

DIE RELIGION DES PHILOSOPHEN





BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichst vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

Die
Religion des Philosophen
und
sein Glaubensbekenntniß

Entworfen

von

M. Johann Christian Zwanziger

Privatlehrer der Mathematik und Philosophie auf der
Universität Leipzig, auch Collegiaten des kleinen
Fürstencollegiums daselbst.

D r e s d e n

bey Johann Samuel Verlagh.

1 7 9 9.

LOAN STACK

B802

A1A3

v. 309

Den

Wohl- und Hochedelgebohrnen Herren

H e r r n

Johann Gottfried Müller

der Rechte Doctor und außerordentlichen Pro-
fessor, auch Collegiaten des großen Fürsten-
Collegiums,

H e r r n

Gottlieb Immanuel Dindorf

ordentlichen Professor der hebräischen Sprache
und außerordentlichen der Philosophie,

H e r r n

Johann Gottlob Bergold

Doctor der Weltweisheit und berühmten Rechts-
Consulenten

als unpartheyischen Kennern und erprobten
Liebhavern der Philosophie

g e w i d m e t

von dem

V e r f a s s e r.

V o r r e d e .

Annalen der Philosophie und des philo-
sophischen Geistes von einer Gesellschaft
gelehrter Männer herausgegeben

v o n

L u d w i g H e i n r i c h J a k o b
Professor der Philosophie in Halle.

Dritter Jahrgang. Drittes Stück.

I.

In diesem Stücke findet sich eine sehr weitläufige Beurtheilung meiner unpartheyischen Erläuterung der kantischen Lehre

a 3 von

von Ideen und Antinomien. Wer dem Recensenten dieser Schrift einen Platz unter jenen gelehrten Männern angewiesen habe, die an der Verbreitung des philosophischen Geistes (ein vielbedeutendes Ding in der aufgeklärten Welt, die man mit guten Grunde eine Geisterwelt nennen könnte, wo einem bald ein Geist der Moral, bald ein Geist des Christenthums, bald ein Geist der Kritik u. unvernüthet aufstößt, und beständig um den Kopf herumflattert, weswegen sich denn auch der schwarze mathematische Geist sehr weislich collectis sarcinulis in einen sehr engen Winkel zurücke gezogen hat,) einen so herzlichen Antheil nehmen, interessirt mich eben so wenig, als den Herrn Recensenten der Titel meiner Schrift hätte interessiren sollen. Gleichwohl war er ihm sehr interessant; denn er hat gefunden, daß derselbe, so wie der schwerfällige Titel: Geist der Metaphysik auf den Inhalt der Schrift gar nicht passe, der es nur mit Widerlegungen, nicht aber mit Erläuterungen zu thun hat. Der Begriff von Erläuterung, den

er hier zum Grunde legt, ist so geformt, daß er ihn nothwendig von der Unschicklichkeit jenes Titels belehren mußte. Wäre er aber nicht so übereilt zu Werke gegangen, so hätte er sich wohl eines bessern belehren und einsehen können, daß eine Schrift eben so gut directe als indirecte erläutert werden könne, indem doch endlich jede Erläuterung den Werth oder Uwerth einer Schrift aus ganz andern Gründen, als aus der Aufschrift, bestimmen muß. Genug hievon.

II.

Die Hauptpuncte, worauf die Recension meiner Schrift beruht, sind folgende: 1) Hätte ich Kantens Dinge sagen lassen, die er nirgends gesagt hat; 2) Des Sophismatis *dicti secundum quid, ad dictum simpliciter* mich schuldig gemacht; und endlich 3) Hätte ich mir ein eigenes kantisches System gebildet, welches mir freylich sehr leicht seyn mußte, zu widerlegen. Ehe aber der

eenfent an feine Arbeit geht, erinnert er den Lefer, daß der eigentliche Grund meiner Prüfung nichts weniger als wiffenfchaftlich fey, fondern allein in der Furcht vor der Gefahr liege, in welche meiner Meinung nach, Theologie und die ganze moralifche Praxis durch die Kritik der Vernunft verfezt worden ift. Ich weiß nicht recht, was die eigentliche Meinung des Herrn Recenfenten feyn möge, indem er ja kurz vorher gefagt hat: Herr Z. befürchtet nichts weniger, als daß durch die Kritik der Vernunft die Theologie und mit ihr die ganze moralifche Praxis in Gefahr kommen werde, und diefe Furcht fcheint die Haupttriebfeder feines gegen diefelbe erhobenen Streits zu feyn. Ich vermuthete hier einen gar groben Druckfehler, deren in gegenwärtiger Recenfion warlich nicht wenige find. Um also gegen den Recenfenten billig zu feyn, muß man Statt: Nichts weniger, lefen: Nichts Wenigers, denn das weiß doch alle Welt, daß, wer nicht fürchtet, auch keine Furcht habe, folglich auch dadurch zu keinem

Unters

Unternehmen angetrieben werden könne. Uebers dieß ist es für jedermann eine ganz gleichgültige Sache, ob er den Grund wisse oder nicht, der einen Verfasser etwas zu schreiben veranlaßt hat. Inzwischen hat sich doch der Herr Recensent die Mühe genommen, der gelehrten Welt zu zeigen, daß sich meine Furcht sehr leicht in der Vorrede zur Schrift über die Ideen und Antinomien offenbare. Und in dieser Absicht hat er denn verschiedene Sätze, die dieses zeigen sollen, ausgehoben und abdrucken lassen. Ich muß sie wegen des darüber gefällten Urtheils in dem angezogenen Stück der Annalen vorlegen. Nachstehende sind es:

- a) Bekanntlich hat Herr Professor Kant in seiner Kritik allen theoretischen Beweisen für die Existenz Gottes den Werth abgesprochen, wiewohl nach seiner ausdrücklichen und deutlichen Aussage, einige theoretische Gründe eine unwiderstehliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines höchsten Wesens hervorbringen.

gen. (Offenbar falsch! sagt der Herr Recensent. Kant hat dieses nirgends gesagt? ? ?)

b) Der unserer Vernunft so natürliche Beweis von der Nothwendigkeit eines absolut unbedingten, allervollkommensten Wesens ist der Gefahr aller unserer Schlüsse ausgesetzt, und führt nur auf eine Vernunftidee von Gott, die nur regulativ, nicht aber constitutiv, sondern nur ein problematischer Begriff ist, — ein Begriff nämlich, der nur ideale Realität hat, und von dessen Objecte man weder die Existenz, noch die Nichtexistenz apodiktisch beweisen kann

c) Die praktische Vernunft allein ersetzt den Mangel theoretischer Beweise, und der moralische Beweis, der nach der Kritik der einzige genügsame ist, geht doch auf nichts anders, als auf die bloße Idee von Gott, die hier eben so wenig

wenig constitutiv ist, als in dem theoretischen Beweise, der von den bedingten Dingen der Welt anhebt, und beym absolut Unbedingten schließt.

d) Der moralische Beweis will gar nicht sagen, daß es eben so nothwendig sey, das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des Moralgesetzes anzuerkennen

e) Die Kritik nennt den auf praktischen Gründen errichteten Glauben einen praktischen Vernunftglauben, und beschreibt ihn so, daß er sey eine freiwillige, für die vom Moralgesetz gebotene Absicht, vortheilhafte, und mit dem Bedürfniß der theoretischen harmonirende Bestimmung unsers Urtheils, die Existenz Gottes anzunehmen.

f) Dieser praktische oder moralische Glaube ist kein fester, sondern ein schwankender.

fender Glaube, weil er auf objectiv gegründete Ueberzeugung Verzicht thun muß.

g) Den sogenannten theoretischen Glauben an Gott leitet die Kritik aus Beweisen her, die eine so starke Ueberzeugung in dem Verstande zurücke lassen, daß dieselbe durch keine Speculation erschüttert, geschweige denn vernichtet werden könne, dagegen den moralischen Vernunftglauben, der moralische Gesinnungen voraussetzt, auch selbst wohl gesinnte Menschen vor dem Schwanken nicht sichern können.

h) Die Kritik lehrt, daß die Moraltheologie eine auf sittliche Gesetze gegründete Ueberzeugung vom Daseyn Gottes sey. Dagegen die speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen auf das Wesen aller Wesen hinweisen, geschweige denn uns davon überzeugen könne.

i) Auch

i) Auch lehrt die Kritik, daß der Begriff von Gott nicht zur Metaphysik gehöre, sondern nur zur Moral, wir also das höchste Urwesen nur durch moralische Prädikate bestimmen, folglich dasselbe als ein höchst freyes, allwissendes, höchst gütiges ꝛ. Wesen denken, alle übrigen ontologischen Prädikate aber davon trennen sollen, und das zwar darum, weil die Fragen: ob dieses allwissende, höchst gütige ꝛ. Wesen eine Substanz, — eine Ursache, — ob es nothwendig sey? — eine mehr als ideale Existenz habe? ꝛ. schlechterdings keine Bedeutung haben.

k) Endlich lehrt die Kritik, daß die Idee von Gott einerley sey mit der Idee von der Natur der Dinge der Welt.

III.

Als ich beym Durchlesen der Recension auf diese Sätze kam, die der Herr Recensent

fent aus meiner Schrift ausgehoben hat, so machte ich mir schon im Voraus auf eine gründliche Belehrung die Rechnung. Ich betrog mich jedoch, indem ich fand, daß er wohl weit genug ausgeholt habe, sogleich aber, vielleicht abgeschreckt, durch die vorhergesehene mühevollere Arbeit, die Hauptsache aufgab; denn da er mich beschuldigte, Kantens Meynungen aufgebürdet zu haben, die er nirgends behauptet hat, — da er auch geäußert hat, daß ich sophistisirt, und nur mein eigenes dem kantischen untergeschobenes System widerlegt habe, so war allerdings zu erwarten, daß er bey jeden der ausgehobenen Sätze die mir angedichteten Irregularitäten aufdecken werde. Aber von alle dem hat er nichts — schlechterdings nichts geleistet

Incipit effari mediusque in voce resistit.

