralischnützliche Weise verebeln und anwenden zu lehren, und den trefflichen Unterricht der ältern Lehrer des Volkes von Sittlichkeit und Rechtschaffenheit auch durch nützliche moralische Schriften allgemeiner zu verbreiten und anzuwenden: so hatte doch unter dem Volke die Parthey ihrer Lehrer das meiste Ansehen, welche die Anhänglichkeit an den Gebräuchen der äußern Gottesverehrung, und den sorgfältigsten Eifer in der Beobachtung derselben, als das vorzüglichste Mittel,
Gott

Gott wohlgefällig zu werden, und als den vorzüglichsten Theil der menschlichen Pflichten, selbst mit Hintansetzung der eigentlichen Vorschriften des Gesetzes der Sittlichkeit und Tugend empfahl; so daß die Religion für den größern Theil des Volkes mehr ein Hinderniß der Sittlichkeit, als eine ehrwürdige Lehrerin derselben ward. So wars von jeher unter dem Volke gewesen. Der große Haufe hatte immer an der äußern Verehrung Gottes gehangen. Aber die Begriffe von Sittlichkeit, Pflicht und Tugend, und dem Umfange derselben, waren wirklich unter den Aufgeklärtern, welche mit Ausländern mehr in Verbindung standen, und den Unterricht weiser Griechen benutzten, merklich vervollkommnet und erweitert, auf das tägliche Leben und auf die pflichtmäßige Gesinnung angewendet worden.

So zeugt die Geschichte bis auf die Zeiten, da das Christenthum in die Welt eingeführt ward, in Absicht aller uns bekannten Völker, von dem allmählichen Fortgange derselben, von der ursprünglichen rohen Sinnlichkeit zu den ersten religiösen und moralischen Begriffen, und von da, durch die nach und nach erfolgte Cultur der Vernunft, zu einer vollständiger und deutlicher Erkenntniß des Gesetzes der Sittlichkeit, welches vom bessern Theil der Menschheit, gegen das Ende dieses Zeitalters, in einem so hohen Grade der Vollkommenheit und Lauterkeit, und in einem so ausgedehnten Umfange vollständig anerkannt ward, als es in den frühern Zeiten nicht anerkannt war. Wir sahen also die Menschheit allmählig an Sittlichkeit und sittlicher Vollkommenheit ge-

winnen, und in Absicht des moralisch Guten vom Schlechtern zum Bessern fortgehen.

Seit der Zeit, da die christliche Religion in die Welt eingeführt ward, läßt sich dieser stete Fortgang vom Schlechtern zum Bessern noch deutlicher zeigen, da wir unsern Zeiten näher kommen, und reicher an eigentlich historischen zuverlässigen Nachrichten sind. Nur müssen wir keinen Sprung, sondern überall schrittweise langsam, und desto sicher und dauerhafter, fortschreitenden Fortgang der Menschheit erwarten. Welch ein unaussprechlich großer Gewinn die Einführung des Christenthums in die Welt für die Menschheit war, und, wenn gleich auch noch in mancher andern Rücksicht, besonders in Rücksicht auf den Fortgang im moralisch Guten war; dieß darf ich hier nicht erst ausführlich beweisen, da der Verfasser hierin mit mir und andern Verehrern des Christenthums übereinstimmt. Also nur einige Bemerkungen in moralischer Rücksicht. — Unstreitig ist die allgemeine Menschenliebe eins der allererhabensten, vielumfassendsten, und zur Veredlung der Menschheit wirksamsten Gesetze der Sittlichkeit. Bis auf die Zeit der Einführung des Christenthums war sie, zwar von den Weisen in ihrer Vortreflichkeit anerkannt und empfohlen, aber den Völkern, dem größern Theil der Menschheit, fremd und unbekannt. Alle Volksreligionen geboten nur National- und Sectenliebe, und erlaubten den Feind überhaupt, und so auch den Ausländer und Anhänger andrer Secten zu hassen und zu beleidigen. Welch ein Gewinn war unter diesen Umständen eine Religion, die eine allgemeine Mens

Menschenliebe nach dem Muster Gottes und Jesu zum größten ihrer Gebote machte; die unter Menschen der entferntesten Gegenden, und Anhängern der verschiedensten Religionssecten, ein gemeinschaftliches Band brüderlicher Eintracht und Liebe knüpfte, und so zuerst, durch eine ihrer Natur nach allgemein zu seyn geschickte Religion, mit Aufhebung der bisher getrennten Nationalreligionen, und des von denselben gestifteten religiösen Sectenhaßes, die Menschheit durch Religion mit einander genauer vereinigte! Zwar erhielt, auch unter den Bekennern dieser Religion, der Sectengeist in der Folge die Oberhand, und verwandelte das Gebot allgemeiner Liebe in Sectenliebe, die Sectenhaß von der abscheulichsten Art, und unmenschliche Grausamkeiten gegen Andersdenkende erzeugte. Allein wen kann dieß befremden, wenn er den Charakter der Zeiten und der Menschen in Erwägung zieht, die so handelten. Genug es war doch ein allgemeineres Band der Liebe geknüpft, welches alle Christen mit einander vereinigte; das Gesetz war gegeben und war anerkannt, wenn gleich in der Anwendung oft verkannt; und der Grund war gelegt, auf welchen in der Folge, wenn die Fürsorge die Mittel und Gelegenheiten herbeiführte, weiter fortgebaut werden sollte, um die ganze Menschheit durch Liebe, allgemeine Liebe, ohne Rücksicht auf Nationalinteresse und Sectenunterschied, mit einander zu vereinigen.

Ehe das Christenthum unter den Menschen anerkannt ward, da herrschte überall unter den Völkern, und nach der Lehre aller Volksreligionen, die Mey-

nung von der Verehrung Gottes, daß außrer Dienst ein wesentliches Stück derselben, daß Gott durch Opfer zu versöhnen, durch Opfer und Geschenke Gottes Gunst zu erwerben sey. Das Christenthum war die erste Volkreligion, welche dieser Meinung geradezu widersprach, und das zur Hauptsache machte lehrte, was an sich in der Verehrung Gottes die Hauptsache ist, nämlich Beförderung der Absichten Gottes an uns und andern Menschen und durch unser ganzes Verhalten; Nachahmung Gottes durch ungetheilte laute Liebe alles Guten, und innige Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe gegen Gott, und festes Vertrauen zu seiner unbegrenzten Weisheit und Güte. Nun erst konnte die Religion das wirksamste Mittel werden, die Menschen zu wahrer Sittlichkeit und Tugend zu veredeln, und sie zu überzeugen, daß die für sie bestimmte Glückseligkeit nur auf den Wegen der Weisheit und Tugend zu finden sey; hingegen hatten sie vorher noch immer in Opfern und andern äußern Diensten, die sich der Gottheit auch bey aller Ungerechtigkeit und Lasterliebe gar bequem leisten ließen, einen Schleichweg neben dem Wege der Weisheit und Tugend zu finden gemeint, auf welchem sie zur Gunst der Gottheit, und zu allen ihren jetzigen und künftigen Segnungen gelangen könnten. Zwar ward leider auch dieser hohe Vorzug derselben von ihren Bekennern nur zu bald verkannt; zwar ward nur zu bald die christliche Gottesverehrung wieder in einen Gottesdienst verwandelt, worin der Glaube an Worte der Diener Gottes, nebst den von diesen Dienern Gottes verrichteten

ten Gebräuchen, wodurch sie, als Vermittler der Menschen bey Gott, denselben Gottes Gunst und Gnade und Segnungen verschaffen sollten, als die Hauptsache angesehen ward. Aber ich frage noch einmal, wen kann das befremden, wenn er den Charakter der Zeiten und der Menschen erwägt, die so gehandelt haben? Dem Selbstächtigen erscheint alles gelb, und dem Kranken eckelt auch vor der angenehmsten Speise. So will der rohe, noch ungebildete, und vom Vorurtheil geblendete Mensch auch alles nach seinem Vorurtheile gebildet wissen; und eine Religion, die reine Gottesverehrung ohne äußern Gottesdienst vorschreibt, oder Gottes väterliche Nachsicht und Verzeihung, ohne Opfer und Vermittelung zu bedürfen, dem reinen und zur Besserung ernstlich entschlossenen Verirrten zusichert; eine solche Religion ist zu hoch über seinen Gesichtskreis erhaben; sein schwaches Auge erreicht sie in ihrer Hoheit nicht; ihr Licht strahlt zu rein und zu hell; sein blödes Auge mag es nicht ertragen! — Indessen sie war nun doch da, diese göttliche Lehrerin der Wahrheit! Und aufbewahrt ward ihr Unterricht der spätern Nachwelt, die sich ihres hellern Lichtes erfreuen, und sie in ihrer hohen Vortreflichkeit anschauen sollte! Preis und Dank und Anbetung dem Unendlichen! Sie ist gekommen, diese Zeit; und wir genießen ihres Segens schon, und noch vollkommner wird nach uns die Menschheit einst derselben fähig werden!

Aber wie? (mögte man mir einwenden wollen,) sollte die Geschichte des Christenthums wirklich eine Geschichte des Fortzangs der Menschheit in Absicht

des moralisch Guten vom Schlechtern zum Bessern genannt werden können? Ist sie nicht die Geschichte der allmählichen Verdrängung der Cultur des Verstandes und Geschmacks, des Rückfalls in Barbarey, der Herrschaft der schimpflichsten Unwissenheit, und des blindesten Aberglaubens, fast ganze vierzehn Jahrhunderte lang? — Ich antworte: Freylich ist die Geschichte des Christenthums, fast vierzehn Jahrhunderte lang, eine Geschichte der allmählichen Verdrängung der Cultur des Verstandes und Geschmacks, des Rückfalls in Barbarey, der Herrschaft der schimpflichsten Unwissenheit und des blindesten Aberglaubens. Aber dennoch war dieß ein Fortschreiten der Menschheit zu einer höhern Stufe moralischer Vollkommenheit. Ich will mich erklären.

Die allmählig erfolgende Abnahme der Cultur der Wissenschaften, und des Verstandes und Geschmacks unter Griechen und Römern, kann den Christen und dem Christenthume, vor den Zeiten Constantins, gar nicht zur Last gelegt werden. Anfänglich fanden die Lehrer des Christenthums unter den gebildeten Ständen und den eigentlichen Gelehrten wenigen Eingang; und hernach, als die Christen anfangen, Lehranstalten zur Bildung ihrer Lehrer anzulegen, finden wir die Schriften der weisen Griechen und Römer von den gelehrten Christen nicht verachtet, ja nicht einmal vernachlässigt. Der Grund davon lag vielmehr, theils anfänglich in dem unter Griechen und Römern immer mehr die Oberhand erhaltenden Hange zur Weichlichkeit und Leppigkeit, die ihnen alle Anstrengung und ernstes Studium verleiden

deten; theils in der Folge in dem herrschendgewordenen knechtischen Geist, der den Werth des Menschen nicht mehr wie vorhin nach Kenntnissen und Geistesvorzügen beurtheilte; sondern der Kriechereyen vor hochgebietenden Herren, und niedriger Schmeicheleyen, als eines Mittels sich Rang und Reichthum zu verschaffen, allmählig gewohnt ward, und nur nach dem Rang im Staate, und nach dem Glanze und Pompe des Reichthums, die Verdienste des Menschen abmaß. Nun hatten die Wissenschaften ihre mächtigste Beschützerin und holdbeste Pflegerin, die Freyheit des Geistes, unter deren Schutze sie vorzüglich gedeihen, verloren; und zugleich fehlte der stärkste Sporn für die Sinnlichkeit zum Fleiß in den Wissenschaften, die Ehre, die vorhin dem Manne lohnte, der sich durch Wissenschaften vor andern ausgezeichnet hatte. Rechnet man außerdem noch die Zerrüttungen im Staate dazu: so läßt sich der Verfall der Wissenschaften natürlich erklären.

Allein an Sittlichkeit gewann das römische Reich in der That in diesem Zeitraum. Das Christenthum ward nach und nach immer allgemeiner im römischen Reiche anerkannt, und mit der Anerkennung desselben gewannen die, in diesem Zeitraum zu demselben übergehenden, Griechen, und Römer unstreitig, sowohl in Absicht der Einsicht in die Grundsätze der Sittlichkeit, als in Absicht der Ausübung derselben, in Vergleichung mit ihrer vorigen Denkungs- und Lebensart. Ja wenn gleich gegen das Ende dieses Zeitraums das Christenthum schon ausgeartet war: so diente dasselbe dennoch auch so, dem Bedürfniß

und Erkenntnißzustande des Volkes gemäß, zur Beförderung der Sittlichkeit unter demselben; wenigstens zu einer äußern Zucht, welche vorangehen mußte, um die Menschen zu einer vollkommnern auf Religion gegründeten Sittlichkeit vorzubereiten.

Eben diese Bemerkungen lassen sich auf die folgenden Zeitalter anwenden. Seitdem die Lehrer der Christen durch den Beystand der ihnen ergebenen Kayser über ihre Gegner den Sieg erhielten, seitdem ward frenlich die Philosophie von Anfang an von denselben unterdrückt, wenn sie sich nicht dem System der Kirche demüthig unterwerfen wollte. Zwar ward noch von den meisten Lehrern das Studium griechischer und römischer Wissenschaften nicht vernachlässigt. Allein zur Cultur des Verstandes und des Geschmacks konnte dieß Studium ihnen doch weniger nützen, da sie immer voll von Vorurtheilen für die gesetzliche Kirchenlehre und für dasjenige, was sie in ihren heiligen Büchern als Gottes Wort zu finden meyneten, an das Studium jener Schriften giengen und alles verwarfen, was nicht mit jenen Sätzen übereinstimmte. Bald ward auch die abergläubige Hochschätzung der Bibel und Kirchenlehre so groß, daß schon im vierten Jahrhunderte angesehene Lehrer das Studium der sogenannten weltlichen Wissenschaften für eines Lehrers der Kirche unwürdig achteten; ein Aberglaube, der seit den Zeiten Gregors des Ersten, dieses so äußerst abergläubigen Mannes, und durch seine Bemühungen besonders, so herrschend ward, daß nach und nach die Unwissenheit bis gegen das Ende des achten Jahrhunderts mit

mit Riesenschritten fortgieng, und endlich den höchsten Gipfel einer fast allgemeinen Herrschaft in den Abendländern erstieg, von welchem Carl der Große sie nur mit Mühe wieder herabstürzen konnte.

Sehr traurig freylich war damals der Zustand der abendländischen Völker in Absicht der Cultur des Verstandes und Geschmacks. Allein sie waren dessen ungeachtet doch wirklich fortgeschritten, und aus einem rohern wildern Zustande zu einem bessern, zu mehrerer Achtung für die Gesetze der Sittlichkeit und Religion und zu mildern Sitten fortgegangen. Man bedenke, daß seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts fast ganz neue Völkerschaften sich in den Besitz der Lande des ehemaligen abendländischen römischen Reichs gesetzt hatten. Diese wollte die Fürsorgung nun allmählig durch die Verbindung mit den Römern, und durch den Uebergang zum Bekenntnisse des Christenthums, zur vollkommnern Cultur des Verstandes und Geschmacks nach und nach erziehen, und zur allgemeinem Achtung gegen das Gesetz der Sittlichkeit veredeln. Mit der Erziehung eines Volkes zur höhern Cultur und Sittlichkeit kann es nur langsam gehen. Es bedarf dazu einer Menge von Mitteln und Vorbereitungsanstalten, welche durch günstige Umstände herbeygeführt oder zu Stande gebracht, und nach und nach erst in ihre völlige Wirksamkeit gesetzt werden müssen, bevor ihr Ertrag für die Menschheit ergiebig werden kann.

Die Menschen bilden sich ihre Begriffe von Religion und Sittlichkeit nach ihrem Erkenntnißzustande. Als Kinder am Verstande wollen sie auch noch vor-

züg-

zöglich sinnliche Religion und sinnliche Erziehungsmittel und Übungsmittel zur Sittlichkeit. So war der Zustand der christlichen Religionslehre dem Zustande und Bedürfnisse dieser rohen Völker angemessen, wie es in diesen Zeiten war. Allein der Tausch, den sie getroffen hatten, als sie für ihre rohe väterliche Religion das Christenthum annahmen, war doch Gewinn für sie; Gewinn an richtigerer Erkenntniß der Gebote der Sittlichkeit; Gewinn an Sittlichkeit für die Menschheit, indem hier mehrere Völkerschaften auf diese Weise gewannen.

Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet der fromme Verehrer der göttlichen Fürsorge und weisen Regierung der Welt, der Vernunft und Geschichte gemäß, die Geschichte des Christenthums in diesen und in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformation. Er betrachtet in diesem Zeitalter das Christenthum als ein Erziehungsmittel für rohe Völkerschaften, die nach und nach zur vollkommnern Cultur und Sittlichkeit veredelt werden sollten. Er sieht in einer ganz natürlichen Progression die Begebenheiten, unter der Leitung der Fürsorge, sich an einander reihen, welche allmählig das hellere Licht herbeiführen sollten. Er sieht durch Carla den Großen das Studium der Wissenschaften aus der Verachtung, unter welcher es erlag, emporgehoben, zugleich aber eben denselben, indem er sich vom Pabste krönen läßt, diesem die Veranlassung geben, sich auch Rechte über den Staat anzumäßen, wie er sich schon zum Oberhaupt der Kirche aufgeworfen hatte. Nun sieht er die Päbste den Uebermuth aufs höchste trei-

treiben, und eben durch ihren aufs höchste getriebenen Uebermuth die Fürsten nöthigen, sich wider sie zu erklären und sie zu demüthigen. Er sieht in dem Siegen der muhamedanischen Chalifen ein Mittel, dessen sich die Fürsorge bedient, um zuerst von Spanien aus wieder mehr Mittel zu verschaffen, den Verstand zu üben und Nachdenken zu erwecken; und nachher aus Griechenland die Wiederhersteller des Studiums der besten Werke des Alterthums in die Abendländer zu senden. Je nachdem die abergläubige Ehrfurcht vor den eine Zeitlang unumschränkten Beherrschern der Kirche sinkt, je nachdem erhebt sich die Geistesfreyheit wieder. Die Fürsten selbst begünstigen sie, um des drückenden Joches los zu werden, welches die Beherrscher der Kirche ihnen aufgelegt hatten. Mittel über Mittel werden erfunden, den Fortgang auf dem Wege der Erkenntniß zu erleichtern, und unter diesen Mitteln besonders die Buchdruckerkunst, welche die allgemeinere Mittheilung gemeinnütziger Kenntnisse in einem unendlichweitem Umfange, als worin sie vorher möglich gewesen war, befördert, und die einmal entdeckten Schätze der Erkenntniß der Gewalt der sonst alles zerstörenden Zeit entreißt, und auf immer vor dem Untergange sichert.

Nun zeigten sich die Wirkungen so vieler vereinigt wirkenden Mittel. Die Reform begann. Die reifere Vernunft warf die Fesseln ab, die man ihr in ihrer Kindheit mit Gewalt oder List angelegt hatte, und eignete sich das Recht zu, selbst nach Wahrheit zu forschen und zu urtheilen, was Wahrheit, was Gebot der Religion und Sittlichkeit sey. Allein die

alten Beherrscher boten die Macht ihres ganzen Anhangs wider sie auf. Vergebens erkämpften die Verfechter des freyen Gebrauchs der Vernunft sich, von der Fürscheidung gleichsam sichtbar in dem entscheidendsten Zeitpunkte durch den Churfürsten Moritz gerettet, den Religionsfrieden. Ihre Feinde, an deren Spitze nun die Jesuiten standen, wußten mit der schlauesten List sie stets von neuen zu schrecken, so lange sie unter sich selbst noch wirklich freye Verhandlungen streitiger Religionsfälle duldeten; sie stets mit dem Vorwande zu schrecken, sie wichen von ihrem Bekenntnisse, und machten sich der ihnen zugestandnen Friedensbedingungen dadurch verlustig. Diese List gelang nur zu erwünscht; die Verfechter des freyen Gebrauchs der Vernunft ließen sich bereben, sich selber Fesseln zu schmieden, sie sich selbst freiwillig anzulegen und das Klirren mit diesen Fesseln Freyheit zu nennen. Und mit teuflischem Hohn gelächter sahen es die Feinde der Geistesfreyheit, und schöpften neue Hoffnungen, die Empörten noch bereitst vollkommen wieder zu unterjochen. Neue Pläne wurden entworfen; Gewalt und List wurden von neuen versucht, zuletzt noch einmal ein offenkundiger Krieg. Dreißig Jahre lang wüthete das Schwerot; oft schien die kleinere Parthey der Vertheidiger der Rechte der Vernunft dem gänzlichen Untergange schon nahe zu seyn; aber die Fürscheidung führte auch dießmal selbst ihren Erretter, Gustav Adolph, herbei, dessen edles Blut, noch lange, nachdem es für die gute Sache floß, seiner Krieger Heere zu unüberwindlichem Muth erweckte, und endlich den sämmtlichen Vertheidigern der Rechte der Vernunft, mit welcher

der Krieg geführt ward, und allen, welche sie fürder für Mitgenossen ihres Bundes erkennen würden, sichern Frieden und ruhigen Genuß ihrer Freiheitsrechte erkaufte. Gewiß ein großer Fortschritt zur künftigen höhern sittlichen Vollkommenheit; eben so gewiß ein großer Gewinn, so gewiß es ist, daß die sittliche Vollkommenheit des Menschen nur nach dem Maaße zunehmen kann, je nachdem er aus eigener Ueberzeugung von den Geboten der Sittlichkeit und von der Heiligkeit dieses Gesetzes, dasselbe und jedes seiner Gebote zur Regel seines ganzen Verhaltens macht. Sittlichkeit geboethet nicht bey blindem Glauben, der die Vernunft verkrüppelt und den eignen freyen Gebrauch derselben heimtet; nur knechtische Gesetzhlichkeit, die wohl eine feine äußerliche Zucht seyn mag, aber den Menschen doch nicht wirklichen Werth und Würdigkeit geben kann, ist die Wirkung eines blinden Glaubens.

In den letzten anderthalb Jahrhunderten seit dem errungnen ruhigen Besitze der Geistesfreyheit, deren sich ein nicht unbeträchtlicher Theil der Christen erfreut, ist unter diesen, vorzüglich seit der letzten Hälfte unsers Jahrhunderts, der hoffnungsvollste Anfang gemacht, die errungnen Rechte so wie ihr Werth es erheischt zu benutzen. Unter allen Ständen wird mehr Einsicht in die Wahrheiten, die dem Menschen, um seine Bestimmung zu erreichen, die wichtigsten seyn müssen, verbreitet. Ueberall wird mehr für die Bildung des Verstandes und Herzens zu wahrer Sittlichkeit gesorgt, als vorhin; und der Menschensfreund ist durch die jetzige Lage der Dinge zu der Hoffnung berechtigt, daß die Menschheit in den auf-

geklärtern Staaten, mit jedem Menschenalter' an eigner Erkenntniß von ihren Pflichten und Ueberzeugung von denselben, und in eben dem Grade, wie die Natur, der Sache es mit sich bringt, an Willigkeit zur Erfüllung derselben, also überhaupt an wahrer sittlicher Güte gewinnen werde.

Dies sind wahrlich nicht bloß Fortschritte in der Civilisirung; sondern wirklich Fortschritte in Absicht des moralisch Guten vom Schlechtern zum Bessern. Wir müssen nur den moralischen Werth unsrer Zeiten genossen nicht nach dem in die Augen fallenden Sittenverderben eines großen Theils der Bewohner größerer, reicher, üppiger, volkreicher Städte bestimmen. Wir müssen vielmehr fragen, ob die Menschheit im Ganzen in Absicht der Anerkennung und Beobachtung der Gesetze der Sittlichkeit gewonnen oder verloren hat, vorwärts oder zurück gegangen ist. Wir müssen nicht, gleich mürrischen Alten, an den vergangenen Zeiten alles schön, und an der gegenwärtigen alles häßlich finden, weil es jetzt anders ist, als es vormals war; nicht die Mängel der frühern und die Vorzüge der gegenwärtigen Zeit übersehen; und dagegen nur das Gute, das auch noch aus den vorigen Zeiten bekannt ist, über deren Fehler die Zeit ihren Schleyer geworfen hat, mit den Mängeln zusammenstellen, die jetzt, beim hellern Lichte, und bey so vielen in andrer Hinsicht größern Vorzügen, mehr in die Augen fallen. Wir müssen nur gerecht und unpartheyisch urtheilen: so werden wir die Vorzüge unsrer Zeiten auch in Absicht der Sittlichkeit nicht verkennen können.

Ganz einleuchtend richtig behauptet der Verfasser S. 5. Man nennt einen Menschen nicht darum böse, weil er Handlungen ausübt, welche böse, (objectiv böse) gesetzwidrig sind; sondern weil diese so besawaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Aber nun fährt er fort: "Nun kann man zwar Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch, (wenigstens an sich selbst,) daß sie mit Bewußtseyn gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten; sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sey, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtseyn bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralischbösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen." — Hier liegt ein Trugschluß versteckt, der Aufmerksamkeit verdient. Ich muß einen Menschen nur dann böse nennen, wenn seine Handlungen auf böse Grundsätze schließen lassen. Dieß Urtheil, daß sie auf böse Grundsätze schließen lassen, kann ich hinlänglich sicher auf Erfahrung gründen, wenn ich nur mit gebührender Behutsamkeit beobachte, und nicht voreilig urtheile. Wenn ich durch hinlängliche Erfahrungen überzeugt bin, daß ein Mensch gewisse gesetzwidrige Handlungen oft, unter sehr verschiedenen Umständen, ohne Uebereilung, ohne starke Reizung und Verführung, vielleicht gar ungeachtet alles Abmahnens, Wutens

und Warnens, bey seiner mir übrigens wohl bekannten hinlänglichen Erkenntniß von der Gesetzwidrigkeit der Handlungen, verübt habe: so darf ich hinlänglich sicher schließen, daß es ihm an der gebührenden Achtung gegen das Gesetz fehle, dessen Gebote er übertritt, und gegen die Pflicht, die er verletzt. Ich kann freylich die Möglichkeit nicht leugnen, daß er dennoch keine böse Grundsätze habe, weil ich nicht in sein Inneres zu schauen vermag. Aber in Absicht meines practischen Urtheils, oder in so fern mein Urtheil auf mein Verhalten in Ansehung seiner Einfluß haben kann, bin ich zu der Folgerung berechtigt, daß der Mann nach bösen Grundsätzen handle, und ich also Ursache habe in Hinsicht seiner beständig vorsichtig und auf meiner Hut zu seyn. Indessen bin ich zu nichts weiter berechtigt; ich bin nicht berechtigt, ihm das Urtheil zu sprechen, daß er ein moralischböser Mensch sey; und das deswegen, weil ich nicht in sein Inneres schauen, und nicht entscheiden kann, ob er nach Grundsätzen böse gehandelt habe. Dieß ist der Fall, in so fern blos von Handlungen die Rede ist, aus welchen ich auf die Grundsätze eines Menschen schließen kann.

Es giebt aber noch einen andern Fall. Ein Mensch kann sich selber gegen mich über die Grundsätze erklären, nach welchen er handelt. Er kann mir ganz unverholen seine gesetzwidrigen Grundsätze an den Tag legen. Wie könnte man dieß bezweifeln, da dieß wirklich so oft geschieht? Soll ich ihm denn nun nicht glauben, daß dieß sein Ernst sey? daß er wirklich solche Grundsätze habe, und nach solchen Grund-

Grundsätzen handle? — Also kann man allerdings das Urtheil, daß dieser oder jener Mensch ein sittlich-böser Mensch sey, auf Erfahrung gründen; nämlich auf sein eignes ernstliches, der Sittlichkeit und Tugend öffentlich Hohn sprechendes Zeugniß. — Folglich bedarf es nicht des oberwähnten Schlusses a priori auf eine böse, ewigen bösen Handlungen, oder auch nur einer einzigen, zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen allgemeinen Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der in allen Subjecten dieser Art sich finde, und selbst wiederum eine Maxime sey. Wie viel überhaupt gegen diesen Schluß zu erinnern sey, werden wir in der Folge sehen.

Natur soll nach §. 6. den subjectiven Grund des Gebrauchs der Freyheit des Menschen unter objectiven moralischen Gesetzen bedeuten, der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht. Aber weiter wird behauptet: Dieser Grund müsse selbst ein Actus der Freyheit seyn. Der Beweis lautet so: sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkühr des Menschen in Ansehung des sittlichen Beieges ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen. Dieser Beweis ist nicht bündig! Der subjective Grund des Gebrauchs der Freyheit des Menschen nach objectiven moralischen Gesetzen, darf nur als ein Verlangen, sowohl diesen Gesetzen zu folgen, als auch ihnen nicht zu folgen, betrachtet werden, und dennoch kann der rechte Gebrauch sowohl, als der Mißbrauch sei-

ner Willkühr in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm moralisch heißen. Denn jener Gebrauch oder Mißbrauch, und dieses Gute oder Böse, als die Wirkung davon, heißt deswegen moralisch, weil der Thäter auch anders handeln konnte, oder weil seine gute oder böse Handlung frey war. Um zurechnungsfähig, oder moralisch gut oder böse zu seyn, muß eine Handlung nur frey seyn, das ist, der Mensch muß haben anders handeln können. Die Materie der Handlung, oder die gebrauchte Kraft, womit die Handlung verrichtet wird, ist nicht zurechnungsfähig, in so fern von natürlicher Kraft, die der Mensch sich nicht selber geben kann, die Rede ist. Nur die Form der Handlung oder die Art, wie diese Kraft gebraucht wird, ist zurechnungsfähig, denn diese hängt von des Menschen Willkühr ab, und erst wo diese eintritt, kann von Sittlichkeit, Zurechnungsfähigkeit, und sittlich Gutem oder Bösem die Rede seyn.

Vielleicht aber soll der subjective Grund des Gebrauchs der Freyheit so viel heißen, als, der subjective Grund, warum der Mensch seine Freyheit so oder anders gebraucht, das heißt, der im Menschen liegende Grund davon, daß er in einzelnen Fällen gut oder böse, gesetzmäßig oder gesetzwidrig handelt? Darum heißt er vielleicht insbesondre der Grund, der vor aller in die Sinne fallenden That hergeht. Darum wird vielleicht der innern, nicht in die Sinne fallenden, Thätigkeit und ihres Grundes, nicht erwähnt. — Gesezt also, dieß sey der Sinn:

Sinn: so ist der subjective Grund, warum der Mensch seine Freyheit jedesmal so und nicht anders gebraucht, nichts anders als das jedesmalige Verhältniß seines Erkenntnißzustandes, und seines demselben gemäßen Vorsazes, dem Gesetze gemäß zu handeln, zu dem Zustande seiner Sinnlichkeit, oder zur Richtung und Stärke seiner sinnlichen Begierden. Also kein Actus der Freyheit. Und dennoch ist jedesmal der rechte Gebrauch oder Mißbrauch seiner Freyheit zurechnungsfähig, weil immer dem Menschen das Vermögen beygelegt werden muß, daß er anders hätte handeln können. Um ihm aber dieß Vermögen jedesmal, wenn er handelt, beylegen zu können, ist es nicht nöthig, sich den Grund, warum er so handelt, als einen Actus der Freyheit zu denken; sondern nur diesen Grund in so fern er als bewegend, nicht aber als entscheidend gedacht wird, als eine Folge vorhergegangener freyer Handlungen zu betrachten. Hätte der Mensch seinen Erkenntnißzustand pflichtmäßiger verbessert, sich mehr zu der Ueberzeugung von der heiligen Verbindlichkeit seiner Pflichten geübt, dadurch seine guten Vorsätze mehr gestärkt, und wider die Stürme sinnlicher Begierden befestigt; seine sinnlichen Triebe besser regiert und geordnet, vorsichtiger über denselben gewacht, u. s. w.: so würde er andre Motive zu handeln in dem Augenblick, da er so oder anders handeln konnte, gehabt haben. Der entscheidende Grund jeder Handlung ist immer der freye Wille des Menschen selbst, der so oder anders, mehr oder weniger ernst oder leichtsinnig, mehr oder weniger überlegend

oder zufahrend, in dem Moment der Handlung sie vollendet, und bey welchem wir nicht weiter fragen müssen, warum dieser freye Wille in dem Moment der Handlung so oder anders entscheidet; und zwar aus dem simplen Grunde, weil unsrer unwidersprechliches Bewußtseyn es uns sagt — laut wider alle Einwendungen von Causalverbindung, zureichendem Grunde und Naturgesetzen es uns sagt, wir hätten anders handeln können; und der zureichende Grund dieser Möglichkeit liege in einer höchstweisen und unsrer erhabenen Bestimmung gerade besonders angemessenen Einrichtung unsrer Natur, die für uns ein Geheimniß sey.

Folglich darf der Grund des Bösen nicht in einer Maxime liegen: sondern er liegt immer, so fern vom jedesmal entscheidenden Grunde geredet wird, in dem weiter nicht erklärbaren Vermögen des Menschen, jedesmal auch anders zu handeln, als er handelt, in dem freyen Willen des Menschen selbst; und in so fern vom motivirenden oder bewegenden, den Streit der Vernunft und der Sinnlichkeit veranlassenden Grunde die Rede ist, in dem jedesmaligen Verhältniß des Erkenntnißzustandes, und des demselben gemäßen Vorsatzes dem Gesetze gemäß zu handeln, zum Zustande seiner sinnlichen Begierden.

Hieraus erhellt nun die Unstatthaftigkeit der 3. 7. gegebenen Erklärung der Redensarten: Der Mensch ist von Natur gut, der Mensch ist von Natur böse. Diese Redensarten sind nicht so zu erklären: Der Mensch enthält einen uns unerforschlichen ersten Grund der Annehmung guter oder der An-

Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt. Denn bey dieser Erklärung wird vorausgesetzt, daß der Grund des Gebrauchs der Freyheit ein Actus der Freyheit seyn müsse, mithin der Grund selbst moralisch gut oder böse genannt werden könne. Nun haben wir gesehen, daß dieser Grund kein Actus der Freyheit seyn könne. Mithin kann man gar nicht in diesem Sinne vom Menschen sagen: er sey von Natur böse. Sagt man vom Menschen, er sey von Natur gut: so kann dieß nicht so viel heißen, als er sey schon vermöge des Grundes des Gebrauchs seiner Freyheit moralischgut, ohne sein eignes Zuthun und ohne nach Grundsätzen seines Willens frey dem Gesetze zu folgen; sondern es kann nur von der physischen Güte des Menschen, oder von der Beschaffenheit des Menschen die Rede seyn, daß nichts in ihm anzutreffen ist, wodurch er unwiderstehlich gehindert würde, moralischgut zu werden; sondern alles in ihm seiner Anlage und Bestimmung, moralischgut und immer besser zu werden, gemäß sey. Hingegen wenn man vom Menschen sagte: er sey von Natur böse: so hieße dieß: so viel als: im Menschen befinde sich ohne sein Zuthun und seine Schuld, vor aller eignen freyen Thätigkeit desselben, der Grund des moralischbösen, nicht bloß die Möglichkeit böse zu handeln; sondern auch etwas, wodurch er unwiderstehlich gehindert würde, moralisch gut und immer besser zu werden; vielmehr sey alles in ihm darauf angelegt,

daß er moralischböse werden müsse. Nur dann können wir sagen, der Mensch sey von Natur böse. Damit aber haben wir denn auch im Grunde die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der moralischbösen Gesinnungen und Handlungen des Menschen auf; wenn wir nicht mit den ältern Theologen, die dergleichen behaupteten, diese Einrichtung der Natur als selbst schon verschuldet ansehen wollten, indem wir annähmen, daß entweder jedes Menschen Seele schon in ihrem gemeinschaftlichem Stammvater gesündigt, und dadurch diese Zerrüttung ihrer Natur nach ihrer Einkörperung verschuldet; oder daß der Stammvater, als Stellvertreter aller seiner Nachkommen, einen rechtmäßig in ihrer aller Namen geschlossenen Vertrag gebrochen, und dadurch für sich und für sie alle, diese Zerrüttung verschuldet hätte. Aber die Vernunft, von der hier bloß die Rede ist, weis von dergleichen nichts.