Was er gethan hat, ist folgendes, er sagt nämlich: Man darf nicht helle sehen, um zu finden, daß es insbesondere das theologische System ist, welches Herr Z. sich gebildet hat,
das

das ihn so sehr gegen die Kritik aufbringt. Er giebt dieses selbst deutlich genug zu erkennen. Die Pflichten gegen Gott, meynt er, würden dadurch wegfallen, und überhaupt die ganze Theologie, die (nach ihm) die Grundlage der Moral ist. Wie schlecht heißt es S. xvı muß es also mit der Moralpraxi auf der Seite derjenigen bestellt seyn, die sich überreden können, daß Gott nirgends als in der Idee existire, und daß es ungeräumt sey, zu fragen, ob ihm auch wohl eine noch mehr als ideale Existenz beygelegt werden solle? — Ich frage hier jeden unpartheyischen Kantianer oder Antikantianer, ob das wohl recensiren heiße, und ob der Herr Recensent seine Pflicht auch wohl erfüllt habe, worauf er gewiß gewiesen ward, als er in den Recensenten-Orden eintrat. Da es ihm also nicht gefallen hat, die Sachen zu detailliren, so hat er mich hiermit zu meiner eigenen Vertheidigung aufgefordert, die ich um desto williger unternehme, je angenehmer es mir ist, mich mit Kritikern zu unterhalten, die recht tief in den

den kritischen Geist eingedrungen sind. Ich komme nun zur Sache.

IV.

Der Herr K. behauptet geradezu, daß ich in dem Satz bey a) S. oben No. 11 Kant aufgebürdet habe, was er nirgends gesagt hätte. Nämlich, in dem angezogenen Satz heißt es, Kant habe allen theoretischen Beweisen für das Daseyn Gottes, den Werth abgesprochen, und gleichwohl behauptet, daß einige theoretische Gründe eine unwiderstehliche Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines höchsten Wesens hervorbrächten. Und dieses sollte Kant nirgends gesagt haben? — Wie soll also verstanden werden, was (Kr. v. B. S. 651, 2) von den Gründen des physikotheologischen Beweises mit dürren Worten gesagt wird? Die Kenntnisse dieser Gründe heißt es daselbst, vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. —

Sind

Sind denn etwa diese Gründe, deren in der angezogenen Stelle gedacht wird, keine theoretische? — Ich kann schwerlich glauben, daß der Herr R. die Kritik bis auf S. 651 durchgelesen habe, und wenn er sie ja vom Anfang bis zum Ende durchstudirt hat, so muß er sich doch, da er seine Recension schrieb, an jene unwiderstehliche Ueberzeugung entweder nicht erinnert, oder nicht eingesehen haben, wie sie im Ganzen genommen, mit dem feinen Geiste der Kritik harmonire. Und wie der Herr R. sagen konnte, daß ich mich bey Darstellung mehr erwähnter Sätze des Sophismus *Dicit secundum quid ad dictum simpliciter* schuldig gemacht hätte, ist gar nicht zu sehen. Denn, hat es mit diesem Sophismus keine Richtigkeit, so stehen ja alle Sätze, die er aus der Vorrede zu meiner Schrift ausgehoben hat, wörtlich in der Kritik, und der Herr Recensent hätte also nicht sagen sollen: Offenbar falsch! Kant hat dieses nirgends gesagt. (11. 2) Er hätte vielmehr zeigen sollen, daß ich den Satz von der unwiderstehlichen

b

then

den Ueberzeugung aus theoretischen Gründen übel gedeutet, und falsch verstanden habe. Dieses hat er aber nicht bewiesen, auch nicht ohne sich selbst zu widersprechen, zeigen können.

V.

Indessen gefiel es dem Herrn N. in zweyen Beyspielen, das Sophism des Dicti, secundum quid etc. zu finden. Kant (so fährt Herr N. fort) sagt bloß, theoretisch betrachtet, ist der Glaube schwankender; Herr Z. beschuldigt ihn, daß er gesagt habe, er sey überhaupt sehr schwankend. Kant sagt: Bey theoretischen Erklärungen ist es einerley, ob ich den Begriff Gott, oder den Begriff der Natur der Dinge brauche brauche: Herr Z. giebt ihm Schuld, er habe gesagt: dieser Begriff sey mit dem Begriff der Natur der Dinge in jeder Rücksicht einerley. Hier hätte der Herr N. sich billig etwas näher erklären, und eine Stelle aus der Kritik anführen sollen, die es offenbar machte, daß ich wirklich die Sätze

von

von dem praktischen schwankenden Glauben und der Identität der Begriffe von Gott und der Natur der Dinge mißgedeutet habe. Er giebt zu, daß Kant diesem Glauben ein Schwanken zuschreibe, aber nicht schlechtweg, sondern theoretisch betrachtet. Und diese Einschränkung steckt nur in dem Kopfe des Herrn N. aber nicht in der kantischen Aussage. Der praktische, Vernunftglaube (sagt Kant ausdrücklich) thut Verzicht auf objectiv gegründete Ueberzeugung, simpliciter, oder nur secundum quid? Der gemeinste Kritiker muß hier das secundum quid sehr lächerlich finden, und folglich das erste wählen. In der Kritik der pr. Vernunft S. 265 lese ich folgendes: Der reine praktische Vernunftglaube ist nicht gebothen, sondern als freiwillige zur moralischen Absicht zuträglich, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unsers Urtheils, jene Existenz anzunehmen, und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen,

kann also öfters, selbst bey Wohlgestimmten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen. — In dieser ganzen Stelle ist keine Parenthese mit: theoretisch betrachtet, die ihm der Herr Recensent in den Mund gelegt hat.

Was ferner die Identität der Begriffe von Gott und der Natur der Dinge anlangt, so kann ich evident darthun, daß ich mich keiner Sophistication schuldig gemacht habe, wie Herr N. behauptet. Ich will im Gegentheil zeigen, daß dieses Urtheil höchst präcipitant sey, und man folglich von dem Verfasser desselben gar nicht sagen könne:

Pectoribus inhians, spirantia consulit exta.

So wahr ist es, was selbst scharfsinnige unpartheyische Kritiker sich nicht entblöden zu bekennen: daß die Kritik seit ihrer Erscheinung besser und schärfer angegriffen, als vertheidigt worden sey. Daß also die Kritik 1) die Begriffe von Gott und der Natur
idens

identificire; 2) die von den Herrn K. angegebene Bedingung jener Identification schlechtersdings nur erdichtet sey, erhellet deutlich genug aus folgenden Stellen, deren erstere in der Kr. d. r. V. S. 729, 1 die andern aber in der K. d. pr. V. S. 249, 2 enthalten ist. Die erste Stelle geht von S. 728, 2 bis 729, 1 wo der Herr Professor Kant so philosophirt:

Das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche, systematische und zweckmäßige Einheit bey der größtmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen werde: denn, wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerwärts zu suchen, und zu vermuten, und es muß uns jederzeit vortheilhaft, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber unter dieser Vorstellung der zum Grunde ge-

legten Idee eines höchsten Urhebers auch klar, daß ich nicht das Daseyn und die Kenntniß eines höchsten Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege, und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloß von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ableite u. Die Idee von Gott ist also mit der Natur der Dinge identisch. Daß aber diese Identität, die einschränkende Bedingung des Herrn K. keineswegs dulde, nach welcher es einerley seyn soll, ob ich bey theoretischen Erklärungen, den Begriff von Gott oder den Begriff von der Natur der Dinge branche, erhellet aus der zweyten Stelle, die es offenbar machen wird, wie vortreflich jene Einschränkung mit dem kritischen Selbstgang einverständlich sey. Kant raisonnirt so.

Natureinrichtungen oder deren Veränderungen zu erklären, wenn man dazu Gott als den Urheber aller Dinge seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und
über

Überall ein Geständniß, man sey mit seiner Philosophie zu Ende, weil man genöthigt ist, etwas, wovon man vor sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können.

VI.

Dieses sind denn nun die Berichtigungen der Sätze, die der Herr Recensente aus der Vorrede gezogen hat, mit welchen Gegenbelehrungen. Hierauf recensirt er aus dem ersten Hauptstück meiner Schrift eine ziemliche Menge Sätze, wobey ich, wie er sagt, etwas philosophischer zu Werke gegangen bin. In dem er gleichsam nur wie im Vorbeygehen des Satzes S. 3 Erwähnung thut, wo ich sage, daß Verstand und Vernunft ungleich weiter reichen als Sinnlichkeit, wie auch, daß die Leibnizische Schule, so wie mehrere ältere diesen Satz etwas anders erklären als die kristlichen Weltweisen, daß ferner Leibniz und

b 4 seine

seine Anhänger mit jenem Satz gar nicht behaupteten, daß die Begriffe von übersinnlichen Gegenständen keine objective Realität hätten, macht er zugleich eine Anmerkung, die in Rücksicht auf meine Behauptung, ich möge die Sache überdenken, wie ich wolle, auch nicht einmal einen leidlichen Sinn zu geben scheint. Nach des R. Wissen, (so lautet jene Anmerkung) hat Leibniz und seine Anhänger dieses nie behauptet. Sie sind von der Existenz übersinnlicher Gegenstände so feste überzeugt, daß sie eher die Existenz der sinnlichen Gegenstände zu leugnen geneigt seyn würden, als der übersinnlichen. Noch hat kein Mensch unter der Sonne Leibnizen und seine Anhänger zu Idealisten gemacht, ich habe ja ausdrücklich gesagt, daß die Leibnizische Schule den Satz: die Vernunft reicht weiter als die Sinnlichkeit schlechterdings nicht so verstehe, wie die Kritik ihn verstanden wissen will. Dieses wird allgemein zugegeben, wenn daher die kritische Schule behauptet, man wisse nicht, ob die übersinnlichen Dinge möglich oder
 uns

unmöglich — ob sie in uns oder aber ausser uns existiren u. so behauptet Leibniz von alle diesem das Gegentheil, und setzt die übersinnlichen Gegenstände nicht in die vorstellenden Wesen, sondern ausserhalb denselben.

VII.

Es ist allerdings wahr, daß die Sätze, welche der Herr N. aus meiner Schrift in seine Recension S. 422 — 424 eingetragen hat, in einer äußerst monströsen Gestalt die Kritik auftreten lassen. Ich war also begierig zu erfahren, auf was Art der Herr N. jene Sätze ausgleichen, und das Hölzerichte zu Ehren der Kritik eben machen werde; ich fand aber auch hier eben so wenig, als jeder andere unpartheyische Kenner finden dürfte, der sich etwa die Mühe nehmen wollte, eine Vergleichung zwischen den ausgehobenen Sätzen und der Erläuterung des Herrn N. anzustellen. Folgende Gedanken (sagt der Herr N.

werden bey mir eine ganz neue Untersuchung veranlassen müssen:

Wenn Kant von Dingen an sich redet, so versteht er allemal nichts, als eine bloße Vernunftidee darunter. Die Natur unsers Erkenntnißvermögens bringt es so mit sich, daß wir zu jeder Vorstellung eines Object's einen Grund dieser Vorstellung denken, und dieser Grund ist das Object. Abstrahiren wir nun von der Belehrung, welche uns die sinnliche Empfindung von der Beschaffenheit dieses Object's verschafft, so bleibt nichts übrig, als der bloße Begriff von einem Objecte überhaupt des absoluten Grundes der Vorstellungen der Objecte, die Idee eines Dings an sich, worin man von allen sinnlichen Vorstellungen abstrahirt. Diese Idee ist also bloß etwas Subjectives, und kann gar nicht als ein Erklärungsgrund der Erscheinungen gebraucht werden; sie ist bloß ein Bestandtheil des subjectiven Begriffes eines Object's. Herr Z. giebt in den angeblichen kritischen Sätzen Kant's

ten

ten die Meynung Schuld, als ob er die Dinge von sich als Erklärungsgründe der Erscheinungen aufgestellt hätte, wovon sich aber in der ganzen Kritik keine Spur findet.

Was der Herr N. hier vorbringt, ist freylich hinreichend zu Untersuchungen, allein sie mögen noch so unpartheyisch ausfallen, so machen sie doch nicht, daß die Widersprüche vor mir sogleich verschwinden, wie er doch glaubt. Weder Kant, noch sonst irgend jemand hat geleugnet, daß die Idee etwas Subjectives sey; daß aber die Kritik, wenn sie von Noumenen redet, etwas mehr als bloße Vernunftideen darunter verstehe, hätte der Herr Recensent billig wissen sollen, und vermuthlich hat er es gewußt, aber nur nicht wissen wollen, weil er sonst den Lesern seinen Kleister statt einer Augensalbe nicht so leicht hätte anstreichen können. Hätte Kant unter Noumenen nichts weiter als bloße Vernunft-Ideen verstanden wissen wollen, wie hätte er, möchte ich wohl wissen, von den Noumenen

be-

behaupten können: Man wisse nicht, ob sie möglich, oder unmöglich sind, — in uns, oder ausser uns existiren? — Wußte Kant nicht, ob die Vernunftideen möglich sind, und nicht ausser seinem Ich existiren? oder sind diese Behauptungen nur angeblich kritische Sätze, die in meinem Kopfe liegen, und nur zu meinem eigenen kantischen System gehören?

VIII.

Ich muß die Untersuchung noch weiter fortsetzen, und die Gedanken des Herrn K. präzisiren, womit er zeigen will, wie die von ihm S. 426 aus meiner Schrift citirten 7 Sätze verstanden werden sollen, damit sie kantisch klingen mögen.

1) Der erste Satz in meiner Schrift ist dieser: Ohne erscheinende Dinge sind Erscheinungen schlechterdings unmöglich. Dieses sagt der Herr K. ist nur angeblich krit

kritisch; soll es aber kantisch werden, so muß es also heißen und verstanden werden: Der Begriff der Erscheinung führt auf den Begriff eines Dings an sich, oder eines absoluten Grundes der Erscheinungen. Wie vortreflich! Kant sagt in meinem Satz, der ausdrücklich in der Vorrede zur zweyten Ausgabe der Kr. d. r. V. S. xxvi | steht, daß ohne Dinge an sich keine Erscheinungen möglich wären, weil diese ja eine Modification der Sinnen, die er den Dingen an sich zuschreibt, voraussetzen, dagegen der Herr K. nur sagt, daß wir aus dem Begriff der Erscheinungen auf den Begriff der Dinge an sich schließen können, welches alle Welt weiß, nicht aber eben so wohl, daß an und vor sich Noumene als Ursache den Erscheinungen zum Grunde liegen müssen — Die Belehrung des Herrn K. steht hier an einem ganz unrichtigen Orte.

2) Dem Satz: Allen Erscheinungen liegen erscheinende Dinge zum Grunde giebt

giebt er folgenden Sinn: Die Erscheinungen überhaupt können nicht wieder aus Erscheinungen erklärt werden, und da, wenn man von Erscheinungen überhaupt abstrahirt, nichts übrig bleibt, als der Begriff von einem Ding überhaupt, das den Erscheinungen zum absoluten Grunde liegend gedacht wird, eine solche Idee aber keine Erkenntniß giebt, so können sie gar nicht erklärt werden. Recht sehr schön! Kant und Kantianer harmoniren gerade so, wie aller Welt Uhren. Feuer nennt erscheinende Dinge, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, **ausser uns befindliche Gegenstände**. Nicht doch, sagt dieser, ich weiß es besser, denn die Dinge an sich, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, sind gar nicht **ausser uns**, sondern **vielmehr in uns**. Damit aber der Herr K. nicht glaube, meine Behauptung sey nur angeblich kritisch, so verweise ich ihn nur auf Prol. S. 62, wo für ihn sehr viel Pflaster gewachsen ist, womit er seine Erklärungen

rungen hätte würzen, und recht kantisch machen können.

3) Den Satz: Die erscheinende Dinge sind keine Phänomene, sondern Dinge an sich, erklärt er so: Das letzte absolute Princip aller Erscheinungen, wird durch eine bloße Idee vorgestellt, kann also nicht erkannt werden, ist also in unserer Erkenntniß nichts. — Und auch diese ganze Erklärung ist gerade so viel als nichts. Man darf nur einen Blick auf das zurücke werfen, was ich so eben No. 2 angemerkt habe, so wird man gewahr werden, daß der Herr K. gar sehr weit vom Ziel getroffen habe.

4) Den 4. 5. und 6ten Satz faßt der Herr K. in eins zusammen. Ich habe diese drey Sätze so vorgetragen: 4) Die Dinge an sich modificiren die Sinnlichkeit, haben also einen Einfluß auf dieselbe. 5) Dieser Einfluß oder Einwirkung ist wahre Causalität

lität vom Eindruck auf die Organe; 6) vermittelt dieser Causalität bringen die den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich Vorstellungen im Gemüthe hervor. — Ueber diese drey Sätze erklärt sich nun der Herr K. folgendermaßen: 4 — 6 enthält nach Kant keine Erklärungen, Kant gebraucht hier nicht die Ausdrücke: Verursachung, Einfluß u. welche ihm Herr Z. unterschiebt, sondern er will damit nur sagen, daß der absolute Grund der Erscheinungen und der Möglichkeit von der Vorstellung der Dinge, nicht in den Erscheinungen selbst gesucht werden, sondern nur durch Ideen gedacht werden könne. So fällt der ganze angebliche Widerspruch weg. Ich will nun zeigen, daß nicht der Widerspruch, wohl aber der ganze nicht angebliche, sondern wirkliche Kleister, weil er gar zu wässerig ist, wegfalle. — Wenn der Herr K. sagt, daß der 4. 5. und 6ste Satz nach Kant keine Erklärungen enthalte, so dient dieses zu gar nichts; er wollte nur
etwas

etwas sagen, weil er in seinem kritischen Vorrath nichts besseres finden konnte. Es sey also an dem, daß diese Sätze keine Erklärungen enthalten; folgt denn hieraus, daß sich Kant der Ausdrücke: Verursachung Einfluß &c. nicht bedient? — Mein! Wie präcipitant! Womit wollte wohl der Herr Recensent darthun, daß ich jene Ausdrücke dem Verfasser der Kritik untergeschoben hätte! — Am angezogenen Orte sagt Kant von den Dingen an sich, daß sie Vorstellungen in uns wirken, indem sie unsere Sinnen afficiren. Haben denn also diese Dinge keinen Einfluß auf uns? — und wenn sie sogar Vorstellungen in uns wirken, verursachen sie dieselben nicht? Haben sie keine Causalität? (Kr. d. r. Br. S. 344, 2). Warlich der Herr R. hat nur geträumt, daß ich Kanten in mehr erwähnten Sätzen die Ausdrücke Verursachung und Einfluß untergeschoben hätte. Was endlich die höchst übel gerathene Erklärung des eigentlichen Sinnes jener Sätze

anbetrifft, so zeigt jene auch nur oberflächliche Vergleichung; daß ich Kant gar keine Dinge aufgebürdet habe, die er nicht gesagt hat. Denn Kant macht die Dinge an sich zum absoluten Grund der Erscheinungen, dagegen der Herr K. nur die Idee davon dazu macht, und wenn jener den absoluten Grund ausser uns setzt, so setzt dieser selbigen in uns. Wer wie Kant zeigen will, daß er kein Idealiste sey, der wird nie sagen, daß der absolute Grund der Erscheinungen in uns zu suchen sey, denn dieses ist der Fundamentalsatz des Idealism, den Kant von sich abzuwelzen sucht.