Der Verfasser scheint durch den an sich richtigen, aber hier unrichtig angewendeten Satz, (der S. 7. in der Anmerkung angeführt ist,) irre geleitet zu seyn, daß außer der Maxime kein Bestimmungsgrund der freyen Willkühr angeführt werden soll und kann. Er hatte eigentlich so heißen sollen: außer der Maxime kann kein Bestimmungsgrund der freyen Handlung nach moralischen Maximen angeführt werden. Denn die freye Willkühr hat, als solche betrachtet, keine Maximen zu Bestimmungsgründen; sobald sie durch solche bestimmt wird: so ist sie nicht bloß freye Willkühr, sondern moralische Freyheit. Man muß zwischen

schen der freyen Willkühr und der moralischen
 Freyheit unterscheiden. Freye Willkühr hat der
 Mensch von Natur, auch das Kind, sobald sich der
 erste Keim des Vernunftvermögens, oder des Ver-
 mögens, Ursachen und Gründe der Handlungen ein-
 zusehen, entwickelt. Sie besteht in dem Vermögen,
 entweder nach hinlänglicher Ueberlegung, oder ohne
 hinlängliche vernünftige Ueberlegung zu handeln.
 Hier ist also nicht von Bestimmungsgründen die Re-
 de. Ich handle nach freyer Willkühr, ich mag hin-
 länglich überlegen oder nicht; denn ich hätte über-
 legen können; ich konnte es aber auch unterlassen;
 ich hätte die sinnliche Neigung, die sich regte, und
 mich zu handeln antrieb, erst prüfen können. Aber
 ich konnte, meiner Natur nach, diese Prüfung auch
 unterlassen. Zurechnungsfähig ist eine solche Handlung
 nach bloßer freyer Willkühr, sobald ich meine Pflicht
 hinlänglich kenne, daß ich erst überlegen, und nach
 vernünftiger Einsicht und Prüfung handeln soll;
 und sie ist es in so fern, in einem größern oder ge-
 ringern Umfange, in so fern ich wußte, oder doch
 wissen konnte und sollte, wie ich in einem gewissen
 Falle hätte handeln sollen, und nicht ohne meine
 Schuld außer Stand gesetzt ward, nach Ueberlegung
 zu handeln. Also auch unüberlegte Handlungen,
 wo ich nicht nach Maximen handle; sondern meiner
 sinnlichen Neigung folge, und für dieß Mal auf mei-
 nen Vorzug, zu überlegen und nach Vernunft zu
 handeln, Verzicht thue, sind Handlungen der frey-
 en Willkühr. Aber sie sind nicht nothwendig
 Handlungen nach Maximen, oder moralisch guten

ober bösen Grundsätzen. Nur bey den letztern kann der freye Wille (der mehr ist, als freye Willkühr, denn freye Willkühr findet auch da statt, wo ich nicht nach Grundsätzen handle,) nicht anders, als durch Maximen, bestimmt werden. — Es wird hier am rechten Orte seyn, gleich auf den Ursprung guter oder böser Maximen im Menschen aufmerktsam zu machen; welcher mit den bisher gemachten Bemerkungen genau zusammenhängt. Wenn ein Mensch gewissen sinnlichen Neigungen, die etwas Gesetzwidriges begehren, oft und lange folgt, ohne die Gründe hinlänglich zu überlegen, welche die Vernunft ihm vorhalten könnte, und nach welchen er handeln sollte: so gelangt er durch Übung zu einer Fertigkeit, in diesen Fällen diesen sinnlichen Neigungen ohne Ueberlegung zu folgen. Die Befriedigung der sinnlichen Begierden erhält dadurch für ihn einen so großen Reiz, daß er nun, wenn die Vernunft ihm auch in ruhigern Stunden die Gründe vorhält, nach welchen er sich diese Befriedigung seiner Begierden versagen sollte, diese Gründe der Vernunft verwirft, und der reizenden Sünde, nach angenommenen verkehrten Grundsätzen, den Vorzug vor der entgegenstehenden Pflicht beylegt. So kommt der Mensch zu bösen Grundsätzen; indem auf die eine oder die andre Weise sinnliche Begierden, wenn die hinlängliche Erwägung der die Befriedigung derselben untersagenden Vernunftgebote unterlassen worden, einen solchen Reiz für den Menschen erhalten, daß sein Verstand verfinstert und seine Vernunft, vom Reize der Sinnlichkeit und sinnlichen Annehmlichkeit verblent

blendet, zu dem Irrthume verleitet wird, das Sinnlichreizende der Pflicht mit Ueberlegung und nach vermeynten Gründen vorzuziehen. — Auf eine ähnliche aber entgegengesetzte Weise gelangt der Mensch zu guten Maximen, wenn ihm seine Pflichten recht deutlich, nach ihrer ganzen Beschaffenheit, Heiligkeit und innern Vortreflichkeit bekannt gemacht werden, und wenn er angeleitet wird, jedesmal wenn er handelt, vorher zu überlegen, was Recht sey. Wenn er dann, so oft sich sinnliche Neigungen regen, die etwas Verbotenes begehren, über sie und seine Pflicht nachdenkt; sich die Befriedigung derselben versagt, weil er sie für unrecht erkennt; sich so in der Beherrschung seiner sinnlichen Neigungen und Triebe übt, und die beseligende Ruhe, Selbstzufriedenheit und Freude schmeckt, die der Lohn der Weisheit und Tugend ist: so wird der Gehorsam gegen seine Pflichten ihm zur Fertigkeit, zum steten Grundsatz seines Willens.

Aus dem Obigen folgt nun ferner, daß man gar nicht sagen könne, dem Menschen sey das Böse angeboren, ohne zugleich zu behaupten, daß schon mit der Geburt in dem Menschen ein von ihm selbst verschuldeter Grund seiner nachfolgenden Annehmung böser Maximen im Menschen vorhanden sey. Da man dieß nun, so lange man sich in den Grenzen der bloßen Vernunft hält, nicht zu behaupten befugt ist, indem die Vernunft nichts von einer bösen Maxime weiß, die der nachfolgenden Annehmung böser Maximen zum Grunde liegen müßte, und also zugerechnet werden könnte: so kann man nach bloßen

sen Gründen der Vernunft gar nicht sagen, daß Böse sey dem Menschen angeboren. Eben so wenig aber kann man nach bloßen Vernunftgründen sagen: das Gute sey dem Menschen angeboren. Denn die Vernunft weiß nichts von einer der nachfolgenden Annehmung guter Maximen zum Grunde liegenden guten, als ein Actus der Freyheit zu betrachtenden, und also als Verdienst zurechnungsfähigen Maxime. Dem Menschen ist weder das Gute noch das Böse angeboren; sondern die Anlage und Fähigkeit gut und immer besser zu werden, bey welcher es aber auch an sich möglich ist, daß er böse werden könne. Gut, und immer besser, zu werden ist seine Bestimmung; darauf ist alles in seiner Natur angelegt. Allein er kann auch seiner Bestimmung widerstreben, und den sinnlichen Begierden eine solche Herrschaft über die Vernunft gestatten, daß diese, geblendet von sinnlichen Reizen, das Böse anstatt des Guten erwählt.

Der Verfasser sucht S. 8-13. seinen Satz, daß der Mensch von Natur sittlichgut oder sittlichböse seyn müsse, durch die Anmerkung zu unterstützen, daß es in der Moral schädlich sey, Mittelbänge, Aporia, zuzulassen, welches doch geschehen würde, wenn man behauptete, der Mensch sey von Natur weder sittlichgut, noch sittlichböse. Aber dieser Schluß ist unrichtig. Er setzt voraus, daß der Mensch von Natur schon, in Absicht des vor allen in die Sinne fallenden Thaten hergehenden Grundes des Gebrauchs seiner Freyheit, zurechnungsfähig sey, oder

oder einen moralischen Werth oder Unwerth habe. Er setzt voraus, daß jener Grund ein Actus der Freyheit sey, da er doch bloß ein Vermögen ist, sich durch Gründe der Vernunft zu Handlungen zu bestimmen, oder sich nicht durch dieselben, sondern ohne vernünftige Ueberlegung zu bestimmen. Er unterscheidet nicht zwischen der bloßen freyen Willkühr, und zwischen dem nach Grundsätzen und mit Ueberlegung entscheidenden freyen Willen. Man nimmt keine Mitteldinge in der Moral an, wenn man behauptet, der Mensch sey von Natur weder sittlichgut, noch sittlichböse; er solle das erstre, könne aber auch das letztre werden. Denn die bloße Möglichkeit gut oder böse zu werden, die der Natur des Menschen eigen ist, macht ihn noch gar nicht zum Gegenstande der richtenden Moral. Dieser wird er erst dann, wenn er seine Freyheit zu gebrauchen anfängt. Zwischen sittlichguten und sittlichbösen Gesinnungen des Menschen giebt's nichts Mittleres. Gesinnungen sind etwas zurechnungsfähiges, sind moralisch. Aber zwischen einer guten und bösen Natur giebt es, der Moral unbeschadet, ein Mittleres, nämlich die Anlage und Bestimmung gut zu werden, verbunden mit der Möglichkeit auch böse zu werden; und jene Anlage, so wie diese Möglichkeit, macht noch nicht zurechnungsfähig, weil sie keinen Actus der Freyheit zum Grunde hat, noch haben kann, da sie überall nicht des Menschen Werk ist.

Der Verfasser hat sich auch verleiten lassen zu glauben, die alten Moralphilosophen (S. 11.) hätten so von der menschlichen Natur gedacht, wie er, weil

weil sie behauptet hätten: Die Tugend könne nicht erlernt werden, und: es gebe nicht in ihr als eine Tugend. Aber in diesen Sätzen ist ja gar nicht von der Natur des Menschen; sondern von der Natur der Tugend die Rede, welche der Mensch nicht von Natur hat. Die Tugend kann nicht erlernt werden, heißt nichts anders, als: sie besteht nicht in einer Summe von Erkenntnissen des Guten; die ich erlernen, und erlernt haben kann, ohne deswegen tugendhaft zu seyn. Sie muß das eigene Werk des Menschen, und seiner freyen Uebung zu allem Guten seyn. Sie ist ein fortbauender beständiger Zustand des Gemüths, in welchem die Begierden der Herrschaft der Vernunft gehörig untergeordnet sind, und wozu die Anlage uns schon mit dem Vernunftvermögen gegeben ist, nur daß von uns dieses ausgebildet, und die Vernunft zur Herrschaft über die Begierden gestärkt, und in dieser Herrschaft befestigt werde. Eben darum giebt es auch nur eine Tugend; der Mensch kann nicht zugleich tugendhaft und lasterhaft seyn, Tugenden und Laster zugleich an sich haben. — Hier ist aber nicht, von dem Menschen seiner Natur nach; sondern im moralischen Zustande, da er seine Freyheit gebraucht, die Rede.

Demnächst kommt der Verfasser S. 13. zur Abhandlung von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Er will aber nach S. 18. nur von den Anlagen reden, die einen Einfluß auf das Begehrungsvermögen und auf den Gebrauch der Willkühr haben. Die hier ange-

gegebene Eintheilung derselben hat mancherley wider sich. Sie werden eingetheilt, 1) in die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden Wesens; 2) für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens; 3) für die Persönlichkeit desselben, als eines vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens. — Man mögte wohl mit Recht gegen diese Eintheilung protestiren, weil darin eine dreyfache Bestimmung des Menschen, als Thier, Mensch, und Zurechnungsfähiger Mensch unterschieden und neben einander gestellt wird, da doch diese dreyfache Bestimmung überhaupt unter der Bestimmung des Menschen, als eines vernünftigen, persönlich für sich bestehenden, und der Zurechnung fähigen Wesens enthalten sind; mithin die Anlage, welche als die dritte gezählt wird, die beyden andern unter sich begreift. Man nennt sonst eine Eintheilung fehlerhaft, wenn Sätze als Theile neben einander gesetzt werden, die in einander enthalten sind, und dieß ist hier der Fall. Ein Mensch, als Mensch betrachtet, (und so wird er betrachtet, wenn von der Natur des Menschen, nicht von der Natur eines Theils desselben die Rede ist,) hat nur eine Bestimmung, auf welche, als auf ihren letzten Zweck, sich alle Anlagen in seiner Natur beziehen. Man rückt uns diesen letzten Zweck bey den einzelnen Anlagen des Menschen aus den Augen, wenn man dieselben nicht in Rücksicht auf diesen letzten Zweck des Menschen und aller seiner Anlagen; sondern blos in Beziehung auf einen Theil der menschlichen Natur betrachtet. — Richtiger mögte also die Ein-

Eintheilung so gemacht werden. Der Mensch besteht aus einem, mit einer ihn belebenden Kraft, und mit den seiner Bestimmung auf das vollkommenste gemäßesten Trieben, ausgerüsteten Leibe, und aus einem Geiste, oder einer Kraft, welcher für sich, unabhängig vom Leibe, besteht und sich selbst und ihre Gesetze deutlich von den Gesetzen unterscheidet, welchen der Leib unterworfen ist; einer Kraft, welche vernünftig, und immer vernünftiger, weiser und vollkommener werden, erkennen kann und soll, was recht und gut und Pflicht sey, und nach dieser Erkenntniß stets zu handeln, stets das Gute zu wählen, zu lieben und zu üben, und stets fertiger im Guten zu werden sich üben, und die Triebe des Leibes nach ihren Gesetzen regieren soll. Alle Anlagen des Menschen stehn in der genauesten Beziehung auf diese seine hohe Bestimmung, immer weiser und tugendhafter, und in der Erkenntniß und Ausübung und Liebe alles Guten immer vollkommener zu werden; alle sind also ursprünglich gut. Alle sinnliche Triebe haben das sinnliche Wohlsfeyn des Menschen zu ihrem eigentlichen Zwecke, und führen nur dann dasselbe, wenn sie nicht auf eine den Gesetzen der Vernunft gemäße Art befriedigt werden. Aber indem sie ihn so zur Beförderung seines sinnlichen Wohlsfeyns antreiben: so befördern sie zugleich den letzten Endzweck seines Daseyns. Denn bey völligem Wohlsfeyn des Leibes kann der Geist am freysten und kräftigsten wirksam seyn in allen Geschäften, welche des Menschen eigentliche Bestimmung sind. Alle Fähigkeiten des Geistes haben die Bestimmung zur

mögl.

möglichsten Vollkommenung des Menschen in der Weisheit und Tugend mit einander gemein. Werden sie aber nur immer nach den Gesetzen der Vernunft angewendet: so wird auch durch sie, und durch die Gesetze, nach welchen die Vernunft die sinnlichen Triebe regiert, das Wohlfeyn des Leibes auf die möglichstvollkommenste Weise befördert. Hier ist die vollkommenste Harmonie und Zusammenstimmung zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, zur Beförderung der möglichsten Vollkommenheit des Menschen nach Leib und Geist, und also die ursprüngliche Güte aller Anlagen, wegen ihrer Uebereinstimmung mit der Bestimmung des Menschen unverkennbar.

Hingegen mit dem Verfasser Anlagen für die Thierheit des Menschen anzunehmen, streitet wider die Bestimmung des Menschen, und wider die Beschaffenheit dieser Anlagen selbst. Wider die Bestimmung des Menschen, denn wenn wir vom Menschen überhaupt, oder von der ganzen Gattung reden: so kann es nicht bezweifelt werden, daß der Mensch nicht ein Thier zu seyn, oder zur Thierheit bestimmt sey. Aber auch die Beschaffenheit der sogenannten Anlagen für die Thierheit des Menschen beweiset es, daß sie nicht Anlagen für Thierheit sind. Zur Thierheit, die nämlich als Aggregat der Eigenschaften eines lebenden unvernünftigen Wesens gedacht werden muß, gehören nothwendig und wesentlich bestimmte Triebe, die das Thier ohne Vernunft durch den Instinct in den Stand setzen, seine Bestimmung zu erreichen. Diese wesentliche Eigenschaft der Thierheit fehlt den Trieben der menschlichen Natur, sobald sie zur Ver-

3. Bandes 2. St. F künft

nunft veredelt und der Mensch ein vernünftiges Wesen wird. Nur im Zustande der wirklichen Thierheit, (worin sich zum Beyspiel die wilden Thiermenschen oder Thiere in menschlicher Gestalt befanden, die als Kinder in Wälder unter Thiere geriethen, unter denselben aufwuchsen, und als großgewachsene Thiere wieder gefangen wurden,) nur in diesem Zustande sind die Triebe des menschlichen Leibes bestimmt, und bloß auf das gerichtet, was zur thierischen Erhaltung und zum niedrigen thierischen Wohlfeyn erfordert wird. Hingegen sobald die Vernunftfähigkeit sich entwickelt, so werden sie unbegrenzt, und würden sich selbst zu Grunde richten, wenn die Vernunft sie nicht regierte. Also nun sind sie nicht mehr Anlagen für die Thierheit; sondern Anlagen für die sinnliche, unter Vernunftgesetzen stehende Natur eines vernünftigen Wesens. Endlich veranlaßt man auch zu leicht Mißdeutungen, die man zu vermeiden wünschen muß, wenn man von Anlagen zur Thierheit im Menschen redet. Es giebt der Menschen nur zu viele, die sich gewissermaßen nur für klügere Thiere halten, und ihre Bestimmung nur, in Absicht der größern Feinheit und Mannigfaltigkeit des Genusses sinnlicher Freuden, über die Thiere erhaben glauben. Diesem Irthum kann nicht wirksam genug entgegengearbeitet werden, und es ist deswegen rathsam, die Anlagen des Menschen überhaupt, von Anlagen zur Thierheit sorgfältig zu unterscheiden.

Eben so wenig mögte man dem Verfasser bestimmen können, wenn er 1) die Anlagen zur Erhaltung
 sei

seiner selbst, 2) zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird, und 3) sogar den Trieb zur Gesellschaft, oder zur Gemeinschaft mit andern Menschen, zu den Anlagen für die Thierheit des Menschen rechnet. Nur der Trieb der Selbsterhaltung, als sinnlicher unbestimmter Trieb betrachtet, und die sinnlichen Werkzeuge, welche zum Genuße der Nahrung dienen, oder durch sinnliche Empfindungen das Bedürfniß der Nahrung oder der Ruhe, der Wärme oder der Kühlung, fühlbar machen; mit einem Worte, mit Anlagen zur Erhaltung des Menschen in seiner sinnlichen Natur, könnten nach des Verfassers Eintheilung unter die Anlagen in der Natur des Menschen zur Erhaltung seiner selbst gerechnet werden. Wirklich aber gehört doch das Vernunftvermögen selbst unter die Anlagen in der menschlichen Natur zur Erhaltung derselben; in dieß ist als die vornehmste aller zu diesem Zwecke in der Natur des Menschen beytragenden Anlagen zu betrachten. Denn gerade die Vernunft heut dem Menschen unzählige Mittel zu seiner Selbsterhaltung dar, ohne deren Gebrauch alle übrigen Anlagen zu seiner Erhaltung größtentheils vergebens seyn würden. Ohne von der Vernunft regiert zu werden, würden eben die Triebe, die unter der Leitung der Vernunft zur Erhaltung seines Lebens beitragen, dasselbe vielmehr verkürzen und bald zerstören. Ein Beweis, daß die Anlagen in der menschlichen Natur zur Erhaltung seiner selbst, nicht als Anlagen für die Thierheit des Menschen betrachtet werden müssen; son-

bern als Anlagen, die zur Erhaltung eines vernünftigen Wesens gemacht sind.

Eben dasselbe gilt von den Anlagen zur Fortpflanzung seiner Art durch den Geschlechtstrieb. Da dieser Trieb an sich unbestimmt ist: so würde er die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts noch gar nicht seiner Bestimmung gemäß befördern, wenn er nicht durch die Vernunft in die Grenzen, die das Gesetz seiner Bestimmung vorschreibt, eingeschränkt würde. Mithin kann der Trieb an und für sich noch nicht, unabhängig von der Vernunft, als Anlage zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts betrachtet werden; sondern nur in so fern er von der Vernunft regiert wird. Der von der Vernunft regierte Geschlechtstrieb aber, ist dann nicht mehr Anlage für die Thierheit des Menschen; sondern für die Fortpflanzung des Geschlechts vernünftiger Wesen; eine Anlage, für den Menschen, als ein vernünftiges Wesen gemacht. — Und wie ganz unvollkommen würden unsre Begriffe von den Anlagen seyn, die der Schöpfer unsrer Natur, in derselben, zur Erhaltung der von uns erzeugten Menschen machte; wenn wir dabey bloß an den Trieb unsrer sinnlichen Natur zur Liebe gegen unsre Kinder, und zur Fürsorge für dieselben denken wollten. Die Vernunft setzt uns erst völlig in den Stand, das zu thun, was wir zur Erhaltung unsrer Kinder thun müssen, verstärkt unsre Liebe zu ihnen, erhöht ihren Werth in unsern Augen, zeigt uns den ganzen Umfang der Pflichten, welche die Erhaltung unsrer Kinder betreffen, und die Mittel, diese Pflichten zu erfüllen.

fällen. Nicht unsre sinnliche Zuneigung zu unsern Kindern allein; sondern auch alle die Fähigkeiten, die der Schöpfer uns gab, die Pflicht der Liebe gegen unsre Kinder, und der Sorge für die Erhaltung derselben, nebst den besten Mitteln dazu, zu erkennen, gehören zu den Anlagen in unsrer Natur zur Erhaltung der von uns Erzeugten. Dieß sind nicht Anlagen für die Thierheit des Menschen; sondern zur Erhaltung der von ihm erzeugten vernünftigen Wesen.

Der Trieb zur Gesellschaft endlich, oder zur Gemeinschaft mit andern Menschen, gehört, wenn nicht alles betrügt, selbst als Trieb allein betrachtet, nicht zu den Anlagen für die Thierheit des Menschen; sondern gerade vornämlich zu den Anlagen in unsrer sinnlichen Natur, durch welche die Ausbildung unsers Vernunftvermögens befördert werden sollte. Bloss als ein sinnliches Bedürfniß, und als ein Antrieb, die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse zu suchen betrachtet, wird dieser Trieb gerade in Absicht seiner edelsten und vornehmsten Bestimmung übersehen, und ganz einseitig und unvollständig beurtheilt. — Alles dieß scheint es mir deutlich zu beweisen, daß nicht von Anlagen in der menschlichen Natur für die Thierheit des Menschen; sondern von Anlagen, theils in seiner sinnlichen, theils in seiner geistigen Natur, für den Endzweck seiner Bestimmung, geredet werden müsse. — Der Verfasser erwähnt zuletzt viehischer Laster, die auf diese Anlagen gepfropft werden können, der Völlerey, Wolust und wilden Geseklosigkeit; die aber nicht von selbst

selbst aus jener Anlage entspringen. Aber da die Triebe an sich unbestimmt sind: wie kann denn gesagt werden, daß sie nicht zur Unmäßigkeit, zur Venus volgivaga, und nur das Thierrecht des Stärs fern in der Gesellschaft mit Andern zu erkennen, an und für sich hinleiten würden, wenn die Vernunft sie nicht regierte? Sie müssen also immer als Anlagen für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden, wenn sie als Naturanlagen des Menschen betrachtet werden sollen; und dann stehen ihnen, so fern sie durch die Vernunft regiert und gebraucht werden, jene Laster der Rohheit, das ist, solcher Menschen, die ihre Vernunft noch nicht zur Beherrschung ihrer sinnlichen Triebe pflichtmäßig anwenden, entgegen; und werden in der höchsten Abweichung vom Naturzwecke Viehische Laster.

Die ursprünglich guten Anlagen für die Menschheit in der menschlichen Natur, oder für den Menschen, als ein lebendiges vernünftiges Wesen, will der Verfasser unter dem allgemeinen Namen der physischen, aber vergleichenden Selbstliebe, wozu demnach Vernunft erfordert wird, gebracht wissen. Er will ein vernünftiges, und ein der Zurechnung fähiges Wesen noch unterschieden wissen. Aber diese Unterscheidung hat

- 1) schwerlich hinlängliche Gründe für sich, und kann
- 2) in ihren Folgen sehr nachtheilig werden. — Sie hat nicht hinlängliche Gründe für sich. Ein vernünftiges Wesen muß auch als ein der Zurechnung fähiges Wesen gedacht werden. Denn ein vernünftiges Wesen kann seine Verbindlichkeit, vernünftig, oder den Aussprüchen und Vorschriften der Vernunft

gemäß, zu handeln nicht ableugnen, sobald es sich für ein vernünftiges Wesen erkennt. Entweder müßte es auf seinen Vorzug, zu erkennen, was recht und gut und Pflicht, und was hingegen unrecht, böse, verboten sey, Verzicht thun; oder die Anerkennung, und der Gebrauch dieses Vorzuges, müßten es auch antreiben, das zu wählen, was recht und Pflicht, das zu verwerfen, was unrecht und verboten ist. Der Satz: ich erkenne, daß ich so handeln muß, schließt immer den andern mit in sich: ich erkenne, daß ich nicht anders handeln muß. Oder sollte ein Wesen zwar Vernunft, und also das Vermögen haben, zu erkennen, was es thun oder nicht thun müsse; aber dennoch des Vermögens beraubt gedacht werden, seinen Willen durch diese Erkenntniß zu bestimmen? Aber bliebe alsdenn Vernunft noch Vernunft; noch das, was wir unter der Vernunft verstehn; wenn sie blos die physischen Eigenschaften der Dinge erkennend gedacht würde? Würde sie, so gedacht, umhin können, den Werth oder Unwerth der Dinge, und ihren Einfluß auf unsre und auf andrer Wohlfahrt zu erkennen? Würde sie also auch nicht über den Werth oder Unwerth des Gebrauchs der Dinge, über den Nutzen oder Schaden derselben, über den Werth oder Unwerth unsrer Gesinnungen und Handlungen, ein Urtheil fällen müssen? Könnte dieß Urtheil einem mit Vernunft begabten Wesen gleichgültig bleiben? Müßte die Vernunft nicht seine Gesetzgeberinn werden?

Der Verfasser sagt S. 14, das allervernünftigste Wesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die

ihm von Objecten der Neigung herkämen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen. Ich gestehe, daß mir die Möglichkeit davon nicht einleuchtet; sondern vielmehr zwischen einem allervernünftigsten Wesen, und zwischen dem Bedürfniß gewisser von Objecten der Neigung hergenommener Triebfedern, ein offener Widerspruch zu seyn scheint. Was ist das Bedürfniß solcher, von Objecten der Neigung hergenommener, Triebfedern anders, als eine Einschränkung der Erkenntniß der Vernunft, von der an sich, und unabhängig von allem Einfluß auf das Angenehme oder Unangenehme, vollendeten Erhabenheit und Vortreflichkeit einer Pflicht? Wer zum Beispiel um Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit u. s. w. für Pflicht zu erkennen, und diese Pflichten zu erfüllen, noch der Triebfedern bedarf, welche von den Vortheilen hergenommen werden können, die für ihn mit der Erfüllung dieser Pflichten verbunden sind: der bedarf aufrichtig darzu um diese Triebfedern, weil er die innere Vortreflichkeit, Erhabenheit und Vollkommenheit dieser Tugenden noch nicht deutlich und vollständig genug erkannt, oder sie doch noch nicht oft und ernstlich genug betrachtet hat, um dieser Erkenntniß ihre ganze Kraft und Wirksamkeit auf seinen Willen zu geben. Die vornehmste Quelle des Mißverständes, durch welchen sich der Verfasser zu dieser Unterscheidung hat bewegen lassen, scheint die zu seyn, daß er nicht daran gedacht hat, wie die Vernunft im Menschen unmittelbar gefolggebend wird, das Wort in seiner erhabensten Bedeutung gebraucht. Unleugbar wird sie

Sie das erst durch Ausbildung ihres Erkenntnisses von der innern Vortreflichkeit jeder Pflicht. Denn wo diese fehlt, da ist die Vernunft noch nicht im höhern Sinne dieses Worts unmittelbar gesetzgebend. Wo diese fehlt, da kann die Vernunft zwar nicht umhin, dem Menschen das Gesetz zu geben, ihr zu folgen, weil er ein vernünftiges Wesen ist. Aber ihre einzelnen Gebote wird sie da noch immer durch Erinnerungen an die von Objecten der Neigung hergenommene Triebfedern unterstützen müssen, weil ihr von denselben unabhängiger hoher Werth dem Menschen noch nicht einleuchtet. Warum gebot die Vernunft reine Achtung gegen ihr Gesetz? Warum Gehorsam aus reiner Achtung gegen ihr Gesetz? Nicht ohne Grund, nicht aus Eigensinn; dieß nur zu denken wäre Hochverrath gegen die Vernunft! Vielmehr: weil nur der Gehorsam gegen das Gesetz der Sittlichkeit uns als ganz dieses Namens würdig, und ganz der Bestimmung und Würde des Menschen gemäß, einleuchtet! Weil nur uneigennütige lausliche Pflichtliebe den Namen wahrer Pflichtliebe verdient, indem eine eigennütige Pflichtliebe nicht Liebe zur Pflicht; sondern zu den gesuchten Vortheilen ist, zu welchen sich die Pflicht als Mittel zum Zweck verhält! Weil eine eigennütige Pflichtliebe durchaus keine allgemeine und beständige Pflichtliebe seyn kann; sondern nur da statt findet, wo Pflichtenerfüllung mit einleuchtend überwiegendem Vortheil verbunden ist! Ja weil ein Mensch bey einer eigennütigen Pflichtliebe zugleich der verabscheuungswürdigste und verruchteste Bösewicht seyn kann! Warum

gebeyt das Gesetz der Sittlichkeit die Tugenden der Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, u. s. w. unmittelbar, ohne Rücksicht auf Triebfedern, die von Objecten der Neigung hergenommen würden? Warum anders, als weil der Vernunft die innre wesentliche Uebereinstimmung dieser Tugenden, mit den ewigen Gesetzen der Ordnung und Harmonie, des Rechts und des Guten einleuchtet; oder weil sie an sich und unmittelbar gut sind? Wie kann ich nun ein allervernünftigstes Wesen als ein solches denken, und dennoch denken, daß es diese innre Harmonie der Gesetze der Sittlichkeit, mit den ewigen Gesetzen der Ordnung und Zusammenstimmung des Rechts und des Guten nicht auch auf das allervollkommenste erkannte? Oder wenn es dieselbe auf das allervollkommenste erkannte, wie könnte es dann denselben seinen völligen und uneingeschränktsten Beyfall versagen; wie noch von Objecten der Neigung hergenommene Triebfedern bedürfen, um seine Willkühr zu bestimmen?

Nach meiner Einsicht kann also Anlage zur Vernunft, und Anlage zur Persönlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, nicht mit Grund unterschieden werden. Wie niedrig wird auch der Begriff der Menschheit herabgesetzt, wenn die Anlagen für dieselbe nur auf den allgemeinen Titel der physischen, aber vergleichenden Selbstliebe eingeschränkt werden! O! Es ist ein hehrer Name, der Name der Menschheit! Wir wollen ihn nicht herabwürdigen! Achtung für sich selbst als Mensch bedarf der Mensch vorzüglich; und nie werde es Sprachgebrauch, dem schon einen An-

Anspruch auf Menschenwürde zu gestatten, der nur von physischer vergleichender Selbstliebe, nicht von reiner Pflichtliebe geleitet wird! Ist es denn auch an sich statthaft, die physische vergleichende Selbstliebe von der vernünftigen moralischen Selbstliebe als eine besondre Anlage zu unterscheiden? Ist es eine Anlage, eine ursprüngliche Anlage in der menschlichen Natur, sich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen? Ist dieses denn allgemein, und ist es uns erlaubt, bey denen, bey welchen diese Eigenschaft sich findet, auf eine besondre Naturanlage, die dieß zum Endzweck habe, und der Grund davon sey, zu schließen? Nein, dieß ist nicht allgemein. Der Weisere, den richtigere Einsichten bey seinem Urtheil über Glück und Unglück leiten, beurtheilt sich nicht etwa NUR in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich; sondern er sieht gar nicht auf eine solche Vergleichung. Er sieht vielmehr nur auf das Verhältniß seiner Glücksgüter zu seinem Bedürfniß in Absicht seines äußern Glücks; vornämlich aber auf den Zustand seiner Gesinnungen und Handlungen, und auf die innere Zufriedenheit und Freude seines Herzens. Das ist nicht Anlage der Natur; sondern Einschränkung und Mangel der gehörigen Ausbildung der Vernunft, wenn viele Menschen sich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich beurtheilen. Das heißt eigentlich nur so viel, sie beurtheilen ihr Glück nach ihren Begriffen und Kenntnissen von demjenigen, was zu einem glücklichen Leben in dem und dem Stande gerechnet werden könne. Zum

Theil

Theil hat es auch seinen Grund im Verlangen nach Ehre, indem doch keiner gerne dem, der mit ihm gleiches Standes ist, weit nachstehen will, und daher urtheilt, daß er also das bedürfe und mit Recht in seinem Stande verlangen könne, was andern in demselben zu Theil wird. — Aber daß die Neigung, sich in der Meynung Andern einen Werth zu verschaffen, aus dieser Anlage herrühre, mögte schwerlich behauptet werden können. Sie ist theils eine sinnliche Neigung, und in so fern entspringt sie aus der Beobachtung der sinnlichen Vortheile und Annehmlichkeiten, welche der vor Andern voraus hat, der von Andern geachtet wird. Theils aber ist sie auch eine vernünftige Neigung, ein Grundsatz des Weisen und Rechtschaffnen, der dieß für ein Gebot der Vernunft erkennt; weil er nach dem Maaße, je nachdem er in der Meynung Andern einen größern oder geringern Werth hat, mehr oder weniger Gutes stiften kann. Bey jener bloß sinnlichen Neigung ist es dem Menschen nicht sowohl darum zu thun, daß er es verdiene, von Andern werth geachtet zu werden, als vielmehr nur darum, daß er von ihnen geachtet werde und die Vortheile, die er sich davon verspricht, erlange. Bey dieser vernünftigen Neigung aber strebt der Mensch auch stets darnach, wirklich den Werth zu verdienen, den Andre, wie er wünscht, ihm beylegen sollen. Nur bey der bloß sinnlichen Neigung, sich in der Meynung Andern einen Werth zu verschaffen, können die derselben verwandten Laster sich finden.

Die Anlage für die Persönlichkeit ist nach der Angabe des Verfassers S. 16. 17. die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr. Aber ist nicht diese mit der Anlage zur Vernunft gleichnamig? Die Vernunft macht uns, wenn sie hinlänglich ausgebildet ist, der Achtung für das moralische Gesetz in dem Grade empfänglich, daß dasselbe für sich eine hinlängliche Triebfeder der Willkühr wird. So lange dasselbe noch nicht bey uns dazu hinreicht: so lange fehlt es uns noch an der hinlänglichen Aufklärung der Vernunft über die Begriffe von Recht und Pflicht. Erlangen wir diese: so ist, wie oben gezeigt worden, die natürliche Folge davon, daß die Vernunft in ihre Rechte eintritt, das Gute, weil es Gut ist, ohne eigennützige Rücksicht zu gebieten, und reine Achtung gegen ihr Gesetz, ohne der Sinnlichkeit mehr einen Einfluß auf die Bestimmung der Willkühr zu gestatten, dem vernünftigen Menschen als den einzigen, seiner Natur gemäßen, Beweggrund zum Gehorsam gegen dasselbe darzustellen.

Die Persönlichkeit des Menschen, so wie die Zurechnungsfähigkeit seiner Handlungen, und das Bewußtseyn beyder, beruht auf der Vernunft, als seiner Gesetzgeberin, die ihn lehrt, was recht und gut ist, was er wählen und verwerfen, thun und lassen soll. Die Fähigkeit der Vernunft, ihre Gesetze von den Gesetzen zu unterscheiden, welchen ihr Leib, ihre ihr angehörende sinnliche Natur, blindlings unterworfen ist, erhebt den Menschen zur Persönlichkeit. Eben durch diese Unterscheidung mit Bewußtseyn kündigt sich

sich die Geisteskraft im Menschen als eine für sich bestehende, für sich machthabende, von der sinnlichen Natur und ihren Gesetzen unabhängige Kraft an. — Mir scheint es daher in alle Wege vorzüglicher, nur von Anlagen für die sinnliche Natur und für die geistige oder vernünftige Natur des Menschen zu reden; zu trennen, was wirklich an sich verschieden gedacht werden muß, und sich uns als wesentlich verschieden ankündigt, nämlich die sinnliche und geistige Natur; aber nicht zu trennen, was nicht trennbar ist, nämlich die Anlagen zur Vernunft und ihrer uneingeschränkten Perfectibilität; und nie zu vergessen, daß die sämtlichen Anlagen der sinnlichen und geistigen Natur Anlagen für die Menschheit sind, deren Charakter, Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, unzähliger Stufen der niedrigeren oder höhern Vollkommenheit fähig ist; ein Charakter, auf den sich alle Anlagen in der menschlichen Natur ursprünglich beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Es ist nicht nöthig, über die Bedeutung des Wortes Hang zu streiten. Der Verfasser will darunter den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, oder einer zur Fertigkeit gewordenen Begierde,

verz

verstanden wissen. Er unterscheidet ihn von der Anlage dadurch, daß er zwar angeboren gedacht werden könne, aber nicht nothwendig so gedacht werden dürfe; sondern auch erworben oder selbst zugezogen seyn könne. Hang zum Bösen heißt zum moralischbösen. Natürlich, wenn er als zum Charakter der Gattung der Menschen gehörig angenommen werden darf. Die aus einem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, nennt er ein gutes oder böses Herz. — Ich wüßte keinen Grund anzugeben, warum man diese so gebräuchlichen, und durch den Sprachgebrauch hinlänglich bestimmten, Worte fernerhin in dieser neuen Bedeutung nehmen sollte. Der Gewinn davon, daß sie einen wissenschaftlich, jedoch auch willkürlich bestimmten Sinn hätten, wüßte schwerlich den Nachtheil auf, der daraus entstünde; indem als denn alle, auch die wichtigsten, ältern deutschen philosophischen und moralischen Schriften meistens unverständlich werden würden. Doch hier mögen sie so gelten.

Nun ist es aber doch wohl der Mühe werth, den Hang zum Bösen in der menschlichen Natur genauer kennen zu lernen. Nach des Verfassers Angabe kann man sich drey verschiedene Stufen desselben vorstellen: 1) die Schwäche des menschlichen Herzens in der Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; 2) der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen, (selbst wenn

es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe.) d. i. die Unlauterkeit; 3) der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens. — Um die Gebrechlichkeit (Fragilitas) der menschlichen Natur zu beweisen, beruft sich der Verfasser darauf, daß davon selbst ein Apostel zeuge: Willen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt. Hieraus soll denn wohl gefolgert werden, daß dieß als ein allgemeiner Charakter der Menschheit anzunehmen sey, da selbst ein Apostel so klage. Wirklich aber folgte dieß noch nicht, wenn es auch erwiesen wäre, daß der Apostel hier von der Gebrechlichkeit seiner Natur im angegebenen Sinne redete. Die Bibel stellt die Apostel gar nicht als Heilige auf. Daraus, daß ein Apostel Fehler und Schwächen an sich gehabt und beklagt hat, folgt noch nicht, daß jeder Mensch sie habe. Allein vor allen Dingen hätte doch erst bewiesen werden sollen, daß hier von einer Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt die Rede sey, und nicht vielmehr von einer einzelnen Menschen eignen, aus gewissen angegebenen Ursachen angenommenen, und selbst zugezogenen Gebrechlichkeit die Rede sey.

Doch die Gebrechlichkeit selbst, wovon hier die Rede ist, kann an sich kein allgemeiner Charakter der Menschheit seyn; denn sie findet, nach der hier gegebenen Erklärung, bey einem zu einiger Festigkeit in der Besserung, und in sittlichguten Grundsätzen gelangten Menschen nicht mehr statt. Die Erklärung lautet so: ich nehme das Gute, (das Geset) in

in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieses, welches objectiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (in hypothese) wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere in Vergleichung mit der Neigung. Ich behaupte kühn und frey, dieß ist nicht Charakter der Menschheit. Dieß ist überall nicht der Charakter eines gebesserten Menschen. Hier ist nämlich davon die Rede, daß bey dem Menschen, der seine Pflicht erkennt, dennoch die Pflicht, in Vergleichung mit der Neigung, die schwächere sey in der Bestimmung seiner Willkühr. Hier ist nicht davon die Rede, daß ein solcher Mensch auch fehlen könne, aus bisweilen fehle, daß die Neigung bisweilen stärker bey ihm sey, als die Achtung für die Pflicht. Hier ist davon die Rede, daß überhaupt die Neigung bey dem, der das Gesetz in seine Maxime aufgenommen habe, stärker sey, als das Gesetz. Dieß zu behaupten behüte mich Gott! Nach meiner subjectiven Einsicht hielt ich das für Hochverrath an der Menschheit, für Frevel und unverzeihlichen Undank gegen Gott! Dieser Charakter ist nur bey demjenigen denkbar, der eben jetzt erst den Anfang in der Besserung gemacht; der eben jetzt erst das Gesetz in seine Maxime aufgenommen, eben jetzt erst den ernstlichen Vorsatz gefaßt hat, demselben ganz zu gehorchen. Es täusche sich doch ja keiner mit dem Gedanken, den er etwa zur Beschönigung seiner verschuldeten Trägheit machen mögte, daß es als Charakter der menschlichen Natur betrachtet werden könne, daß die Neigung stets die stärkere sey; wenn der Mensch gleich das Gesetz in

seine Maxime aufgenommen habe. In kurzer Zeit muß, bey hinlänglichem Eifer, die Neigung gewiß die schwächere, und das Gesetz das stärkere werden; oder es ist dem Menschen, der das an sich nicht wahrnimmt, noch überall kein rechter Ernst, das Gesetz, das ganze Gesetz, in seine Maxime aufzunehmen, und den Gehorsam gegen dasselbe als heilige Pflicht anzuerkennen und zu leisten.