5) Von dem 7ten Satz endlich, in welchem Kant behauptet, daß woselbst Gott ein Schöpfer ist, es doch höchst ungeräumt sey, ihn einen Schöpfer der Erscheinungen zu nennen, sagt der Herr Rec. daß er in gar keinem Widerspruch mit der behaupteten gänzlichen Unbekanntschaft der Dinge an sich stehe. Denn da die Idee
der

der Schöpfung nicht zur Erklärung der Welterrscheinungen (theoretisch) sondern nur zum praktischen Gebrauche nöthig ist, so sind diese Sätze sehr wohl verträglich. — Alles dieses sieht einem Geschwätze so ähnlich, wie ein Ey dem andern. Wer fragt wohl darnach, ob der 7te Satz der gänzlichen Unbekanntschaft mit den Dingen an sich widerspräche oder nicht? Man will ja nur den eigentlichen Verstand desselben wissen, und ob er sich mit andern Behauptungen der Kritik vertrage, oder ihnen widerspreche? Ueber alles dieses ist der Herr Rec. weggestolpert, und um sich etwas zu thun zu machen, spielte er vom Anfange bis zu Ende mit Querhölzern. Daß er aber diese Rolle spielte, erhellet noch mehr aus dem, was ich sogleich anbringen werde.

1) Was hat also der 7te Satz, oder was kann er nach den Grundbegriffen der Kritik vor einen Sinn haben? Antwort, Die Bedeutung muß sich

nothwendig nach der Verschiedenheit des kritischen Begriffs von Gott richten. *Talia sunt praedicata, qualia permittuntur esse a suis subjectis.* Nun räsontirt die Kritik von Gott bald so, daß sie ihn nur für eine bloße Idee hält (§. 44. Prol.), da ihm denn sofort nur die nichtswürdige ideale Existenz zukommen kann, und der Begriff von Gott eine bloß subjective Realität erhält; bald spricht sie wieder von ihm als von einem Gegenstand auffer der Idee, der nicht idealiter, sondern realiter existirte. (§. 58. Pr).

2) Dieser Anmerkung zufolge wird mehr erwähnter Satz im ersten Falle so viel heißen: Ist der ideale Gott, d. i. die bloße Idee, das reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen? Pr. §. 45) ein Schöpfer, so ist es ungeräumt, diese bloße Idee, dieses Gedankenwesen einen Schöpfer der Erscheinungen zu nennen.

nen. — Allerdings ungeräumt, aber eben so ungeräumt ist es auch, jene Idee einen Schöpfer der Dinge an sich tituliren zu wollen. Im zweyten Fall aber muß man behaupten, daß, da der wahre Gott zugleich ein wahrer, gar nicht erdichteter Schöpfer ist, er nothwendig ein Schöpfer der Dinge an sich sey, weil es ja höchst ungeräumt wäre, ihn einen Schöpfer der Erscheinungen nennen zu wollen. Inzwischen will ich gerne zugeben, daß alle diejenigen Stellen der Kritik, wo es scheint, als ob der Verfasser den wahren Gott im Sinne gehabt hätte, auch von seinem idealischen Gotte, der ihm mehr am Herzen liegt, als der wahre, von dem er keine Gewißheit hat, ob er existire, oder nicht existire, erklärt werden können. Allein unter dieser Bedingung bleibt nicht nur jener Satz von der Schöpfung ganz idealistisch, sondern es wird auch offenbar, wie unschicklich es

sey, mit der Kritik zu behaupten, daß man diesen Gott in der Idee, oder die Idee selbst, das bloße Gedankenwesen, durch keine ontologischen Prädikate, sondern nur durch moralische bestimmen, und als ein höchst weises, höchst gütiges u. Wesen denken solle, gleich als ob der Begriff eines Wesens nicht auch zur Ontologie gehörte.

XI.

Wie treu ich (fährt der Herr Recensent S. 426 fort) die kantischen Gründe darstelle, davon kann man gleich ein belehrendes Beispiel an dem ersten psychologischen Schlusse sehen, wenn man das, was ich gesagt habe, mit der Kritik der reinen Vernunft vergleicht. Die Kritik sagt, (heißt es) das Prädikat: Substanz wird im Obersatz in einer ganz andern Bedeutung genommen, als in der Conclusion; im Obersatze nämlich zeigt es nur ein subjectives Etwas an, im Schlusssatze dagegen

gen ein objectives, oder objective Realität. Mit einem Worte, Substanz wird im Obersatz ohne alle Rücksicht auf irgend eine Bedingung der Sinnlichkeit gebraucht, und ist demnach nichts anders, als eine logische Substanz d. i. eine logische Vorstellung von einem Subject, das kein Prädikat seyn kann, d. i. eine bloße subjective Denkform ohne alle objective Realität. Kants Kritik aber S. 411 lautet so: Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatz aber ist nur von demselben die Rede, so ferne es sich selbst als Subject und relativ auf das Denken, und die Einheit des Bewußtseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie (und was ist denn diese: sie? als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also ꝛc. Man sieht hieraus, daß sich Herr Z. kaum die Mühe genommen hat, die Kritik recht zu lesen.

Und ich will nun zeigen, daß sich der werthe Herr Recensent entweder nicht die Mühe genommen, die von mir geprüfte Auflösung mit der kantischen genau zu vergleichen, oder weder die eine noch auch die andere begriffen habe. Was bleibt ihm noch wohl übrig, wenn ich ihm die Schulzischen Erläuterungen der Kritik d. r. Vern. in die Hände gebe, um sich daraus zu belehren, daß ich die Auflösung des Paralogism (weil ich die Kritik gerade damals nicht bey der Hand hatte) aus denselben zur Beurtheilung aufgenommen habe? Dieses war mir um desto mehr erlaubt, weil Kant selbst durch seine Empfehlung jenem Auszug das Siegel aufgedrückt, und eben damit zu dem Rang einer classischen Schrift bey kritischen Untersuchungen und andern ähnlichen Arbeiten erhoben hat. Dieses ist also die Untreue, deren mich der Herr Recensent, der auch hier sehr kurzichtig war, beschuldigt hat. Hätte es ihm beliebt, genauer zu prüfen, was ich in Beziehung des angeblichen Paralogism angemerkt habe, so hätte er sich nicht
so

so sehr bloß gegeben, als gegenwärtig, wo er nun nicht mit dem Buche in der Hand vor dem Spiegel treten, und seine Recensentenperson darin, ohne roth zu werden, begucken kann.

X.

Endlich hat sich der Herr Recensent auch bey der Prüfung meines Beweises für die Substantialität der Seele gar sehr versehen, indem er, wie es scheint, nicht einmal gewußt hat, daß ich die Materialien dazu selbst aus der Kritik genommen habe. Ich habe ihn so vorgetragen: Jedes Subject, das Handlungen aus sich selbst hervorbringt, ist zuversichtlich eine Substanz. Das denkende Ich aber ist wirklich ein Subject, welches Handlungen aus sich selbst hervorbringt; folglich ist dieses denkende Ich zuversichtlich eine Substanz. Zu diesem Argumente macht nun der Herr Recensent eine gar artige Anmerkung. — Der Verfasser heißt es, weiß aber

selbst nicht, wo dieser Schluß der Nothhülfe bedarf. Er meynt nämlich, der kritische Philosoph werde seinen Obersatz angreifen. Allein hieraus ist wiederum sichtbar, daß Herr Z. den kritischen Angriff gar nicht begriffen habe. Nicht der Obersatz, sondern der Untersatz bedarf einer Rechtfertigung. Denn ob das Denken die Handlung des Ichs, und was dieses Ich vor ein Ding sey, darsüber ist eben die Frage. — Ja freylich!

So stolpert er auf seinem Eis

Weiß nicht, ob auch sein Ich was weiß?

Gewiß, als ich meinen Beweis für die Substantialität der Seele hinschrieb, dachte ich an nichts weniger, als an eine Nothhülfe; denn er ist ganz auf dem kritischen Felde gewachsen. Aber das dachte ich, daß jeder Kritiker bey der Auflösung desselben weidlich schwagen und schwitzen dürfte. Der Herr Recensent giebt hievon ein sehr passendes Beispiel: indem er nämlich nichts über den Obersatz

satz

faß zu sagen mußte (dieser steht in der Kritik S. 250, 1) so mußte er den Untersatz angreifen, und eben dieses war der Ort, wo er scheiterte, denn er weiß seiner eigener Aussage nicht, ob auch das Denken die Handlung seines Ichs sey? Seltsam genug, wenn ein Kritiker nicht einmal die Hauptsätze der Kritik weiß! Der Untersatz meines Schlusses findet sich Kritik der reinen Vern. S. 404, 1 und lautet so: Durch dieses Ich oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt, 'wird nun nichts weiter, als ein transcendentes Subject der Gedanken vorgestellt = x. Von eben diesem Ich heißt es Krit. d. r. Vern. Seite 436, 2: daß es durch das Denken erscheine, folglich das Denken seine Erscheinung sey. Ist es nun dem Herrn Recensent gefällig, meinen Beweis oder vielmehr den ihm anstößigen Untersatz gegen die angezogenen Stellen zu halten, so bleibt ihm nichts weiter übrig,' als daß er entweder leugne: daß Denken sey eine Handlung des Ichs, oder aber, wenn er diese Aussage mit seinen kriti

ti

tischen Grundbegriffen zu vereinbaren sich nicht im Stande befindet, nicht sauer dazu sehe, wenn ich die Beurtheilung seiner Recension so schließe:

Frivola si fuerint fundamina, tempore
paruo,
Deficiet, quidquid super his fabricare vo-
lemus.

Inhalt.

	Seite.
Erstes Hauptstück.	
Entwicklung des Hauptbegriffs von Religion und einiger damit verwandten praktischen Grundbegriffe und allgemeiner Sätze.	8
Zweytes Hauptstück	
von der Erkenntniß Gottes.	
Erste Abtheilung	
von der Wirklichkeit desselben.	14
Zweite Abtheilung	
von der Unsterblichkeit Gottes in Beziehung auf die Religion des Philosophen.	35
Dritte Abtheilung	
von der Allwissenheit und dem Willen Gottes in Beziehung auf die Religion des Philosophen	47
Drittes Hauptstück	
von der göttlichen Vorsehung	65
Viertes	

Inhalt.

	Seite.
Viertes Hauptstück.	
von den Pflichten eines Philosophen, als Unterthan einer Eivilregierung.	97
Fünftes Hauptstück,	
von den Kirchen und Kirchenlehrern	122
Sechstes Hauptstück	
vom Wachsthum in der Erleuchtung des Verstandes, Heiligkeit des Willens, und den daraus entspringenden Fortschritten in der philosophischen Tugend.	138

Erstes Hauptstück.

Entwicklung des Hauptbegriffs von Religion
und einiger damit verwandten praktischen Grund-
begriffe und allgemeiner Sätze.

§. 1.

Es giebt ein bestimmtes Verhältniß zwischen Pflichten
und Religion.

Man mag den Begriff von Religion abfassen wie man wolle, so wird man doch bald gewahr, daß man überall auf Pflichten stoße, die ein wesentliches Ingrediens davon sind, und demselben nothwendig zum Grunde liegen. Daß Pflichten überhaupt unter die praktischen Begriffe gehören, ist selbst aus der Benennung klar genug abzunehmen, und niemand, sollte er auch noch so verworren, und undeutlich über Pflichten zu denken gewohnt seyn, wird gewiß hierin so leichte mit seinem Beyfall zurücke treten. Liesgen aber Pflichten bey jeder Religion zum Grunde, so ist man völlig berechtigt, sie selbst den praktischen Begriffen beuzuzählen, wenn man gleich, wie sich von selbst versteht, die tiefstinnigsten Speculationen über diesen Gegenstand anstellen kann. Versteht man

nun unter Religion eine gewissenhafte Erfüllung der Pflichten, so folgt unwiderstehlich, daß sowohl die theoretische als auch die praktische Religion Pflichten voraussetze und ohne diese schlechterdings nicht gedacht werden könne. Dergegestalt bestimmen Pflichten die Möglichkeit ihrer Erfüllung, und mit dieser zugleich die Möglichkeit aller Religionen.

§. 2.

Pflichten setzen ihrer Natur nach gewisse Gegenstände voraus; und wer diese kennt, der kennt zugleich die Gegenstände der Religion.

Daß an die Pflichten der Begriff von moralischer Nothwendigkeit unauf löslich geknüpft sey, oder um eigentlicher zu reden, daß moralische Nothwendigkeit gewisser Handlungen eben das anzeige, was man sich unter dem Wort: Pflicht vorzustellen pflegt, ist aus den Elementar begriffen der allgemeinen praktischen Philosophie bekant. Man begreift ferner, daß Pflichten keine Gegenstände sind, die dem Verstande durch die äußern Sinne unmittelbar zu dessen Gebrauche übergeben werden. Alle moralische Objecte, folglich auch die Pflichten selbst, und was damit untrennbar verbunden ist, sind Folgen derjenigen vernunftmäßigen Betrachtungen, die wir über uns, — über die Welt und über den höchsten Grund alles dessen, was in der Welt, und außer derselben zufällig, d. i. seiner Wirklichkeit nach eingeschränkt ist, veranstalten. Es ist überdieß eine ausgemachte Sache, daß der Nutzen aller Vernunftschlüsse sich in der Entdeckung, und Kenntniß solcher Gegenstände endige, wovon die Sinnlichkeit allein, die Gelegenheitsursachen an die Hand giebt. Die Ver-

Vernunft gelangt also, unterstützt durch sinnliche Gegenstände und angestellte Betrachtungen darüber zur Erkenntniß der moralischen Nothwendigkeit d. i. der Pflichten; allein indem sie auf die Art von der Betrachtung gewisser, sinnlicher, oder nichtsinlicher Dinge, mit Schließen, zur moralischen Nothwendigkeit übergeht, so bezieht sie zugleich die entdeckten Pflichten auf jene Gegenstände selbst d. i. sie folgert, daß gewisse Gegenstände ihrer Natur nach, die Erfüllung gewisser Pflichten von uns fordern, die, ohne jene Natur zu verleugnen, schlechterdings nicht unterlassen werden darf; und, weil Religion im weitläufigen Verstande auf der Erfüllung der Pflichten beruht; so können die Objecte, worauf sich die Pflichten beziehen, von jenen gar nicht verschieden seyn, worauf Religion hinweist.

§. 3.

Die Form der Pflichten ist einerley mit der Form der Religion.

Obgleich kein Mensch mit Bewußtseyn und Absicht falsch schließt, vielmehr alles für Wahrheit hält, worauf er durch Verstand und Vernunft gebracht wird; so darf man doch der täglichen Erfahrung nicht widersprechen, die ganz untrüglich lehrt, daß sich unter den Vernunftproducten sehr häufig unächte und sehr schädliche Waare befinde. Die Vorsehung hat keinen Menschen mit Untrüglichkeit beschenkt, die Erkenntnißkräfte desselben sind sehr eingeschränkt, und, so lange die Welt steht, ist noch kein Weltweiser aufgetreten, dessen Vernunft, wäre sie auch mit allen Eigenschaften, deren die menschliche Natur immer fähig ist, ausgeziert gewesen, nicht ofte genug sollte

geblendet und auf Irrwege geführt worden seyn. Es ist auch dieser Umstand auf keine Art von Wahrheiten eingeschränkt, und die Vernunft ist nicht nur im theoretischen, sondern auch im Praktischen bey den ausgesuchtesten Hülfsmitteln, deren sie sich immer bedienen mag, dennoch der Gefahr zu irren ausgesetzt. Man darf sich also nicht wundern, wenn man sieht, daß öfters der tiefsinnigste Weltweise die lächerlichsten Dinge unter die Pflichten zähle, und wer will sich darüber wundern, wenn eine ganze ungebildete Nation die abscheulichsten und grausamsten Handlungen für heilige Pflichten hält. Kein Zweifel demnach, daß die Natur und wesentliche Beschaffenheit der Religion sich nothwendig nach der Form der Pflichten richte, deren Erfüllung die Seele und das Wesen derselben ist. Und da der Unterschied zwischen Scheinpfllichten und wahren Pflichten feste genug gegründet ist, so muß man auch zwischen einer wahren und Scheinreligion d. i. einer falschen einen Unterschied machen. — Mit einem Worte: *forma religionis sequitur semper formam officiorum.*

§. 4.

Die Verschiedenheit der Gegenstände, worauf die Pflichten bezogen werden, giebt eine wohlgegründete Eintheilung derselben.

Daß man gewohnt ist, in drey Classen alle Pflichten zu bringen, davon die erstere, die Pflichten gegen sich selbst; die zweyte aber, die Pflichten gegen diejenigen, mit denen wir in einer gewissen Verbindung stehen; die dritte endlich, die Pflichten gegen Gott in sich schließt, ist eine sehr bekannte Sache. Diese Abtheilung ist vielleicht so alt, als die praktische Philosophie selbst, man kann

Kann auch, so viel ich sehe, nichts aufbringen, wodurch dieselbe etwa geschwächt, oder gar für falsch sollte erklärt werden können. Inzwischen denken doch nicht alle, die bey dieser Eintheilung stehen bleiben, einerley, über die Natur der Pflichten, wenn sie gleich darin zusammen stimmen, daß es einem andern frey stehe, die ihm obliegendem Pflichten zu vollziehen oder zu unterlassen, wohl aber eine Hauptpflicht sey, Pflichten zu erfüllen. Ich will bey dieser Gelegenheit einige Meynungen der Gelehrten über diese classificirten Pflichten anführen, und meine Gedanken dem unpartheyischen Leser zur Prüfung vorlegen

a) Wenn man glaubt, daß die Erfüllung der Pflichten nothwendig demjenigen Vortheil und Nutzen verschaffen müsse, dem wir sie abtragen; so muß man entweder die gewöhnliche Abtheilung fahren lassen, oder, wenn sie bleiben soll, zugeben, daß jener Vortheil nur an eine gewisse Classe von Pflichten gebunden sey. Die Sache ist von selbst klar; denn die Pflichten gegen Gott können ihm auch nicht den geringsten Vortheil verschaffen, und wer mit diesem Vortheil den jemand durch die Erfüllung der Pflichten erhält, den Begriff eines Dienstes verbindet, der muß zugleich leugnen, daß man Gott dienen könne. Will man aber dieses nicht; so bleibt nichts übrig, als daß man von dem Begriff des Gottesdienstes dasjenige trenne, was sonst an andere Dienstleistungen untrennbar geknüpft ist,

b) Was die Pflichten gegen andere Menschen anlangt, mit denen wir in einer Verbindung stehen; so versteht sich von selbst, daß die Beschaffenheit einer solchen Verbindung gar sehr verschiedene Pflichten gegen diejenigen auflegt, die

mit uns, es sey auf welche Art es wolle, in Verbindung stehen. Dieses ist eine ausgemachte Sache, die in der polemischen Moral keinen problematischen Artitel aufstellen kann. Allein in der Bestimmung des Umfangs dieser Verbindung sind nicht alle Weltweisen einig, indem ja einige behauptet haben, daß, wenn gleich ein jeder einzelte Mensch in einer gewissen Verbindung mit allen übrigen auf dem ganzen Erdboden steht, gleichwohl diese Art von Gemeinschaft, die übrigens eine blos metaphysische ist, das ganze menschliche Geschlecht zu keinem Gegenstand der Pflichten machen könne. Die Gründe für diese paradoxe Behauptung haben dasjenige Gemüth nicht, das einen allgemeinen Beyfall, denselben zu verschaffen im Stande wäre. — „Der Gegenstand, sagt man, dem wir gewisse Pflichten abtragen müssen, muß uns gegenwärtig seyn, indem es ganz unmöglich ist, auf etwas, das abwesend ist, zu wirken.“ — Wenn der Begriff des Gegenwärtigen es notwendig erfordert, daß die Gegenstände einander von außen entweder berühren, oder doch in einer so geringen Entfernung stehen müssen, daß eins auf das andere wirken könne; so giebt man ja zu, daß der Begriff der Gegenwart ganz auf der Möglichkeit der Einwirkung beruhe, wobey es einerley ist, ob dieselbe mittelbar oder unmittelbar erfolge. Gesezt demnach, es mache jemand eine für alle Menschen auf dem ganzen Erdboden überaus nützliche und heilsame Erfindung bekannt, die sich wegen ihres ausgemachten großen Nutzens sehr schnell von Nationen zu Nationen verbreitet; so ist es, wie es scheint erlaubt zu sagen, daß jener glückliche Erfinder auf alle diese