Wo sich diese Schwäche findet, da ist sie die Folge eines, entweder schon in der Erziehung verwahrloseten, oder, nach einer guten Erziehung, in der Folge durch eigne Schuld vernachlässigten, Eifers in der Besserung. Sie ist eine Folge der auf diese Weise entstandenen unordentlichen und widernatürlichen Herrschaft der sinnlichen Begierden; anstatt daß die Vernunft zur Herrschaft über dieselben hätte gebildet, erhoben und geübt werden sollen. Ja wo diese Schwäche sich bey einem, nun wirklich mit Ernst alles Böse verabscheuenden, und alles Gute liebenden Menschen findet, da ist sie überall kein böser Hang, kein Hang zum moralisch Bösen, wovon hier die Rede ist; denn, wenn ein solcher Mensch wirklich aus Schwachheit fehlt, bey wirklich ernstlichem und allgemeinem Abscheu vor allem Bösen, und bey wirklich allgemeiner und ernstlicher Liebe alles Guten; ohne Vorsatz, und Vergnügen an der That, und Billigung seines Willens vor der That, und ohne alles Vergnügen und ohne alle nachfolgende Billigung nach der That; vielmehr bey einer wahren Reue über dieselbe, sobald er sie erkennt, und bey dem gebührenden Abscheu gegen dieselbe, und ernstlicherneuertem Entschlusse sie

sie künftig desto sorgfältiger zu meiden; wenn er
 bey einer solchen Gemüthsbeschaffenheit fehlt: so ist
 die Handlung selbst nicht subjectiv moralischböse,
 oder zurechnungsfähig; sondern nur die Schwäche
 ist zurechnungsfähig, in so weit sie durch sein vor-
 hergehendes Verhalten selbst verschuldet ist. — Man
 muß auch hier sich vor dem Irrthum hüten, nach
 welchem, wie oben schon erinnert worden, Willkühr
 und freyer Wille, Bestimmung der Willkühr und
 Bestimmung des freyen Willens, vom Verfasser
 verwechselt wird. Nicht jede Bestimmung der freyen
 Willkühr zur Uebertretung des Gesetzes ist subjectiv
 moralischböse. Denn sie kann, wie eben gezeigt
 ist, bey einem völlig guten Willen aus Schwäche
 entstehen, ohne wirkliche Einwilligung des Menschen,
 der in solchem Falle nur unterläßt; und zwar nicht
 nach einem Grundsatz, sondern wider seinen Grundsatz
 und Vorsatz, aus angenommener Gewohnheit,
 unterläßt vorher zu überlegen und erst nach einer
 deutlichen Erkenntniß zu streben. Man kann nicht
 leugnen, daß die freye Willkühr des Menschen hier
 bestimmt worden. Allein man kann eben so wenig
 mit dem Verfasser behaupten, daß der Bestimmung
 der freyen Willkühr zum Bösen nothwendig eine
 moralischböse Maxime zum Grunde liegen müsse.
 Das Gegentheil ist eben erwiesen. Ganz anders
 aber verhält es sich mit dem freyen Willen. Dieser
 setzt eine Entschließung nach Grundsätzen und nach
 Überlegung voraus. Dieser hat immer eine böse
 Maxime zum Grunde, wenn er zum moralisch Bö-
 sen bestimmt wird. — Also die Gebrechlichkeit der

menschlichen Natur ist kein Hang zum Bösen in der menschlichen Natur, und überall kein Charakter der Menschheit.

Die zweite Klage gründet sich auf die Unlauterkeit der menschlichen Natur, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden; sondern das menschliche Herz mehrentheils (vielleicht jederzeit,) noch andre Triebfedern außer der Maxime bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht erfordert, zu bestimmen. — Sollte diese Klage gegründet seyn, so müßte dieß wieder als ein der Menschheit anflebender Charakter gedacht werden! Nein sie ist wahrlich nicht gegründet. Sie widerlegt sich selbst. Entweder sie ist falsch, oder es giebt gar keine lautre uneigennützigte Pflichtliebe unter den Menschen. Die sollte es nicht geben? O ihr besern Menschen, die ihr wirklich von ganzem Herzen das Gute liebt, weil es gut ist, tretet auf und zetret zur Rechtfertigung der Menschheit wider diese harte Anklage! Hier ist ausdrücklich davon die Rede, daß der Mensch noch etwas bedürfe, außer der Achtung für seine Pflicht, um seine Willkühr zu dem, was die Pflicht von ihm fordert, zu bestimmen. Es ist folglich davon die Rede, daß er dem Gesetze nur aus Eigennutz gehorche, nicht aus Achtung für das Gesetz und für die Pflicht. Denn unmöglich kann das eine Unlauterkeit des Herzens heißen, daß der Mensch überzeugt ist, daß er durch die Erfüllung seiner Pflicht auch immer für seine wahre Wohlfahrt am besten sorge. Unlauterkeit findet sich nur da, wo der Mensch wirklich aus Eigennutz, und nicht
aus

aus Pflichtliebe, die aus reiner Achtung gegen das Gesetz, ohne Rücksicht auf sinnliche Vortheile entspringt, dem Gesetze gehorsam ist. — Auf die Bestimmung der Willkühr kann übrigens, auch bey aller Lauterkeit der Gesinnung, manche von Objecten der Neigung hergenommene Triebfeder Einfluß haben; denn wo bloß von Bestimmung der Willkühr die Rede ist, da ist noch eben nicht nothwendig von überlegten und wohl überdachten Handlungen die Rede; vielmehr kann da gar wohl von Uebereilungen die Rede seyn. Aber wo von Bestimmung des freyen Willens die Rede ist, wo der Mensch mit Ueberlegung und nach Grundsätzen handelt: da erfordert die Lauterkeit der Gesinnung eine uncigennützigte, das heißt, nicht auf die zu erwartenden sinnlichen Vortheile, sondern auf die erkannte Vortreflichkeit und Heiligkeit des Gesetzes sich gründende, Achtung gegen die Pflicht und das Gesetz.

Wey dem Allen will ich nicht leugnen, daß die Zahl der Menschen noch groß ist, bey welcher eigennützigte Triebfedern nöthig sind, den Willen zum Gehorsam gegen das Gesetz zu bestimmen. Allein woher kommt das? Woher anders, als von der Art, wie sie von Jugend auf unterrichtet, gewöhnt und durch Beyspiele und Reden anderer Menschen geleitet worden sind? Wenn dem Menschen Religion und Tugend wegen der verheißenen zeitlichen und ewigen Belohnungen mit sinnlichen Gütern, und nur als Mittel, dieser Belohnungen mit sinnlichen Gütern theilhaftig zu werden, angepriesen werden, wie nur gar zu allgemein vor Zeiten geschehen

ist, und noch jetzt geschieht; wenn den Menschen keine deutlichere Vorstellungen von den Belohnungen der Frömmigkeit und Tugend gemacht werden; wie sollen sie denn anders als eigennützig denken und handeln lernen? Höchstens werden alledenn bey den Bessern die eigennützigten Neigungen auf die Belohnungen mit herrlichen sinnlichen Gütern im Himmel verwiesen, um sie zur Aufopferung der hier nicht rechtmäßig zu erlangenden sinnlichen Güter und Freuden zu bewegen. Immer bleibt aber dann doch eigentlich ihre Art zu denken und zu handeln nur Gesetzhlichkeit, eigennütziger Gehorsam gegen das Gesetz, und wird nie wahre Sittlichkeit und Tugend.

Ist das nun unleugbar die Ursache der so allgemeyn herrschenden eigennützigten Denkungsart, Gesinnung und Handlungsweise der Menschen: so wollen wir doch nicht die Natur des Menschen anklagen; sondern es erkennen, daß die Schuld an Fehlern des Unterrichts, der Erziehung und Gewöhnung liegt. Solche Menschen haben im Grunde das Gesetz nicht um sein selbst willen, oder aus reiner Achtung für seine Vortreflichkeit und Heiligkeit, in ihre Maxime, als Grundsatz und Regel ihrer Gesinnungen und ihres Verhaltens aufgenommen; sondern, nur als Mittel zu der ihnen über alles wichtigen sinnlichen Glückseligkeit, achten sie das Gesetz. Dieß kann, muß und wird künftig anders werden, wenn der Unterricht, und die Begriffe und Grundsätze der Menschen von Religion und Tugend, nach und nach verbessert werden. Soll das aber geschehen: so müssen wir dem Wahne nicht statt geben,

geben, als ob Unlauterkeit ein Charakter der Menschheit sey. Wir wollen vielmehr dem Trägen und Eigennützigem dieß Polster hinwegreißen; er kann und soll lauter seyn, wie Jesus lehrte und die Bibel so oft foderte; so lange er das nicht ist, rühme er sich gar nicht der ächten Sittlichkeit und Tugend.

Was eben von der Unlauterkeit der menschlichen Natur gesagt ist, und dazu dienen kann, diesen Vorwurf von ihr abzuwälzen, das gilt auch wider den dritten Vorwurf der Bödsartigkeit, (*vitiositas, pravitas, corruptio,*) die der Hang der Willkühr zu Maximen, die Irthefeder, die aus dem moralischen Gesetze hergenommen wird, andern nicht moralischen nachzusetzen, seyn soll. Daß der Verfasser einen Hang dazu annimmt, rührt hauptsächlich daher, weil er behauptet, die Bestimmung der Willkühr lasse sich nicht anders, als durch eine Maxime bewirkt denken, wenn man nicht der Freyheit zu nahe treten wolle. Allein dagegen ist hier die oben gemachte Bemerkung zu wiederholen, daß die Bestimmung des freyen Willens, oder der Wahl nach vorhergegangener Ueberlegung, zwar nicht anders, als in einer Maxime gegründet, gedacht werden kann; die Bestimmung der Willkühr nicht nothwendig in einer Maxime gegründet ist, indem die Willkühr auch bey unbedachtsamen, übereilten, unüberlegten Handlungen statt findet, und nur in dem Vermögen besteht, welches der Mensch auch da hatte, seine Handlung bis zur hinlänglichen Ueberlegung zu verschieben, oder dieß Mal auf die vernünftige Ueberlegung Verzicht zu thun. Bey solchen Handlungen ohne Ueberlegung

§ 4

kann

Kann eine Maxime zum Grunde liegen, wenn nämlich herrschende Gleichgültigkeit gegen Recht und Pflicht dem Menschen eigen, und daher unüberlegt zu handeln sein herrschender Charakter ist. Aber es kann unmdglich behauptet werden, daß eine Maxime denselben zum Grunde liege, wenn von wirklich gebesserten, alles Gute von ganzem Herzen liebenden, Menschen die Rede ist, die solchen Uebereilungen doch auch unterworfen sind. Hier ist das innre Gefühl hinreichend, das mir sagt, ich hätte anders handeln, erst überlegen können und sollen, um sich von der freyen Willkühr des Menschen zu überzeugen. Zu behaupten, daß eine zum Grunde liegende Maxime der Grund aller freyen Handlungen sey, sieht sich der Verfasser nur dadurch bewogen, weil wir, wie er meynt, keinen andern intelligibeln Grund freyer Handlungen angeben können. Aber muß denn alles in der menschlichen Natur uns intelligibel seyn, wo uns doch die augenscheinliche und der Vernunft einleuchtende Wahrnehmung an Handlungen der Willkühr lehrt, daß es Uebertretungen des Gesetzes gebe, ohne irgend eine zum Grunde liegende böse Maxime? Ist es nicht genug, daß der Grund unsrer Handlung auch dann in uns selbst, und in unserm vorhergehenden Verhalten liegt; nämlich darin, daß wir uns noch nicht genug geübt haben, nie ohne Ueberlegung zu handeln, wo Ueberlegung nöthig ist? oder daß wir noch nicht geübt genug waren, sogleich zu erkennen, daß in diesem Falle Ueberlegung und weitere Untersuchung nöthig war? daß also ein Irthum unsers Urtheils der Grund un-

fers

fers Zufahrens war, und daß wir uns nicht entschuldigen können, wenn wir in unser voriges Verhalten zurücksehen, über uns das Urtheil zu sprechen, daß wir in sehr vielen Fällen mehr Fleiß auf die Ausübung und Uebung unsers Erkenntniß- und Urtheilsvermögens hätten verwenden können und sollen? Sind das nicht auch intelligible Gründe der Freyheit unsrer Willkühr in solchen Fällen, wo wir nicht nach Maximen handelten? Und doch wollten wir der Wahrheit zum Troste, und unsrer Natur, und dem Charakter unsrer Gattung zum Hohne behaupten, daß außer einer zum Grunde liegenden Maxime kein Bestimmungsgrund der Willkühr gedacht werden könne?

Ueberhaupt kann der Hang der Willkühr zu Maximen, die aus dem Gesetze hergenommene Triebfeder andern nicht moralischen nachzusetzen, gar nicht mit Grund Bössartigkeit genannt werden, und noch weniger ein Hang zum Bösen in der menschlichen Natur. Denn hier ist von subjectiver Bössartigkeit oder von einer zum Grunde liegenden bösen Maxime die Rede. Unmöglich kann aber behauptet werden, daß es ein Charakter der menschlichen Gattung sey, aus Bosheit, nach einem bösen Grundsätze, aus Widerwillen und Verachtung gegen die erkannte Pflicht, die aus dem Gesetze hergenommene Triebfeder andern nicht moralischen nachzusetzen. Gottlob lehrt uns die Vernunft deutlich das Gegentheil. Unter hundert Menschen, die nach eigennütigen Grundsätzen handeln, sind gewiß neun und neunzig, die nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit so handeln;

deln; nicht aus verschuldeter, sondern aus unverschuldeter Unwissenheit; nicht aus Verachtung und Geringschätzung des Gesetzes, sondern ohne Arg, ohne zu wissen, daß sie, indem sie noch eigennützig Grundfätzen handeln, wider ihre Pflicht handeln; vielmehr in der gewissen Meynung, daß sie ihre zeitlichen Vortheile auf alle nur mögliche Weise zu befördern suchen müssen, so lange sie nur nicht andern dadurch schaden und unrecht thun; oft auch selbst, wenn sie andern Unrecht thun, in der Meynung ganz recht gehandelt zu haben, und sich selbst in diesem Falle die nächsten, also berechtigt gewesen zu seyn, den Vortheil andrer ihrem Vortheil nachzusetzen. Hier kann also gar nicht von Bödsartigkeit die Rede seyn, wenn man nur nicht von dem Irthum ausgeht, daß jeder objectiv mit dem Gesetze streitenden Gesinnung eine subjectivböse Maxime zum Grunde liegen müsse; sondern vielmehr richtig zwischen dem Objectivbösen, und zwischen dem Subjectivbösen oder Zurechnungsfähigen unterscheidet.

Der Verfasser braucht E. 21. die Worte Pauli: Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde, in dem Sinne: Alles ist Sünde der Denkungsart nach, wovon das moralische Gesetz nicht die Triebfeder ist. Gewiß ein Sinn, der noch weit vom Paulinischen abweicht! Was nicht in der Ueberzeugung geschieht, recht (und christlichen Grundfätzen gemäß) zu handeln, will der Apostel sagen, das ist Sünde. Der Christ sündigt, wenn er wider seine Ueberzeugung von Recht und Unrecht handelt. Aber eben da, wo er diese

diese Worte braucht, redet er von Irrenden und Schwachen, und will die nicht verurtheilt wissen. Er würde also gewiß den nicht der Bösigkeit oder Sünde beschuldigt haben, der aus Unwissenheit und Irthum nach eigennützigem Grundsätzen handelte, und durch eigennütziges Triebfedern bestimmt ward; aber recht zu handeln glaubte.

Daß nun ein solcher Hang, die Triebfedern aus dem moralischen Gesetze andern nicht moralischen nachzusetzen, den Handlungen nach auch bey dem besten Menschen sogar sich finde, wie S. 21. bis 24. behauptet wird, das könnte und würde nie behauptet worden seyn, wenn der Verfasser nicht von dem Irthum ausgienge, daß der einzige intelligible Grund der Bestimmung der Willkühr eine Maxime seyn müsse; mithin daß der Grund einer jeden gesetzwidrigen Bestimmung der Willkühr eine zum Grunde liegende, und in die Maxime des Handelnden aufgenommene, böse Maxime seyn müsse; und daß folglich, da jeder Mensch, auch der beste, oft und vielfältig fehle, bey ihm auch böse zum Grunde liegende Maximen angenommen werden müssen. Darin liegt der Trugschluß, durch welchen gezeigt werden soll, daß allen, auch den besten Menschen, eine Bösigkeit eigen sey. — Weg also mit diesem Vorwurfe! Bey ganz unvorsächtlichen, wirklich übereilten, oder aus Schwachheit begangenen Fehlritten des rechtschaffnen Tugendfreundes, der alles Böse haßt und alles Gute liebt, eine zum Grunde liegende böse Maxime anzunehmen, ist offenbar wider die Vernunft! Bestimmung der
Willk.

Willkühr geschieht nicht immer und nicht nothwendig nach Grundsätzen!

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Das heißt hier, man kann von jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen, er habe, wenn er sich gleich des moralischen Gesetzes bewußt ist, die Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Dieß soll ein radicales, angebornes, nichts desto weniger aber von uns selbst zugezogenes, Böses genannt werden können. Denn radical und angeboren wird es nur wegen seiner Allgemeinheit genannt. (Aber warum denn eben die unbequemen Worte radical und angeboren; Worte, die durchaus zu keinen deutlichen Begriffen führen; da wir uns etwas zugleich als angeboren und doch selbst zugezogen denken sollen? Doch wir werden noch mehr Unzusammenhängendes im Folgenden sehen.)

Um den obigen Satz zu beweisen, hätte man doch erwarten mögen, daß nun dargethan worden wäre, daß wirklich auch der beste Mensch die Abweichung vom moralischen Gesetze, wenn er sich gleich dieses Gesetzes bewußt sey, in seine Maxime aufgenommen habe; oder daß auch der beste Mensch nach Grundsätzen wider das moralische Gesetz handle. Allein von diesem Beweise findet man S. 24 = 35. nicht das

das Geringsste; sondern unten S. 35. wird erinnert, daß der eigentliche Beweis dieses Verdammungsurtheils der (moralischrichtenden Vernunft nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten, und aus der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bödsartigkeit des menschlichen Herzens geführt sey. Da wir nun oben diese Anklage gewogen, und zu leicht befunden, und den Trugschluß aufgedeckt haben, worauf sie sich gründete: so wäre damit denn auch die Anklage, daß der Mensch von Natur böse sey, oder deutlicher, daß jeder Mensch böse sey, widerlegt. — Doch der Verfasser sagt, unten S. 35. in diesem Abschnitte sey jenes Verdammungsurtheil durch Erfahrung bestätigt. Nun wird man voraussetzen, es sey durch Erfahrung dargethan, daß auch der beste Mensch böse Maximen habe. Dagegen aber findet man hier nicht eine einzige, zu diesem Behuf dienliche, Erfahrung; wie sie, die Erfahrung, denn auch wirklich vielmehr vom Gegentheil zeugt; denn wenn sie gleich lehrt, daß auch die bessern Menschen unvorsätzlich fehlen, und wider ihre bessern Grundsätze handeln: so lehrt sie doch auch, daß sie in ihren Grundsätzen, nach welchen sie alles Böse verabscheuen und alles Gute lieben, standhaft bleiben, und nie mit Ueberlegung und Vorbedacht thun, was sie für böse erkennen.

Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß einst, wie S. 35. behauptet wird, in der Hitze die Versicherung aus: Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt. Dieß wird doch unmöglich als ein Zeugniß für die allgemeine Bödsartigkeit =

tigkeit gelten sollen? Wirklich aber scheint es der Verfasser so zu nehmen. Denn er fährt fort: Wenn dieß wahr ist, welches dann ein jeder bey sich ausmachen maa; wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder gute Geist uns für seine Parthey gewinne, es nur darauf ankommt, wer am meisten bietet, und die prompteste Zahlung leistet: so mögte wohl vom Menschen allgemein wahr seyn, was der Apostel sagt: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder; es ist Keiner, der Gutes thut, (nach dem Geiste des Gesetzes,) auch nicht einer!

Wie ist hier doch alles durch einander geworfen! Ist es denn einerley, zu behaupten, daß kein Tugendhafter unter den Menschen so stark und befestigt in der Tugend sey, daß nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden könnte, in welcher derselbe gestürzt werden mögte; oder zu behaupten, daß ein jeder, auch der beste, böse sey, böse Maximen habe? Ist Möglichkeit verführt zu werden, Bödsartigkeit? Ist es einerley, von einem Tugendhaften zu sagen, es sey nicht unmöglich, daß seine Tugend gestürzt werde; oder zu sagen, es komme nur darauf an, wer am meisten biete und die prompteste Zahlung leiste? Die Worte des Apostels gehören gar nicht hieher; sie reden nicht von der Menschheit überhaupt; sondern von einem Theil der Menschheit, von einem einzelnen Volke zu einer Zeit eines sehr großen und allgemeinen Sittenverderbens unter denselben, wie einen jeden das vernünftige Nachdenken über die
 Vers

Verbindung, in welcher diese Worte stehen; lehren kann.

Uebrigens aber dienen die hier angeführten Erfahrungen gar nicht zur Bestätigung dieses Satzes, daß der Mensch von Natur, oder jeder Mensch böse sey. Der Verfasser beruft sich auf die Laster der Rohheit im Naturzustande, und auf die Laster der Cultur im civilisirten Zustande; ja sogar beruft er sich auf das Verfahren der Staaten gegen einander. Er macht eine gräßliche Zeichnung von jedem dieser Gegenstände. Vom rohen Naturzustande figuriren allhier gar entsetzlich die Auftritte ungeretzter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland und den Navigatorinseln, und in dem nordwestlichen Amerika. Vom gestitteten Zustande heißt es, man werde an den Lastern der Cultur und Civilisirung genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit man sich nicht selbst ein anders Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Von den Staaten wird bemerkt, daß civilisirte Völkerschaften stets gegen einander in Verhältnisse des rohen Naturstandes, (einem Stande der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und daß darin eine Verbesserung zu hoffen, allgemein als Schwärmerey verlacht wird! Freylich erschrecklich!!

Allein was ist denn damit in Absicht der Menschheit bewiesen? Etwa mehr, als daß der Mensch in jedem Zustande, dem rohen wie dem gestitteten, böse seyn könne? Darf vom Besondern auf das Allgemeine geschlossen werden, ohne wider die allgemeine

meite

meine Vernunftlehre zu kehren? Wie wenn jemand diese Art zu beweisen umkehren, und auf diese Art es durch die Erfahrung bestätigen wollte, daß der Mensch von Natur gut sey? Wie wenn er sich in Absicht des Naturstandes auf die guten Bewohner der Pelew Inseln und Otaheite beriefe? Wie wenn er aus dem gesitteten oder civilisirten Zustande die Beyspiele großer und guter Handlungen sammelte, die ihm neuere Schriften eines Walling, Sedderfen und anderer Gelehrten darbieten, und mit Recht die Glückseligkeit pries, welcher jetzt die Menschheit wirklich schon in vielen weise regierten Staaten genießt? Wie wenn er zeigte, daß die Staaten als Staaten nach und nach zu bessern Grundsätzen fortgehen; daß die Kriege seltner und menschlicher geführt werden, daß Friedrich der zweyte von Preußen, im Vertrage mit den vereinigten Staaten in Amerika, auf den Fall eines entstehenden Krieges, die Güter aller nicht die Waffen führenden Bürger ungefränkt zu lassen, und Handlung und Gewerbe nicht zu stören, für Pflicht erklärte?

Ist denn das Beyspiel der Grausamkeit roher Naturmenschen, und das Beyspiel lasterhafter civilisirter Menschen, eine Bestätigung des Satzes, daß der Mensch nicht anders seyn kann? Und was das Beyspiel der Staaten betrifft, die im steten Verhältnisse eines rohen Naturstandes, einem Stande beständiger Kriegsverfassung, gegen einander stehen: so ist doch unleugbar, daß dieß nicht an dem Staat als Staat, als einer Gesellschaft von Menschen, die sich zur Beförderung ihres gemeinschaftlichen Wohls

per-

vereinigt hat, oder an den Grundsätzen des größern Theils der Bürger liege. Der größere Theil aufgeklärterer und gesitteter Menschen verabscheut gewiß den Krieg, als eins der größten Uebel, als eine Pest der menschlichen Gesellschaft. Ich bin gewiß versichert, wenn in allen gesitteten Staaten über folgendes Gesetz von allen Bürgern votirt würde: Alle Staaten wollen sich mit einander verbinden, einer dem andern gegenseitig den Besitz des Seinigen und seine Rechte zu verbürgen; es soll kein Krieg geführt; sondern durch bestellte Schiedsrichter über alle Streitigkeiten nach den allgemeinen Gesetzen des Rechts und der Billigkeit entschieden werden: Gewiß, es würde bejahend für die Annahme dieses Gesetzes entschieden werden! Soll denn die Menschheit die Schuld herrschsüchtiger, und nach eitlem Ruhm und Eroberungen begieriger, Minister oder Regenten tragen? Die Menschheit, die daran so unschuldig ist! Giebt es nicht auch Staaten, die den Krieg verabscheuen? Giebt es nicht auch Regierungen, die ihrem Lande die Segnungen des Friedens weise und väterlich erhalten? O! Ihr Christiane und Friedriche Daniens! Heil euch und euren weisen Råthen! Heil euch und Dank!

Alles kommt also am Ende bey diesem Beweise wieder auf die Frage an: ob bey allen, auch dem besten Menschen, böse zum Grunde liegende Maximen und Grundsätze anzunehmen seyn? Der Verfasser bejaht diese Frage, weil auch der beste fehlt, und weil, nach seiner Meynung, jede wider das Gesetz streitende Bestimmung der Willkühr aus einer

zum Grunde liegenden gesetzwidrigen Maxime abgeleitet werden muß. Aber hierin besteht eben der Irrthum, daß nicht zwischen freyen Handlungen ohne Ueberlegung und Vorsatz, und zwischen freyen Handlungen nach Ueberlegung und nach Grundsätzen unterschieden wird. Die ganze Sittenlehre wird in ihren ersten Gründen verwirrt, wenn zwischen ganz unvorsächlichen und vorsächlichen Sünden nicht unterschieden, wenn dem redlichen Verehrer der Tugend, der aus Uebereilung und Schwachheit fehlt, eine böse Maxime Schuld gegeben wird, nach welcher derselbe gehandelt habe. Der Verächter der Tugend, der längst so dachte, und alle, auch die besten Menschen, nach sich beurtheilte, wird mit triumphirendem Spotte diese neue Lehre ergreifen, die den Tugendhaftesten selbst mit ihm in eine Classe, in die Classe der bösen, oder nach bösen Grundsätzen handelnden Menschen, in so weit herabsetzt, daß es nur auf das Mehr oder Weniger bey der Vergleichung derselben ankommt. Der redliche Freund der Tugend wird die ihm so nothwendige Achtung gegen sich selbst verlieren, und den Muth zu dem Kampfe gegen böse Grundsätze; in der Meynung, daß er nach dem Unmöglichen trachten, und also sein Bestreben thöricht seyn würde, wenn er sich bestreben wollte, alle böse Grundsätze auszurotten; indem ihn seine eigene und die allgemeine Erfahrung lehren müßte, daß kein Mensch je von Fehlern frey werde, und indem er daraus irrig folgern würde, daß auch keiner von bösen Grundsätzen frey würde.

Hier ist nicht davon die Rede, daß alle Menschen Sünder sind, oder auf mannigfaltige Weise fehlen. Dieß ist ein von der Vernunft und Erfahrung bestätigter, und in der Bibel eben so deutlich gelearter Grundsatz der religiösen oder moralischen Lehre vom Menschen. Aber zwischen dem Satze, daß alle Menschen auf mannigfaltige Weise fehlen, und zwischen dem Satze, daß alle Menschen böse sind, ist ein großer und wesentlicher Unterschied. Der letztere widerspricht auch geradezu der Bibel, nach welcher der Gebesserte nichts Verdammliches/ keine bösen Grundsätze, mehr an sich hat; sondern wirklich der sittlichen Uebereinstimmung mit Gott und Jesu theilhaftig geworden ist, daß er alles Gute liebet und alles Böse hasset und verabscheuet. Die Bibel befiehlt nicht allein reines Herzens zu seyn; sondern erkennt auch diese Eigenschaft als eine Eigenschaft des gebesserten Menschen an, als eine Eigenschaft, die ein jeder erlangen könne und erstreben solle!

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Der Verfasser behauptet S. 36. 37: wenn die Wirkung auf eine Ursache bezogen werde, die mit ihr nach Freyheitsgesetzen verbunden sey, wie bey

dem moralisch Bösen, oder wenn man nach der Ursache der Wirkung des moralisch Bösen frage, bey welchem die Ursache mit der Wirkung nach Freyheitsgesetzen verbunden seyn müsse: so werde die Bestimmung der Willkühr zur Hervorbringung dieser Wirkung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit verbunden gedacht; sondern blos in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht, und könne deswegen nicht als von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden. Sollte dieß bündig seyn: so müßte folgen, daß die Ableitung einer Wirkung aus einem vorhergehenden Zustande, die Handlung nothwendig machte, und also mit der Zufälligkeit derselben auch ihre Freyheit aufhobe. Aber folgt dieß denn auch wirklich, wenn Handlungen eines freyen Wesens als in ihrem vorhergehenden Zustande gegründet betrachtet werden? Gewiß nicht! Denken wir uns unsre Handlungen, oder die Bestimmung unsrer Willkühr und unsers freyen Willens, als in unserm vorhergehenden Zustande gegründet: so denken wir sie uns nicht nach einer nothwendigen Verbindung nach Naturgesetzen des Mechanismus, oder nach einer unabänderlichen Causalverbindung der Ursachen und Wirkungen, in unserm vorhergehenden Zustande gegründet. Wir denken uns selbst vielmehr als in jedem Moment freye Wesen, als vermögend unsre Willkühr und unsern freyen Willen jedesmal, unabhängig von mechanischen zwingenden Naturgesetzen, durch die Erkenntniß unsrer Vernunft von Recht und Pflicht zu bestimmen. Wir denken uns als Wesen, worin eine sinnliche

Ma

Natur, deren Triebe nach mechanischen Naturgesetzen entstehen und wirken, mit einem vernünftigen Geiste verbunden ist, der die sinnliche Natur immer regieren kann und soll, der aber auch vermögend ist, von den Trieben der sinnlichen Natur besiegt zu werden, wenn er nicht hinlänglichen Widerstand leistet, hinlängliche Kraft anwendet, sich die Erkenntniß des Guten, des Rechts und der Pflicht, in jedem Falle hinlänglich deutlich zu machen und gegenwärtig zu erhalten. Wenn nun dieser Geist wirklich entschlossen ist, stets zu wählen, was recht und gut ist, aber bey dieser Entschloßung bisweilen vom sinnlichen Schein geblendet, für gut hält, was nicht gut ist, und also einwilligt, dieß zu thun, wo er nicht eingewilligt haben würde, wenn er in dem Moment der Bestimmung der Willkühr nicht vom täuschenden Scheine des Guten, oder doch des Erlaubten, geblendet worden wäre, daher er denn auch, sobald er zu einer richtigern Einsicht gelangt, es bereuet, verabscheut, und es in Zukunft desto ernstlicher zu vermeiden sich vorsetzt: so urtheilen wir, seine Einwilligung in das, was eigentlich seinen herrschenden Grundsätzen zuwider war, seine Uebereilung aus Irthum und Täuschung, habe ihren Grund in seinem vorhergehenden Zustande, darin nämlich, daß er über den Fall, worin er jetzt sich vergieng, noch nicht hinlänglich nachgedacht, und die Vorstellung von seiner Pflicht in diesem Falle sich vorher nicht deutlich, lebhaft und wirksam genug vorgehalten habe; mithin in seinem vorhergehenden freyen Verhalten in seinem vorhergehenden Zustande. Sodann

leuchtet uns die Zurechnungsfähigkeit der Bestimmung der Willkühr in diesem Falle ein; indem wir es für seine Schuld erkennen, daß er nicht bessere und geübtere Erkenntniß der Pflicht in diesem Falle hatte. Wir beziehen also die Wirkung auf die Ursache als zufällig, nach Freyheitsgesetzen, und nach Vernunftvorstellungen; aber wir finden den Grund der Bestimmung der Willkühr nicht in einer bösen Maxime; sondern in einer verschuldeten und also zurechnungsfähigen Unwissenheit. Dieß läßt sich leicht auf jede andre Bestimmung der Willkühr oder des freyen Willens anwenden.

Die Vorstellungsart, daß das Böse angeerbt sey, von den Stammältern nämlich bis auf ihre jetzige Nachkommen fortgeerbt, verwirft der Verfasser, weil sich bey dieser Vorstellungsart nach bloßen Vernunftbegriffen gar keine Zurechnungsfähigkeit dieses angeerbten Bösen denken lasse. Indessen gesteht er, daß Mediciner, Juristen und Theologen, sich einen solchen Ursprung auf verschiedene Weise, die zum Theil sehr ironisch und sonderbar vorgestellt wird, begreiflich machen könnten.

Der Verfasser hingegen behauptet, der Ursprung des Bösen, nicht bloß in so fern vom Hange zu demselben die Rede sey; sondern auch in Absicht jeder That, müsse immer als ein Uebergang von der Unschuld zum Bösen betrachtet werden. Der Beweis dieses neuen Paradoxon lautet so: die Handlung ist frey, also kann und muß sie immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr betrachtet werden. — Allein ich antworte: Freyheit der Hand-

Handlung setzt gar nicht vorhergehende Unschuld voraus. Dem Verfasser scheint sie diese nur vorauszusetzen, weil er vorhin angenommen hat, daß einer jeden gesetzwidrigen Handlung eine böse Maxime zum Grunde liege, und daß ein jeder vor derselben die Abweichung vom Gesetze in seine Maxime aufgenommen habe. Daß dieß aber nicht nothwendig angenommen werden dürfe, ist eben erwiesen, und folglich darf um so weniger der Ursprung des Bösen bloß als That betrachtet, als ein Uebergang von völliger Unschuld zum Bösen gedacht werden. Denn bey einer auch subjectivbösen, aber wirklich unvorsätzlichen That, kann die Maxime des Menschen wirklich gut seyn und als solche gedacht werden. — Noch weniger darf ein vorher schon böse gewesener Mensch, um sich seine böse That als frey zu denken, als vorher ganz unschuldig gedacht werden. Denn um es als möglich zu denken, daß er das Gesetz in seine Maxime habe aufnehmen können, darf nicht gedacht werden, daß er das Gesetz vorher wirklich in seine Maxime aufgenommen habe. Von der Nothwendigkeit der Möglichkeit gilt eben so wenig ein Schluß auf die Nothwendigkeit der Wirklichkeit, so wenig überhaupt von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen werden darf. Der Gedanke, daß ein Mensch dem Gesetze gemäß handeln könne, heißt nur so viel, daß er eine hinlängliche Kenntniß vom Gesetze habe, und ohne durch Zwang gehindert zu werden, das Vermögen habe, nach dieser Erkenntniß seine Willkühr zu bestimmen.

Nachdem aber einmal der Verfasser angenommen hatte, daß der Ursprung des Bösen, als That betrachtet, immer als Uebergang von der Unschuld zum Bösen zu betrachten sey: so ward es ihm leicht, dieß auf die biblische Vorstellungsart im dritten Capitel des ersten Buches Moses anzuwenden, weil da wirklich von einem Uebergange von der Unschuld zum Bösen die Rede ist. Ganz richtig ist auch die bekannte Bemerkung, daß jene Vorstellungsart wirklich den Uebergang jedes Menschen von der Unschuld zur Sünde darstellt, und daß man mit Recht einem jeden zuruft: *mutato nomine de te fabula narratur!* Aber schwerlich richtig, und auch vom Verfasser nicht erwiesen, ist der Satz, daß die Bibel den Ursprung des Bösen bey uns in einer angeborenen Böseartigkeit setze. Dieß ist nicht die Lehre der Bibel, denn der Verfasser versteht darunter einen Hang zum Bösen, oder eine ursprüngliche in unsre Maxime aufgenommene gesetzwidrige Maxime; da die Bibel hingegen nur die der Herrschaft der Vernunft noch nicht unterworfenene Sinnlichkeit, (Fleisch,) und die Gewalt derselben über den Menschen, als die Ursache seiner Vergehungen beschreibt, und dem Geiste, durch die deutlichste und überzeugendste Belehrung von seiner Pflicht, und durch die einleuchtendste Darstellung der Heiligkeit derselben, als des Willens Gottes, Kraft von Gott und Beystand anbeut zum Siege über die Sinnlichkeit, und ihn zu diesem Siege ernstlich auffordert und ermuntert.

Der Vernunftursprung des Bösen, oder wie der Uebergang von ursprünglicher Unschuld zum moralisch Bösen möglich sey, bleibe uns durchaus unausforschlich, behauptet der Verfasser; denn die Annahme einer moralischbösen Maxime setze, da sie als ein Actus der Freyheit gedacht werden müsse, selbst eine böse Maxime voraus, und so ferner. Allein hiebey liegt das Vorurtheil zum Grunde, daß die Bestimmung der freyen Willkühr nicht anders, als durch eine zum Grunde liegende Maxime gedacht werden könne. Dieß Vorurtheil bey Seite gesetzt, so wird es leicht, den Vernunftursprung des moralisch Bösen einzusehen. Man findet ihn nämlich in einer Vernachlässigung der hinlänglichen Ausbildung der Vernunft, theils zu der Erkenntniß des moralischen Gesetzes, theils zur hinlänglichen Fertigkeit und Stärke in der Regierung der sinnlichen Begierden nach den Gesetzen der Vernunft. Diesen empirischerkennbaren Ursprung will der Verfasser zwar nicht anerkennen, weil er das moralische Gesetz als in jedem Menschen durch die Vernunft gegeben, und jeden Menschen als sich dieses Moralgesetzes in ihm bewußt, zu betrachten pflegt. Dagegen lehrt aber, wie schon vorher gezeigt ist, das vernünftige Nachdenken über den Menschen, über die Wege, auf welchen er zur Erkenntniß dieses Gesetzes gelangt, und über die verschiedene Beschaffenheit seiner Moralbegriffe auf den verschiedenen Stufen der Erkenntniß, auf welchen er stehet, daß das Gesetz nicht im Menschen schon gegeben, sondern ihm vielmehr außer ihm, in der Einrichtung der ganzen Natur, vor Augen gelegt,

und ihm das Vermögen gegeben ist, dieß Gesetz zu erkennen, und seine Bestimmung und Verbindlichkeit diesem Gesetze zu folgen, mit Ueberzeugung einzusehen.

Daß die Bibel, um den Ursprung des Bösen, als der Vernunft unerforschlich darzustellen, denselben von einem über die Menschen erhabenen bösen Geiste ableite, (welches freylich, wie der Verfasser sehr richtig bemerkt, den Ursprung des Bösen überhaupt nicht erklärt, indem noch immer von neuem zu fragen ist, wie dieser böse Geist böse geworden sey;) das erklärt der Verfasser selbst nicht für Auslegung, nur für eine versuchte moralische Anwendung dieser Erzählung. Aber der Verfasser sollte doch nicht den historischen Sinn moralischanwendbarer Stellen für ein Idiaphoron erklären, da von dem historischen Sinne, den die Menschen solchen Stellen beylegen, die moralische Anwendung größtentheils abhängt, welche sie davon machen. Diese läßt sich nicht erzwingen oder gebieten; sondern nur durch Aufklärung der Begriffe der Vernunft vom historischen Sinne sicher befördern. Wider die Ueberzeugung seiner Vernunft empört der Mensch sich nicht so leicht. Weis er einmal nach Gründen, daß gewissen Worten ein Sinn eigen sey, der eine moralische Anwendung leidet, und hält er diesen Sinn für den wahren Sinn: so richtet sich auch seine moralische Anwendung der Worte darnach. Wer bey der Schlange im dritten Capitel der Genesis, ganz wider den Sinn und die hervorleuchtende Absicht

sicht des Verfassers dieser uralten Parabel, an einen verführenden bösen Geist denkt, den kann man nicht verhindern, die moralische Anwendung dieser Erzählung, und seine Begriffe von den Wirkungen des Teufels, und dessen Einfluß auf die Sünden der Menschen, dem historischen Sinne gemäß zu machen, den er dieser Erzählung beylegt, und in dem vollen Umfange, den dieser angenommene historische Sinn erlaubt. Aber wenn man ihn überzeugt hat, daß in dieser Erzählung ein ganz andrer historischer Sinn liege, daß insbesondre gar nicht bey der darin genannten Schlange an den Teufel zu denken sey: so verschwindet erst das Schädliche, was sonst aus der Anwendung dieser Meinungen entstehen kann. Sollte die historische Erkenntniß unter die Adiaphora gehören: so müßte vorausgesetzt werden können, daß wenigstens der größte Theil der Menschen gern den moralischbesten Gebrauch von einer Stelle zu machen sich leiten ließe, und daß es also hinreichend wäre, sie von dem moralischen Gebrauch zu belehren, den sie davon machen sollten, um die verkehrten unmoralischen, unfruchtbaren, oder an Irthümern und irrigen Folgerungen fruchtbaren, Grübeleien zu verhindern, die dadurch veranlaßt werden könnten. Aber die Erfahrung lehrt unwidersprechlich das Gegentheil. Theoretische Irthümer sind deswegen nie gleichgültig zu dulden, sobald es möglich ist, sie ohne größern Nachtheil auszurotten, oder, wie Christus sagte, ohne mit dem Unkraut auch den Weizen auszugäten. Zudem erlaubt die Erzählung, nach ihrem historischen Sinne erklärt,
die

die vortreflichste moralische Anwendung, wovon aber weiter zu handeln hier nicht der Ort ist.

V.

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Wöllig einig bin ich mit dem Verfasser darüber, daß der Mensch zu dem, was er im moralischen Sinne ist, gut oder böse, sich selbst gemacht haben müsse. Sonst könnte es ihm nicht als sein Wert zugerechnet werden, und wäre also nicht moralisch. Allein wenn der Verfasser S. 46. es für unbegreiflich erklärt, wie ein natürlichböser Mensch gut werden könne: so liegt der Grund seiner Behauptung bloß in seinen festgesetzten Begriffen von einem sittlichbösen Menschen. Der Verfasser nimmt an, ein sittlichböser Mensch muß eine sittlichböse Maxime, die nun der oberste Grund aller seiner Maximen geworden ist, in seine Maxime aufgenommen haben. Sollte er nun sittlichgut werden: so müßte er gerade umgekehrt eine sittlichgute Maxime, als obersten Grund aller seiner Maximen, in seine Maxime aufnehmen. Wie das aber möglich sey, lasse sich eben so wenig, als der Ursprung des Bösen, begreifen und erklären, da die Aufnahme einer guten Maxime, als Actus der Freyheit, schon selbst eine

Ma-

Maxime voraussetze. Das heißt aber doch wirklich weiter nichts gesagt, als daß dieß so lange unbegreiflich sey, so lange der Mensch bloß als Nomen als ein freyes Wesen, gar nicht als Naturwesen oder in der Erscheinung betrachtet wird. Da aber selbst der Verfasser es anerkennt, daß es möglich seyn müsse, daß der böse Mensch ein guter Mensch werde, und zwar weil dieß das Gesetz befehlt, und dieß nichts Unmögliches gebieten kann: so mügte es doch hier, wie an so vielen Orten einleuchten, daß die bloß reine Vernunft, oder die Vernunft, in so fern sie sich bloß mit Noumenis beschäftigt, und nur deren Erkenntniß für gewiß halten will, sich über die ihr angewiesene Sphäre verfliegt, und über dem Herumirren mit ihren Blicken in den höhern Regionen des Ueberfinnlichen, die gebührende Aufmerksamkeit auf das, was ihr so nahe gelegt, und der eigentliche unmittelbare Gegenstand ihrer Betrachtung ist, vernachlässigt; mithin auch selbst daran Schuld ist, wenn es ihr ergeht, wie jenem Beobachter der Gestirne, der stets die Augen gen Himmel gerichtet fortgieng und — — in einen Graben fiel. — Es ist doch wahrlich sonderbar, und ließe sich nicht erklären, ohne die Meynung des Verfassers vom moralischen Gesetze im Menschen zu kennen, wie man den Menschen ermuntern und auffordern könne, sich zu bessern, und erwarten könne, mit dieser Aufforderung etwas auszurichten, wenn man ihm zugleich sagt: wie es möglich sey, daß er besser werden könne, daß sey schlechterdings unbegreiflich; nur müsse es doch möglich seyn, weil

das

das Gesetz dieß unaufhörlich gebiete, und nichts Unmögliches gebieten könne. Ich glaube mit Recht sagen zu können, ohne das moralische Gesetz in jedem Menschen vorauszusetzen, welches ihm selbst unaufhörlich zurufe, ein guter Mensch zu werden, würde dergleichen nicht erwartet werden, und man würde die schlimme Alternative nicht übersehen, daß der Mensch, der nun einmal in sich gar nichts von der Stimme dieses Gesetzes vernähme, die ganze Sittenlehre als einen unvernünftigen Kram verspotten, und um desto mehr Lächerliches in der Forderung seine Gesinnung zu ändern, finden würde, wenn man ihm auf seine Frage, wie er das denn könne, antworten müßte, das wisse man freylich nicht, denn das sey unbegreiflich! — Wer den Menschen beobachtet hat, weiß auch gewiß, daß beym Menschen mit der bloßen Anforderung zum Guten nichts ausgerichtet wird, wenn man ihm nur sagt, was er seyn, werden und thun soll, und ihm nicht zugleich auf eine deutliche und überzeugende Weise den Weg zeigen kann, wie und auf welchem er dazu gelangen könne, und wenn man nicht zugleich es ihm einleuchtend macht, daß er auf diesem Wege dahin gelangen werde, und daß es nur an ihm liege, und liegen müsse, wenn er nicht dahin gelange. So lange der Mensch sich selbst, und an seinem Vermögen zu etwas, noch ganz verzweifelt; so lange kann er nichts damit ausrichten, denn es kann vernünftiger Weise gar nicht der Wille und Entschluß in ihm entstehen, dieß Vermögen zu gebrauchen. So lange er nur noch an seinem Vermögen zweifelt, und ängstlich ist, ob

ob er auch wohl dazu fähig sey; so lange vermag er nur wenig; er kennt seine Kräfte nicht, und es kann nicht der Wille in ihm gewirkt werden, sie ganz und ernstlich zu brauchen. Aber endlich, wenn der Mensch ganz seine Kräfte kennt, ein richtiges Gefühl seines Vermögens und edles Selbstbewußtseyn hat; dann vermag er alles, — was er leisten kann!

Bei der angenommenen Möglichkeit wieder gut zu werden, müsse vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, und nicht weggetilgt noch verderbt worden sey. Dieser Keim sey nicht die Selbstliebe, (worin ich mit dem Verfasser völlig einig bin, denn ein Trieb der sinnlichen Natur kann nicht Keim des Guten seyn;) sondern die Achtung für das moralische Gesetz, die der Mensch nie verlieren, oder wenn er sie verloren hätte, nie wieder erhalten könnte. Es werde also keine verlorne Triebfeder zum Guten wieder erlangt; sondern nur die noch übrige zu ihrer völligen Reinheit und Lauterkeit hergestellt, da ihr vorher unlautre sinnliche unmoralische Triebfedern zugesellt waren. — Hier hat der Verfasser nun wieder die Erfahrung gar zu deutlich wider sich, als daß man ihm beystimmen könnte. Leider lehrt die Erfahrung nur zu gewiß, daß die Achtung für das Gesetz der Sittlichkeit in Bösewichtern ganz vertilgt werde, die geradezu aller Tugend Hohn sprechen, und das Laster auf den Thron setzen, der der Tugend allein gebührte. Der Keim des Guten, der auch im verworfensten Bösewichte noch bleibt, ist also nicht Achtung

tung gegen das Gesetz der Sittlichkeit. Man müßte allen Erfahrungen troßen, wenn man darauf bestünde. Wer jeder Tugend als einer Schwäche des betrogenen abergläubigen Pöbels spotten kann, wie nicht bloß die Bösewichte, die aus den Geschichten der Räuberbanden bekannt sind; sondern auch die, die in Gold und Seide und in allen Zeichen äußerer Ehre prangten, nur zu oft gethan haben, und noch thun; dem kann keine Achtung für das Gesetz der Sittlichkeit zugeschrieben werden, welches er unter die Füße tritt! Vielmehr ist der Keim alles Guten im Menschen, und so auch der unvertilgbare Keim, der noch im verabscheuungswürdigsten Bösewichte übrig bleibt; der Keim des Guten, den nichts ersticken kann, weil er für Zeit und alle Macht der Zeit unzerstörbar ist; der Keim, den nur Gott selbst, sein Urheber, wieder zerstören könnte, den er aber, (der nichts zerstört, nichts zerstören kann, was er gemacht hat, weil er nichts anderes, als das Beste, wollen und machen kann,) nie zerstören wird noch kann; dieser Keim alles Guten auch im verdorbensten Menschen ist die Vernunft! Die Vernunft! O! daß Anbetung jedes Herz erfüllte, und Löhne des Danks und der Freude aus allen Lippen ertönen, bey der Erwähnung dieses größten aller Geschenke Gottes; ihn zu verherrlichen, der sie uns gab! Die Vernunft kann zwar verblendet werden durch den reizenden und täuschenden Schein sinnlicher Vortheile und Annehmlichkeiten des Bösen; sie kann lange, sie kann viele Jahre hindurch, sie kann wohl bis an das Ende dieses Lebens

benz, so verblendet werden. Aber wie kann sie ihr Vermögen ganz verlieren, Wahrheit und Irthum, Recht und Unrecht, Gutes und Böses, Tugend und Laster, von einander richtig zu unterscheiden. Denn in diesem Vermögen besteht ihr unveränderliches Wesen. In einem Augenblicke kann unser Geist den Irthum, der viele Jahre nach einander ihm in der erborgten Gestalt der Wahrheit erschien, für das, was er ist, für Irthum erkennen; sobald ihm nur die Wahrheit helle genug in ihrem völli gereinem Glanze erscheint. Deswegen kann auch keines noch so verworfenen Lasterhaften Besserung für ganz unmöglich geachtet werden; sondern die Möglichkeit seiner Besserung bleibt vielmehr immer einleuchtend. Ein jeder Lasterhafter wird durch Irthum verblendet, durch verkehrte Begriffe von den Dingen, nach welchen er trachtet, und von den Handlungen, wodurch er sie sich zu verschaffen sucht. Ihm fehlt die richtige Erkenntniß, von seiner Bestimmung zu einer immer vollkommnern Weisheit und Tugend, und zu einer dadurch zu erlangenden immer höhern und vollkommnern Glückseligkeit. Ihm fehlt die Erkenntniß der Vortreflichkeit der Weisheit und Tugend; er sehe sie noch niemals ohne Vorurtheil, nie in allen ihren Vorzügen, nie in dem hohen reinen Glanze, worin sie sich ihren Vertrauten so gern, so liebenswürdig offenbart. Er schmeckte sie noch nie, die reinen süßen Freuden, mit welchen Weisheit und Tugend, das Bewußtseyn des Beyfalls Gottes, die Ruhe des Gewissens, die Zufriedenheit mit uns selbst, und der Anblick des Guten, welches wir stifteten,

uns belohnen. Er lernte nur sinnliche Güter und
 Vortheile schätzen, und Gefinnungen und Handlung-
 en nur nach dem Einflusse beurtheilen, den sie auf
 Vortheil oder Verlust an zeitlichen Gütern hatten.
 Darum erlangten die sinnlichen Begierden eine im-
 mer größere Gewalt über ihn, und die Vernunft
 ward die Dienerin derselben, ward nur angewen-
 det, die Mittel zur Befriedigung derselben zu ersin-
 nen; und, so elend war sein Zustand, er kannte selbst
 die Unwürdigkeit nicht, zu welcher er als ein Knecht
 seiner sinnlichen Begierden herabgesunken war. Er
 wünschte vielleicht sogar sich zu seiner Weisheit Glück,
 und hielt die für bedauernswürdige betrogene Men-
 schen, die noch etwas anders sich zum Ziel setzten,
 als den möglichst vollkommenen Genuß der sinnlichen
 Freuden des Lebens; er glaubte wirklich noch der
 Leitung der Vernunft zu folgen, indem er nur der
 Herrschaft der sinnlichen Begierden fröhnte. Der
 Achtung für die Vernunft kann der Mensch vor-
 sätzlich nie entsagen. Was er für das Beste
 hält, das zu wählen wird er immer für seine Bes-
 timmung und Pflicht erkennen. Aber sehr, und
 auf mannigfaltige Weise, kann er irren im Urtheil
 über das, was das Beste sey; und seine Vernunft
 kann von Irthümern sehr verblendet werden. Al-
 lein wie verblendet sie auch seyn mag: so müßte sie
 doch aufhören Vernunft zu seyn, wenn sie unfähig
 werden sollte zu erkennen, daß der Mensch zu einer
 höhern Bestimmung, als zum Streben nach dem
 möglichst angenehmen Genuße der sinnlichen Güter
 und Freuden des Lebens berufen sey; daß seine Kräfte

te und Anlagen ihm nicht bloß für die wenigen Jahre der Erde gegeben seyn können; daß sittliche Vollkommenheit oder Weisheit und Tugend allein den Adel und wahren Vorzug eines vernünftigen Geistes ausmache; daß Weisheit und Tugend mit eblern und süßern Freuden lohne, als die Sinnlichkeit fassen, oder die ganze Welt ihr geben kann; und daß diese Freuden, die aus der Weisheit und Tugend, als aus einer nie versiegenden Quelle entspringen, oder auf den Wegen der Weisheit und Tugend blühen, eigentlich allein seiner würdig, und für ihn, der ja mehr als ein Thier ist, bestimmt sind. Und wenn er das erkannt hat, richtig, deutlich, überzeugend und wirksam erkannt hat: o so wird sein Wille denn auch gewiß forthin sich nach dieser seiner bessern erlangten Erkenntniß bestimmen. Nur wird an die Stelle des herrschenden sinnlichen Eigennuzes eine wahre und innige Achtung für die Tugend und das Gesetz derselben treten, welches er nun für sein Gesetz erkennt. Wie konnte er vorher das Gesetz der Sittlichkeit achten, da er dasselbe für einen Wahn, für eine leere Erfindung schwarzbütiger finsterner Schwärmer hielt; und hingegen den Grundsatz für sein Gesetz achtete: im Trachten nach dem Besitze und Genuße der sinnlichen Güter und Freuden des Lebens recht weise zu seyn? Aber wie kann er länger diesen Irthum hegen, sobald ihm derselbe als das, was er ist, als Irthum erscheint! — Auf diese Weise lehrt uns das vernünftige Nachdenken die Quelle alles sittlichen Verderbens in den Irthümern entdecken, die den Verstand des Menschen

verblenden, und durch denselben seinen Willen irren leiten. Auf diese Weise lernen wir die Mittel kennen, durch welche allein jeder Mensch gebessert werden kann, und nach der Absicht seines Schöpfers gebessert werden soll. — Dieß lehrt uns auch die Bibel, die den Verstand der Lasterhaften als verfinstert, und als des Lichts beraubt, wodurch Gott sie erleuchten wollte, beschreibt. Ueberall lehrt sie den Uebergang des Menschen vom Laster zur Tugend, als einen Uebergang von der Finsterniß, Unwissenheit und Verblendung des Verstandes, zum Lichte, zur richtigen Erkenntniß der Absichten Gottes mit ihm betrachten. Ueberall setzt sie den Anfang der Besserung, in der Erleuchtung oder Aufklärung des Verstandes, durch den Gebrauch der angenommenen Lehre Jesu; so wie sie den ersten Entschluß zur Besserung, von der Erkenntniß der bisher gehegten Irthümer, und der Abscheulichkeit der Sünde ableitet, die dem zu derselben Gelangten unangenehme Gefühle seiner Unwürdigkeit und Verworfenheit verursacht, welche ihm durchs Herz gehn. Hingegen ist es ganz wider die Bibel, wenn der Uebergang zur Besserung, durch welche der vorher Lasterhafte nur ein moralischguter, Gott wohlgefälliger, und nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, tugendhafter Mensch wird, wie S. 50. geschehen ist, als eine unbegreifliche Revolution, und gleichsam als etwas, was der Mensch gar nicht bewirken könne, geschilbert wird. Es ist ein Mißbrauch des Wortes Wiedergeburt und neue Schöpfung, wenn man die Worte in einem solchen mystischen, geheimnißvollen

vollen und unbegreiflichen Sinn nimmt. Die Bibel nennt ausdrücklich das Wort Gottes, oder den göttlichen Unterricht, als das Mittel, wodurch die Menschen wiedergeboren werden, und giebt folglich dadurch einen ganz begreiflichen Grund derselben an, nämlich die den Verstand überzeugende, und zur Annehmung und Anwendung ihres Unterrichts leitende, göttliche Lehre. Zudem ist es historisch und grammatisch gewiß, daß Wiedergeburt, in der Sprache der Bibel, den Uebergang zur Annehmung der wahren Religion, oder richtigen Belehrung von Gott und Gottes Willen und würdiger Verehrung bezeichnet; welcher Uebergang, theils äußerlich, durch den Eintritt in die Gesellschaft der Bekenner dieser Religion, theils innerlich hernach, durch die Anwendung ihrer Lehren zur Beruhigung, Besserung, Veredlung und Beseligung seines Geistes geschah. Eben so liegt in dem Worte neue Schöpfung, in so fern die Christen so heißen, gar nichts Mystisches, oder Geheimnißvolles und Unbegreifliches; denn es wird auch bey diesem Worte das Mittel angegeben, wodurch sie bewirkt worden ist, nämlich die Lehre Jesu Christi, wie denn überhaupt unzählige Mal in der Bibel alles das, was Gott in der Welt durch die von ihm erschaffenen und erhaltenen Mittel und Kräfte entstehen läßt, als ein Schaffen Gottes beschrieben wird, z. B. die Entstehung jedes lebenden und leblosen Geschöpfes auf der Erde, und jeder einzelnen, für Menschen erwünschten oder traurigen Begebenheit. Nach biblischem Sprachgebrauch hat der Ausdruck, daß die Christen von Gott neugeschaf-

schaffen, oder eine neue Creatur seyn, nur die Absicht, die mit den Christen vorgegangene Veränderung ihrer Erkenntniß und Gesinnung, als ein Werk und eine Wohlthat Gottes zu beschreiben, ihnen Jesu Lehre als ein göttliches Geschenk zu schildern, ihnen dieselbe als ein solches recht wichtig und werth zu machen, und sie zum recht treuen und eifrigen Gebrauch derselben zu ermuntern. —

Schwärmer, deren Verkchrtheit zu begünstigen der Verfasser so weit entfernt ist, haben von jeher diese und ähnliche Worte, die eines mystischen, geheimnißvollen Sinnes fähig waren, zur Verschönerung ihrer elenden Geheimnißkrämereyen gemischt; und nichts ist ansteckender, und für den gesunden Menschenverstand nachtheiliger, als dergleichen zu befördern. Der einfältige Haufe staunt solche vorgebliche Geheimnisse an, und betäubt dadurch seinen Verstand dergestalt, daß er zu fernerm Nachdenken unfähig wird. Besonders ist eine moralische Schwärmerey von dieser Art eine der allergefährlichsten, für die Sittlichkeit und sittliche allmähliche Verbesserung der Menschheit! Man mag es dem Menschen noch so laut und noch so oft sagen, daß er selbst thätig seyn müsse zu seiner Besserung: so wird man bey ihm doch nichts ausrichten, wenn man ihm nicht deutliche Begriffe, so wie sie vorher angegeben sind, von der Art, wie er besser werden soll, und von den Mitteln, die er brauchen muß, verschafft! Läßt man ihn bey dem Gedanken, daß eine übernatürliche Kraft ihn zu einem sittlichguten Menschen machen

müß

müsse, daß er dieß durch keine Mittel werden könne: so ergreift er diese seiner Trägheit willkommene verderbliche Lehre nur zu gern, erwartet nun von der übernatürlichen Kraft, wenn er nur nicht widersteht, alles, was in ihm geschehn muß, und meynt, mit dem mechanischen Lesen und Hören des göttlichen Unterrichts sey von seiner Seite schon alles geschehn; es liege also nur an seiner verderbten Natur, daß er nicht besser werde. So lernt der Mensch nie recht einsehen, daß er nachdenken, seine Vernunft brauchen und über-müsse, und nur nach dem Maaße ein wirklich besserer, und zu allem Guten geschickter Mensch werden könne, je nachdem er zu einer vollständigern, deutlichern und überzeugendern Erkenntniß von seinen Pflichten, von der Vortreflichkeit und heiligen Verbindlichkeit derselben, und von dem, was sie eigentlich in jedem Falle von ihm fordern, gelangt ist. Nach meiner Ueberzeugung ist gerade das eins der allergrößten Hindernisse der Beredlung des größern Theils der Menschen zur wahren Sittlichkeit, daß ihnen nicht auf eine deutliche und allgemein verständliche Weise gesagt wird, was sie denn als Christen eigentlich seyn, und wie sie das werden sollen. Ich halte es daher für eine Pflicht, die ich Gott, der Wahrheit und meinen Nebenmenschen schuldig bin, einen jeden, der dieß etwa liefert, auf das dringendste zu bitten, doch nicht ferner solche dunkle und geheimnißvolle Begriffe von der Besserung der Menschen, als einer unbegreiflichen, und nur durch einen übernatürlichen Beystand unmittelbar zu bewirkenden Veränderung zu befördern!

Die traurigen Wirkungen und Folgen dieser Begriffe unter dem Volke der Christen liegen am Tage; und es ist ein schrecklicher Gedanke, dieselben verschuldet zu haben! Werden hingegen von Kindheit auf, bey den Christen in allen Ständen, deutliche Begriffe und vernünftige, durch einleuchtende Vernunftgründe bewirkte, Ueberzeugungen von der eigentlichen erhabenen Bestimmung des Menschen, und von der für ihn bestimmten Glückseligkeit; von Tugend und Laster, von dem Ursprunge beyder, und von den Mitteln, von diesem frey zu werden, und zu jener zu gelangen; von den Pflichten, die in den einzelnen Umständen, Fällen und Verbindungen des menschlichen Lebens geübt werden müssen, und von den Mitteln, sich zur Erfüllung derselben zu stärken und mit Eifer und unermüdeter Thätigkeit in denselben zu beleben, durch einen recht gründlichen, begreiflichen, faßlichen und überzeugenden Unterricht befördert: so wird es im folgenden Menschenalter gewiß merklich besser um die Sittlichkeit des Volkes stehen. Durch den Verstand muß auf den Willen gewirkt werden! Es ist aber unbeschreiblich, wie wenig der Verstand des Volks eigentlich über die Natur der christlichen Besserung aufgeklärt wird, und daran sind vorzüglich die geheimnißvollen Begriffe Schuld, welche man häufig damit verbunden hat.

Völlig überzeugt bin ich aber von der Wahrheit der S. 52. gemachten Bemerkung, daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten; sondern von der Umwandlung der Denkart anfangen müsse. Nur geschieht mit dieser

Ama

wandlung nichts Unbegreifliches. Der Mensch sieht seine bisher gehegten Irthümer ein, gelangt zu bessern Einsichten, lernt nun Tugend und Laster richtig erkennen, jene in ihrer Schönheit und Vortreflichkeit, und dieses in seiner verabscheuungswürdigen Hässlichkeit, ungetäuscht und ungeblendet anschauen, und durch diese Revolution in seinen Erkenntnissen, Meinungen und Urtheilen, wird nun auch eine Revolution in seinen Grundsätzen und Gesinnungen bewirkt. Auch ist mir nicht bekannt, daß man gewöhnlicher Weise anders verfährt, und wider Laster einzeln kämpft; aber die allgemeine Wurzel derselben unberührt läßt. Ein christlicher Sittenlehrer kann nie so verfahren. Er kann nie das für Tugend und christliche Besserung erklären, daß ein Mensch etwa dem einen oder dem andern Laster entsage, die eine oder die andere Pflicht zu erfüllen anfangen. Alles Gute und nur das Gute zu lieben, und alles Böse zu hassen, ist eine nothwendige Bedingung der Tugend, welche das Christenthum fordert, das uns Gott, und Jesum nach dem Muster Gottes gebildet, zum Muster vorhält.

S. 54. in der Anmerkung beruft sich der Verfasser zum Beweise des Satzes, daß der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes in uns hergehe; sondern nur aus der Bestimmbarkeit unsrer Willkühr durch dieses, als durch ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, auf folgende Erfahrung. Man solle sich nur fragen, ob man auch gewiß und unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sey, jede noch so große

Triebfeder zur Uebertretung durch festen Vorsatz überwältigen zu können? Der Verfasser meynt, jedermann werde gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebiete ihm die Pflicht dieß unbedingt, er solle seinem guten Vorsatze getreu bleiben, und hieraus schließt er mit Recht, er müsse es auch können, also seine Willkühr müsse frey seyn. — Gegen diese Schlußreihe mögte ich einwenden: 1) es sey nicht ausgemacht, daß jedermann gestehen müsse, er wisse nicht, ob er jede auch noch so große Triebfeder zur Uebertretung werde durch seinen guten Vorsatz überwältigen können. Vielmehr mögte ich behaupten, wer sich dessen nicht bewußt sey, dessen guter Vorsatz sey noch nicht ganz lauter, ohne Rücksicht auf Vortheil oder Verlust im Zeitlichen, und noch nicht ganz fest gefaßt. Ich darf mich hier auf des Apostels Paulus Ausspruch, Röm. 8, 35 = 39. berufen, einen Ausspruch, der an sittlicher Erhabenheit, eben wegen der Wahrheit, Lauterkeit und Festigkeit des Bewußtseyns, das ihn erzeugte, alles übertrifft, was ich kenne! Ein Mann, der so mit völliger Beystimmung seines Bewußtseyns schreiben konnte: Was vermag uns abwendig zu machen von der Liebe zu Gott? Drangsal, oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger, oder Blöße, oder Todesgefahr? Dieß alles überwinden wir weit, durch den Gedanken an den gestärkt, der uns so geliebet hat! Vielmehr bin ich gewiß, daß weder Tod noch Leben, kein Engel, keine Macht und Gewalt in der Welt, weder der höchste Gipfel des Glücks, noch

das tiefste Elend, weder gegenwärtiges noch künftiges, noch irgend etwas in der Welt uns abwendig machen kann von der Liebe zu Gott, weil der Gedanke an Jesum Christum, unsern Herrn, uns unerschütterlich in derselben stärkt! Ein Mann, der so mit völligem Bewußtseyn schreiben konnte, und daß er das konnte, das zeigt die ruhige Entschlossenheit, womit er selbst den Tod, da er ihn zu dulden für Pflicht erkannte, willig erduldet; ein Mann, der sich es bewußt war, unerschrocken sterben zu können, ehe er seinem guten Vorsatze ungetreu würde; ein solcher Mann konnte gewiß nicht gestehen müssen, er wisse nicht, ob auch wirklich in keinem Falle sein guter Vorsatz wanken würde. Paulus schildert aber in diesen Worten zugleich die Gesinnung, welche jeden Christen beleben soll. Ich behaupte also nichts, als was er wollte und lehrte, wenn ich behaupte, daß es jedem Menschen möglich sey, zu dem Bewußtseyn einer durchaus unerschütterlichen Festigkeit in guten Vorsätzen zu gelangen, und daß ein solches Bewußtseyn eines ganz unerschütterlichen guten Vorsatzes recht wesentlich zum Charakter des wirklich Tugendhaften gehöre.

2) Daß der Tugendhafte, daß überhaupt der Mensch, seinem guten Vorsatz getreu bleiben, oder immer dem Gebote der Vernunft folgen könne, das schließt er nicht erst aus dem unbedingt gebietenden Gebote. Vielmehr wenn er das nicht schon unabhängig von dem Gebote wüßte; wenn er vernünftiger Weise annehmen könnte, daß ihm etwas unmöglich sey, was ein gewisses Gebot ihm beföhle:

so

so würde er ein solches Gebot, eben wegen seiner ihm einleuchtenden Unmöglichkeit, zu verwerfen und nicht für verbindlich, nicht für vernünftig, nicht für ein Gebot der Vernunft zu halten, durch seine Vernunft gedrungen seyn; indem er das Wesen der Vernunft vernichten würde, wenn er sie mit sich selbst in Widerspruch setzen und annehmen wollte, daß sie etwas geböte, was sie selbst für unmöglich erklärte. Ueberall ist es wider die Vernunft, anzunehmen, daß der Mensch erst durch die Ueberzeugung, daß etwas Pflicht für ihn sey, überzeugt werde, daß dieß ihm möglich sey. Man lehrt die natürliche Ordnung der Dinge geradeß Weges um, wenn man so lehrt. Gerade im Gegentheil wird der Mensch, in jedem einzelnen Falle und in Absicht jedes einzelnen Gebots, erst durch die ihm verschaffte Ueberzeugung von der Möglichkeit, demselben zu gehorchen, von der wirklichen Verbindlichkeit und verpflichtenden Kraft desselben überzeugt. Man beobachte nur den Menschen, wo er sich am offensten und unverstelltesten zur Beobachtung darbeut, als Kind oder Jüngling. Die erste und natürlichste Entschuldigung, weswegen ein Fehler ihm nicht zugerechnet werden könne, ist immer die: er habe nicht dafür gekonnt, er habe nicht anders handeln können. Das Kind und der Jüngling hat noch nicht die helle deutliche Einsicht von der Möglichkeit, in jedem einzelnen Falle, als Herr über seine Begierden, nach vernünftigen Grundsätzen zu handeln; weil ihm noch deutliche Begriffe von der Kraft der Vernunft zur Beherrschung der Begierden, und von dem Umfange

dieß

dieser Kraft derselben fehlen, da seine Vernunft noch diese Kraft nur in einem geringern Grade und Umfange besizet. Will man nun in einem Falle von der Art, wo sich ein Jüngling wegen seines Unvermögens anders zu handeln entschuldigen will, bey ihm etwas ausrichten: so darf man nicht von der Verbindlichkeit der Pflicht überhaupt reden, und daraus den Schluß ziehen, also müsse sie immer erfüllt werden können. Denn das alles wird er zugeben; aber leugnen wird er, daß es in diesem Falle für ihn Pflicht gewesen sey, anders zu handeln, indem es ihm nicht möglich gewesen sey, anders zu handeln. Man muß also ihn überzeugen, daß er anders hätte handeln können, daß er hätte dieß und das und das vorher bedenken können und sollen, und daß er gewiß, wenn er daran gedacht, das nicht aus der Acht gelassen hätte, anders gehandelt haben würde. Sodenn wird durch die erkännte Möglichkeit, den Fehler zu vermeiden, ihm auch die Zurechnungsfähigkeit desselben einleuchtend, und der ernste Entschluß bey ihm erweckt, dieß alles künftig zu bedenken, diese Mittel zu gebrauchen, und durch den Gebrauch derselben den dieß Mal begangnen Fehler künftig zu vermeiden.

3) Der Begriff der Freyheit der Willkühr geht vielmehr in uns aus dem wiederholt erlangten Erkenntniß hervor, daß wir in Fällen, wo wir fehlten, auch hätten anders handeln können, daß wir anders gehandelt haben würden, wenn wir ruhiger nachgedacht hätten, mithin daß wir auch anders hätten handeln sollen, und ehe wir handelten, erst hinlänglich

lich überlegen sollen. Beobachtung leitet auch hier uns zu vollkommen hellem Lichte, wo die reine Vernunft uns in einem verwirrenden Dunkel läßt. Der Mensch hat, wenn er geboren wird, noch keine Freyheit der Willkühr, sondern nur die Anlage, die Fähigkeit, zu derselben zu gelangen, gerade so, wie er nicht Vernunft; sondern nur Anlage zur Vernunft, Fähigkeit vernünftig zu werden, mit ins Leben bringt. Er würde auch nie zur Freyheit der Willkühr gelangen, wenn er nie zur Vernunft gelangte. Ein in Wäldern aufgewachsenes Kind, ein Waldmensch, ist ein Thier in menschlicher Gestalt, wird wie das Thier ganz von sinnlichen Trieben regiert, und hat auch an denselben sichere Führer nach seinem Bedürfniß; denn diese Triebe bilden sich im thierischen Zustande zu einer Bestimmtheit aus, in welcher sie geschickt sind, ihm die zu seiner Erhaltung nöthigen Mittel mit hinlänglicher Sicherheit anzuzeigen. Aber so wie die Vernunftfähigkeit des Kindes nach und nach ausgebildet wird: so entwickelt sich auch seine Freyheit der Willkühr. Es wird in dem Augenblicke zuerst auf die Stufe der Freyheit der Willkühr erhoben, in welchem es zum ersten Mal ein sinnliches Verlangen nach dem, was ihm angenehm ist, durch sein eignes Urtheil, daß das ihm nicht erlaubt, nicht recht sey, unterdrückt und beherrscht. Gut erzogene Kinder von nicht gemeinen Fähigkeiten gelangen schon im dritten Jahre zu dieser Freyheit der Willkühr. Bis dahin hatten seine mechanischen sinnlichen Triebe über dasselbe, als über ein vernunftloses Thier geherrscht. Nun gelangt es zu dem Bewußt-

seyen

seyn seines Vermögens, über die sinnlichen Triebe zu herrschen, zu dem Bewußtseyn der Freyheit seiner Willkühr. Der Weg, auf welchem es dahin gelangt, ist Erziehung zum Gehorsam aus Achtung und Liebe gegen seine Aeltern. Indem diese ihm verbieten, was ihm zwar angenehm, aber nicht gut ist, und es zum Gehorsam gewöhnen, und ihm ihr Wohlgefallen und ihre Liebe bezeugen, wenn es gut ist: so lernt es nun den Unterschied zwischen dem, was erlaubt und unerlaubt ist, zwischen dem Guten, (dem Gehorsam gegen seine Aeltern,) und dem Bösen, (dem Ungehorsam gegen dieselben). Beylänfig erhellt hieraus, wie unaussprechlich wichtig es für die moralischgute Bildung der Kinder ist, daß sie frühe zum Gehorsam gegen den Willen ihrer Aeltern gewöhnt werden! — —

Hieraus erhellt aber auch, daß die Vernunft, und das Vermögen derselben, zu unterscheiden, was erlaubt oder unerlaubt, geboten oder verboten, gut oder böse sey, die Quelle ist, aus welcher die Freyheit der Willkühr entspringt. Sie ist also nichts anders, als das Vermögen des Menschen, seine sinnlichen Triebe durch die Vernunft zu beherrschen. Dieses Vermögen hat der Mensch, sobald er gewöhnt und durch Gewohnheit gestärkt ist, seine sinnlichen Triebe dem Gehorsam gegen ein Gebot, welchem er zu gehorchen schuldig ist, zu unterwerfen. Er hat dieß Vermögen nun immer, auch dann, wenn er seinen sinnlichen Begierden folgte; wenn ers gleich in dem Falle in dem Moment der Handlung nicht actu, oder der Thätigkeit und dem Gebrauche nach; sondern

bern in potentia, der Kraft nach, hatte. Daran, daß er es habe, kann er nicht zweifeln, weil er schon das Bewußtseyn dieser ihm beywohnenden Kraft durch wiederholte Unterdrückung unerlaubter sinnlicher Begierden erlangt hat. Daran, daß er auch in dem Falle, in welchem er seinen sinnlichen Begierden widerrechtlich Gehör gab, das Vermögen hatte, anders zu handeln und sie zu beherrschen, kann er nicht zweifeln, sobald er einsieht, daß die Handlung unrecht gewesen sey. Denn eben diese seine Einsicht ist ihm der Beweis seines Vermögens, welches er gehabt habe, auch in diesem Falle anders zu handeln. Hätte ich das vorher überlegt, so wird er zu sich sagen: so würde ich dieß nicht gethan haben. Nur in dem Falle, da er unmöglich wissen konnte, daß er anders handeln mußte, behauptet er, nicht anders handeln gekonnt zu haben, wenn er sich bewusst ist, nach seiner besten Einsicht gehandelt zu haben, und nachher doch einsieht, daß er anders hätte handeln sollen. Er hat zwar in dem Falle von der Freyheit der Willkühr Gebrauch gemacht; aber der Fehler ist nicht ein Werk seiner Freyheit, seiner freyen Wahl. Er konnte ihn nicht vermeiden, weil er das Gesetz nicht kannte, und würde ihn vermieden haben, wenn er es gekannt hätte. Indem wir nun dem Menschen das Vermögen der freyen Willkühr zueignen, so sagen wir damit noch nicht aus, daß er es wirklich immer brauche. Er kann es brauchen, er kann durch seine Vernunft seine sinnlichen Triebe und Neigungen beherrschen. Aber wenn wir dem Menschen nicht bloß Freyheit der Willkühr, sondern auch Freyheit

heit des Willens bey einer That beylegen: so sagen wir dadurch aus, daß er in dem Falle, wovon die Rede ist, von diesem Vermögen Gebrauch gemacht, daß er nach Grundsätzen, sie seyn gut oder böse, daß er mit Ueberlegung gehandelt habe. Freyheit der Willkühr also hat der Mensch immer, sobald er durch seine Vernunft und deren Erkenntniß seinen Willen zu bestimmen vermögend ist, er mag nun wirklich denselben dadurch bestimmen oder nicht; aber Freyheit des Willens hat er nur in den Fällen, in welchen er wirklich durch seine richtige oder unrichtige Erkenntniß, durch seine richtigen oder unrichtigen Grundsätze, seinen Willen bestimmt hat. Auch wenn er nach unrichtigen und bösen Grundsätzen unrecht und böse handelte, hatte er einen freyen Willen. Denn es wird vorausgesetzt, daß er gewußt habe, daß die Handlung unrecht und verboten sey, und eben daraus erhellt es, daß er hätte dem Gesetze folgen können; auch in diesem Falle wählte er die Uebertretung des Gebots, um irgend eine sinnliche Begierde zu befriedigen, und er kann doch jede sinnliche Begierde dem Gebote der Vernunft unterwerfen; das kann ja ein jeder Mensch, sobald er zum Vermögen der Freyheit der Willkühr gelangt ist. Er kann also nicht leugnen, daß es sein eignes Werk, und seine eigne Schuld seyn müsse, daß er dieser oder jener sinnlichen Begierde einen solchen Einfluß auf sich verstatet hat, daß seine Vernunft, welche die Befriedigung derselben verbeut, dennoch wissentlich und mit Ueberlegung sie befriedigt. Hier sieht man, wie die Handlung sowohl, als ihr Gegentheil, in der

Gewalt des Handelnden war; mithin daß die Handlung ein Werk seines freyen Willens war, daß er auch im Augenblicke, da er handelte, hätte anders handeln können. Denn wollte man dieß leugnen; so müßte man das Vermögen leugnen, die sinnlichen Begierden durch die Vernunft zu beherrschen, und dieß kann doch in diesem Falle nicht geleugnet werden, da von einem Menschen die Rede ist, der schon zur Freyheit der Willkühr gelangt war. Er bewies zwar dieß Vermögen in diesem Falle nicht, er hatte es also in dem Augenblicke der Handlung nicht actus, der Thätigkeit nach; aber daß er es in potentia, oder der Kraft nach hatte, kann er selbst nicht leugnen, oder sein eignes Bewußtseyn würde ihn Lügenstrafen. Dieß ist aber nicht das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes in ihm; sondern das Bewußtseyn des durch Erfahrung ihm bekannten Vermögens seines Willens, die Begierden dem Gebote der Vernunft zu unterwerfen.