Natio-

Nationen, soiglich auf das ganze menschliche Geschlecht wirke, wenn gleich eine geraume Zeit verstreichen mußte, bevor alle Nationen aus seiner Erfindung den nöthigen Nutzen ziehen konnten; es ist auch nichts ungewöhnliches, von einem Menschen in einem sehr guten Sinne zu sagen, daß er noch in seinem Tode Gutes wirke. Bey keiner moralischen Verbindlichkeit ist es nöthig zu fragen, wie weit sich der Effect von der Erfüllung der Pflichten erstrecke, sondern alles kommt lediglich darauf an, ob es auch moralisch nothwendig sey, so oder so zu handeln, und wenn es, wie die Moralisten beweisen, eine solche Nothwendigkeit giebt, das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts nach Möglichkeit zu befördern; so kann niemand an der Wirklichkeit der gegen das menschliche Geschlecht zu erfüllenden Pflichten zweifeln.

c) Ob die übrigen sogenannten unvernünftigen Thiere Gegenstände seyn können, gegen die wir gewisse Pflichten beobachten müßten? ist eine Frage, die wie es scheint, blos darum nicht auf einerley Art beantwortet wird, weil diejenigen, die sie auflösen, in den Nebenbegriffen, die sie mit dem Begriff von dem was Pflicht ist, gar sehr weit von einander abweichen. „Ist es an dem, sagen einige, (vielleicht auch alle, welche an der gemeinen Classification der Pflichten nichts zu tadeln finden) daß wir gewisse Pflichten den Thieren abzutragen haben; so müssen dieselben allerdings ein Recht haben, die Erfüllung dieser Pflichten von uns zu fordern, indem der Verbindlichkeit auf dieser Seite nothwendig das Recht zu fordern, auf der entgegengesetzten Seite entspricht; und da ein solches Recht den Gebrauch der Vernunft auf

eben dieser Seite voraussetzt, dessen die Thiere nicht fähig sind; so erhellet hieraus, daß es keine gegen sie zu beobachtende Pflichten geben könne. — Zudem sind die Thiere bloße Sachen, aber keine Personen; man tauscht sich also gewiß, wenn man eine vernünftige Art, Sachen zu behandeln unter die Pflichten zehlt, und, will man ja einer solchen Behandlungsart diesen Namen geben; so wird sich bald finden, daß wir unser Augenmerk, entweder auf unsere eigene, oder auf eine fremde, oder auf beyde zugleich, — mit einem Worte, bloß auf Personalität richten. Wer z. B. sein Kleid nicht muthwillig verdirbt, seine und eines andern Hütte nicht ohne Noth niederreißt, mög immerhin Pflichten beobachten, allein er erzeugt doch diese weder dem Kleide, noch der Hütte, wohl aber sich selbst, oder einem andern.“ Mein Zweck erlaubt es nicht, daß ich diese und andere hieher gehörende Gründe nach Würden prüfe, — eine Arbeit, womit sich andere Philosophen, die ich als meine Lehrer und Meister verehren muß, mit gutem Erfolge beschäftigt haben, — inzwischen halte ich dafür, daß der Grundsatz, nach welchem die Thiere in die Classe bloßer Sachen gebracht werden sollen, nicht so gar feste stehe, sondern schwanke; denn, womit will man erweislich machen, daß die Thiere keine Vernunft haben, — womit, daß alles, was keine Vernunft hat, eine bloße Sache sey? Hier scheint alles bis auf den so sehr in die Enge gezogenen Begriff einer Sache, ganz willkürlich gestellt zu seyn, — besonders fällt dieses willkürliche in die Augen, wenn man überdenkt, daß die Irrationalität allein deswegen von den Thieren prädicirt wird, weil man bey ihnen dieienigen Handlungen nicht bemerkt, welche

che bey den Menschen unter die Wirkungen der Vernunft gehören. Man nimmt also den Maasstab von der menschlichen Vernunft und schließt; weil die Thiere keine Menschen-Vernunft haben, so gehören sie unter die unvernünftigen Creaturen, und haben also keine Vernunft. — Gehört denn viel dazu, um die Unrichtigkeit dieses Schlusses darzutun, wenn man überdenkt, daß das Vernunftvermögen nach unendlichen Graden erhöht und erniedrigt werden könne, ohne daß doch das Wesen dieses Vermögens dadurch aufgehoben werde?

§. 5.

Religion im weitläufigen und engen Verstande.

Daß ohne Pflichten keine Religion möglich sey, scheint eine ausgemachte Sache zu seyn; man dürfte sich auch schwerlich täuschen, wenn man sich bey jeder besondern Classe von Pflichten eine besondere Religion, diejenige nämlich denken wollte, die sich auf eben diese Pflichten bezieht, und also die Arten der Religion auf jener ihre Arten gründet. Diesem zufolge muß der Mensch gegen sich selbst eine gewisse Religion ausüben, die er nicht ganz in ihrem Umfange gegen andere Menschen betrachten kann, und die im wesentlichen von der Religion abweicht, die sein Nebenmensch von ihm zu erwarten und zu fordern berechtigt ist. Eben dieses gilt von der Religion, die der Mensch Gott schuldig ist. Wenn man also den Ausdruck: Religion so faßt, wie er (§. 2.) vorkommt, und in die Erfüllung der Pflichten überhaupt aufgelöst ist; so braucht man dieses Wort im weitläufigen Sinne. Im gemeinen Leben hingegen weicht man von diesem Wortverstande durchgehends

hends ab, und bezieht die Religion allein auf die Erfüllung der Pflichten, die wir Gott abzutragen verbunden sind. Dieses heißt nun der enge Wortverstand *).

§. 6.

Verschiedenheit der Kenntniß worobne die Religion nicht bestehen kann. Philosophische Religion, und gemeine Religion.

Ohne Pflichten ist Religion keine Religion, — und ohne Kenntniß, weder eins, noch das andere möglich. Wer Pflichten erfüllen soll, muß dieselben kennen, so wie derjenige erst mit dem Gesetze bekannt gemacht werden muß, der seine Handlungen darnach einrichten soll. Zur Kenntniß der Pflichten, (die keine sinnlichen Gegenstände sind, folglich auch durch die Sinnen dem Verstande zum erkennen nicht gegeben werden können) gelangt man nur auf zwey Wegen. Der erste führt durch eigene angestellte Untersuchung zur Kenntniß derselben; der andere Weg aber

*) Man könnte das Wort: Religion, wenn es ein gewisser Endzweck erforderte, noch enger abfassen, und allein auf diejenigen Pflichten gegen Gott einschränken, die in der Hypothese des Atheisten wegfielen, wie z. B. die Pflicht der Anbetung, der Dankagung, der Ergebung ic. Will man dieses nicht; so muß die Religion gegen Gott zugleich die Pflichten gegen uns und andere einigermaßen mit einschließen. Es ist ja ein wesentliches Stück der Religion, alle Befehle desjenigen zu vollstrecken, der Religion von uns fordert, — zu fordern berechtigt ist.

aber dahin zu gelangen ist der gemeine Unterricht, wobei das Gedächtniß des lernenden mehr zu thun hat, als der Verstand und die Vernunft. Auf jenem verfolgt man die moralischen Begriffe bis zu ihrer ersten Quelle, wodurch Deutlichkeit und Gründlichkeit in die Kenntniß der Pflichten gebracht, und das ganze System derselben durch richtige Beweise unwiderleglich gemacht wird; was aber diejenige Kenntniß anlangt, die nur aus einem gemeinen Unterricht geschöpft wird, so muß man bloß dabei stehen bleiben, daß man lerne, was man zu thun, und zu lassen habe, ohne sich viel um die letzten Gründe der Form seiner Handlungen zu bekümmern. Ist nun zwischen Wissen und einem bloßen historischen Glauben ein wesentlicher Unterschied; so ist man berechtigt, diejenige Religion deren Kenntniß aus eigener Untersuchung und gründlicher Prüfung erwachsen ist, die philosophische; die andere dagegen, die auf einer historischen Kenntniß der Pflichten beruht, eine populäre, gemeine Religion zu nennen.

§. 7.

Vorzug der philosophischen Religion vor der gemeinen.

Die Religion im engen Verstande besteht in der gewissenhaften Ausübung der Pflichten gegen Gott (§. 5.) wobei also die Kenntniß Gottes die allgemeine Quelle ist, woraus der Gelehrte sowohl als auch der Ungelehrte die nöthigen Bewegungsgründe schöpfen muß. Wenn die Kenntniß dieser Bewegungsgründe so wirksam ist, daß sie bis zur wirklichen Ausübung der Pflichten reicht; so ist der Philosoph und der Ungelehrte in Rücksicht ihrer pflichtmäßigen Handlungen, einer

einer eben so wohl daran, als der andere. Denn bey der Erfüllung der Pflichten kommt es gewiß nicht auf eine gelehrte und tiefe Hinsicht in die Bewegungs-
de, wohl aber auf die Wirksamkeit, und das Leben derselben an, welches bey einer einfältigen, verworrenen und also gemeinen Kenntniß eben so wie bey einer philosophischen nicht nur Statt finden, sondern bisweilen so gar dringender seyn kann. Diese Anmerkung, die auch in der Erfahrung ihre Bestätigung findet, leitet ganz ungezwungen zu dem Schluß: daß die Wirksamkeit und das Leben der zur Erfüllung der Pflichten gegen Gott erforderlichen Kenntniß der Bewegungsgründe kein Vorzug der philosophischen Religion, vor der gemeinen seyn könne.

Es giebt inzwischen sehr verwickelte Fälle, wo der Ungelehrte entweder sehr schwer, und zweifelhaft, bisweilen auch wohl gar nicht, öfters auch gar irre und falsch entscheidet, und Wege wählt, die ihm bey dem Ausgang doch die heilsame Lehre geben, daß eine gründliche, und gelehrte Kenntniß moralischer Dinge, in unzählbaren Religionsfällen einen vorzüglichen Nutzen leiste, der von einer populären, auf keine Art und Weise erwartet werden kann.

Ohne Zweifel ist es eine wichtige Pflicht, Irrende und Unwissende gelegentlich auf bessere Wege zu führen, und zu einer heilsamen Kenntniß der Religion zu bringen. Wer die Regeln des Unterrichtes kennt, weiß auch, wie schlecht diese Pflicht erfüllt wird, wenn der Lehrer keine geübte Sinnen hat. Der Gelehrte ist also allein im Stande, einen weit erbaulichern Unterricht zu ertheilen, als der

der ungelehrte und gemeine Lehrer, und auch hierin zeichnet sich die philosophische Religion ganz vorzüglich vor der gemeinen aus *).

- *) Man muß einen Philosophen von einem gelehrten, und aufgeblasenen Lehrer unterscheiden, der seinen Unterricht immer durch seinen unerträglichen Charakter verdirbt, der ihn bringet, alle seine Gelehrsamkeit allenthalben zur Nahrung seines Stolzes auszukramen, und Dinge in seinem Unterricht zu mischen, die der Schüler zu seiner eigenen Belehrung gar nicht wissen darf, wenn er sie auch zu verstehen im Stande wäre. Ist der Philosoph aber kein ungeschickter Pedante, so wird er seinen Unterricht mit mehr Deutlichkeit und Ordnung abfassen, als irgend ein gemeiner Lehrer.
-

Zweytes Hauptstück

von
der Erkenntniß Gottes.

Erste Abtheilung

von
der Wirklichkeit desselben.

§. 8.

Ideale Existenz Gottes ist der Grund einer Religion, die nur ideale Realität hat; dagegen objectiv gegründete Religion, die objectiv reelle Existenz Gottes voraussetzt.

Zur Beurtheilung dieser Behauptung ist nichts weiter erforderlich, als daß man wisse, was objective und dieser entgegengesetzte subjective oder ideale Realität sagen wolle; jene zeigt die Existenz eines Dinges an, die allem Denken zum Grunde liegt; diese dagegen setzt alle Wirklichkeit in die ontologische Möglichkeit des Begriffs, nämlich eines Vernunftbegriffs, oder Idee, deren Object wie die kritische Philosophie will, nur eine problematische Existenz hat. Nun ist aber Religion im engen Verstande, der Inhalt aller Pflichten, die unmittelbar Gott betreffen und daher bezieht sich dieselbe notwendig auf das Daseyn eines solchen Wesens, welches

ches entweder nur in der Idee und der Einbildung oder aber auffer derselben, folglich ganz unabhängig von allem Denken und Vorstellen existirt. Die Realität demnach der Existenz Gottes, realisirt zugleich die Religion; ist daher jene bloß eine ideale, so kann diese nur eine eingebildete, im entgegengesetzten Falle aber, muß sie objectiv gegründet seyn.

A n m e r k u n g.

Die Hypothese von der idealen Existenz Gottes beruht entweder auf einen vermeynten Beweis, daß kein Gott existire, oder auf den Mangel an richtigen Beweisen theils für die Existenz, theils für die Nichtexistenz desselben; — kurz jene Hypothese gründet sich entweder auf einen Beweis, daß kein Gott da sey, oder auf einen Beweis, daß die Existenz desselben nur problematisch genommen werden müsse. Jener Beweis macht die Religion unmöglich; dieser dagegen ganz eitel und lächerlich.

§. 9.

Die Kenntniß Gottes, deren der tiefstinnigste Weltweise fähig seyn kann, ist diesem Gegenstande schlechterdings nicht angemessen, und kann es auch, nach der Natur der Sachen niemals werden.

Die Gründe für die Richtigkeit dieser Behauptung sind aus der natürlichen Theologie bekannt, worauf ich mich hier mit gutem Zug und Recht berufen kann. Ein Atheiste, der die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zu einem Beweisgrund der Unmöglichkeit desselben machte, wäre in der That nicht werth

werth widerlegt zu werden; und so weit die philosophische Geschichte reicht, weiß man auch von keinem Philosophen, der die Unbegreiflichkeit so sehr gemißbraucht, und die Unmöglichkeit eines Dinges darauf gegründet hätte. In dem gemeinen Leben sind die Fälle so selten nicht, die uns von der Unbegreiflichkeit verschiedener Dinge belehren, ohne doch die Ueberzeugung von ihrer Wirklichkeit im geringsten zu schwächen, und verdächtig zu machen. Wollte sich also der Atheist zur Berichtigung seines Atheismus auf jene Imperceptibilität berufen; so müßte er vorher beweisen, daß zwar, so lange man es mit Gegenständen zu thun hat, die zur Welt gehören, die Unbegreiflichkeit einer Sache niemanden berechtigt, die Unmöglichkeit derselben daraus abzuleiten, man jedoch hievon abweichen müsse, sobald die Frage auf die objective Realität des Begriffs von Gott gerichtet wird. Allein diesen Beweis muß er gewiß ewig schuldig bleiben; denn alle Mühe, die er sich hiebey geben wollte, würde ihn am Ende doch nur belehren, daß die Begriffe des Unbegreiflichen und Unmöglichen, weder in der Welt, noch auch außer derselben in einerley Grenzen eingeschlossen werden können.

A n m e r k u n g.

Wollte jemand die Kenntniß Gottes dadurch verdächtig machen, oder gar die Möglichkeit derselben leugnen, daß wir uns gar keinen Begriff machen, also auch nicht wissen können, was er eigentlich sey; so wäre es sehr leicht, die Nichtigkeit dieses Raisonnements augenscheinlich zu machen. Denn es wird entweder angenommen, daß es möglich sey, von irgend einem Object, von

von welchem wir uns gar keinen Begriff machen können, etwas auszusagen; oder man bedient sich des Wortes: Begriff in einem sehr eingeschränkten Verstande, wodurch die Einsicht in die Art und Weise der Möglichkeit einer Sache angezeigt wird. Nun setzt eine solche Einsicht allerdings den Begriff von der Sache selbst voraus, wie nicht geleugnet werden kann; wer demnach von der innern Möglichkeit einer Sache keinen Begriff hat, kann doch wohl einen Begriff von der Sache selbst d. i. eine Kenntniß davon haben, so geringe dieselbe auch immer seyn möge. Man kann also ohne der guten Sache im geringsten zu schaden, einräumen, daß wir z. B. keinen Begriff von dem absolut nothwendigen und unabhängigen Wesen haben, d. i. die innere Möglichkeit der absolut nothwendigen und unabhängigen Existenz desselben nicht begreifen, ohne doch hiermit sofort zu gestehen, daß wir von einem solchen Wesen gar keinen Begriff oder Kenntniß hätten.

§. 10.

Die Existenz Gottes ist für den Philosophen eine sehr brauchbare Quelle von Religionspflichten.

Es ist erlaubt, über die Existenz Gottes und ihre Unabhängigkeit Betrachtungen anzustellen, wenn dieselben nur nicht auf unnütze Resultate hinauslaufen, und Dinge zu Markte bringen, die weder in der Theorie, noch in der Praxis eine brauchbare Anwendung finden können. Daß ich hier auf verschiedene metaphysische Fragen ziele, deren Auflösung gar nichts zu einer philosophischen Erbauung beiträgt,

B fällt

fällt in die Augen. Man kann z. B. behaupten, oder leugnen, daß in der Ewigkeit eine Dauer und Succession Statt finde; so kann man doch keine einzige Religionspflicht vorzeigen, deren Möglichkeit auf der Entscheidung dieser Fragen beruht. Die Betrachtung der Ewigkeit Gottes bey fortgesetzter Anhäufung von Millionen, Billionen, Trillionen, Quadrillionen, Quintillionen u. Jahren erfüllet die Seele des Weisen mit Bewunderung, Erstaunen und Entsetzen; allein wenn diese Bewegungen, womit ihn jene Betrachtung so reichlich belohnt hat, für ihn auch heilsam, und eine reiche Quelle von Religionspflichten werden sollen; so muß er mit seinen Gedanken aus der grauen Ewigkeit, in seine Welt gleichsam wieder zurücke kehren, und eine vernünftige Anwendung von dem allem machen, was er da gelernt hat. Fehlt es ihm nicht an einem guten Willen, so wird es ihm gewiß nicht schwer fallen, zwey Hauptgegenstände zu finden, um darauf die aus der theoretischen Betrachtung der Ewigkeit Gottes gezogenen Lehren anzuwenden. Diese Objecte sind: Die Welt, und er selbst, die sich ihm gleichsam ohne sein Suchen von selbst darstellen. Es darf übrigens kaum erinnert werden, daß die Anwendung, von der hier die Rede ist, zum Behuf der Pflichten und also in praktischer Absicht geschehen müsse; denn die Anwendung in theoretischer Absicht ist leer, und ohne allen Nutzen, indem wir ja aus der Zufälligkeit der Dinge in der Welt, auf das unabhängige Daseyn Gottes schließen, und das noch dazu nach einem Grundsatz, der ein wesentliches Gesetz unserer Vernunft ist.

So ofte demnach der Weltweise die Betrachtung der Independenz des Daseyns Gottes, auf seine zufällige und eingeschränkte Wirklichkeit lenket; so ofte

ofte öfnet sich ihm auch die Quelle verschiedener Religionspflichten, die er, seines Charakters unbeschadet, nicht zurücke setzen darf. Da er überzeugt ist, daß das zufällige Daseyn der Dinge in der Welt, eben darum, weil es zufällig ist, keine vollständige Wirkung zufälliger Ursachen seyn kann, die Reihe solcher einander untergeordneter Ursachen nur so weit reichen, als man will; so muß er auch wissen und erkennen, daß er sein Daseyn eben dem Wesen zu verdanken habe, das die letzte Quelle aller Zufälligkeiten ist. Die Gründe womit einige erweislich machen wollen, daß die Ueberzeugung von der Dependenz unserer Wirklichkeit von Gott keine Religionspflicht sey, haben das Gewicht nicht, welches sie beym ersten Anblick zu verrathen scheinen.