Nach diesen Bemerkungen ist das, wonach der Verfasser fragt, S. 53. das, wodurch wir von der Natur durch so viele Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese so weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts und uns selbst für des Daseyns unwerth achten, wenn wir ihrem Genusse einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, welchem unsre Vernunft uns zu folgen gebietet, das ist, das Vermögen unsrer Vernunft, in der Erkenntniß der Wahrheit, des Rechts, des Guten, und unsrer Bestimmung und Pflicht, immer vollkommener zu werden. Denn eben dadurch, daß die

die Vernunft hinlänglich deutlich erkennt, was Pflicht, und wie erhaben unsre Bestimmung ist, eben dadurch wird sie vermögend, unsern Willen zu der erkannten Pflicht, oder zur Uebung der in ihrer Vortreflichkeit erkannten Tugend hinzulenken. Nur nach dem Maasse, in welchem die Vernunft diese überzeugende Erkenntniß erlangt hat, nur nach dem Maasse hat sie dieß Vermögen, und der Mensch erhält, wie wir gesehen haben, dieses Vermögen erst durch Erziehung; ohne diese, und ohne die Ausbildung der Vernunft, würde er es gar nicht haben; also muß die Vernunft auch der Grund dieses Vermögens seyn, zumal da es von den Ueberzeugungen des Verstandes durchaus abhängt.

Aber nie würde ich mit dem Verfasser S. 53. sagen, daß der Genuß der Naturbedürfnisse uns das Leben allein wünschenwerth machen könne. Unmöglich kann der Verfasser unter diesem Genuße auch den Genuß der reinen süßen Freuden, welche das Bewußtseyn der Tugend, der Anblick guter Thaten, die Zufriedenheit mit sich selbst und das Bewußtseyn des Beyfalls Gottes gewährt, mit verstehen. Denn gesetzt, daß der Verfasser sie mit unter die allgemeine Classe des Angenehmen setzen, und sie deswegen zur sinnlichen Natur, und zu den Befriedigungen der Bedürfnisse derselben rechnen wollte, da sie doch ihrem Ursprunge nach so weit über sinnliche Freuden erhaben sind: so würde wenigstens von diesen eigenthümlichen Freuden der Tugend unmöglich gesagt werden können, daß wir uns so weit über sie erhoben, daß wir sie insgesamt für nichts

hielten. Der Fall, da der Genuß dieser Freuden mit dem Gesetze in Widerspruch käme, ist überall nicht denkbar, denn eben der Gehorsam gegen das Gesetz ist die lautre Quelle dieser Freuden. — Ist also nicht von diesen Freuden die Rede; sondern von sinnlichen Gütern und Freuden im gewöhnlichen Sinne des Wortes: so kann und muß von denselben nicht gesagt werden, daß nur sie uns das Leben wünschenswerth machen können. Sie gehören zu den Bedürfnissen für unsre sinnliche Natur, und haben unstreitig sowohl in so fern, als in Rücksicht auf ihre Unnehmlichkeiten, einen großen Werth für den vernünftigen Menschen, welcher sie weise und mäßig und als Mittel zu unzählig vielem Guten gebraucht, und den Genuß derselben durch die Vernunft veredelt. Aber es giebt doch noch edlere Freuden, als die bloß sinnlichen Freuden; noch edlere Güter, als sinnliche Güter; Freuden, ohne deren Genuß alles in der Welt für uns unbefriedigend bleibt, und zuletzt allen seinen Reiz verliert; Freuden, deren Verlust uns nichts in der Welt ersetzen; für deren Entbehrung nichts uns entschädigen kann! Und dieß sind die vorhergenannten Freuden der Religion, der Weisheit und Tugend! — Wer im Ernste, und nach Grundsätzen behaupten könnte, daß nur der Genuß sinnlicher Güter und Freuden unser Leben uns wünschenswerth machen könnte, der müßte wirklich jene edlern Freuden noch nicht gekostet, oder keinen Geschmack an denselben haben! — Und am Ende, was ist es eigentlich, was unser Leben wünschenswerth für uns macht? Wahrlich nicht der

Gee

Genuß der sinnlichen Güter und Freuden allein; auch selbst nicht in Verbindung mit den Freuden der Tugend; sondern Religion, Glaube an Gott, Fürsorge und Unsterblichkeit, und die gewisse Ueberzeugung von unsrer Bestimmung für die Ewigkeit, ewig vollkommener in der Weisheit und Tugend, und ewig durch sie vollkommener beseligt zu werden. Nur diese Ueberzeugung zeigt uns unsre Bestimmung in einer vollkommenen Harmonie mit unsern Anlagen und Kräften und den auf sie gegründeten Wünschen; sie lehrt uns den Tod selbst als den Uebergang zu einem vollkommnern Leben nicht scheuen, und befriedigt jedes vernünftige Verlangen unsrer Seele.

Eben so wenig würde ich S. 54. mit dem Verfasser behauptet haben, daß unsre Vernunft durch das Gesetz mächtig gebiete, indem, wie schon oben gezeigt ist, unsre Vernunft uns Gehorsam gegen das Gesetz gebietet, aber nicht als Urheberin des Gesetzes; sondern nur als ein Vermögen es zu erkennen, und aus dem großen Buche der Schöpfung zu lernen, betrachtet werden kann.

Ebenfalls selbst wird behauptet, daß die Vernunft, indem sie uns gebietet, uns dabei nichts verheißt oder drohe. Und doch verheißt und droht uns eben die Vernunft, die uns dem Gesetze zu gehorchen gebietet, Belohnungen des Gehorsams und Strafen des Ungehorsams gegen dasselbe. Selbst indem es uns den Eigennutz als Triebfeder in unsre Maxime aufzunehmen untersagt, und Gehorsam aus reiner Achtung gegen das Gesetz uns gebietet; selbst da untersagt es uns nur die Rücksicht auf Gewinn oder Verlust

lust an sinnlichen Gütern und Freuden für uns; aber es untersagt uns nicht die Rücksicht auf den Gewinn an Vollkommenheit und an Festigkeit in der Weisheit und Tugend, den der Sieg über unsre Begierden uns bringt, nicht die Rücksicht auf die eigenthümlichen Freuden der Tugend, die aus ihr als aus ihrer Quelle entspringen, und eben so wenig die Rücksicht auf das unzählige Gute und den reichen Segen, der aus der Tugendübung für die Welt überhaupt, und für die Gesellschaft von Menschen, welcher wir am nächsten angehören, als aus seiner Quelle entspringt. Es gebeyt uns im Gegentheil, auf dieß alles Rücksicht zu nehmen, um die Güte, ja die Vortreflichkeit des Gebots der Vernunft einzusehen, und mit unbegrenzter, und jeder sinnlichen eigennützigen Begierde unerschütterlicher, Achtung gegen dasselbe erfüllt zu werden. Wer die Verheißungen und Drohungen des Gesetzes der Sittlichkeit leugnen wollte, der müßte zugleich darthun, daß die Vernunft es nicht deutlich einsehe, wie ganz unzertrennlich und unvermeidlich die Erfüllung der Drohungen mit der Uebertretung des Gesetzes verbunden sey, und wie natürlich und nothwendig der Zusammenhang der Tugend mit den ihr verheißenen Belohnungen erscheine! Wer hingegen unpartheyisch auf den Weg achtet, auf welchem unsre Vernunft zur Erkenntniß des Gesetzes der Sittlichkeit und seiner einzelnen Gebote, und zur reinen Achtung gegen dieselben geleitet wird, der wird es nicht verkennen können, daß die Folgen der Handlungen für das gemeine Beste das Mittel sind, durch welches wir den

den objectiven Werth derselben richtig bestimmen lernen, und so unsre Verpflichtung zu allen den Gesinnungen erkennen, welche die laute Quelle edler gemeinnütziger Handlungen werden. Selbst das allgemeine Princip, stets so zu handeln, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz seyn könnte, setzt voraus, daß wir wissen, welche Maximen ein allgemeines Gesetz für vernünftige Wesen zu seyn verdienen? Dieß lernen wir aber nur durch Erfahrung und Beobachtung, und Nachdenken darüber, oder durch Unterricht, der selbst auf eine lange Reihe von Erfahrungen und Beobachtungen zurückweist, woraus er entsprungen ist. Nach und nach werden, wie die Geschichte aller Völker und Zeiten lehrt, die einzelnen Gebote des Gesetzes der Sittlichkeit den Menschen bekannt; so wie nämlich die gemeinschädlichen Folgen des entgegenstehenden Bösen nach und nach recht einleuchtend werden. Sind diese aber einmal einleuchtend als ein überwiegendes Uebel erkannt: so leuchtet die Pflicht ein, dieselben zu vermeiden, und von nun an wird diese Pflicht als ein heiliges Gebot von den Vätern ihren Kindern und von den Lehrern ihren Schülern überliefert. So konnte selbst einem Gesetzgeber ältrer Zeiten es recht scheinen, den schlaunen Diebstahl öffentlich durch seine Gesetze gut zu heißen, wenn er nur so geschickt ausgeführt werde, daß man den Dieb nicht auf der That ertappe. So war Rache überhaupt, und Blutrache vornämlich, bey so vielen alten Völkern durch Gesetze geheiligt; bis erst späterhin die aufgeklärtere Vernunft die Uebel richtiger berechnen lernte, welche die Rache

sucht über die Menschheit bringt, und dadurch die Abscheulichkeit der Rachsucht und die Vortreflichkeit der Tugend der Verschämlichkeit und Liebe gegen die Feinde einsehen, und die Uebung derselben für Pflicht erkennen lernte. So gab es Zeiten, in welchen selbst unter aufgeklärten Völkern, die Keuschheit der Männer eine fast unbekannte Tugend war, und so weit sie nicht bürgerliche Gesetze und Verträge übertreten, sondern sich mit ihren eignen Sclayinnen neben ihren Gattinnen begnügten, gar nicht von ihnen gefordert ward. — Es giebt daher auch kein wirksameres Mittel, den Menschen zur Tugend zu führen, als ihn von der innern Vortreflichkeit derselben, und von den segenreichen Einflüssen jeder Tugend auf das gemeine Wohl der Menschheit, und dem Unheil, welches die Laster im Gegentheil zur Folge haben, recht deutlich und überzeugend zu belehren; ihn recht gewiß zu machen von der erhabenen Bestimmung des Menschen, ewig vollkommner zu werden in der Weisheit und Tugend, und durch dieselbe immer vollkommner beseligt zu werden, und ihm dann die Freudenquellen zu eröffnen, aus welchen die eigenthümlichen Freuden der Tugend entspringen, mit welchen sie ihre treuen Verehrer belohnt. Eine solche deutliche Erkenntniß von der Vortreflichkeit jeder Pflicht und Tugend macht allein recht stark und unerschütterlich standhaft in jedem auch noch so gefährlichen Sturme, der ihr droht. Vor einer solchen deutlichen Erkenntniß kann die sinnliche Begierde niemals aufkommen und zur Leidenschaft werden; weil sie sogleich in ihrer Abscheulich-

lichkeit erscheint, und mit dem ihr gebührenden Unwillen von der Vernunft verworfen und unterdrückt wird. Ueberhaupt aber die mächtigen Reize unerlaubter sinnlicher Güter und Freuden zu schwächen, und ihre Gewalt über uns zu vernichten, ist nichts Kräftiger; als wenn wir uns an die edlern Güter und Freuden der Religion, Weisheit und Tugend gewöhnen, an ihnen Geschmack gewinnen, und sie über alles schätzen lernen. Diese, als der größte und theuerste Schatz unsers Herzens sind dann uns immer gegenwärtig, wenn sinnlichreizende unerlaubte Freuden uns zum Genuße einzuladen scheinen; wir vergleichen diese dann mit jenen, und in dieser Vergleichung verlieren sie den blendenden Reiz, in welchen sie sich hüllten, und erscheinen uns nur mehr als Störerinnen unsrer Gemüthsruhe und wahren Glückseligkeit. Aus allen diesen Gründen scheint es mir für Tugend und Sittlichkeit und die Beförderung derselben unter den Menschen sehr wichtig, die Verheißungen und Drohungen des Gesetzes der Sittlichkeit, als Mittel die reine Achtung gegen das Gesetz zu befördern, nie ungenutzt zu lassen.

Der Verfasser sagt S. 56. der Satz vom angeborenen Bösen sey in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch. Aber gehört denn nicht auch der Satz zur moralischen Dogmatik, der auf eben der Seite vorkommt, daß der Mensch natürlicher Weise nicht zu der Ueberzeugung gelangen könne, daß die Umwandlung seiner bösen Gesinnung in eine gute Gesinnung wirklich geschehen sey? Der Verfasser scheint moralische Dogmatik bloß von der Lehre

von den Pflichten zu verstehen. Wohl denn; aber wenigstens ist dieser Satz bloß auf die Meynung, von der bey einem sittlichbösen Menschen anzunehmenden angeborenen bösen Maxime, die der dem sittlichen Gesetze widerstreitende innre Grund aller seiner Maximen sey, und auf die Behauptung gegründet, daß es unbegreiflich sey, wie an die Stelle einer allen übrigen Maximen zum Grunde liegenden bösen Maxime eine gute Maxime gesetzt werden könne. Der Satz aber, daß der Mensch seiner Besserung nie gewiß werden könne, ist in seinen Folgen sehr wichtig. Er ist theils, so wie der Satz, daß die Möglichkeit besser zu werden, unbegreiflich sey, ein Hinderniß der Besserung, denn er schlägt den Muth des Menschen nieder. Wer glaubt, daß er nie überzeugt werden könne, wirklich gebessert zu seyn, der wird kaum sich entschließen, nach demjenigen zu streben, was er nie zu erreichen hoffen darf; sondern vielmehr, wenn er an eine übernatürliche Kraft glaubt, die seine Besserung bewirken müsse, dieser das ganze Werk unthätig überlassen. Die allgemeine Erfahrung lehrt dieß nur zu sehr. Theils macht dieser Satz dem Redlichen seine Beruhigung unmöglich. Ihm gerade, dem edlern bessern Menschen, ist die Zufriedenheit mit sich selbst, und das Bewußtseyn seine Pflicht gethan zu haben, vorzüglich zu seiner Glückseligkeit unentbehrlich, weil er gerne gut seyn, immer besser werden, und seine Pflicht getreu erfüllen will. Wie schrecklich müßte es denn für ihn seyn, wenn man ihm wirklich zurufen müßte: ob du ein wirklich gebessert und gutgesinnter Mensch, oder

oder nicht vielmehr noch, deinem obersten Grundsatz
 nach, böse seyest, davon kannst du niemals eine ge-
 wisse Ueberzeugung erlangen. Du sollst zwar gut
 werden, das will das Gesetz, es muß also möglich
 seyn. Aber wie das möglich sey, das bleibt durch-
 aus unbegreiflich, und ob du gut seyest, davon giebt
 es für dich keine Ueberzeugung! — O! der trostlos-
 sen Lehre! Weg mit dem ohnehin unstatthaften
 Wordersatz, daß der oberste Grund aller andern
 Maximen eine böse Maxime seyn müsse, wenn ein
 Mensch das Gesetz übertritt! Laßt uns den Mens-
 chen so betrachten, wie ihn uns alle mit einander
 übereinstimmenden Anschauungen und Erfahrungen
 betrachten lehren: so muß es uns einleuchten, daß
 der Mensch es sich bewußt seyn und durch Erfah-
 rung überzeugt werden könne, daß er wirklich alles
 Böse hasse und alles Gute liebe; daß nicht sinnlicher
 Eigennuß, nicht Befriedigung seiner Begierden;
 sondern laute Achtung für seine Pflicht, für den
 Willen Gottes, des Heiligsten, und für die Tugend
 wegen ihrer innern Vortreflichkeit und Wohlthätig-
 keit für die Welt, die Triebfeder seiner Vorsätze, Ent-
 schließungen und Handlungen sey! Dann wird
 zwar der Rechtschaffne die Mängel seiner Tugend-
 übung, und die mannigfaltigen unvorsächlichen Fehl-
 tritte in seinem Verhalten niemals verkennen; allein
 er wird sich doch seines reinen Herzens, und des
 Wohlgefallens Gottes an demselben bewußt seyn, und
 darin Ruhe finden für seine Seele!

Der philosophischen Religionslehre zweytes
Stück.

Vom Kampfe des guten Principß mit dem
Bösen um die Herrschaft über den
Menschen.

Dies zweyte Stück beginnt mit einem Tadel der Stoiker, daß sie die Ursache des Bösen in Schwäche und nicht in Bosheit des menschlichen Herzens gesucht, und die Weisheit zum Kampfe wider die Thorheit aufgefordert haben, anstatt sie zum Kampfe wider die Bosheit aufzurufen. Der Beweis soll nach der Anmerkung S. 63. der seyn, daß wir, so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsre Aufmerksamkeit richten, finden, daß es mit ihm nicht mehr *res integra* ist; sondern wir damit anfangen müssen, das Böse, das schon Platz genommen hat, zu vertreiben; dieß Böse habe aber nicht Platz nehmen können, ohne daß wir es in unsre *Maxime* aufgenommen hätten.

Hier liegt also wieder das oben entkräftete Vorurtheil zum Grunde, daß kein Mensch das Gesetz übertreten könne, bey dem nicht, wenn anders seine Handlung als frey und zurechnungsfähig betrachtet werden solle, eine böse *Maxime* oder Bosheit zum Grunde der Handlung gelegt werde. Oben ist gezeigt, daß nur dann, wenn mit Ueberlegung oder nach Grundsätzen gehandelt wird, eine zum Grunde
lieo

liegende Maxime angenommen werden müsse; aber nicht bey Handlungen ohne Ueberlegung.

”Aber, sagt der Verfasser S. 64. die Unterlassung des Streits wider die sinnlichen Neigungen ist nicht bloßer Naturfehler; sondern pflichtwidrig, Uebertretung. Die Ursache einer Uebertretung sey aber nicht in den Neigungen, sondern in der Willkühr zu suchen.” — Gut! Aber man unterscheide, wie oben gezeigt ist, zwischen Handlungen der Willkühr und den Handlungen des freyen Willens. Freie geschehen nicht nothwendig nach Maximen und sind doch in der Willkühr als freie Handlungen, das ist, die der Mensch hätte unterlassen und anders bestimmen können, gegründet. Hieraus folgt also nichts für eine zum Grunde liegende böse Maxime, für ein böses Princip oder Bösheit in der menschlichen Natur. — ”Aber, sagt der Verfasser weiter in der Anmerkung S. 65, sollte sich das Sittlichböse aus der noch nicht zur Beherrschung der sinnlichen Neigungen hinlänglichen Stärke der Vernunft, und also aus der Schwäche derselben erklären lassen: so müßte sich auch das Sittlichgute am Menschen erklären lassen.” — Allerdings! Die Schwäche der Vernunft nicht allein; sondern vornämlich die Verblendung derselben durch Irthümer und verkehrte Begriffe von der Bestimmung des Menschen, und von der für den Menschen bestimmten Glückseligkeit, ist die Ursache des Sittlichbösen. Der Mensch hält das Böse für die Quellen und Mittel der für ihn bestimmten Glückseligkeit, und darum wählt er es, und trachtet und rennt ihm oft mit dem heftigsten Eifer

Eifer nach. Hingegen die Aufklärung der Vernunft über die eigentliche hohe Bestimmung des Menschen, über Weisheit und Tugend und deren Vortreflichkeit, und über die für ihn bestimmte wahre und edlere, allein des Namens würdige Glückseligkeit, macht ihn des Sittlichguten fähig, giebt ihm erst das Vermögen es für das, was es ist, zu erkennen und eben darum auch zu wählen, und erhebt ihn durch Übung und Stärkung zur Fertigkeit, und zu einer immer höhern Stufe in derselben, wenn die Revolution seiner Begriffe durch die Aufklärung seiner Vernunft, und dadurch auch die Veredlung oder Umwandlung seiner Grundsätze einmal geschehen ist. Ganz natürlich ist es, daß ein solcher Mensch noch öfter, und besonders im Anfange strauchelt; nur nicht vorsätzlich strauchelt, wenn er anders nicht wieder in Irthümer und in die Verblendung ehemaliger Vorurtheile zurückgefallen ist. Hier ist nichts unzugreiflich.

Nicht glücklich gewählt ist S. 65. 66. der Ausspruch des Apostels, der der Lehre des Verfassers den Schein geben soll, daß seine Lehre mit der Lehre der Bibel übereinstimme. Denn daß Paulus in den Worten: wir haben nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Fürsten und Gewaltigen zu kämpfen, und mit bösen Geistern; nicht von einem bösen Princip in uns rede, auch nicht etwa bloß einen mächtigen bösen Geist oder mehrere außer uns genannt, und dabey doch eigentlich nur an den unsichtbaren Feind in uns gedacht habe, das ist für den gesunden, selbst nachdenkenden und prüfenden, nicht blin-

lings

lings auf das Ansehen jemandes glaubenden Verstand gar zu einleuchtend. Paulus redet von den großen und mannigfaltigen Hindernissen der Beständigkeit im Bekenntnisse des Christenthums. Er schildert diese auf die furchtbarste Weise nach der Sprachart jener Zeit, damit die Herrlichkeit des Sieges, den er den Christen dennoch verheißt, desto mehr einleuchte. Der Hölle ganze Macht habt ihr wider euch, sagt er; aber seyd unerschrocken, ihr werdet durch die Kraft der Lehre, die ihr bekennet, in jedem Streite siegen!

Auch das ist unrichtig, daß nach der Anmerkung S. 66. die christliche Moral das Sittlichgute und Sittlichböse nicht wie den Himmel von der Erde; sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorstelle. Die Lehre Jesu und der Apostel unterscheidet vielmehr sehr deutlich, wenn von dem Ursprunge des sittlichen Bösen geredet wird, den eigentlichen Unterricht, der darüber gegeben wird, von den Volksvorstellungen jener Zeit, und von den darnach gebildeten Redensarten, die sonst wohl in bildlichen Vorträgen beygehalten wurden. Ein noch ungebessertes Herz erklärt Jesus ausdrücklich für die Quelle alles sittlichen Bösen, und er ermahnt, seinen bessern Unterricht von der würdigen Verehrung Gottes, und von dem Willen Gottes und seinen Absichten mit den Menschen anzunehmen, um dadurch zur Sinnesänderung, zur Besserung, und von neuen zum Genusse der Freuden des Wohlgefallens und der Liebe Gottes zu gelangen. Eben so lehrt Paulus einen noch verfinsterten Verstand, und ein Herz, in welchem

Wenn sinnliche Begierden herrschen, als die eigent-
 liche Quelle alles Sittlichbösen betrachten, welches
 er Werke des Fleisches, Wirkungen herrschender
 Sinnlichkeit nennt. Auch nach seiner Lehre besteht
 der Anfang der Besserung darin, daß den Menschen
 die Augen geöffnet, daß sie aufgeklärt werden über
 ihre bisher gehegten Irthümer und Vorurtheile,
 daß sie sich bekehren von der Finsterniß, der Unwis-
 senheit und den verblendenden Irthümern im Ver-
 stande, zum Lichte, zur Annehmung der Wahrheit,
 die ihren Verstand erleuchten, aufklären und zu rich-
 tiger Einsicht leiten kann. Und wenn sie diese an-
 nehmen und ihr folgen: so erlangen sie Vergebung
 der Sünden, so werden sie des göttlichen Wohlge-
 fallens von neuem versichert, und werden des Erbes,
 aller der Güter und Vorzüge derer theilhaftig, die
 geheiligt, zur würdigen Verehrung Gottes durch
 wahre Tugend als gläubige Bekenner der Lehre Jesu
 gebildet werden. — Eben so lehrt Jacobus die
 Lust, die sinnliche Begierde, die den Menschen reiz-
 zet, als die Ursache der Versuchung zum Bösen er-
 kennen, und erklärt erst dann den Menschen für straf-
 bar, wenn er die Lust bey sich erregt, oder unterhält
 und heget, oder in sie einwilliget. — Deswegen
 wird doch das Gute und Böse nicht als gleichartig
 oder an einander grenzend vorgestellt, wenn es
 gleich, als in dem durch die verblendete Vernunft
 irre geleiteten bösen Willen des Menschen selbst ge-
 gründet, vorgestellt wird.

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des guten Principis auf die Herrschaft über den Menschen.

a) Personificirte Idee des guten Principis.

Ueber den ersten Satz dieses Abschnitts habe ich mich, im ersten Theil des dritten Bandes dieser Beiträge, in der Abhandlung über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes, ausführlicher erklärt. Der Satz, daß allein die Menschheit, in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit, eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen könne, gründet sich auf den Begriff des Verfassers vom höchsten Gute. Sittliche Vollkommenheit ist allein wirklich und unbedingt gut. Sie allein kann also auch der Zweck eines heiligen Willens seyn, und mit ihr, als oberster Bedingung, ist Glückseligkeit der vernünftigen Weltwesen, als unmittelbare Folge, im Willen des höchsten Wesens verbunden.

Auf diese Art wird alles übrige in der Welt, außer den vernünftigen Weltwesen, bloß als Mittel ihre Glückseligkeit zu befördern, als Gegenstand des göttlichen Rathschlusses, durch welchen es wurde, gedacht. Dieser Gedanke ist zu eingeschränkt. Er zieht die Aufmerksamkeit zu sehr von den übrigen Weltwesen ab, und setzt einen Zweck der Schöpfung fest, der mit dem Begriffe der Schöpfung in einem

Innern Widersprüche steht; so daß der Gedanke sich durch sich selbst aufhebt und vernichtet. Denn sittliche Vollkommenheit ist in ihrer Vollendung nur in einem ganz uneingeschränkten Wesen denkbar. Der Begriff der Schöpfung aber ist der Begriff der Hervorbringung eingeschränkter Wesen. Also eingeschränkten Wesen sittliche Vollkommenheit geben, ist eben so widersprechend, als eingeschränkte Wesen zu uneingeschränkten Wesen machen. Folglich kann sittliche Vollkommenheit, an sich, unbedingt und in ihrer unbegrenzten Vollendung betrachtet, nicht der Zweck der Schöpfung seyn. Denn das höchste Wesen kann nichts an sich Unmögliches wollen, und eingeschränkten Wesen uneingeschränkte sittliche Vollkommenheit geben, ist unmöglich.

Wir müssen uns also nach einem andern Zwecke der Schöpfung umsehen, der zugleich als möglich und als des vollkommensten Wesens würdig betrachtet werden kann. Dieser ist: Die möglichste größte Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern. Dann verstehen wir unter Vollkommenheit die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen mit einem gemeinschaftlichen Zwecke; also bey jedem Weltwesen, die Uebereinstimmung seiner ganzen Einrichtung, und aller seiner Umstände und Veränderungen, mit seiner Bestimmung und mit seinem Verhältnisse zu dem allgemeinen Zwecke der Schöpfung.

Demnach gebeut uns die Vernunft, bey der alten Lehre zu bleiben, daß alle Werke Gottes ohne Ausnahme ein Gegenstand seines Wohlgefallens seyn; wie

wie schon jener fromme Semite sang: Gott über-
 schauete, was er geschaffen hatte, und alles war
 sehr gut! Ein jedes Werk des göttlichen Willens
 ist vollkommen. Alles stimmt in ihm, und in seinen
 Umständen und Veränderungen, mit seiner Natur
 und Bestimmung, und mit dem allgemeinen Zwecke
 der Schöpfung vollkommen überein. Es ist das
 Beste, was es seiner Natur nach, und nach seiner
 Bestimmung in der Welt seyn konnte. — Folglich
 fällt der zweite Satz des Verfassers, daß die Mensch-
 heit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit
 allein als der Gott wohlgefällige Mensch gedacht
 werden müsse, gänzlich hinweg. Nicht blos die
 Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkomme-
 nheit ist der allein Gott wohlgefällige Mensch; son-
 dern ein jeder Mensch, dessen Herz rein, dessen Ges-
 innung lauter ist, der wirklich alles Gute liebt und
 alles Böse haßt, ist ein Gott wohlgefälliger Mensch,
 und kann sich des Wohlgefällens Gottes bewußt
 seyn; wenn er thut oder doch zu thun strebt, was
 er kann; wenn sein Wille gut, sein Vorsatz redlich
 und ernstlich ist.

Also ist auch die ganze personificirte Idee des gu-
 ten Princips in sich nichtig. Der Gott wohlgefälli-
 ge Mensch kann nicht als in Gott von Ewigkeit her
 gedacht werden. Die Idee desselben geht nicht vom
 Wesen Gottes, nämlich nicht von der Unfähigkeit zu
 unamoralischen Maximen aus; sondern von der Lau-
 terteit der Gesinnung, von der Redlichkeit des Wil-
 lens und Vorsazes. Der Gott wohlgefällige Mensch
 kann also gar nicht als ein unerschaffenes Wesen,

gar nicht als ein unerschaffner, aus dem Wesen Gottes der Idee nach ausgegangener, ungeborner Sohn Gottes betrachtet werden. Wenn ein Mensch ein Sohn Gottes heißt: so kann der Name nur als ein bildlicher Name betrachtet werden, und, wie in der Bibel, als Bezeichnung eines Menschen, der sich des Wohlgefallens und der Vaterliebe Gottes bewußt sey und mit kindlicher Gesinnung gegen Gott nach seinem Wohlgefallen strebt, und ihm ähnlich und immer ähnlicher zu werden sich bemüht. Der Gott wohlgefällige Mensch kann gar nicht als das Wort, das Verbe, durch welches alle andre Dinge sind, und ohne welches nichts da ist, was gemacht ist, betrachtet werden. Dieß ist 1) ganz wider den biblischen Sinn und Gebrauch dieses Worts. In der Bibel bezeichnet es bildlich die ewige Weisheit, Macht und Güte des göttlichen Willens, durch welche alles ist, und welche auch in Jesu, dem Sohne Gottes, und durch ihn wirkte zur Belehrung, Aufklärung, Besserung und Befeligung der Menschen, und so durch ihn unaufhörlich in der Zeit und Ewigkeit fortwirkt. Sonach bezeichnet es also nicht bloß die personificirte Idee der moralischen Vollkommenheit, sondern den wirklichen, nicht bloß moralisch, sondern auch physisch, unendlich vollkommen Willen Gottes. 2) Nicht um des vernünftigen Wesens in der Welt willen ist alles gemacht; sondern darum, weil der Unendliche das Beste wollte, die möglichste größte Vollkommenheit und Glückseligkeit befördern wollte, ist alles gemacht, was gemacht ist; und jedes Geschöpf ist darum so, wie es ist, weil so der
 Un

Unendliche dasselbe wollte. — Die Benennung: Abglanz der Herrlichkeit Gottes, ist nicht der Name des allein Gott wohlgefälligen Menschen; sondern im biblischen Sinne der Name der Weisheit, Macht und Güte Gottes, die sich gleichsam sichtbar in Jesu offenbarte, und deswegen auch ein Name Jesu. In ihm hat Gott die Welt geliebt, heißt im biblischen Sinne, durch ihn, durch Jesum, hat Gott den Menschen seine Liebe bewiesen, und dadurch, daß wir Jesu Gesinnungen annehmen, können wir nicht bloß hoffen, Gottes Kinder zu werden; sondern schon jetzt gewiß seyn, daß wir Gottes Kinder sind, und ihn mit Zuversicht unsern Vater nennen.

Wir sollen zwar Gott, dem Heiligsten, als dem vollendeten Urbilde sittlicher Vollkommenheit, ähnlich zu werden streben, und ihn zum Muster nehmen. Aber das heißt nicht so viel, daß es Pflicht für uns sey, so vollkommen zu werden wie Gott; ein ungeheimer widersprechender Satz! Es kann nur heißen, lauter und aufrichtig alles Gute zu lieben, wie Gott alles Gute liebt. Es ist da nicht von der Unfähigkeit zu unmoralischen Maximen; sondern von der Redlichkeit des Vorsatzes und der Lauterkeit der Gesinnung des Menschen die Rede.

Wir sollen allerdings die Urheber dieser Erhebung und Veredlung unsrer Gesinnung zur Nachahmung Gottes seyn. Wir sollen den Unterricht annehmen, ihn wirksam werden lassen zu unsrer Ueberzeugung, und nach dieser alsdenn unsre Gesinnung und unsern Willen bestimmen. Sie, diese Veredlung, hat nicht ohne unser Zuthun in uns Platz genommen, wenn

sie uns eigen geworden ist; kann nicht ohne unser
 Zutun in uns Platz genommen haben. Denn ist
 sie kein Werk unsrer Freiheit und unsrer Kraft: so
 giebt sie uns als Menschen keinen Werth. Wir
 hätten alsdenn zwar einen Vorzug erlangt, welcher
 vorhin uns gemangelt hätte; aber wir verdienten
 darum keine Werthachtung, wenn er uns ohne unser
 Zutun zu Theil geworden wäre. Wir begreifen
 gar wohl, wie die menschliche Natur einer solchen
 sittlichen Veredlung fähig sey; denn wir wissen,
 daß der Verstand verblindet, und alsdenn der Wille
 durch die Urtheile des verblendeten Verstandes auf
 das Verkehrteste bestimmt werden kann; wir wissen
 aber auch, daß selbst der verblendete, und um so
 viel mehr der nur noch ungebildete, Verstand auf-
 geklärt, zu völlig richtiger und überzeugender Er-
 kenntniß erhoben, und alsdenn durch ihn der Wille
 zur Liebe alles Guten veredelt werden könne. Es
 ist also gar nicht zweckmäßig, zu sagen, daß jenes
 Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen
 sey und die Menschheit angenommen habe;
 wenn das so viel heißen soll, daß der sittlichböse
 gewesene Mensch sittlichgut geworden sey. Zwar
 ist der Sittlichkeit Urbild vom Himmel oder von
 Gott und durch Gottes Veranstaltung zu uns ge-
 kommen, und hat in der Person Jesu die Mensch-
 heit angenommen. Mit einem andern Ausdruck:
 Es ist Gottes Werk, daß uns Jesus in der innigsten
 Verbindung mit Gott und durch Gott, ein Ideal
 der Sittlichkeit aufgestellt hat. Das Ideal der
 Sittlichkeit, Gottes Heiligkeit, ist gleichsam sichtbar
 un-

unter den Menschen erschienen. Aber das ist ganz etwas anders, als das, wovon der Verfasser redet. Es ist gar wohl möglich, sich vorzustellen, wie ein böser Mensch das Böse von selbst ablege. Daß er sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, ist ihm seinem Wesen nach für immer unmöglich. Aber das kann auch eben deswegen nicht Pflicht für ihn seyn. — Raum mag ich also weiter erinnern, daß der Ausdruck: **Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes**, nicht gemisbraucht werden dürfe, um die sittliche Besserung eines vorher böse gewesenem Menschen zu bezeichnen. Der erwähnte biblische Ausdruck bezeichnet den Zustand, worin sich Jesus befand, ehe er gethan, geduldet und gelitten hatte, was er thun, dulden und erleiden mußte, um der Stifter des Reichs Gottes, einer Gesellschaft würdiger Verehrer Gottes zu werden; den Zustand, in welchem er mit so vielen Hindernissen zu kämpfen, und in welchem es gar nicht das Ansehen hatte, daß er das große Geschäfte ausführen würde, zu dessen Ausführung Gott ihn ausersehen hatte. — Wenn aber vom Gott wohlgefälligen Menschen die Rede ist: so darf nur an den wirklich Gebesserten gedacht werden, dessen sittlichgute Gesinnung alsdenn immer als mit Hindernissen ringend, mit Reizungen von innen und von außen kämpfend, nämlich mit seinen sinnlichen Begierden und mit Verführungen durch äußre Gegenstände des Bedürfnisses oder der Lust, oder durch böse Beispiele; aber auch immer überwindend, nämlich so, daß er nie vorsätzlich sündige, gedacht werden muß, weil er, wenn er wieder vor-

fählich sündigte, aufhören würde, den Namen eines gebesserten und sittlichguten Menschen zu verdienen.

Sehr wahr ist es, was S. 69. 70. gesagt wird, daß der practische Glaube an den Sohn Gottes dem Menschen: die Befugniß gebe, sich für einen des Wohlgefallens Gottes nicht unwürdigen Gegenstand zu halten. Aber dieser Glaube hat seinen realen Gegenstand in Jesu, und besteht in der Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit seiner Lehren, und von der Uebereinstimmung unsrer Gesinnungen mit seiner Lehre und mit dem Beispiele wahrer Verehrung Gottes durch ächte Tugend, welches er uns gegeben hat.

b) Objective Realität dieser Idee.

Nach des Verfassers Lehrart ist die objective Realität dieser Idee, ohne dazu einer Erfahrung zu bedürfen, in practischer Beziehung, das heißt, so weit sie uns zum Vorbilde dienen kann, ihr schon an sich eigen, weil die Idee eines Gott moralischwohlgefälligen Menschen schon als Vorbild in unsrer moralisch gesetzgebenden Vernunft liege. Wir sollen ihr gemäß seyn, und müssen dieß also auch seyn können. Wenn die Möglichkeit, ein diesem Urbilde ähnlicher Mensch zu seyn, erst bewiesen werden sollte: so müßten wir selbst Bedenken tragen, dem Moralgesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinlänglicher Bestimmungsgrund unsrer Willführ zu seyn.

Aber was nöthigt oder berechtigt den Verfasser, den Satz, daß das Moralgesetz unbedingt gebiete,
in

in der Ausdehnung und dem Sinne zu nehmen, worin er ihn nimmt? Er ist richtig, so fern er so viel heißt: das Gesetz der Sittlichkeit gebiete unbedingten Gehorsam, ohne eigennützige Rücksicht. Allein er ist falsch, wenn er so viel sagen soll, als: das Gesetz gebiete um der bloßen Idee der Gesetzmäßigkeit willen, ohne vernünftige Rücksicht auf die innre Vortreflichkeit des Gebots und auf dessen Wohlthätigkeit für die Welt, zu gehorchen. Der Verfasser gründet seine Behauptung theils darauf, daß diese Vorstellung sowohl zur völligen Freiheit, als auch zur völliglaunern Moralität der Handlung nothwendig sey; theils darauf, daß das Gesetz in uns sey, ohne uns erst durch Ueberzeugungsgründe von außen gegeben zu werden. Aber beyde Sätze können nicht wahr seyn, denn was allen einstimmigen Erfahrungen widerspricht, das kann nicht wahr seyn. Es kann vieles wahr seyn, was wir nicht durch Erfahrung bestätigen können; das ist einleuchtend, denn unsre Erfahrungen reichen nicht weiter, als bis an eine gewisse Grenze. Aber was allen Erfahrungssätzen der Vernunft widerspricht, das widerspricht der Vernunft selbst, und kann also nicht für wahr geachtet werden. Nun ist es aber ein solcher Erfahrungssatz, den die Vernunft allgemein bestätigt findet, daß das sittliche Gesetz dem Menschen erst durch Erziehung, Unterricht, Anschauung, Nachdenken und Ueberzeugung von der Vortreflichkeit desselben überhaupt und eines jeden seiner Gebote gegeben wird. Also ist es wider die Vernunft, das Gegentheil anzunehmen. — Aber, wendet man ein, die dem

Menschen nach seinem unleugbaren Bewußtseyn eigne Freyheit der Willkühr, und die Moralität seiner Handlungen, könnte nicht behauptet werden, wenn das Sittengesetz nicht als unbedingt gebietend betrachtet würde! Ich antworte, Freyheit und Moralität der Handlungen kann behauptet werden, ohne jenen erfahrungswidrigen Satz zu behaupten. Ist die Handlung etwa nicht frey, nicht ein Werk des freyen Willens des Menschen, wenn seine Einsicht in die Vortreflichkeit des Gebots, welchem er folgt, ihn bestimmt, demselben zu folgen? Die Einsicht seines Verstandes enthält den Grund der Bestimmung seines Willens. Aber nie kann dieser Wille, der so bestimmt wird, als ein Wille gedacht werden, dem das Gegentheil, oder überhaupt anders zu handeln, unmöglich gewesen wäre. Er muß vielmehr stets als ein in eben dem Moment auch einer andern Bestimmung fähiger Wille gedacht werden. Er hätte auch auf die Einsichten, die er hatte, nicht achten, hätte wider seine bessere Einsicht handeln, hätte auch noch sorgfältiger überlegen und auf alles achten können! — Ist die Handlung minder frey, da der Mensch, von Irthum und Vorurtheil geblendet, das wählt, was er hätte verwerfen sollen? Die Irthümer und Vorurtheile sind der Grund der Bestimmung seines Willens; aber kein so zwingender Bestimmungsgrund, daß das Gegentheil unmöglich würde. Er hatte, wenn er wissentlich und vorsätzlich sündigte, die Kenntniß des Gebots, das er übertrat, oder konnte sie doch haben. Er konnte die Irthümer und Vorurtheile überwinden, verbannen

und

und durch angewandten gebührenden Fleiß richtige Einsicht erlangen. Es war folglich seine Schuld, daß er sündigte! — Die Lauterkeit der Gesinnung endlich, und die reine und unbegrenzte Achtung für das Gesetz, schließt nur den Eigennutz oder die Rücksicht auf eignen Gewinn an sinnlichen Gütern als Triebfeder des Gehorsams aus; keineswegs aber die Einsicht der Gründe, die von der Vortreflichkeit und Wohlthätigkeit aller sittlichen Gebote für die Welt uns überzeugen. Diese Einsicht ist vielmehr allein der feste Grund der Ueberzeugung von der dem Gesetze gebührenden unbegrenzten Achtung, und von der Verbindlichkeit eines jeden Gebots. Soll diese Achtung und Ueberzeugung von der Pflicht eine vernünftige Ueberzeugung seyn: so muß sie auf vernünftigen Gründen beruhen. Nur dann wird sie fest gegründet und vermögend seyn, den Menschen zu einer unwandelbaren guten moralischen Gesinnung zu bilden, ihm jedes Gebot des Gesetzes heilig, und ihn in jeder Gefahr der Verführung zur Uebertretung desselben, und wäre sie auch die größte, stark und standhaft zu machen!

Damit ist es gar nicht meine Absicht zu behaupten, daß die Idee eines moralischguten, Gott wohlgefälligen Menschen keine objective Realität habe. Vielmehr ist dieselbe nicht allein 1) deswegen einleuchtend, weil wir so seyn sollen, also auch so müssen seyn können; sondern auch 2) für jeden wirklich guten Menschen ist die eigne Erfahrung und das eigne Bewußtseyn, daß er so gesinnt sey, wie er gesinnt seyn solle, und sich also des Wohlgefallens Gottes

tes erfreuen könne, ein über alles wichtiger und erfreulicher Erfahrungsbeweis von der objectiven Realität dieser Idee. Denn er weiß, was zu einem Gott moralischwohlgefälligen Menschen gehört. Wenn er also diese Eigenschaften bey sich wahrnimmt: so kann er mit Zuversicht Gott seinen Vater nennen und seines Wohlgefallens versichert seyn. Zudem gebeut uns 3) das Gesetz der Liebe, denjenigen, der auf eine ungeheuchelte Weise und ohne Stolz und Pralerey solche Gesinnungen und Grundsätze überall an den Tag gelegt, empfohlen, bekannt und ausgeübt, auch selbst in Umständen, die ihn sehr stark zum Bösen reizen konnten, ausgeübt hat, für einen wirklich so gesinnten, moralischguten und Gott wohlgefälligen Menschen zu erkennen. In so fern giebt es, wenn wir gleich andern nicht in ihr Inneres zu schauen vermögen, doch auch selbst eigentliche für hinlänglich zu achtende Erfahrungsbeweise von der objectiven Realität dieser Idee außer uns. Wir sollen niemand verdamnen, denn wir sind nie vermögend die moralische subjective Strafbarkeit seiner Gesinnungen und Handlungen vollkommen bestimmt und richtig zu beurtheilen. Aber wir sollen gerne nach der Liebe das Beste glauben, wo wir bey jemand dazu hinlängliche Gründe, und keinen vernünftigen Grund haben, das Gegentheil anzunehmen. Es ist also ganz richtig, was der Verfasser S. 72. sagt, daß eine Erfahrung möglich seyn müsse, in der das Beyspiel eines solchen Menschen gegeben werde. Eben so überzeugend erscheint mir die Bemerkung, daß Wunder vernünftiger Weise

gar

gar nicht gefordert werden können, um einen Menschen für einen solchen zu erkennen; indem sie überall der practischen Ueberzeugung von der Realität dieser Idee keine Bewährung geben können, welche dieselbe nicht schon ohne sie hätte; da wir bey einem Menschen, dem wir eine Verbindung mit höhern Wesen beylegen zu müssen glaubten, nur aus seinem sittlichen Character auf die Gesinnung der höhern Wesen, mit welchen wir ihn im Bunde glaubten, einigermaßen schließen könnten.

Demnächst zeigt der Verfasser S. 72 = 75, daß, wenn man annähme, ein nach seinem oben aufgestellten Ideal Gott vollkommen wohlgefälliger Mensch sey vom Himmel auf die Erde herabgekommen: man doch, um ihn als Beyspiel betrachten zu können, ihn nur als einen natürlichgezeugten Menschen betrachten dürfe, und seine Tugend als errungen, nicht als angeboren betrachten müsse; wogegen ich nichts zu erinnern wüßte, zumal dieß hier blos als moralische Speculation gesagt, und von keiner wirklichen Person von der Art geredet wird. — Aber gegen die Anmerkung S. 75. 76. ist nach meiner Einsicht Folgendes zu erinnern. 1) Wenn Haller singt: Die Welt mit ihren Mängeln ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln: so legt er keineswegs dem Menschen, so fern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bey, als selbst den Himmelsbewohnern, die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weg^a

weggesetzt sind. Wie könnte ein philosophischer Dichter so etwas Widersprechendes sagen wollen? Der Sinn seiner Worte ist vielmehr so zu fassen: Eine Welt, wie die unsrige, die von Geschöpfen, welche mit einem freyen Willen begabt sind, bewohnt wird, ist, ungeachtet der Mängel, die bey der Freyheit des Willens den moralischen Wesen eigen sind, und ungeachtet der sittlichen Vergehungen derselben, denn noch unstreitig besser, als eine Welt seyn würde, die aus lauter Geschöpfen bestünde, welche den Willen des Schöpfers, ohne jemals von demselben abzuweichen, beobachteten; aber nur mechanisch, und von Nothwendigkeit und nothwendigen zwingenden Gesetzen, ohne eigne Wahl und Bewußtseyn regiert, beobachteten und keinen freyen Willen hätten. Er redet nicht von eigentlichen wirklich den Namen führenden Engeln, nicht von wirklich moralisch vollkommen Wesen, als die Menschen sind; sondern er setzt den Namen Engel bloß für Wesen ohne moralische Mängel, ohne Sünde, und er bestimmt den Begriff des Wortes hinlänglich durch den Beysatz: willenlose Engel. Eigentlich sind solche Engel, wie wir sie zu denken pflegen, gar nicht als willenlose Engel, nur als Wesen mit einem freyen, und im Moralischguten geübten, Willen denkbar. Aber darum ist es auch dem Dichter nicht zu thun. Eine Welt, will er sagen, in der keine Sünde wäre, in der aber auch keine Tugend seyn könnte, würde nicht so gut seyn, als die gegenwärtige Welt ist.

Es ist 2) ein Irthum wenn S. 75. behauptet wird, die Schrift rede in dem Sinne von der Aufopfer

opferung des Sohnes Gottes, als ob dadurch Gott, das allgenugsame Wesen, etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehöre, aufgeopfert, und sich eines Besizes beraubt habe. So etwas haben wohl einzelne Christliche Lehrer behauptet; aber die Bibel sagt nichts von der Art. In der Bibel hat der Name Sohn Gottes im A. und N. T. seinen hinlänglichbestimmten Begriff, und enthält gar nichts Unbegreifliches. Im A. T. ist er theils der Name des israelitischen Volks, welches Gott vorzüglicher Wohlthaten gewürdigt hat; theils der Name eines von Gott bestellten Regenten seines Volks, wie des Salomo 2 Sam. 7, 14. und des David Ps. 2, 7. ein Name, der denselben erinnert, seine Würde als ein Geschenk und eine vorzügliche Wohlthat Gottes zu erkennen und zu gebrauchen. Im N. T. nennt sich Jesus den Sohn Gottes, und die Apostel nennen ihn so, als den erwarteten Stifter des Reichs Gottes unter den Menschen; als einen Mann, der vorzugsweise vor allen andern Menschen in dieser innigen Verbindung mit Gott stehe, daß Gott selbst durch ihn sein Reich unter den Menschen stiften, oder die Menschen zur richtigen Erkenntniß und würdigen Verehrung seines Willens führen wolke. Um als dieser Stifter des Reichs Gottes unter den Menschen anerkannt und hinlänglich beglaubigt zu werden, mußte Jesus am Kreuze sich aufopfern und aus dem Grabe wieder lebend hervorgehen. Auf diese seine Rückkehr ins Leben nach seiner Aufopferung am Kreuze beriefen sich die Apostel vornämlich, als auf das für jene Zeiten wirksamste Mittel und den

übera

überzeugendsten unter allen Beweisen, die göttliche Sendung Jesu darzuthun. Auf das Blut oder die blutige Aufopferung Jesu am Kreuze, und seine darauf erfolgte Rückkehr ins Leben, gründen sie den Glauben der Christen. Daraus nehmen sie auch einen Beweis der Liebe Gottes gegen die Menschen her. So etwas würde Gott nicht zugelassen, er würde die Aufopferung Jesu und seine Auferstehung nicht als das Mittel, den Glauben an Jesum, und dadurch die Besserung und Befeligung der Menschen zu befördern, gewählt haben; wenn er nicht alle die, die Jesu glauben und folgen, auch wirklich mit allen Segnungen seiner Liebe und Gnade beseligen wollte. Sonst hätte ja Jesus, ganz unschuldig und ohne Sünde, vergebens so viel zur Befeligung der Menschen gelitten.

Nirgends findet sich im N. T. eine Spur von der Idee, daß Gott sich durch diese Aufopferung Jesu, seines Sohnes, eines Besitzes beraubt habe. Wir müssen also auch dieselbe nicht in sie hineinragen lassen. Eines solchen Schematismus der Analogie, der eigentlich doch etwas in Gott annehmen lehrte, was in ihm nicht angenommen werden kann, bedürfen wir gar nicht. Wir müssen vielmehr zu jeder Zeit dahin streben, uns zu reinern, und seiner unendlichen Vollkommenheit angemessener, Begriffen von Gott zu erheben. Sobald wir einsehen, daß eine bisher noch behaltene Vorstellung sich nicht mit dem Begriffe von der unendlichen und ganz uneingeschränkten Vollkommenheit Gottes vereinigen lasse: so müssen wir jene Vorstellung aufgeben. —

In der von dem Verfasser angeführten Stelle Joh. 3, 16. ist zudem gar nicht von der Aufopferung Jesu; sondern von seiner Sendung zur Befeligung aller derer, die ihm glauben und folgen, von seiner Bestimmung und dem Endzwecke seines ganzen Geschäftes die Rede; aber Röm. 5, 6 = 10. 8, 32. wird die Aufopferung Jesu als ein Beweis der Liebe Gottes, der gewiß die Menschen durch Jesum befeligen wolle, angeführt.

Der Verfasser verwirft 3) in dieser Anmerkung S. 76. alle Schlüsse vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche. Daraus, sagt er, daß ich mir die Ursache einer Pflanze, eines organisirten Geschöpfes, und einer zweckvollen Welt überhaupt nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk, oder nicht anders als dadurch, daß ich ihr Verstand belege: daraus folge nicht, daß sie auch wirklich Verstand haben müsse. — In dieser Anmerkung scheint mir Wahrheit und Irrthum mit einander vermischt zu seyn. Wahr ist, daß es nicht überhaupt folge, daß etwas in der That eine solche Ursache haben müsse, wie dieser oder jener Mensch die Ursach davon sich vorzustellen gedrungen ist, wenn er sich diese Ursache begreiflich machen will. Die subjective individuelle Vernunft eines einzelnen Menschen kann auf mancherley Weise irren, wenn sie von dem, was sie anzunehmen sich genöthigt findet, um sich die Ursache des Daseyns dieses oder jenes Dinges, dieser oder jener Sache oder Begebenheit, faßlich zu machen, auf diese Ursache selbst schließen will. So legte das Alterthum unzähligen Wes

3. Bandes 3. St. M ge

gebenheiten einen unmittelbar göttlichen Ursprung bey, und betrachtete sie als unmittelbare Wirkungen des göttlichen Willens, weil es sich das Daseyn dieser Begebenheiten auf keine andre Art zu erklären vermogte. Dagegen hat man in der Folge die natürlichen Ursachen dieser Begebenheiten kennen gelernt, und eingesehen, daß jener Schluß zu voreilig aewesen sey. Aber daraus, daß nicht ein jeder Mensch auf diese Weise sicher schließen kann, folgt keinesweges, daß überall nicht auf eine solche Art sicher geschlossen werden könne. Es giebt ja Grundsätze, welche die gesunde Vernunft eines jeden Menschen, welcher dieselben nur hinlänglich verständlich gemacht werden können, für wahr zu erkennen sich gedrungen sieht. Die Wahrheit solcher Grundsätze zu leugnen, hieße der Vernunft überhaupt das Vermögen absprechen, Wahrheit und Irthum zu unterscheiden. Wird aber die Wahrheit solcher Grundsätze anerkannt, und für gewiß und unleugbar erkannt: so muß auch das Gegentheil derselben für unmöglich, nämlich für objectiv unmöglich erkannt werden. Es ist also nur die Frage: ob wir von diesen Grundsätzen bey den Schlüssen vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche einen richtigen Gebrauch machen können. Wenn das ist, so muß die Wahrheit, welche so erkannt wird, nothwendig für gewiß und das Gegentheil derselben für objectiv unmöglich erkannt werden. Dieß ist aber wirklich der Fall bey den Schlüssen, die wir von dem Daseyn der Welt, und der weisen Ordnung und Einrichtung aller Dinge in derselben, auf einen höchstweisen, mächtigen und gütigen Urheber der Welt machen, wie im ersten

ersten Stücke dieses Theils gezeigt ist. Unleugbar kann nicht zugleich etwas der Vernunft gemäß, und auch das Gegentheil davon der Vernunft gemäß seyn. Unleugbar ist es der Vernunft gemäß, das Daseyn eines höchstweisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt anzunehmen. Es kann also nicht der Vernunft gemäß seyn, das Daseyn desselben nicht anzunehmen. Damit müssen wir uns befriedigen, wenn von Dingen die Rede ist, bey welchen für uns keine mathematische Evidenz erreichbar ist.

Ein solcher Schluß von der Welt auf ihren Urheber führt auch nicht nothwendig zum Anthropomorphism in der Religion; wenn wir nur immer den Begriff unendlicher Vollkommenheit bey allen Schlüssen zum Grunde legen, die wir von der Einrichtung der Welt auf das Verhältniß Gottes zu derselben machen. So müssen wir freylich nicht von der Beziehung eines Künstlers auf sein Werk ausgehen, wenn wir uns das Verhältniß Gottes zur Welt würdig vorstellen wollen; sondern von dem reinen Begriffe und Grundsätze des Verhältnisses der Ursache zur Wirkung. Kennen wir einmal die ganz unbegrenzt vollkommene Ursache alles dessen, was da ist: so dürfen wir nur von diesem Begriffe immer ausgehen, um die Gefahr zu vermeiden, in den Anthropomorphism hineinzugerathen. Die Geschichte der Begriffe von Gott entdeckt uns den Ursprung der anthropomorphischen Vorstellungen von Gott in dem Unvermögen der noch ungebildeten Vernunft, sich zu dem reinen Begriffe von einer ganz unbegrenzten Vollkommenheit zu erheben. Sie hatte noch keine reine abgezogene Begriffe; sie kannte nichts erhab-

neres, als den Menschen, und von dem Begriffe des Menschen gieng sie aus, wenn sie sich die Gottheit dachte, welcher sie selbst einen nur idealisch verschönernten menschlichen Leib beylegte; weil sie keine edlere Form der Anschauung kannte, wie Cicero, vom Wesen der Götter, B. 2. C. 17. sehr richtig angemerkt hat, und weil sie der Form der sinnlichen Anschauung noch bedurfte, indem sie sich noch nicht zur reinen Anschauung der Begriffe des Verstandes emporgeschwungen hatte.

Um desto weniger aber kann man eine bloße Vernunftnothwendigkeit als den Grund des Begriffs vom unendlichen Wesen, welches die Ursache des Daseyns alles Endlichen ist, behaupten. Um desto weniger kann man hier mit Recht von logischen Functionen des Verstandes reden, der sich genöthigt sehe, vom Bedingten zum Unbedingten; von allen Zwecken zum Endzweck; von allen abhängigen Ursachen und Wirkungen bis zu einer ersten Ursache, vermöge seiner Denkformen, hinaufzusteigen. Wie kann man den Grund von dem in den Denkformen des menschlichen Erkenntnißvermögens suchen, was doch offenbar dem Menschen erst nach und nach durch Mittel und Gelegenheiten zur Ausbildung seines Verstandes, welche Gott ihm gegeben hat, mitgetheilt worden ist? Wie dem Menschen Denkformen beylegen; da er doch nur die Fähigkeit zum Nachdenken gebildet zu werden, mit ins Leben bringt, und da die Art, wie er denkt, richtig oder unrichtig denkt, ganz von der Anleitung und Uebung abhängt, die er von seiner Kindheit an erhält? Das Hinaufsteigen im Schließen vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen

chen zum Unerblichen, vom Abhängigen zum Unabhängigen, ist so wenig das eigne Werk des bloß aus sich selbst schöpfenden Menschen, daß er vielmehr in völligträger Ruhe und Unthätigkeit des Verstandes bleiben, und bloß sinnlich genießen würde, wie ein Thier; wenn Gott ihn nicht in Umstände setzte, in welchen ihm Begriff auf Begriff, Vorstellung auf Vorstellung, Erkenntniß auf Erkenntniß, gegeben und dadurch sein Verstand geweckt und in den Stand gesetzt würde, durch die Verbindung oder Absonderung der ihm gegebenen Begriffe, die er mit einander vergleicht, sich immer noch zu neuen, erhabnern und reinern Begriffen zu erheben. Ich bin stolz auf die Vernunft, als Gottes edelste Gabe. Keiner kann den Werth dieses Geschenks höher schätzen, als ich! Aber laßt uns die Vernunft nicht über Gott erheben! Laßt uns ihr nicht zuschreiben, was Gottes Werk ist! Laßt uns nicht den Grund desjenigen im Wesen des Menschen suchen, wozu sein Wesen nur die Anlage, und Fähigkeit es aufzunehmen enthält, was ihm aber von außen gegeben werden muß! Erkennen wollen wir es vielmehr, und ehrfurchtsvoll anbetend es erkennen, daß die Menschheit alle ihre edlern Kenntnisse, Einsichten und Vorzüge des Verstandes, Gott verdankt; sie Gottes weiser Regierung verdankt, der einzelne Menschen zu jeder Zeit in besonders günstige Umstände setzte, durch welche die Ausbildung ihres Verstandes befördert, und ihre Einsicht erhöht ward; und welcher dann auch dafür sorgte, daß diese Menschen die Lehrer andrer Menschen wurden, Mittel fanden, ihre Kenntnisse andern mitzutheilen, und sie der Nachwelt zu

erhalten; Schüler fanden, die ihren Unterricht faßten, nutzen und aus den ihnen mitgetheilten Belehungen neue noch höhere, noch hellere und reinere Einsichten ableiten konnten! Es mußten unzählige Beobachtungen angestellt, unzählige Bemerkungen gemacht und der Nachwelt erhalten werden; es mußten unzählige Begriffe gebildet und mit einander verglichen werden; es mußten erst unzählige Vorkenntniße da seyn, ehe der Mensch auf der Leiter der Erkenntniß der Wahrheit so hoch steigen konnte, als er jetzt steigen kann! So verherrlicht den, den die ganze Welt verherrlicht, auch die Geschichte der menschlichen Vernunft und ihrer Erkenntniß! Er war es, der unzählige Quellen und Bäche zusammenleitete, bis der Strom der Erkenntniß sich so hell und rein, wie zu unsern Zeiten, ergoß! Alles unser Wissen, alle Erkenntniß der Wahrheit, ist sein Werk und sein Geschenk! Ihm gebührt auch dafür allein Anbetung!

Nächstbem bemerkt der Verfasser S. 76. daß ein solcher göttlichgesinnter, aber ganz eigentlich menschlicher Lehrer, wie der, von dem oben geredet war, wenn er gleich keine angeborne unveränderliche Reiznigkeit des Willens, sondern errungene Tugend besäße, doch so von sich reden würde, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig, in Lehre und Wandel, dargestellt würde. Er würde dann nur von der Gesinnung reden, die er sich zur Regel machte. — Der Verfasser will nämlich in einem menschlichen Lehrer das Ideal des Guten nicht wirklich anerkennen; sondern bloß in Absicht der Gesinnung, die er sich zur Regel gemacht habe. Hier zeigt sich wieder
eine

eine schlimme Folge der vorausgesetzten Begriffe von der Natur des Menschen, und vom Ideal des Guten. Soll ein Lehrer von der Art, wenn er als Mensch gedacht wird, nicht wirklich als das Ideal der Menschheit gedacht werden: so wird sein Beyspiel auch einen großen, ja den größten Theil seiner Kraft verlieren. Darf ich ihm die Lauterkeit der Gesinnung nicht wirklich beylegen, die er sich selbst und mir als Regel vorschrieb: so mag ich immerhin das Ideal der Sittlichkeit mir im Gesetze vorhalten; denke ich mir es als im Menschen unerreicherbar, so fehlt mir einer der stärksten Antriebe zur Vollkommenheit hinaufzustreben; denn was ich für durchaus unerreicherbar erkennen muß, dem kann ich vernünftiger Weise nicht völlig nachstreben wollen, so wenig ich vernünftiger Weise das Unmögliche wollen kann. Auch ist es schon schlimm, nur bey dem Satze stehen zu bleiben, daß ich stets streben müsse, mich jenem unerreicherbaren Ideale zu nähern, und mich dabey zu begnügen, daß ich mir des steten Strebens nach demselben bewußt sey. Denn mit dem steten Streben kann doch eine täuschende Nachlässigkeit verbunden seyn, wenn ich nicht ein festes Ziel habe, das ich erreicht haben muß, ehe ich überall mit mir selbst zufrieden seyn kann; wenn ich mir hingegen eine völlige Lauterkeit der Gesinnung als unerreicherbar denke: so werde ich schon mir schmeicheln, ernstlich genug, und so viel ich kann nach dem unerreicherbaren Ziele zu streben, wenn gleich meine Gesinnung nicht ganz lauter ist. Denke ich mir hingegen das Ideal der Menschheit als das, was der

Mensch nicht bloß werden soll, sondern auch werden kann; denke ich mir den Lehrer, der mein Muster ist, wirklich so, wie ich werden soll und kann; denke ich mir in ihm völlige Lauterkeit der Gesinnung wirklich als ihm eigen, und als das Kennzeichen, wonach ich mich prüfen und richten, und das ich wirklich an mir finden muß, wenn ich sein würdiger Schüler seyn, und mich des seinen würdigen Schülern verheißenen Wohlgefallens Gottes erfreuen will: so giebt jenes Ideal, in einem wirklichen Menschen dargestellt, mir Kraft und hohen Muth, das zu werden, was ich werden soll, und so findet keine Täuschung statt, wenn ich nicht mit mir selber heucheln will. Es scheint mir daher, wie ich schon öfter erinnert habe, für die Moral sehr wichtig, zwischen Lauterkeit der Gesinnung und Fehlerlosigkeit des Verhaltens wohl zu unterscheiden, und zu erkennen, daß jene da sich finde, wo niemals wissentlich und vorsätzlich gesündigt, nichts Böses geliebt, und keine erkannte Pflicht vorsätzlich unterlassen wird; wenn gleich auch der Mensch, der wirklich alles Gute liebt und alles Böse hasset, deswegen noch nicht frey von Fehlern bleiben wird, zu welchen Schwachheit oder Uebereilung ihn hinreißt, die er aber sogleich, wenn er sie erkannt hat, bereuet und zu bessern und künftig zu vermeiden sich bestrebt.

Eine ganz lautre Gesinnung mit allen, um des Weltbesten übernommenen Leiden, im Ideale der Menschheit gedacht, soll nun, nach des Verfassers Behauptung, wenn der Mensch seine Gesinnung, wie er es thun soll, derselben ähnlich macht, für alle Men-

Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig seyn. Dieß bleibe zwar immer eine Gerechtigkeit, die nicht die unsrige ist; sonst müßte unser Lebenswandel jener Gesinnung ganz und ohne Fehl gemäß seyn. In dessen behauptet doch der Verfasser, eine Zueignung einer solchen Gerechtigkeit müsse möglich seyn, und dieß soll der nächste Abschnitt beweisen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee, und Auflösung derselben.

Die erste Schwierigkeit ist: Wie die Gesinnung anstatt der immer mangelhaft bleibenden That gesetzt werden könne? Das Gesetz fordre Heiligkeit, und doch bleibe die That stets fehlerhaft. Hierauf wird geantwortet, 1) man wolle nicht sagen, daß die Gesinnung das wirklich Böse vergüten könne; sondern nur 2) dasjenige, was bey einer Gott gefälligen Gesinnung oder moralischen Beschaffenheit des Menschen an der Totalität oder vollständigen Heiligkeit der That nach fehle. Es lasse sich denken, daß ein Herzenskündiger den Fortschritt ins Unendliche zur völligen Angemessenheit zum Gesetz als ein Ganzes der That nach ansehe. Der Verfasser nennt dasjenige, was die Gesinnung ersetzen soll, den von dem Daseyn eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, indem es nie ganz vollständig das seyn könne, was es zu werden im Begriffe sey. — Aber nach meiner Einsicht wird es schwerlich je bewiesen werden können, weder daß das Fortschreiten bis ins Unendliche zur völligen Heiligkeit,

oder zur höchsten sittlichen Vollkommenheit, als Heiligkeit selbst betrachtet werden könne, von welcher das endliche Wesen immer unendlich entfernt bleibt; noch daß das Gesetz dem endlichen Wesen etwas gebieten könne, was ihm durchaus unmöglich ist und als unmöglich einleuchtet. Die Totalität des Progressus eines endlichen Wesens bis ins Unendliche in der Annäherung zur Heiligkeit, bleibt immer nur mangelhafte Annäherung zur Heiligkeit in unendlichem Abstände, selbst wenn der Verfasser die einsalenden Uebertretungen auf andre Weise vergüten läßt, und also das Fortschreiten als ununterbrochen angesehen wissen will. Einem ins Unendliche aufgestellten Ziele mag ich mich bis ins Unendliche nähern; ich bleibe darum doch immer unendlich weit davon entfernt. Wie könnte denn der, der das Unendliche überschaute, meinen sich dem ins Unendliche gesteckten Ziele nähernden Fortgang, selbst als Erreichung jenes Zieles denken, da er immer unendlich von demselben entfernt bleibt. Mag mein Fortschreiten selbst unendlich seyn; das ist ja nicht, was Heiligkeit heißt; sie besteht ja nicht im unendlichen Fortschreiten zu der völligen Angemessenheit zum Gesetze; sondern in dieser völligen Angemessenheit selbst, oder, wie sie auch sonst erklärt ist, in der Unfähigkeit zu Maximen, die dem Gesetze widerstreiten, in einer Eigenschaft, die den endlichen Wesen in jedem Zeitpunkte ihres Daseyns unerreichbar bleibt! — Ist es daher nicht der Vernunft gemäßer zu behaupten, daß das Gesetz diese unerreichbare Heiligkeit nicht gebiete?

Indeffen da nun der Verfasser auf diese Weise die Möglichkeit ausgemittelt zu haben meynt, die Heiligkeit, als das oberste Gut, oder als den einen Theil des höchsten Guts nach seiner Lehre, im Menschen zu bewirken: so entsteht die zweyte Schwierigkeit, wie die moralische Glückseligkeit eines solchen Menschen möglich sey? Zwar sollte ein in die Mystereien der kritischen Philosophie nicht Eingeweihter wohl denken, daß Tugend und moralische Glückseligkeit als Ursache und Wirkung unzertrennlich verbunden seyn; daß man also um die moralische Glückseligkeit eines Tugendhaften ganz außer Sorgen seyn dürfte. Allein der Verfasser versteht unter der moralischen Glückseligkeit, nach seiner S. 80. gegebenen Erklärung, die Versicherung von der beständigen Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie daraus fallenden Gesinnung. Hier ist wohl die Ursache für die Wirkung gesetzt. Denn jene Versicherung kann zwar als Ursache moralischer Glückseligkeit, oder einer aus dem Bewußtseyn der Tugend entspringenden Zufriedenheit and Ruhe und Freude der Seele, aber nicht als diese Glückseligkeit selbst betrachtet werden. Wie soll denn der Mensch zu dieser Versicherung gelangen? Die Antwort ist: er darf vernünftig auf eine solche Beharrlichkeit aus der Vergleichung seines Verhaltens mit seinem Vorsatze schließen. Diese berechtigt ihn zu der Hoffnung, daß er immer mehr Kraft gewinnen, und also künftig desto gewisser beharren werde, da er bisher schon beharrte bey geringerer Kraft. Ihm eröffnet sich also eine unabsehbliche Aussicht auf eine immerwährende

rende Glückseligkeit. Hingegen dem Lasterhaften, dem die Vergleichung seines Verhaltens mit seinen von Zeit zu Zeit gefaßten guten Vorsätzen zeigt, daß er immer wieder zurückfiel, oder wohl gar aus dem Bösen ins Uebrigere immer tiefer fiel, bliebe vernünftiger Weise keine Hoffnung, daß er bey einem längern, oder in einem künftigen Leben es besser machen werde; ihm öfne sich also eine unabsehbliche Aussicht auf ewiges Elend, weil er das Böse als in seiner Gesinnung eingewurzelt ansehen müsse. Das letzte ist mir nicht einleuchtend. Auch gilt hier gar kein Schluß von dem Tugendhaften auf den Lasterhaften. Sollte dieser gelten: so müßte behauptet werden können, daß der Lasterhafte den festen Vorsatz habe, stets böse zu bleiben, wie der Tugendhafte den festen Vorsatz hat, stets im Guten zu beharren. Denn eben aus diesem festen Vorsatze und dessen Vergleichung mit seinem Verhalten folgert der Tugendhafte, daß er noch immer beharrlicher in der Tugend werden werde. Aber daraus, daß der Lasterhafte die guten Vorsätze bisher immer wieder brach, auch wohl gar noch schändlicher, als vormals handelte, darf er nicht schließen, daß er immer schändlicher handeln, immer tiefer fallen werde. Er machte da einen Syllogismus mit vollständigen vier Füßen, folgenden Inhalts: weil der Tugendhafte aus seiner bisherigen Beharrlichkeit in seinem Vorsatze gut zu bleiben schließen kann, er werde stets gut bleiben: so kann ich daraus, daß ich bisher meinem guten Vorsatze niemals treu blieb, schließen, daß ich ihm nie getreu bleiben werde! Nein, mein Freund, müßte ein

ein weiser Lehrer ihm zuzurufen, du schließt ganz falsch. Gerade umgekehrt mußt du schließen. Weil der Tugendhafte, der auch ein Mensch ist, wie du, der auch ehemals noch seinem guten Vorsatze untreu wurde, nun bis zur Beharrlichkeit in demselben gekommen ist: so kannst auch du dahin gelangen, daß du deinem guten Vorsatze treu, daß du der Stimme des Gesetzes stets folgsam bleibst; darum verzweifle nicht an dir selbst, fasse vielmehr Muth zur Besserung. In die Moral gehört also dieser Satz von einem unabsehlichen Elende des Lasterhaften, oder von der ihm verschlossenen Aussicht auf Besserung und Gelangung zur Beharrlichkeit im Guten gar nicht; und zwar um desto weniger, da die Lehre den Muth des Lasterhaften niederschlagen und zu der nichtigen Einbildung, daß seine Besserung unmöglich sey, verleiten würde; einer Einbildung, die seine Besserung wirklich unmöglich machen müßte, denn der Mensch kann das nicht ernstlich wollen, was er für unmöglich hält.

Aber in der Dogmatik mögte ich die Frage, ob die Höllestrafen, oder bestimmter die Strafen derer, die ungebeßert in jenes Leben übergehen, ewig seyn werden oder nicht, keine Kinderfragen nennen, wie der Verfasser nach der Anmerkung, S. 93. 94. sie zu nennen vorschlägt. Wenn die Ewigkeit in ihrer völligen Gewißheit einleuchtet, dem kann die Frage nicht gleichgültig seyn, ob er annehmen dürfe, daß Menschen dort ewig elend seyn werden, oder nicht? Die Frage hängt auch mit so vielen andern höchst-wichtigen Religionslehren genau zusammen; die Be-

ant-

antwortung derselben hat, wenn sie bejahend oder verneinend ausfällt, so verschiedene Einflüsse auf unsre Begriffe von der Güte und Gerechtigkeit Gottes, daß man sie nicht mit dem Nachspruch abfertigen sollte, es lasse sich nichts Kluges daraus machen! Ich dünkte doch, es ließe sich wohl etwas Kluges daraus machen, wenn wir uns nur bescheiden, in diesem, so wie in jedem andern Falle, wo von Untersuchungen übersinnlicher Gegenstände die Rede ist, bloß ausmachen zu können, was vernunftmäßig sey oder nicht; was mit andern für wahr erkannten Vernunftsätzen sich reimen oder nicht reimen lasse. — Aber darin bin ich mit dem Verfasser gleicher Meinung, daß die Entscheidung dieser Frage wenigstens jetzt noch nicht in den Volksunterricht gehöre. In diesen gehört nur die Lehre, daß der Sünder durch die Sünde nicht bloß hier; sondern wenn er ungebessert mit herrschenden bösen Neigungen und Grundsätzen in jenes Leben übergehe, auch noch nach dem Tode elend seyn werde, und dabey ein recht deutlicher Unterricht vom Elende der Sünde, und der Größe desselben, von der Thorheit des Aufschubs der Besserung, und von dem großen Unterschiede zwischen dem, der sich schon hier sein ganzes Leben hindurch der Tugend weihte und in allem Guten übte, und zwischen dem, der vielleicht nur den ersten Anfang mit seiner Besserung gemacht, vielleicht sogar nur erst den Vorsatz sich zu bessern in seinen letzten Stunden ernstlich gefaßt hat. Es wäre wohl endlich einmal Zeit, an die Stelle der bey den meisten Christen so verkehrten sinnlichen Begriffe, von der

der Seligkeit und dem Elende jenes Lebens, vernünftige und deutliche Begriffe zu setzen. Dieß wird aber nicht eher möglich seyn, als bis man überhaupt anfängt, deutlichere und bestimmtere Begriffe von der dem Menschen eigentlich bestimmten Glückseligkeit von Jugend auf allgemeiner zu befördern. So lange man diese nach dem Maaße sinnlicher Güter mißt, und den Menschen sich nicht über die Begierde nach allen sinnlichen Gütern, die ihm nicht rechtsmäßig zu Theil werden können, sich erheben lehrt; so lange wird sich auch der größte Theil der Menschen unter Seligkeit und Elend in jenem Leben sinnliche Güter und Uebel als die Hauptsache denken. — Ganz richtig ist des Verfassers Bemerkung, daß der Mensch hauptsächlich angewiesen werden sollte, sich selbst zu richten, und aus seinem Lebenswandel auf sein künftiges Schicksal zu schließen. Allein um richtig auf diese Art schließen zu können, bedarf der Mensch vorzüglich richtige Begriffe von Gott, und von den Grundsätzen, nach welchen Gott ihn richten wird, und von den Bedingungen des Antheils an der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit. Aber wie der Verfasser S. 94. die Unabschließlichkeit der Folgen eines vergangenen bösen Lebens unter der Herrschaft des Bösen als ein Motiv für den Lasterhaften, zur möglichsten Ersehung und Reparation der Wirkungen seiner bösen Thaten, verstanden wissen will, das sehe ich nicht ein. Nach meiner Einsicht muß derselbe doch aufgefordert werden, sich noch der Herrschaft des Bösen zu entreißen, es zu verabscheuen, das Gute liebzugewinnen und einen ernstlichen Vor-

Vorsatz der Besserung zu fassen. Alsdenn aber, wenn er ihn faßt, kann er sich ja nicht mehr als unter der Herrschaft des Bösen, und noch weniger, als bis auf unabsehbliche Zeiten unter der Herrschaft desselben denken. Ein Ersatz des von ihm andern Menschen zugefügten Schadens, aus Furcht vor unabsehblichen Strafen, wäre ja noch das gar nicht, was der Mensch thun muß, um ruhig in die Ewigkeit übergehen zu können. Er ist freylich Pflicht, in so weit er möglich ist; aber in so fern er nicht möglich ist, wie er denn in der That in Absicht des größten Theils oft ganz unmöglich seyn kann, dürfte die Unmöglichkeit den Schaden zu ersetzen doch den, der seine Vergehungen ernstlich bereuet und verabscheuet, nicht trostlos machen. Dürfte man es ihm verhehlen, daß unter der Regierung der unendlichweisen Macht und Güte Gottes das Böse selbst, was Menschen thun, so in dem Entwurfe der vollkommensten Weisheit geordnet ist, daß dadurch keiner ohne seine Schuld an seiner wahren Glückseligkeit etwas leiden kann? Er kann also, wenn ihm nur sein Gewissen das Zeugniß giebt, daß er gerne allen Schaden gut machen möchte, wenn er könnte, und daß er thut, was er kann und darf, getrost das Uebrige Gott befehlen. Die Hauptsache ist die Besserung seiner Gesinnung; wenn diese erfolgt ist: so wird der Endzweck Gottes an ihm erreicht, Abscheu vor allem Bösen und Liebe zu allem Guten in ihm gewirkt. Zwar ist das sehr einleuchtend, was der Verfasser S. 85. über die Anwendung des Spruches: Ende gut, alles gut, auf die Beurtheilung

des

des moralischen Werths des Lebens erinnert. Es ist freylich mit einem guten Ende das vorher lasterhafte Leben nicht wieder gut gemacht, und der dadurch verursachte Verlust an Vollkommenheit in der Weisheit und Tugend nicht wieder ersetzt, so daß die Folgen dieses Verlustes sich noch in jenes Leben erstrecken. Aber nach meiner Einsicht soll auch der Spruch nur daran erinnern, daß dem Menschen nichts wichtiger seyn müsse, als ein gutes Ende; er soll also zur Besserung ermuntern, und zur Standhaftigkeit in derselben bis an das Ende, ohne welche der Anfang vergebens seyn würde. Er soll aber nicht so viel sagen: es ist gleichviel, wie du gelebt hast, wenn nur dein Ende gut ist. Indessen müssen wir doch auch nicht behaupten, wie S. 85. behauptet wird, daß der noch am Ende des Lebens sich Bessernde sich nicht für einen wahrhaftig guten Menschen erkennen könne, da er dieß nur aus einem beharrlich guten Lebenswandel schließen könnte, und zu demselben am Ende des Lebens keine Zeit mehr ist. Von der Redlichkeit und dem Ernste seiner guten Gesinnung, seiner Liebe zu allem Guten und seines Abscheus vor allem Bösen, kann er für sich durch unpartheyische Selbstprüfung überzeugt seyn; wenn gleich kein Mensch außer ihm diese Ueberzeugung haben kann. Diese Ueberzeugung aber giebt ihm denn auch die Gewißheit der Vergebung seiner Sünden, deren Bedingung eine wirkliche Sinnesänderung ist, nach welcher er sich wieder des Wohlgefallens Gottes bewußt seyn kann. Daher kann endlich auch der Satz, daß alle Sünden hier vergeben werden müssen,

gar wohl als Dogma angekündigt werden; wenn man ihn nur auf den Bessatz einschränkt: alle Sünden müssen hier vergeben werden, wenn der Mensch als ein Gott wohlgefälliger Mensch in jenes Leben übergehen will. Er muß in Absicht aller Sünden ohne Ausnahme die Bedingung erfüllt haben, unter welcher Gott verzeiht, unter welcher der Mensch sich des Wohlgefollens Gottes wieder erfreuen kann. Er muß keine einzige Sünde oder sündliche Neigung noch bey sich hegen und lieben; er muß alle Sünden, alles Böse ohne Ausnahme, ernstlich bereuen, hassen und verabsehen; er muß alles Gute ohne Ausnahme lieben. Nur unter dieser Bedingung kann er sich der Vergebung aller seiner Sünden, und des Wohlgefollens Gottes wieder bewußt seyn, und nur dann, wenn er mit einem solchen Bewußtseyn in die Ewigkeit übergeht, kann er im Tode getrost, und der Hoffnung froh seyn, dort der Freuden und Segnungen des Wohlgefollens Gottes zu genießen.

Die gute Gesinnung, welche zugleich das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit bey sich führt, schlägt der Verfasser S. 86. 87. vor, einen guten und regierenden Geist zu nennen, und den Paraclet, den Tröster, wenn unsre Fehlritte uns wegen unsrer Beharrlichkeit besorgt machen mögten. Dagegen scheint mir vieles erinnert werden zu können. So wenig man es verkennen kann, daß der Verfasser hier auf biblische Ausdrücke Rücksicht genommen, und die Absicht gehabt hat, diesen biblischen Ausdrücken einen moralischnützlichen Sinn unterzulegen;

gen; so wenig ist ihm die Meinung bezumessen, daß diese Ausdrücke wirklich in der Bibel den ihnen hier untergelegten Sinn haben. Es kann also nur die Frage seyn: ist das nützlich, diese Benennung einzuführen? Nach meiner Einsicht nicht! Wir müssen in der moralischen, so wie in der dogmatischen Religionslehre alle Ausdrücke sorgfältig vermeiden, die man leicht als Veranlassung zu mystischen Grübeleyen, oder gar zu Speculationen im unermesslichen Gebiete des Ueberfinnlichen mißbrauchen kann. Denn die Erfahrung lehrt, wie geneigt überhaupt die Menschen zu einem solchen Mißbrauche sind, und wie äußerst nachtheilig derselbe beydes für den Verstand und für das Herz des Menschen werden kann. Dieß ist aber um desto mehr zu besorgen, wenn solchen Worten noch aus vorigen Zeiten her gewisse Begriffe ankleben, wie das eben mit diesen Worten der Fall ist. Endlich wird durch eine solche Veränderung der eigentlichen Bedeutung der Worte diese stillschweigend getabelt und verworfen. Dieß ist aber gar nicht rechtmäßig. Die Ausdrücke der Bibel, wovon hier die Rede ist, leiden nicht allein eine völlig vernunftmäßige Erklärung; sondern sie geben auch einen ihnen eigen thümlichen sehr wichtigen moralischen Unterricht. Gottes Geist oder Gott regiert den wahren Christen, sagt eben so viel als, 1) die Gesinnungen und Grundsätze, zu welchen Jesu Lehre ihn bildet, verdankt derselbe Gott, der ihm Jesu Lehre schenkte, und durch Jesu Lehre ihn bessert und heiligt; und 2) durch solche Gesinnungen wird er Gott ähnlich, nämlich

in der lautern Liebe alles Guten. Beide Gedanken sind eben so logischwahr und moralischlehrreich, und ermuntern zur gebührenden Achtung und Anwendung der Lehre Jesu, wie sie historisch dem eigentlichen Sinne der Worte gemäß sind. — Der Ausdruck Tröster ist eigentlich nicht Uebersetzung des biblischen Wortes Paraclet in seinem biblischen Sinne. Doch ist der Ausdruck: Gott selber tröstet uns durch Jesu Lehre, ein biblischer Ausdruck, 2 Kor. 1, 4. und hat den Sinn: 1) wir verdanken Gott die Tröstungen, die Jesu Lehre uns in allen Widerwärtigkeiten zur Stärkung unsers Muthes und unsers Vertrauens auf Gott darbeut; und 2) dieß ist kein nichtiger Trost, kein Wahn, keine täuschende Hoffnung; sondern göttliche Wahrheit. Auch die Ausdrücke, der Geist Gottes hilft unsrer Schwachheit auf; er vertritt uns, wenn wir nur seufzen können, nicht zu reden vermögen, gehören hieher. Sie haben den Sinn: Gott schenkt uns durch Jesu Lehre Kraft zu allem Guten, und wir sind, bey einer durch Jesu Lehre gebesserten, und nach dem Sinne Jesu gebildeten Gesinnung, auch in den größten Drangsalen des Wohlgefallens Gottes gewiß. Warum sollen wir nun von solchen biblischen Ausdrücken nicht ferner in ihrem eigentlichen Sinne Gebrauch machen? Bleiben wir bey dem historisch erforschten und erweislichen eigentlichen Sinne solcher Redensarten: so ist dieser immer eine Erinnerung für unsre Vernunft sich wieder zu orientiren, wenn sie sich etwa in die Irthale der Mystik oder der dogmatischen Speculation verlieren

wollt

wollte. Auch in diesem Falle ist die Geschichte die treue Lehrerin der Wahrheit. Aber ohne den Leitstern der Geschichte, verirrt sich die, von dunkeln Gefühlen erhitze, Phantasie des moralischen Schwärmers oder Mystikers, durch solche Worte von geheimnißvoller Bedeutung geweckt, immer weiter und weiter, und schafft sich immer neue noch abentheuerlichere Bilder, wofern ihr diese nur ihrem moralischen Geschmacke zu behagen scheinen.

Der Verfasser bringt S. 87. darauf, daß wir die Stärke und Beharrlichkeit unsers guten Vorsatzes und unsrer guten Gesinnung nicht durch ein unmittelbares Bewußtseyn erkennen können; sondern auf diese nur aus unserm Lebenswandel schließen dürfen. Aber können wir uns denn nicht der Lauterkeit unsrer Gesinnung unmittelbar durch ernstliche und unparthenische Selbstprüfung gewiß bewußt werden? Sollte der Mensch nicht wissen und sicher erforschen können, ob er wirklich alles Gute liebe, jede Pflicht zu erfüllen, jede Tugend zu üben ernstlich entschlossen sey, und ob er alles Böse, jede Uebertretung oder Unterlassung irgend eines auch noch so schweren Gebots ernstlich und aufrichtig verabscheue? Hat er dieß nun sicher erforscht, und ist er dessen sich gewiß bewußt: so darf er ja auch vernünftiger Weise schließen, es werde ihm, nie unmöglich seyn, in seiner lautern guten Gesinnung zu beharren, da es ihm möglich gewesen ist, die böse Gesinnung, als sie noch bey ihm herrschte, zu überwinden und aus seinem Herzen zu vertilgen. Von

der Liebe des Bösen zur Liebe des Guten wirklich überzugehen, das erfordert ja doch noch mehr Kraftanwendung, als sich in der Liebe des nun schon einmal in seiner Liebenswürdigkeit erkannten Guten zu behaupten. Den betrügenden Schein zu vernichten, welchen das Böse bisher angenommen hatte, um den Menschen zu täuschen; es nun in seiner wahren Gestalt zu erblicken, für verabscheuungswürdig zu erkennen, was bisher ihm reizend dünkte; dieß muß doch gewiß unweit schwerer geachtet werden, als das Böse, wenn es uns einmal in seiner wahren scheußlichen Gestalt erschienen ist, ferner standhaft zu verabscheuen, und ihm den Eingang in sein Herz zu versagen, nachdem es einmal aus dem Besitz desselben heraußgeworfen ist, und nachdem der Mensch es selbst empfunden und erfahren hat, wie schändlich das Laster seine Knechte für ihren verworfnen Sclavendienst belohnt. Daher kann ich auch nicht der Behauptung beystimmen, daß bey einem Lasterhaften, der nicht lange mehr nach seiner Besserung zu leben hoffen könnte, Trostlosigkeit eine unvermeidliche Folge der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes seyn müßte. Ist er wirklich gebessert, in der oben erklärten Bedeutung dieses Wortes, und hat er durch aufrichtige Selbprüfung davon ein gewisses und deutliches Bewußtseyn erlangt: so darf das Zurücksehauen auf das, was er war, ihn nicht durch die Besorgniß niederschlagen, daß er dahin wieder zurückfallen werde; sondern es muß ihn mit frohem Dank gegen Gott erfüllen, der ihm aus dem Abgrunde des Ver-

dere

Derbens heraußhalb, und mit Entschlossenheit, und Kraft und Muth, standhaft auf dem Wege der Tugend zu beharren, da er sich nun einmal zu demselben hinaufgearbeitet hat.

Die Dritte, und, wegen der dabey vom Verfasser behaupteten Sätze, vorzüglicher Aufmerksamkeit würdige Schwierigkeit, ist folgende: der Verfasser sagt, da das vorhergehende Böse, von welchem jeder Mensch ausgeht, wenn er sich bessert, als ein Böses in der Gesinnung und in den Maximen überhaupt betrachtet werden müsse: so führe dieß eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gescheß, mithin von Schuld mit sich; also würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben. Diese Strafe solle in dieser Untersuchung nicht so gedacht werden, als ob sie vor der Besserung an dem Gebesserten vollzogen sey. Nach der Besserung kann sie aber auch nicht als an ihm vollzogen gedacht werden, weil er da als Gott gefällig gedacht wird. Gleichwohl müsse der göttlichen Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos seyn kann, Genüge geschehen. Also würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst vollzogen gedacht werden müssen. Sie sey auch in dem Ausgange aus der verderbten Gesinnung in die gute anzutreffen. Denn diese, das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches, sey an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohns Gottes

blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich dem alten Menschen als Strafe gebührte. Diese neue sittlichgute Gesinnung in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, die er in sich aufgenommen hat, und also, wenn wir jene personificiren, der Sohn Gottes selbst, trage nun für ihn, und so auch für alle, die an ihn practisch glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thue durch Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit als Erlöser genug, und mache, als Sachwalter, daß der Mensch hoffen könne, vor der göttlichen Gerechtigkeit nun, da er die Gesinnung des Sohnes Gottes in sich aufgenommen hat, als gerechtfertigt zu erscheinen. Hier sey nun der Ueberschuß über das Verdienst der Werke, ein Verdienst, das uns aus Gnade zugerechnet werde. Denn da wir nie das wirklich seyn, was wir zu werden im Begriff seyn: so sey es Gnade, daß es uns zugerechnet werde, als ob wir schon im völligen Besitze davon seyn; obgleich der göttlichen Gerechtigkeit völlig gemäß, wiewohl nur in der Idee unsrer vermeynten gebesserten Gesinnung.

Dies ist unstreitig eine der verwirrendsten Stellen, unter allen, auf die wir bisher in dieser Schrift aufmerksam geworden sind. Nach allen angewandten Versuchen habe ich mich nicht anders überzeugen können, als daß sie eine Reihe von unrichtigen und in ihren Folgen sehr schädlichen Sätzen enthalte. Ich werde sie deswegen Satz für Satz sorgfältig zu prüfen und zu widerlegen suchen. — Es ist 1) ein bloßes, aber sehr nachtheiliges Wortspiel,
wenn

wenn von Unendlichkeit der Schuld des bösen Menschen deswegen geredet wird, weil dieß Böse im Menschen als ein Böses in der Gesinnung, in den Maximen überhaupt, nicht bloß als in einzelnen Handlungen, anzusehen sey. Der Grund der Unendlichkeit der Schuld soll seyn, die Unendlichkeit der Verletzungen des Gesetzes. Und was heißt diese Unendlichkeit der Verletzungen des Gesetzes denn eigentlich? Nicht eine Unendlichkeit von Verletzungen der Zeit nach; denn mit der Besserung, die als geschehen angenommen wird, ist der Mensch, um mit dem Verfasser zu reden, vom Bösen ausgegangen, hat die böse Gesinnung abgelegt, und eine gute Gesinnung angenommen. Die Verletzungen des Gesetzes, dessen er sich schuldig gemacht hat, haben also ein Ende genommen. Auch kann nicht von einer aus der unendlichen oder unbegrenzten dem Gesetze gebührenden Achtung entspringenden Unendlichkeit der Verschuldung die Rede seyn. Denn es ist ein offenbar falscher Satz, daß der subjective Grad der Schuld durch das Object der Verschuldung bestimmt werde. Also ist diese Unendlichkeit der Verschuldungen und der Verletzungen des Gesetzes, als der Ursache derselben, entweder ein ganz leeres Wort, ein Unding, oder es muß nur so viel heißen: eine für uns unendliche oder unzählige Menge von Verschuldungen und Verletzungen des Gesetzes falle dem Bösen zur Last; er sey des ganzen Gesetzes schuldig, der Gesinnung nach. Dieß giebt zwar eine für uns unbestimmbare und nicht in Worten und Zahlen, wie einzelne Uebertretungen, auszudrük-

fen mögliche Summe von Verletzungen des Gesetzes, und einen für uns unbestimmbaren Grad der Verschuldung; aber keine Unendlichkeit der Zeit nach. Schon deswegen hätte nun 2) darauf gar nicht der Schluß gebaut werden sollen, daß also jeder Mensch eine unendliche Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen habe; da das Wort unendlich nach dem gemeinen Sprachgebrauch einmal seine bestimmte Bedeutung hat, wenn von unendlichen Strafen die Rede ist. Der Sinn kann nur seyn: er würde eine unbestimmbar große Strafe seiner Schuld verschuldet zu haben erkennen müssen; aber noch nicht gerade Verstoßung aus dem Reiche Gottes. Denn wie könnte beides mit einander bestehen, ein Gott gefälliger Mensch zu seyn, und doch aus dem Reiche Gottes verstoßen zu werden. Das Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes, welches dem Gebesserten als die Frucht seiner gebesserten Gesinnung zu Theil wird, vernichtet die Idee der Furcht, aus dem Reiche Gottes verstoßen zu werden; die nichts anders heißen kann, als: Gott mißfällig zu seyn. Aber auch 3) der Satz, daß der Gebesserte nicht nur eine unbestimmbar große Strafe durch seine Vergehungen verschuldet zu haben erkennen müsse; sondern auch erwarten müsse, daß diese Strafe nun noch nach seiner Besserung an ihm vollzogen werden müsse; daß der göttlichen Gerechtigkeit, vor welcher kein Strafbarer als strafflos betrachtet werden könne, Genüge geleistet werden müsse; erscheint bey näherer Prüfung als ein ganz unrichtiger, und uns in ein La-

by

byrinth von Gottes unwürdigen Begriffen hinein-
 führender, deswegen aber für Religion und Sitt-
 lichkeit äußerst schädlicher Satz. Die aufgeklärte
 und würdig von Gott, als dem Unendlichvollkomm-
 nen, denkende Vernunft kann die Begriffe, daß
 Gott oder Gottes Gerechtigkeit Genugthuung ge-
 bühre; daß Gott um seiner selbst willen, oder um
 seine Gerechtigkeit zu beweisen, den vernünftigen
 Geschöpfen Uebel zufüge, welche sie sonst nicht ge-
 troffen haben würden, gar nicht als Gottes, des
 Unendlichvollkommenen, würdig erkennen. Diese
 Begriffe sind überall, wo die Vernunft dieselben
 gebildet hat, als eine Ausgeburt der menschlichen
 Schwachheit und Eingeschränktheit, und unter allen
 anthropomorphischen und anthropopathischen Ideen
 der ungebildeten Menschheit von Gott, dem Un-
 endlichen, als eine der allerunwürdigsten und schäd-
 lichsten zu betrachten. Als eine der allerunwür-
 digsten Ideen ist sie jetzt von der durch Jesu Lehre
 erleuchteten und von Gott reiner denkenden Ver-
 nunft zu betrachten; denn sie war nur in jenen
 Zeiten dem Bedürfniß der Menschheit angemessen,
 da der bey weiten größte Theil der Menschheit
 noch ganz rohe sinnliche Begriffe von Gott hatte;
 diese Idee nämlich würdigt Gott zu einem mit
 menschlichen Leidenschaften des Zorns, der Rache,
 der Eifersucht und Ehrsucht, behafteten Wesen her-
 ab. Sie ist geradehin vom menschlichen Regenten
 und Richter auf Gott übertragen. Der mensch-
 liche Richter schafft Uebel, die sonst nicht in der
 Reihe der Dinge gewesen wären, Strafen genannt,
 und

und belegt damit die Uebertreter des Gesetzes, um sie und andre den Ernst seines Willens, daß dem Gesetze gehorcht werde, erkennen zu lehren, und jeden Bösen vom Ungehorsam kräftig abzuschrecken. Gott aber, der Heiligste und Unendlichvollkommne, kann überall kein Uebel schaffen. Alle Uebel in der Welt sind als natürliche Einschränkungen der Geschöpfe und ihres Wesens, (metaphysische Uebel,) oder als Folgen an sich wohlthätiger Natureinrichtungen, die in der Welt, wenn sie die beste aller möglichen Welten seyn sollte, nicht fehlen konnten, (physische Uebel,) oder als Folgen des Mißbrauchs der Freyheit vernünftiger freyer Wesen zu betrachten, (moralische Uebel, Böses). Alle diese Uebel sind nur als Zulassung Gottes anzusehen, der sie entstehen ließ, weil sie eine natürliche Folge von der wesentlichen Eingeschränktheit endlicher Wesen, bey der bestmöglichen Einrichtung der Welt waren, und weil die ewige Weisheit des Schöpfers sie in eine solche Verbindung mit einander brachte, daß dennoch die möglichstgrößte Summe der Vollkommenheit und Glückseligkeit, der einzige denkbare würdige Zweck der unendlichen Weisheit, erreicht wird. Müssen wir also von Gott so denken, daß er kein Uebel schaffe: so muß auch der Begriff von Gottes Strafen ganz anders, als der Begriff von menschlichen Strafen bestimmt werden. Strafen Gottes setzen 1) immer subjective moralische Schuld des Menschen, den gewisse Uebel treffen, voraus. Nur dem moralischbösen Menschen sind die Uebel, welche Gott ihn treffen läßt, Strafen

Gott

Gottes; weil nur er sich der Schuld vor Gott, des innern bösen Vorsatzes, des Wohlgefallens am Bösen, das Gott mißfällt, und überhaupt einer bösen, strafbaren, das ist, Gott mißfälligen Gesinnung bewußt seyn kann. So unterscheidet auch die Bibel sehr bestimmt. Nur Uebel, die den bösen Menschen treffen, heißen in der Bibel Strafen, die Gott über ihn verhängt hat. Niemals aber nennt die Bibel diejenigen Uebel, welche Gott den Gebesserten und Rechtschaffenen treffen läßt, Strafen; sondern väterliche Züchtigungen, Erziehungsmittel, deren sich seine Liebe bedient, um uns immer weiser, besser, ruhiger, froher und seliger durch das Bewußtseyn seines Beyfalls und seiner Liebe zu machen. — Strafen Gottes sind entweder Uebel, die den Menschen 2) als Folge, als natürliche Folge seiner bösen Gesinnungen treffen, und aus denselben als Wirkungen aus der Ursache entspringen, das ist, natürliche Strafen, oder 3) solche Uebel, die einen bösen Menschen nicht als natürliche Folge seiner bösen Gesinnungen und Handlungen treffen, das ist, positive Strafen Gottes. Beide Arten der Uebel treffen den Menschen vermöge der Einrichtung, die Gott gemacht hat; aber nicht, als wäre Gott der Urheber der Uebel, wie wir vorher gesehen haben; auch nicht, als ob Gott ihm dadurch weh thun, ihm Glückseligkeit rauben wollte; denn Gott kann an den Leiden derer, die er schuf, kein Wohlgefallen haben. Nur sein innres Bewußtseyn seiner Bosheit, seiner bösen Gesinnungen und Grundsätze, macht die Uebel für ihn zu Strafen,

fen, weil er sich nicht des Wohlgefallens Gottes erfreuen kann; sondern sich im Verhältnisse zu Gott, als einen Strafbaeren, Gott misfälligen Menschen im Verhältnisse zu seinem Richter denken muß. Dagegen alle Uebel, sowohl die durch unvorsätzliche Vergehungen und Schwachheiten verschuldeten, als die ganz unverschuldeten, für den Rechtschaffnen, der sich seiner Liebe zu allem Guten, seines Abscheues vor allem Bösen, und des Wohlgefallens Gottes bewußt ist, die Natur der Strafen verlieren, weil er sich Gott nicht als mit richterlichem Misfallen, sondern als mit väterlichem Wohlgefallen auf ihn herabblickend, denken darf; indem selbst seine unvorsätzlichen Fehltritte und Schwachheiten ihm, bey dem Bewußtseyn der Lauterkeit seiner Gesinnung, seines Abscheues vor allem Bösen und seiner Liebe zu allem Guten, das Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes nicht rauben können.

Hieraus folgt nun nothwendig, daß von Strafen Gottes bey einem gebesserten Menschen gar nicht die Rede seyn könne, und eben so wenig von Genugthuung, welche der göttlichen Gerechtigkeit geleistet werden müßte, weil diese einen Strafbaeren nie als straflos betrachten könne. Denn Strafbarkeit vor Gott ist nichts anders, als ein Gott misfälliger Gemäthszustand; strafbar seyn vor Gott heißt Gott misfällig seyn, und in Hinsicht des Menschen, sich unvermeidliches Elend zuziehen. Dieß Verhältniß gegen Gott hört mit der Besserung

rung auf, und da in der Besserung die Quelle
 des Elendes, die böse Gesinnung, in den Menschen
 vertilgt wird: so hört auch natürlich das daraus
 entspringende Elend, als die Wirkung mit der Ur-
 sache auf. — Dieß ist auch die Lehre der Bibel,
 nach welcher dem Lasterhaften, wenn er sich bessert,
 die Zusicherung gegeben wird, daß er leben und
 nicht sterben, daß er Glückseligkeit, nicht Elend
 und Strafe zu erwarten haben solle; daß aller
 seiner vorigen Uebertretungen nicht mehr gedacht
 werden solle, daß sie wie in Meerestiefen versenkt,
 wie von der Erde und ganz aus der Erinnerung
 vertilgt angesehen werden sollen. Jesus schildert
 uns Gottes Bereitwilligkeit dem sich bessernden
 Verirrten seine Vaterliebe wiederzuschenten, unter
 dem Bilde eines Vaters, der den auf Irwege ge-
 rathenen Sohn, als er wieder reuig zu ihm kommt,
 mit offenen Armen aufnimmt, und sich innig über
 seine Besserung freut, ihm seine Liebe wiederschentt
 und an allem Guten, das er ihm geben kann, wie-
 der Antheil nehmen läßt. — Nach der Lehre der
 Bibel droht also das göttliche Gesetz nur so lange
 dem Sünder Strafe oder Mißfallen Gottes, so
 lange er ungebessert bleibt. Dieß Gesetz bleibt
 also in seiner vollen Kraft, und die Drohungen,
 desselben werden erfüllt; wenn gleich nach der
 Besserung der Gebesserte als straflos angesehen
 wird. Die Strafe ist an dem Sünder vollzogen,
 so lange er noch ungebessert war. — So lehrt es
 auch die Vernunft. Keine Sünde bleibt unges-
 traft, einer jeden folgt die ihr angemessene Strafe.

Nach

Nach dem Maaße des Verderbens oder der sittlichen Schuld des Menschen trifft ihn auch die Folge desselben, sittliches Elend und Strafe. Nach dem Maaße sinkt er hinab von der hohen Würde, zu welcher auch er bestimmt war, immer vollkommener in der Weisheit und Tugend und dadurch immer seliger zu werden. Nach dem Maaße raubt ihm die Sünde das Bewußtseyn des Wohlgefallens Gottes; straft ihn mit dem Bewußtseyn des Mißfallens Gottes, und mit dem Verluste aller Freuden und Belohnungen der Tugend; martert ihn mit den Vorwürfen des Gewissens, und mit allen Quaalen des Anblicks böser Thaten und ihrer Folgen. Unabsehlich ist sein Sittenverderben, so lange er ungebessert bleibt. Unabsehlich ist auch, so lange die Sünde über ihn herrscht, sein Elend.

Man sieht hier keinen vernünftigen Grund, eine fortwährende Strafbarkeit und Strafe des Gebesserten nach der Besserung anzunehmen. Zwar wendet man ein, durch die nachfolgende Besserung und die guten Thaten des Gebesserten, werden seine vorigen Vergehungen nicht wieder gut gemacht. Denn die Besserung sowohl, als jede gute That, ist Pflicht und giebt dem Menschen kein Verdienst, das seine vorigen Vergehungen wieder gut machen könnte. — Aber mit diesen Einwendungen hat es im Grunde gar nichts zu bedeuten. Sie sind ein Hirngespinnst, welches vor einer sorgfältigern Beleuchtung der ruhig prüfenden Vernunft verschwindet! — Man redet hier von vergüten, ersetzen,
wie

wieder gut machen! Was ist denn zu vergüten? Wem ist etwas zu ersetzen? Wenn man es doch bedächte, daß die Begriffe dieser Art sämtlich an und für sich leere Begriffe, und aus verkehrten Vorstellungen von Gott entstanden sind! Der rohe ungebildete Mensch sah die Gottheit als durch seine Sünden an ihrer Ehre gekränkt und beleidigt an; daher glaubte er denn auch noch außer der Besserung ihr eine Genugthuung schuldig zu seyn, durch einen auffallenden Beweis seiner Ehrfurcht. Aber wie die gebildete Vernunft den Gedanken Gottes unwürdig findet, daß Gott an seiner Ehre gekränkt und beleidigt werden könne: eben so findet sie auch den Gedanken mit würdigen Begriffen von Gott unvereinbar, daß Gott noch eine Genugthuung, eine Vergütung, einen Ersatz vom Menschen fordere, außer der Besserung. — Man wendet ein, das Ansehen des göttlichen Gesetzes aufrechtzuerhalten, und den Ernst der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu zeigen, sey es nothwendig, daß keine Sünde ungestraft bleibe. Nun seyn die vorigen Sünden des Gebesserten noch nicht gestraft; also müssen sie noch nach der Besserung gestraft werden. Allein hier ist der Unterjah, daß die vorigen Sünden des Gebesserten nicht vor der Besserung gestraft seyn, unrichtig. Denn die Behauptung desselben gründet sich auf ganz unrichtige Begriffe von der richterlichen Gerechtigkeit Gottes. Man meynt, Gott belohne oder strafe mit sinnlichen Gütern oder Uebeln, und weil nun den Lasterhaften nicht desto mehr sinn-

3. Bandes 3. St. D liche

liche äußre Uebel treffen, je Lasterhafter er ist, sondern mancher Lasterhafter hingegen im Ueberfluß von sinnlichen Gütern und Freuden bis an seinen Tod zu schwelgen pflegt: so behauptet man, der Lasterhafte werde hier noch nicht seiner Schuld gemäß bestraft. — Dagegen habe ich in den beyden vorbergehenden Stücken dieses Bandes gezeigt, daß überall nicht vernünftiger Weise erwartet werden könne, daß die sinnlichen Güter und Uebel auf eine dem sittlichen Werthe oder Unwerthe vernünftiger Wesen genau proportionirte Weise unter dieselben vertheilt seyn; daß die sinnlichen Güter nicht als Belohnung der Tugend, und die sinnlichen Uebel nicht als Bestrafung des Lasters anzusehen seyn; daß vielmehr die Tugend stets ihr angemessene Belohnungen, das Laster stets ihm angemessene Strafen mit sich führe, und an das letztre ist noch eben vorher erinnert worden. Die Strafen des Lasters bestehen eigentlich in den natürlichen Folgen desselben, die dasselbe so schändlich und verabscheuungswürdig machen; 1) in dem immer dem Grade der Bosheit proportionirten Verlust an sittlichem Werth, an Weisheit und Tugend, und dem Herabsinken zu sittlichem Unwerth; 2) in dem Verluste des Beyfalls Gottes und dem Bewußtseyn seines Misfallens; 3) in dem Verluste der Gemüthsruhe und Selbstzufriedenheit, und den Vorwürfen und Quaalen des Gewissens und der innern Unzufriedenheit mit sich selbst; 4) in dem Verlust aller eigenthümlichen Freuden der Tugend, des Anblicks des Guten,

Guten, das wir stifteten, der Achtung und Liebe guter Menschen, und in der Empfindung aller das Laster unausbleiblich begleitenden Uebel, als des Anblicks des Bösen, das dadurch gestiftet ward, und des Bewußtseyns der verschuldeten Verachtung aller guten Menschen, und des Hasses, der Feindschaft, die sich das Laster zuzieht; 5) in dem Verluste einer frohen Aussicht jenseits des Todes und Grabes, und in den Schrecken und Angsten, womit diese Aussicht den Lasterhaften erfüllen muß; da er nur in sinnlichen Gütern sein Vergnügen suchte, und weiß, daß er diese im Tode dervinst alle verlassen muß; da er sich des Misfallens Gottes bewußt seyn muß, und weiß, daß jenseits des Todes und Grabes nur die selig werden, die sich des Wohlgefallens Gottes erfreuen können.

Alle diese Strafen sind immer mit der Sünde ganz unzertrennlich, als Wirkungen mit der Ursache verbunden. Sie sind also auch bereits an dem nun Gebesserten vollzogen. Wo ist denn nun noch Ersatz, Vergütung nöthig? — Aber man sagt, der Gebesserte war stets schuldig, so viel Gutes zu thun, als er konnte. Dieß zu thun hat er vor seiner Besserung unterlassen; dieß ist er nun noch zu vergüten schuldig, und er kann es nicht vergüten, weil ihm es immer unmöglich bleibt, zu irgend einer Zeit mehr zu thun, als das, was er zu thun schuldig ist; darum bedarf er ein überflüssiges Verdienst der Werke, das ihm zugerechnet werde. — D!

Des leeren nichtigen, ganz nichtigen Gedankens? Es ist wahr, der Mensch ist stets zu allem Guten verpflichtet, welches er thun kann. Aber wenn er dieß nun nicht thut: so kann dadurch eine Schuld, die er wieder gut zu machen hätte, nur in Absicht derer, die dadurch verlieren können, das ist, in Absicht seiner selbst und seiner Nebenmenschen, erwachsen. Er selbst hat an Vollkommenheit und Glückseligkeit verloren, und einzelne unter seinen Mitmenschen haben das verloren, was er für sie hätte thun können und sollen. Dieß ist aber eine Schuld, welche er durchaus nie wieder gut machen kann. Das Versäumte läßt sich nicht wieder einbringen, weder in Absicht seiner, noch in Absicht seiner Nebenmenschen. Es ist ihm durchaus und seinem Wesen nach unmöglich, jemals mehr Gutes zu thun, als er zu thun verbunden ist. Eben deswegen kann es aber auch nicht für ihn Pflicht seyn, dieß versäumte Gute und gestiftete Böse wieder gut zu machen; denn zu demjenigen, was jemand schlechterdings unmöglich ist, kann er nicht verpflichtet seyn. Folglich kann auch der Gedanke gar nicht stattfinden, daß ein gerechter Richter es von ihm fordere, dieß wieder gut zu machen, dieß Unmögliche zu leisten. Er wird sich freylich immer voll Demuth bescheiden, daß es Gnade, freye Gnade und Güte sey, daß der gerechte Richter ihm sein Wohlgefallen wiederschonkelt, wenn er sich bessert; aber nie wird er vernünftiger Weise dem Gedanken bey sich Raum geben können, daß derselbe das Unmögliche von ihm for-

fordre, wieder gut zu machen, was er nie wieder gut machen kann. — Aber man möge fragen: ließe es sich denn nicht denken, daß der gerechte Richter von dem Gebesserten fordre, daß er das überflüssige Verdienst eines andern, der wieder gut gemacht habe, was er nicht wieder gut machen konnte, anerkenne und als ihm zugerechnet betrachte, so daß er um dieses ihm zugerechneten Verdienstes willen die Rechtfertigung aus Gnade und Vergeltung seiner Sünde, nebst dem Wohlgefallen seines Richters erwarte? — Ohne Bedenken antworte ich verneinend auf diese Frage. Denn 1) dasjenige, was der Gebesserte selbst durch sein ehemaliges Lasterleben an Vollkommenheit und Glückseligkeit verloren hat, kann keiner ihm wieder ersetzen; dieß ist seiner Natur nach unmöglich. Seine Tugend, und die aus derselben entspringende Glückseligkeit kann nur das Werk seines eignen Eifers im Guten seyn. 2) Den für andre Menschen gestifteten Schaden kann niemand ersetzen, als der Weltregent, der durch die unsichtbare Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der Welt die Ordnung aller Dinge und ihrer Veränderungen so eingerichtet hat, daß durchaus keiner ohne seine eigne Schuld, wenn er auch an äußern Gütern einen Verlust leidet, dadurch etwas an seiner wahren Glückseligkeit leidet, und gehindert wird, so viel Gutes für die Welt zu stiften, als durch ihn für die Welt gestiftet werden konnte. Denn gesetzt, andre Menschen hätten vorher durch den Gebesserten an ihrer eigentlichen in-

nern sittlichen Glückseligkeit gelitten, indem sie durch ihn zum Bösen verführt, und von Irthümern und Vorurtheilen, die er ihnen beigebracht hätte, verblendet wären: so wäre in Absicht derselben durchaus kein Ersatz für sie möglich. Wenn sie nämlich sich auch nachher, durch das Beyspiel des Gebesserten bewogen, oder auf andre Weise ermuntert, besserten: so würden sie doch immer um so viel weiter an Vollkommenheit und Glückseligkeit zurückbleiben, je länger sie lasterhaft geblieben wären. Dieß kann kein Andern, auch der Erhabenste nicht, außer dem Weltregierer, ihnen ersetzen, der ihnen in der Folge desto kräftigere Mittel geben und sie in desto günstigere Umstände setzen kann, wodurch sie auf der Bahn der Tugend vorzüglich schnell und glücklich fortzusehreiten erweckt und in den Stand gesetzt werden. Eben das gilt nun auch, in so fern andre durch den Gebesserten an äußern Gütern verloren haben. Nur der Regierer der Welt kann die Umstände derselben während ihres ganzen Daseyns so lenken, daß ihnen ein völliger Ersatz für jeden unverschuldeten Verlust zu Theil werde. Da es also keinem andern, als dem Regierer der Welt, Gott selbst, möglich ist, das wieder gut zu machen, was ein Mensch vor der Besserung schlimm gemacht hat: so kann auch kein vernünftiger Gedanke an ein andres Verdienst statt finden, welches der Gebesserte als ihm zugerechnet anerkennen und um dessen Zurechnung willen er Vergebung und Gnade von seinem Richter erwarten dürfte. Er kennt
Gott,

Gott, den Schöpfer und Regierer der Welt, als das vollkommenste Wesen. Eben deswegen ist er auch überzeugt, und muß er auch überzeugt seyn, daß Gott die ganze Welt so eingerichtet habe, daß durchaus keiner ohne seine Schuld an seiner wahren Glückseligkeit leide; daß durch die Verbindung aller Umstände, und aller Ursachen und Wirkungen in der Welt, einem jeden gerade das Maas von Mitteln, seine Vollkommenheit und Glückseligkeit zu befördern, dargeboten werde, welches ihn zu der Stufe derselben erheben kann, die er nach dem innern Werthe seiner Gesinnungen, und nach dem Grade seines Eifers für das Gute, zu erreichen fähig ist; so daß keiner ohne seine Schuld weder an seiner innern, noch an seiner äußern Glückseligkeit für die ganze Dauer seines Daseyns verlieren könne! O! Welche Tiefe des Reichthums an Weisheit und Erkenntniß! Gott! Wie unbegreiflich sind die Wege, wie unerforschlich die Pfade, die du uns führst! Und doch, wie unbegreiflich es uns seyn mag, ist dieß uns so gewiß, daß wir dich lästern würden, wenn wir das Gegentheil bey dieser Einsicht glaubten! Also nur zu der Gnade Gottes muß der Gebesserte seine Zuflucht nehmen, und von ihm, dem Allgütigen, der nur das Beste wollen kann, der auch sein Bestes will, erwarten, daß er mit väterlichem Wohlgefallen auf seine Besserung herabschauge; und daß er sowohl für ihn die Mittel und Umstände weise und gütig herbeiführen werde, durch deren treuen Gebrauch er forthin schnell und glücklich

auf dem Pfade der Weisheit, Tugend und Glückseligkeit fortgeher, und durch seinen desto regern Eifer und desto schnellern Fortschritt das Versäumte für sich werde wieder einbringen können; als auch daß er für die, die er in seinem ehemaligen bösen Leben entweder zum Bösen verleitet, oder sonst beleidigt und unglücklich gemacht hat, (und welchen er vielleicht, bey allem guten Willen und thätigen Eifer, alles Böse, was er gestiftet hat, wieder gut zu machen, das nicht wieder zu ersetzen vermagend ist,) durch die weiseste Güte, womit er alles angeordnet hat, Mittel und Umstände herbeiführen werde, durch welche sie in den Stand gesetzt werden, auf das Beste für ihre Tugend und Glückseligkeit zu sorgen, und vollen Ersatz ihres Verlusts zu erlangen.

Es ist ganz etwas anders, wenn die Bibel von dem wirklichen Sohne Gottes, dem wirklichen Stifter des Reichs Gottes unter den Menschen, und von seinen großen Verdiensten um die Menschheit redet; und wieder ganz etwas anders, wenn der Verfasser von der personificirten Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, als einem Sohne Gottes in der bloßen Idee redet. In der Bibel ist uns alles deutlich, wenn wir es mit hinlänglichen Vorkenntnissen und frey von Vorurtheilen lesen. Wir finden in der Art und Weise, wie die Verfasser zu ihren Zeitgenossen von den Verdiensten Jesu Christi um ihre wahre Wohlfahrt reden, eine weise Herablassung zu den Begriffen ihrer Zeitgenossen. Diese hat

hatten bisher an der Vorstellung gehangen, daß der Mensch Gott eine Genugthuung leisten müsse, wenn er von ihm begnadigt werden wolle. Um sie nun zu belehren, daß Jesus ihnen durch seinen Unterricht von der würdigen Verehrung Gottes den sichern Weg gezeigt habe, auf welchem sie zum Antheil an der Gnade, dem Wohlgefallen und den Segnungen Gottes gelangen können: so beschreiben sie ihnen Jesus als ihren Hohenpriester, der sich selber für sie und für alle, die ihm glauben und folgen wollen, Gotte geopfert, oder nach dem Willen Gottes aufgeopfert habe, um vermöge der hernach erfolgten Auferstehung, als Stifter des Reichs Gottes und Führer der Menschen zur Seligkeit bestätigt, als ein solcher anerkannt, und der wirkliche Retter der Menschen von dem Elende zu werden, welches Irthümer und Vorurtheile, Sünden und Laster über die Menschheit bringen. Er habe sie nun durch seine Aufopferung mit Gott ausgeföhnt; da er am Kreuze hingerichtet und wieder auferstanden, also von Gott hinlänglich bestätigt sey: so können sie durch ihn, wenn sie ihm glauben und folgen, des Wohlgefallens Gottes völlig gewiß werden. Daher sollen sie auf sein Blut, nicht mehr auf Opferblut; sondern auf sein Blut, das er am Kreuze vergoß, ihren Glauben gründen, weil er eben durch seine blutige Aufopferung am Kreuze und seine Auferstehung als Sohn Gottes und Stifter des Reichs Gottes, als der, dem sie glauben und folgen sollen, der sie zur würdigen Verehrung Gottes führen solle,

bestätigt worden sey. Durch diese seine Aufopferung hat er den neuen Bund gestiftet, die neue Religion gleichsam mit einem Opfer eingeweiht, und durch dieß Opferblut alle entsündigt, die in den neuen Bund eintreten; indem er eben durch diese seine Aufopferung und die darauf erfolgte Auferstehung als der Stifter der neuen Religion bestätigt, und dadurch ein jeder, der ihm glaubt und folgt, des Wohlgefallens Gottes versichert worden ist. Er, der Gerechte, dem Gott sein Wohlgefallen an ihm so deutlich bezeugt hat, ist nun ihr Schwalter, ihr Fürsprecher beym Vater, wie sie sich sonst den Oberpriester zu denken gewohnt waren; sie können durch die Befolgung seiner Lehre, ohne weiter einer menschlichen Vermittelung bey Gott zu bedürfen, des Wohlgefallens Gottes gewiß seyn. Ihm danken sie es nun, daß sie Gott wieder angenehm und wohlgefällig werden; denn er hat sie zur würdigen Verehrung Gottes geführt. — Bey allen diesen Redensarten trägt uns die Geschichte ihre Fackel vor, und zeigt uns den Bewegungsgrund, der die weisen und frommen Lehrer, die sich derselben bedienten, bestimmte, gerade diese Redensarten zu wählen, weil diese am geschicktesten waren, ihre Zeitgenossen von der jüdischen oder heydnischen Opferreligion zu entwöhnen, welcher sie bis dahin angehangen hatten, und sie zum Glauben an Jesum, und zur Annehmung und Anwendung seines vorzüglichen Unterrichts von der reinern und würdigeren Verehrung Gottes zu führen. Das vernünftige

tige Nachdenken aber, und die Vergleichung dieser Sätze mit würdigen Begriffen von der unendlichen Vollkommenheit Gottes, und mit den Belehrungen Jesu von derselben, setzt uns in den Stand, in diesen Sätzen die Wahrheit aufzufinden, welche darin liegt, und dieselbe von der Hülle zu entkleiden, welche um dieselbe geworfen werden mußte, damit die blöden Augen der Zeitgenossen Jesu und der Apostel dieselbe anschauen konnten, ohne das helle Licht derselben unerträglich zu finden.

Ganz anders aber ist es mit der Lehrart des Verfassers. Nach dieser wird schlechtthin behauptet, was vorhin widerlegt worden, daß ein jeder nach seiner Besserung sich als mit einer unendlichen Schuld behaftet, noch immer als unendlich strafbar vor der Gerechtigkeit Gottes ansehen müsse. Aber der Übergang vom Bösen zum Guten, das Absterben des alten Menschen, die Kreuzigung des Fleisches, sey an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gefinnung des Sohnes Gottes nur um des Guten willen übernimmt, die aber doch eigentlich dem alten Menschen als Strafe gebührte. Diese neue sittlichgute Gefinnung in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, die er in sich aufgenommen hat, und also, wenn wir jene personificiren, der Sohn Gottes selbst, trage nun für ihn, und für alle, die an ihn practisch glauben, die Sündenschuld als Stellvertreter; thue durch Leiden und
 Lob

Tod der göttlichen Gerechtigkeit genug und mache als Sachwalter, daß der Mensch nun, da er die Gesinnung des Sohnes Gottes in sich aufgenommen hat, hoffen könne, vor der göttlichen Gerechtigkeit als gerechtfertigt zu erscheinen.

Der Verfasser will damit nicht unser theoretisches Erkenntniß erweitern. Man darf es ihm also auch nicht zur Last legen, daß er hier dogmatifiren wolle. Er will nur zeigen, wie diese Sätze in regulativer oder practischer Betrachtung genutzt werden könnten. Allein wenn sie auf diese Weise mit Recht benutzt werden sollen: so müssen sie doch vor allen Dingen nur laute Wahrheit enthalten. Dieses kann ich aber nach meiner Einsicht nur von einigen unter diesen Sätzen zugestehen. Vollkommen richtig und in regulativer moralischer Rücksicht nützlich ist der Satz: daß nur der, der eine wirklich laute sittlich gute Gesinnung, die der Verfasser die Gesinnung des Sohnes Gottes, als des personificirten Ideals der Gott wohlgefälligen Menschheit nennt, angenommen hat, hoffen dürfe, Gott wohlgefällig zu seyn. Dieß ist der richtige Prüfstein des menschlichen Herzens, den auch Jesus angiebt: Wohl denen, deren Herz lauter ist! Sie können sich des Wohlgefällens Gottes erfreuen! Aber unrichtig ist 1) der Satz von unendlicher Schuld, und Rechtfertigung von derselben. Es ist oben gezeigt, daß er logisch unrichtig sey, und daraus erhellt denn auch schon, daß er moralisch schädlich sey. Denn
er

er bringt den, der ihn annimmt, zu den alten unwürdigen Begriffen von Genugthuung, die Gott fordre, zurück; er thut also der Reinigkeit und Würdigkeit unsrer Begriffe von Gott Eintrag, und dieß kann nicht zu sorgfältig vermieden werden; denn die Erfahrung lehrt, wie schädlich unlautre Begriffe von der Vollkommenheit Gottes der Sittlichkeit der Menschen sind. Mögte man ihnen immerhin sagen, daß die Absicht nicht sey, dergleichen dogmatisch von Gott zu behaupten: so bleibt doch die Uebersetzung solcher, vielleicht auch ehemals von manchem Lehrer nur zum moralischen Behuf aufgestellter, Begriffe von Gott, in die theoretischen und dogmatischen Vorstellungen von demselben nicht aus. Der Mensch bedarf bestimmter verneinender und bejahender Begriffe von Gott, und man muß auch in der Moral sich hüten, ihm irgend einen Begriff von Gott zu geben, der nicht mit der reinen Idee unendlicher und unbegrenzter Vollkommenheit, (der einzigen festen Grundlage laurer Moralität, wenn die Moral eine religiöse Moral und Gottes Wille ihr Princip ist,) zusammenbestehen könnte. Der Verfasser will nun freylich von einer solchen Moral und einem solchen Moralprincip nichts wissen, weil wir, nach seinen Behauptungen, an sich von Gott nichts wissen; sondern das Daseyn desselben nur als ein Postulat der practischen Vernunft glauben sollen, so daß die Religion erst aus der Moral hervorgehe, und jene sich auf dieser, aber diese nicht auf jener sich gründe. Allein eben diese Sätze haben

ben sehr vieles wider sich, wie ich im ersten und zweyten Stücke in Absicht des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele gezeigt habe, daß diese nicht als Postulate der practischen Vernunft betrachtet werden können, weil der Begriff vom höchsten Gute, auf den sie gegründet werden, nicht haltbar ist; und dazu kommt noch alles dasjenige, was im Anfang dieses Stückes gegen den Satz erinnert worden ist, daß die Moral ganz unabhängig von der Religion auf den Begriff vom Menschen als einem freyen Wesen gegründet werden könne, ohne des Begriffs irgend eines Wesens über ihm zu bedürfen. — Unrichtig ist 2) der Satz, daß der Ausgang aus der bösen sittlichverderbten in die gute Gesinnung an sich schon Aufopferung, und die Anstrengung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens sey, die der gebesserte Mensch bloß um des Guten willen übernimmt. Nach meiner Einsicht kann diesem Satze nicht ernstlich genug widersprochen werden. Wie! Die Besserung sey der Antritt einer langen Reihe von Uebeln des Lebens? Von welchen Uebeln? Hätte sie der Verfasser doch genannt! Ich weiß von keiner Reihe von Uebeln des Lebens, die mit der Besserung angetreten würde: aber ich weiß, daß die Besserung den Gebesserten vor tausend Uebeln des Lebens bewahrt, die ihm auf der Bahn des Lasters drohten, und von vielen Uebeln des Lebens befreyt, die sich immer in größerer oder in geringerer Menge im Gefolge des Lasters befinden. Sind die natürlichen Folgen der Sün-

Sünden und Laster, Krankheit, Armuth, Verachtung und Schande, Feindschaft und stete Unruhe und Besorgniß, nicht wirkliche Uebel des Lebens, die dem Lasterhaften unaufhörlich drohen, so lange er ungebessert bleibt, vor welchen aber die Besserung und Tugend ihn in so weit sicher stellt, in so weit sie ihn sonst durch seine Schuld getroffen haben würden? Soll von einer Reihe von Uebeln des Lebens die Rede seyn, die der Gebesserte antritt: so kann dieß nach den Grundsätzen des Verfassers nur einen zwiefachen Sinn haben: 1) der Gebesserte sey nun einer seiner Tugend proportionirten Glückseligkeit würdig, und finde dieselbe hier nicht. 2) Er müsse dem Gehorsam gegen das Gesetz viele Befriedigungen seiner Begierden aufopfern, die doch einen beträchtlichen Theil seiner Glückseligkeit ausmachen. Aber beyde Sätze sind zum Theil unrichtig, und zum Theil beweisen sie nicht, daß der Gebesserte eine lange Reihe von Uebeln des Lebens anrete. Wahr ist es, daß der Tugendhafte einer seiner Tugend proportionirten Glückseligkeit würdig ist. Aber es ist unrichtig, wenn behauptet wird, daß er sie hier nicht finde. Dabey wird ein unrichtiger Begriff von der dem Menschen bestimmten Glückseligkeit vorausgesetzt, nach welchem dieselbe durch das Maaß der äußern Glücksgüter, die ihm zu Theil werden, ausgemessen wird. Und doch muß zu der dem Menschen bestimmten Glückseligkeit kein zum voraus festgesetztes Maaß von sinnlichen Gütern gerechnet werden. Nur diejenigen, wel-

welche ihm auf dem Wege der Weisheit und Tugend, oder rechtmäßig, zu Theil werden können, sind zu derselben zu rechnen; sie ist aber vornämlich nicht in äußern Gütern, sondern in den Gütern der Seele zu sehen, die unmittelbar aus der Tugend, als Wirkung aus der Ursache entspringen. Wenn also gleich die sinnlichen Güter nicht in einem der Tugend der Menschen proportionirten Maaße vertheilt sind, so daß ein jeder nach dem Maaße mehr oder weniger von denselben erhielte, je nachdem er mehr oder weniger tugendhaft wäre: so kann das uns doch nicht berechtigen, von einer Reihe von Uebeln zu reden, die er mit der Besserung antrete, gesetzt auch, daß den Gebesserten wirklich viele Uebel träfen. Sie wären doch nicht Folgen seiner Besserung, sondern des Weltlaufs, oder des bösen Verhaltens anderer Menschen gegen ihn. Aber überhaupt gehört ja doch der Fall zu den Ausnahmen, daß gerade der bessere und tugendhaftere Mensch vorzüglich leidet, und man darf hinzusehen, wenn das der Fall ist: so liegt der Grund hauptsächlich in fehlerhaften Einrichtungen der Menschen. In irgend gut regierten und eingerichteten Staaten muß der Regel nach der Weg der Tugend auch zu einer angemessenen bürgerlichen Glückseligkeit führen; denn der Einfluß der Tugend auf die Wohlfahrt des Staats ist zu einleuchtend, als daß nicht auch die Gesetze des Staats die Tugend in Schutz nehmen und belohnen, und das Laster bestrafen sollten. — Eben so wenig kann ferner deswegen die

Bes

Besserung als Antretung einer Reihe von Uebeln des Lebens angesehen werden, weil der Gebesserte sich die Befriedigung jeder unrechtmäßigen Begierde versagt, und sich verbunden achtet, dieselben dem Gehorsam gegen das Gesetz aufzuopfern und zu unterwerfen. Weit entfernt diese Aufopferungen verbotener Güter und Freuden zu den Uebeln des Lebens zu rechnen, müssen wir sie vielmehr für Mittel, durch welche die Ruhe des Gemüths, die Selbstzufriedenheit und innre Glückseligkeit des Tugendhaften befördert wird, ansehen; wir müssen es erkennen, daß die Güter und Freuden, die wir nicht rechtmäßiger Weise erlangen können, gar nicht für uns bestimmt sind, gar nicht zu der für uns bestimmten Glückseligkeit gehören; daß das also gar nicht als ein Uebel anzusehen sey, daß sie uns nicht zu Theil werden können. Es ist daher sehr schädlich, von einer Reihe von Uebeln des Lebens zu reden, die der Gebesserte mit der Besserung antrete. Man verwirret dadurch ganz die Begriffe vom Verhältnisse unsrer sittlichen Besserung und Tugend zu unsrer Glückseligkeit. Man erregt von neuem und nähret, vielleicht gar ohne es zu wollen, den für die Sittlichkeit der Menschen höchstschädlichen Irthum, als ob ein böser und lasterhafter Mensch wirklich ein froheres und glücklicheres Leben führen könne, als der Gebesserte und Tugendhafte; oder auch, als ob das Geschäfte der Besserung den Freuden des Lebens abhold sey, und den Menschen traurig, finster und zur Heiterkeit und Freude unfähig mache.

3. Bandes 3. St. P de.

de. Man hat den Menschen zur Hälfte für den Entschluß zur Besserung gewonnen, wenn man ihn überzeugt hat, daß die Besserung gerade der Weg zum Genusse der reinsten Freuden, zu einem wirklich frohen Leben und zur wahren Glückseligkeit sey. Nicht als ob dieß der vornehmste oder einzige Bewegungsgrund seyn dürfte, wodurch er zur Tugend geführt werden sollte. Nur übergangen muß dieser Ermunterungsgrund niemals im sittlichen Unterricht werden. Der Ungebesserte besonders bedarf desselben, als eines Ermunterungsgrundes für seine Sinnlichkeit, und er ist das Mittel, wodurch derselbe am leichtesten zuerst geneigt gemacht wird, den Lehren der Tugend sein Ohr und sein Herz zu öffnen. Im Gegentheil würde die Vorstellung, daß der Gebesserte eine lange Reihe von Uebeln des Lebens antrete, die Besserung von einer falschen Seite, und in einer rauhen abschreckenden Gestalt zeigen, und wirklich dem vor sinnlichen Begierden noch beherrschten Menschen den Entschluß zur Besserung auf eine unverantwortliche Art erschweren.

Kann also nicht vernünftiger Weise vom Antritt einer langen Reihe von Uebeln des Lebens die Rede seyn, wenn von dem Kampfe des Gebesserten gegen jede Begierde nach einem unerlaubten auch noch so reizendem Gute die Rede ist: so kann noch weniger von einer durch die Uebernehmung dieser Uebel der göttlichen Gerechtigkeit zu leistenden Genugthuung die Rede seyn. Es ist unrichtig, daß die unangenehmen sinnlichen Empfindungen, die etwa für den

Ges

Gebesserten mit der Versagung unerlaubter Güter und Freuden verbunden sind, nicht eigentlich ihm, dem Gebesserten, sondern ihm nach seiner vorigen Gesinnung, oder dem ausgezogenen, das ist, abgelegten alten Menschen und alten Sinne, als Strafe gebührten. Die unangenehmen Empfindungen gehören vielmehr ihm, dem Gebesserten; sie sind natürliche Folgen seiner noch übrigen starken Anhänglichkeit am Sinnlichen, und seiner Schwäche; sie sind aber nicht Strafe, sondern Mittel ihn zu erziehen, zu üben, zu warnen, zu stärken. Es ist unrichtig, daß andre sinnliche Uebel, die den Gebesserten treffen, nicht eigentlich ihm; sondern seiner ehemaligen Gesinnung als Strafe gebührten. Denn die Tugend giebt keinen Anspruch auf ein Leben, frey von allem Widrigen und Unangenehmen. Was von der Art einen Tugendhaften trifft, ohne daß er, bey aller pflichtmäßigen Behutsamkeit und Vorsicht, es hätte abwenden können, das muß er als von der weisen Güte des Weltregierers über ihn verhängt ansehen; nicht zur Strafe, sondern zu seinem Besten, ihn im Kampfe wider die Sinnlichkeit zu üben und zu stärken.

Es ist des Weisen unwürdig, und der Sittlichkeit des Charakters schädlich, von diesem Leben als von einer langen Reihe von Uebeln überhaupt, oder besonders in so fern so davon zu reden, in so fern man um des Guten willen sich die Befriedigung vieler Wünsche und Begierden versagen muß.

Das letzte muß der sittlichgute Mensch, eben weil er sittlichgut ist, und stets sittlichgut denken und handeln, alles nach seinem sittlichen Werthe beurtheilen will, gar nicht als ein Uebel beurtheilen. Er irrte sonst sich offenbar in seinem Urtheil und dieß verkehrte Urtheil seines Verstandes könnte keine andre als nachtheilige Folgen für die Sittlichkeit seiner Gefinnungen haben. Er würde seinen sinnlichen Begierden schon zu viele Macht über sich einräumen, wenn er sich das Verlangen nach allem, was ihm reizend wäre, gestattete, und dieß als ein für ihn gehörendes Gut, den Mangel desselben aber als ein Uebel für ihn ansehen wollte! Und wie könnte es des Weisen würdig seyn, von einer langen Reihe von Uebeln des Lebens in einer Welt zu reden, die so reich an Gütern jeder Art für alle Lebende ist, und in welcher gerade nicht mehr Uebel sich finden, als nöthig sind, um den Geschmack des Guten uns zu würzen; wenn wir diejenigen abrechnen, welche die Thorheit oder Verkehrtheit und Bosheit der Menschen sich selber schafft, die aber dann auch ihnen selbst, und nicht der Welt zur Last gelegt werden müssen.

Der Verfasser sagt, wenn wir die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit personificiren: so trägt die Person des Sohnes Gottes für alle als Stellvertreter die Sündenschuld. Es ist also auch nach seiner Absicht nicht von einem wirklichen Genugthun, noch von einem wirklichem Tragen der Sündenschuld

schuld die Rede; außer in der Idee einer völlig lautern Gesinnung, die zugleich bereit ist, um des Guten oder des Besten willen selbst eine lange Reihe von Uebeln des Lebens willig zu übernehmen. Aber wozu denn die Mystik dieses Bildes? Warum wollen wir nicht geradezu sagen: um Gott angenehm, und des göttlichen Wohlgefallens gewiß zu seyn, bedarf es einer völlig lautern Gesinnung, und der Entschlossenheit, um der Tugend willen alles, auch das größte Uebel standhaft und unerschrocken zu leiden, ohne sich durch irgend eine Aufopferung abwendig machen zu lassen von der unbegrenzten Achtung gegen das Gesetz und gegen unsre Pflicht? Warum wollen wir uns oder andre in die Gefahr setzen, dem bloß idealischen Bilde eine objective Realität außer der Idee beizulegen, und dadurch wieder zu Schwärmereyen und Träumereyen verleitet zu werden, die der gesunden Vernunft und der Sittlichkeit so nachtheilig sind?

Die Aufstellung dieses personificirten idealischen Bildes hat alles wider sich, und nichts für sich. Der Verständige bedarf derselben nicht; er kennt die Gesinnung, die das Gesetz ihm zur Pflicht macht, und eben so seine eigne Schwäche, auch bey dem redlichsten Tugendeifer; mithin die Pflicht, es für freye Gnade und Güte Gottes zu erkennen, daß er ihm bey wahrer Besserung verzeiht und ihn zur Seligkeit fährt. Allein der Schwache und Unverständige wird irre geleitet. Ihm ist nach sei-

nen Religionsbegriffen der Gedanke an Jesum, den Sohn Gottes, geläufig; vielleicht auch die Idee, daß dieser für ihn die Schuld und Strafe seiner Sünden als Stellvertreter getragen habe. Diese wird nun bey ihm lebhaft erneuert; er denkt sich Gott als einen Richter, welcher durch das Blut seines Sohnes erst läde verfährt und geneigt gemacht werden müssen, zu verzeihen. Er wird also zu den rohen Begriffen von Gott zurückgeführt, von welchen Jesus die Menschen entwöhnen, und zu reinern und erhabnern Vorstellungen von seiner Barmherzigkeit und Liebe, und von der Besserung des Sinnes und Wandels als der Bedingung des Wohlgefallens Gottes leiten wollte. — Endlich der Leichtsinrige wird durch diese Lehrart von einem bloß idealischen Sohne Gottes in dem Leichtsinne bekräftigt, womit er bisher von Jesu, dem wirklichen Sohne Gottes, oder Stifter des Reichs Gottes dachte. Er vergißt dieses wirklichen Führers zur Seligkeit, weil er den Satz aufgreift, daß die Person des Sohnes Gottes eine bloße personifizierte Idee sey, und bekräftigt sich in seinem Unglauben. Die Erfahrung lehrt dieß täglich. Man kann mit religiösen Begriffen und Sätzen nicht zu vorsichtig, nicht zu schonend verfahren. Man muß bey dem Gebrauch, den man davon macht, nicht bloß auf die Wenigen Rücksicht nehmen, die schon wirklich gute Menschen sind, und nach dem Gesetze der Sittlichkeit denken und leben; sondern vornämlich auf die große Menge derjenigen, die erst sittlichgut werden

den sollen. Bey diesen kann man nur auf dem Wege der empirischen, oder theoretisch und historisch der gefunden Vernunft klar einleuchtenden Wahrheit an ihr Herz kommen. Man muß sie, die noch nichts von Sittlichkeit wissen wollen, durch Beweise überzeugen, die von dem Gesetze der Sittlichkeit unabhängig den Beyfall des gefunden Verstandes zu erzwingen fähig sind. Man muß sie durch Religion zur Tugend führen, wie die Erfahrung aller Tage lehrt; und damit dieß geschehen könne: so muß man dafür sorgen, die Religionslehren in jedem Zeitalter so vorzutragen, daß die Beweise, welche für die Wahrheit derselben, und ihrer einzelnen Lehren geführt werden, den Einsichten des Zeitalters gemäß im Stande seyn, wirkliche Uezeugung hervorzubringen. So kann die Lehre Jesu vorgetragen werden, weil sie lautre der Vernunft einleuchtende Wahrheit enthält; wenn man sie nur von allem demjenigen unterscheidet, was ihr eigentlich nicht wesentlich, und nur für das Bedürfniß gewisser Zeiten zur Einkleidung derselben gewählt ist. Aber wenn das nicht geschieht, wenn man bey den wesentlichen Lehren Jesu nicht auf das Wesentliche sieht; sondern die in gewissen Zeiten gangbar gewesene Form und Vorstellungsart an die Stelle der Lehre selbst setzt; die objective historische Wahrheit beseitigt, und eine bloße Idee in einer willkürlich bestimmten moralischen Form aufstellt: so muß man besorgen, daß der größere Theil der leichtsinnigen Menge beydes verwerfen werde.

Die Anmerkung S. 93. 94. beweiset wieder ganz deutlich, was vorher schon erinnert ist, daß der Verfasser gar nicht von eigentlicher Strafe, Zurechnung und Genugthuung reden; sondern nur lehren will, wie man gangbare Ideen moralisch benutzen könne. Denn er sagt selbst, daß alle Uebel des Lebens von dem Gehefferten als Anlässe zur Prüfung und Uebung im Guten willig aufgenommen, und Ursache seiner moralischen Glückseligkeit werden. Aber der Beweis, daß sie vom Ungehefferten als Strafen empfunden werden müssen, weil sie demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in einer solchen Gesinnung als physische Glückseligkeit zu seinem einzigen Ziele macht, ist schwerlich überzeugend. Denn daraus folgt nur, daß er sie als physische Uebel empfinde, wie sie der Gehefferte auch empfindet. Daß er sie als Strafen empfinde, kann nur seinen Grund in der Anerkennung seiner Strafbarkeit vor dem Regierer des Weltlaufs haben; daher denn auch wirklich der Ungehefferte die Uebel, die ihn treffen, nicht als Strafen empfindet, und sich durch sie nicht an seine Strafbarkeit erinnern läßt: so lange er sich noch gegen das Gefühl seiner moralischen Schuld verhärtet, und irreligiös nicht an Gott, als den Regierer der Welt denkt; sondern bloß eine Reihe physisch und mechanisch zusammenhängender Ursachen und Wirkungen wahrnimmt, die er durch Klugheit möglichst für sich zu benutzen suchen müsse.

Der Verfasser erklärt S. 95. die Frage von der Rechtfertigung für eine speculative Frage, von welcher man keinen positiven Gebrauch in der Moral machen könne; weil der Mensch schon vor derselben als zu der guten Gesinnung übergegangen vorgestellt werden müsse. Dieß hüte sich aber ein jeder, ganz wider die Absicht des Verfassers, auf die vortrefliche und practisch sehr wichtige Lehre Jesu von der Rechtfertigung vor Gott anzuwenden; eine Lehre, die Gottes so würdig, und für den Verirrten so ermunternd ist, umzulehren vom verkehrten Wege, und so reich an Trost, wenn er mit Ernst sich dazu entschließt.

Doch habe diese Frage, heißt es ferner, nicht übergangen werden können, weil man sonst der Vernunft den Vorwurf machen könnte, daß sie uns überall keinen Weg zeigen könne, vor Gott gerechtfertigt zu werden. Allein ich zweifle sehr, ob hier ein solcher Weg gezeigt sey, den uns Jesu Lehre, völlig einstimmig mit der Vernunft, in dem Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit und Gnade beym ernstlichen Entschlusse zur Besserung, so deutlich zeigt.

Der Nutzen, welcher dieser Deduction in negativer Rücksicht beygelegt wird, zu zeigen, daß nur unter der Voraussetzung einer völligen Sinnesänderung für den Menschen Begnadigung bey Gott zu hoffen sey, ist der Lehre Jesu auf das vollkommenste

menste eigen. Aber dieser Deduction fehlt das, was diesen Nutzen recht groß machen kann, die deutliche Darstellung der Möglichkeit der Sinnesänderung, die erfordert, aber deren Möglichkeit schlechthin für unbegreiflich erklärt, und nur aus dem Gebote, welches dieselbe fordert, geschlossen wird. Dieß Gebot erkennt der Ungebesserte nicht in seiner Verbindlichkeit an, und eben deswegen kann auch für ihn diese Lehre von der Rechtfertigung gar keinen positiven Nutzen haben.

Zuletzt wird noch die Frage aufgeworfen: was der Mensch sich von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen, oder von demselben zu fürchten habe? Der Verfasser will dieß Urtheil durchaus mit Rücksicht auf den ganzen vorigen Lebenswandel gefällt wissen, und erwartet alsdenn von diesem Urtheil großen Nutzen für die Sittlichkeit des Menschen. Beides ist, nach meiner Einsicht, ein Irthum. Es ist richtig, daß der Mensch, der sich der Ablegung der bösen, und der Annahme einer guten Gesinnung bewußt zu seyn glaubt, auch auf die Qualität und den Grad derselben Rücksicht nehmen müsse. Denn nur diese können ihn des göttlichen Wohlgefallens gewiß machen. Es ist aber irrig, daß er die Qualität und den Grad der Gottgefälligkeit seiner Gesinnung NUR aus seinem geführten Lebenswandel abnehmen könne. Hat er lange nach seiner Besserung gelebt; so kann er aus seinem Verhalten

entz

entweder auf den Grad der Schwäche oder der Stärke, Festigkeit und Beständigkeit, seiner guten Gesinnung schließen. Auf diese Eigenschaften, auf seine Festigkeit, Beständigkeit und Stärke im Guten, kann er nur aus Erfahrungen schließen. Aber auf den Grad der Lauterkeit der Gesinnung kann er nur durch die Erforschung seiner Gesinnung gegen alle einzelne Verbote und Gebote, mittelst der Vergleichung derselben mit ihnen, und mittelst der Prüfung der Gründe, die ihn zur Liebe oder zur Verwerfung bewegen, den Schluß machen. Wenn er auch noch so oft dem Gesetze gemäß gehandelt hätte: so könnte doch nur ein Blick in sein Innerstes ihn von der Lauterkeit der Grundsätze, nach welchen er gehandelt habe, gewiß machen. Besserte hingegen er sich erst gegen das Ende seines Lebens: so kann er freylich jener Festigkeit und erlangten Stärke im Guten nicht durch Erfahrung gewiß werden. Aber der Lauterkeit seiner Gesinnung kann er durch redliche Selbstprüfung gewiß werden; und diese ist die Hauptbedingung des göttlichen Wohlgefallens. Festigkeit und Stärke zu erlangen, ist nur durch Übung möglich; aber eine lautre Gesinnung anzunehmen, alles Böse ernstlich zu verabscheuen und alles Gute von ganzem Herzen zu lieben, ist auch ohne längere Übung ihm noch möglich, und macht ihn des Wohlgefallens Gottes fähig. — Es ist ferner ganz unrichtig, daß der Mensch, um die Qualität und den Grad der Güte seiner Gesinnung zu beurtheilen, sein ganzes

zes Leben vor der Besserung mit in Anschlag bringen müsse. Denn vor der Besserung handelte er ja nach ganz andern Grundsätzen; wie könnte er denn aus demjenigen, was er vor der Besserung that, auf die Beschaffenheit seiner Gesinnung nach der Besserung schließen? Damals liebte er das Böse, getäuscht von ganz verkehrten Begriffen von seiner Bestimmung. In der Besserung aber hat er diese Gesinnung abgelegt, und mit richtigern und würdigern Begriffen von seiner Bestimmung, auch andre Grundsätze angenommen. Unmöglich kann er also nach dem, was er vormals that, von seiner jetzigen Gesinnung urtheilen. Er ist sich nun einer Gott gefälligen Gesinnung bewußt. Dieß ist das Vornehmste. Er thut nun redlich seine Pflicht, auch die, so viel er kann, das wieder gut zu machen, was er böses gethan hat. Sieht sein Gewissen ihm dieß Zeugniß, dann, aber auch nur dann, kann er getrost seyn, und der unendlichweisen alles regierenden Güte vertrauen, die das alles, was er nun nicht wieder gut machen kann, zum allgemeinen Besten, und zum Besten jedes Einzelnen lenkt. Er wird gerichtet werden nach seinen Werken. Aber nach seinen Werken nach der Besserung. Seiner vorigen Uebertretungen soll nicht mehr gedacht werden! So lehrt die Bibel und die Vernunft. Der ernstliche gute Wille, alles, wenn er es könnte, wieder gut zu machen, gilt vor dem Heiligsten, der ins Herz schaut, statt der That, die ihm unmöglich ist.

Zu viel erwartet der Verfasser von seiner Lehre, (daß sich ein jeder nach seinem ganzen vorigen Lebenswandel richten, und daß man ihm sagen solle, sein Richter werde ihn darnach richten;) wenn er sich der Hoffnung freut, daß dieß sehr wirksam seyn werde, Tugend und Sittlichkeit zu befördern. Man würde ja dem Gebesserten etwas der Vernunft widerstreitendes sagen, wie eben gezeigt ist, wenn man ihm das sagen wollte. Er kann seinem Richter nicht die Eigenschaft bezulegen, daß er jetzt von ihm das Unmögliche fordre; ohne sich von ihm Begriffe zu machen, die der erhabensten Gerechtigkeit unwürdig sind. Dem Gebesserten ist der Rückblick in sein voriges Leben theils Warnung, theils Ermunterung, und Quelle der frohesten und dankbarsten Empfindungen; wenn er bedenkt, wie verworfen und elend er war, und was er nun dagegen durch Gottes Güte ist. Dem Ungebesserten muß man es sagen, und man kann es ihm nicht zu stark und deutlich sagen, daß seines Frevels Lohn seinen Thaten gleich seyn werde! Immer aber muß auch ihm wahre ernstliche Besserung, im Vertrauen zur väterlichen Barmherzigkeit und Gnade Gottes, als die Bedingung angezeigt werden, unter welcher ihm die Versicherung des Wohlgefallens Gottes, und der Genuß aller Segnungen und Freuden dieses Bewußtseyns wieder zu Theil werden könne. Dieß wird ihn vor Verzweiflung

lung bewahren, zur Besserung ermuntern, und zum Pfade der Tugend zurückbringen, der ihn zum Ziele seiner Bestimmung, zur Seligkeit führt!

Ende des dritten Stückes
des dritten Bandes.

Druckfehler
im dritten Stück des dritten Bandes.

Seite	11.	in der letzten Zeile, lese man: verkennen,
Seite	79.	Zeile 15. enthalten ist.
Seite	80.	3. 5. welche.
Seite	89.	3. 14. Gehorsam.
Seite	126.	3. 26. an sich selbst.
Seite	129.	3. 1. Aber nie.
Seite	131.	3. 16. Nun wird.
Seite	147.	3. 31. erheben.
Seite	149.	3. 27. Selbst indem das Gesetz uns.
Seite	173.	3. 1. um einen Gottwohlgefälligen Menschen.
Seite	174.	3. 17. moralischvollkommnern Wesen.
Seite	217.	3. 14. Seligkeit.