„Die Kenntniß der Abhängigkeit unsers Daseyns von Gott kann darum unter die Pflichten nicht gezehlet werden, weil sie der Grund und die einzige Quelle aller Religionspflichten ist, die unmittelbar auf Gott gehen; welches daraus offenbar wird, daß mit jener Kenntniß zugleich alle Pflichten nothwendig wegfallen müssen, die dadurch bestimmt werden. Ueberdieß ist jene Kenntniß eine Folge theoretischer Principien, mit denen sie in einer nothwendigen Verbindung steht, dergestalt, daß sobald jene Prämissen sich in logischer Ordnung dem Verstande darstellen, die Kenntniß der Conclusion nun nicht mehr von unserer Willkühr abhängt, sondern den wesentlichen Gesetzen unserer Vernunft gemäß, unausbleiblich erfolgen müsse. Wenn nun aber solche Conclusionen nicht unter die Pflichten gezehlet werden können, so kann gewiß auch jene Kenntniß der Dependenz unserer Wirklichkeit keine Pflicht heißen“ — Wider diese Gründe läßt sich verschiedenes einwenden, wodurch

B 2

der

der Werth derselben, wo nicht ganz vernichtet, doch äußerst geschwächt, und herabgesetzt wird, Denn

1) Muß man allerdings einräumen, daß die Kenntniß unsers abhängigen Daseyns von Gott die Quelle mehrerer ihm schuligen Pflichten sey; allein wenn die Folgerung: daß jene Kenntniß eben deswegen aus der Zahl der Gott schuldigen Pflichten ausgeschlossen werden müsse, logisch richtig seyn soll, so muß man annehmen, daß bey der uneigentlichen Bedeutung des Wortes: Quelle das daraus Abgeleitete mit der Quelle selbst nicht gleichartig seyn könne, welches doch offenbar falsch ist; denn da Pflichten durch andere höhere, wie niemand leugnen kann, bestimmt werden, so gehören diese allerdings unter die Haupt- oder Grundpflichten, die nothwendig mit allen daraus abgeleiteten gleichartig seyn müssen. Hieraus erhellet aber ganz unzweydeutig, daß jener Grund, der die mehr erwähnte Kenntniß aus der Zahl der Religionspflichten austossen soll, gar kein Gewicht habe. Es ist freylich

2) Gewiß, daß wir nur durch Schlüsse unsere Abhängigkeit von dem Urwesen erkennen, und daß daher eben diese Kenntniß in Absicht auf die Grundsätze, mit denen sie zusammen hängt, ohne logische Nothwendigkeit nicht gedacht werden könne. Weil jedoch diese Art von Nothwendigkeit, der moralischen nicht widerspricht, so ist niemand berechtigt, eine Kenntniß bloß darum von den Pflichten zu trennen, weil sie logisch nothwendig ist. In der That würde die logische Nothwendigkeit, wenn sie sich mit der moralischen nicht sollte vertragen können, weiter führen, als es billig seyn sollte; denn da, wie
be.

bekannt, alle Pflichten Vernunftresultate, folglich eben daher auch logisch notwendig sind, so würden sie aufhören, Pflichten zu seyn, wenigstens würde nichts mehr Pflicht heißen können, obgleich darum der ganze Werth der Tugend und die von ihr geforderte Moralpraxis gewiß nicht zurücke bliebe.

Anmerkung.

Wer zugiebt, daß die Menschen verbunden sind, ein gewisses Betragen gegen Gott zu beobachten, muß auch zugleich eingestehen, daß sich diese Verbindlichkeit auf diejenigen Actus erstreckte, welche dieses Betragen allein möglich machen können. Kommen nun alle Philosophen darin überein, daß eine gewisse bestimmte Kenntniß von Gott, ein bestimmtes Betragen gegen ihn erst möglich mache; so müssen sie jene Kenntniß (Verbindlichkeit ist Pflicht und geht nur auf Pflicht) mit eben dem Rechte unter die Religionspflichten bringen, als das dadurch möglich gemachte Betragen gegen Gott selbst.

§. 11.

Ein Weltweiser der es in seiner Ueberzeugung von der Dependenz seines Daseyns von Gott, nicht bloß bey der Theorie bewenden läßt, dieselbe vielmehr praktisch macht; erkennt sich zur Liebe und zum Dank gegen ihn als seinen Urheber verpflichtet.

Nichts ist gewisser als: daß nicht jede Kenntniß, sie sey noch so gewiß, ins Praktische übergehe, und zu einer vernünftigen Religionsübung ausschlage. Jede Kenntniß mora-

licher Sätze sollte an und für sich nicht todt, und unfruchtbar, sondern lebendig und heilsam seyn; nichts desto weniger finden sich unter den so genannten Philosophen sehr wenige, die es verdienen, dem tugendhaften Socrates, oder dem frommen und gottesfürchtigen Neuton an die Seite gesetzt zu werden *). Es ist also sehr wohl möglich, daß ein Philosoph durch richtige Schlüsse zur Kenntniß der Dependenz seines Daseyns von Gott gelange, diese Kenntniß als einen Zusatz seines Wissens ansehe, und nicht weiter sich darum bekümmere, ob auch gewisse Religionspflichten für ihn darin enthalten sind oder nicht. In diesem Fall hat jener Zusatz gewiß den Nutzen nicht, den die Religion von unserm Wissen erwartet, auch fällt dieser Nutzen ganz weg, wenn gleich der Philosoph die Religionspflichten genau kennt, die in der Ueberzeugung von der Dependenz seines Daseyns von Gott liegen, aber gleichwohl nur bey der bloßen Betrachtung derselben, ohne sie genau zu erfüllen stehen bleibt. Soll nun die Kenntniß dieser Pflichten praktisch werden, so kann dieses nicht anders geschehen, es werden denn vorher die dazu erforderlichen Bewegungsgründe dergestalt verstärkt, daß die Erfüllung schlechterdings nicht unterbleiben könne. Ist der Philosoph im Stande, die Kraft der Bewegungsgründe so hoch zu spannen, so verdient er das ganz besondere Lob:

*) Wer sich aus dieser Trennung des moralischen Wissens, von der Religionsübung, nicht überzeugt hat, von dem allgemeinen moralischen Verderben, und der daraus entspringenden Macht der sinnlichen Triebfedern; dem fehlt es entweder an Geduld, oder an Fähigkeit, die Gründe mit erforderlicher Scharfsinne zu überdenken und zu prüfen.

lob; daß er nicht nur seine Pflichten kenne, sondern dieselben auch zur Ausübung bringe.

An unsere Existenz ist der Genuß aller Güter, die uns die Vorsehung zu Theil werden läßt, gebunden, der Gedanke demnach, daß diese Existenz eine schlechterdings unverdiente Wohlthat Gottes sey, muß in der Seele des Philosophen ganz natürlich diejenige angenehme Empfindung hervorbringen, deren Beschreibung nie ein Gegenstand irgend einer auch noch so geschickten philosophischen Feder gewesen ist, noch auch werden kann, und die man gewöhnlich durch das Wort Liebe oder Gegenliebe zc. bezeichnet. Dem Weisen ist es gewiß nicht unbekannt, daß er in das Innere derjenigen Liebe, die einer Gottheit anständig ist, mit allem seinen Scharfsinne unmöglich eindringen könne; und sich also jene Benennung für diejenige göttliche Eigenschaft nicht schicke, welche das Urwesen (wenn es erlaubt ist, so von ihm zu sprechen) bewogen hat, ihm sein Daseyn unverdienter Weise zu schenken, allein da ihm auch die Unvollkommenheit menschlicher Sprachen und ihr Endzweck eben so so wohl bekannt ist; so ist nichts Erhebliches, wodurch sein Glaube, lächerlich gemacht werden könnte, worauf er sein Bekenntniß gründet: Daß er sein Daseyn dem Willen, — der Liebe, — dem Wohlgefallen Gottes allein zu verdanken habe.

Empfangene Wohlthaten erwecken natürlich in unserer Seele gewisse sehr angenehme Bewegungen, deren Größe und Dauer theils von der natürlichen Beschaffenheit desjenigen, dem wohl gethan wird, theils auch von der Größe der empfangenen Wohlthaten selbst abhängt. Gegenliebe und Dank gegen

unsern Wohlthäter, sind die ersten Früchte der Schätzung erhaltener Geschenke. Diejenigen die sich einbilden, daß der Menich einer Liebe gegen Gott, in wie ferne sie nur innerliche Bewegung und Affect ist, schlechterdings nicht fähig sey, scheinen sich nicht sonderlich um die menschliche Natur bekümmert zu haben, und wenn sie wirklich Liebe gegen Gott in ihrem Herzen haben; so muß sie sehr leblos seyn, widerigensfalls sie wohl empfinden müßten, was in ihnen vorgeht. Sind sie aber innerlich überzeugt, daß ihr Herz von aller Liebe gegen Gott leer sey; so sind sie darum doch gar nicht berechtigt zu schließen daß der Mensch überhaupt des Affects der Liebe gegen Gott unfähig sey, wenn sie nicht vorher aus dem Begriff von Gott und der menschlichen Natur, so weit uns diese Gegenstände bekannt sind, vermittelt unwiderleglicher Gründe jene Unfähigkeit klar und deutlich dargethan haben. So lange aber dieses nicht erfolgt, so lange müssen auch die entgegen gesetzten Gründe mit ihren Folgen ihren ganzen Werth behalten.

Ist das Herz des Philosophen von Liebe gegen Gott eingenommen, die ihren Ursprung in einer wirksamen Kenntniß der Abhängigkeit seiner Existenz von ihm hat; so ist ja eben diese Liebe eine nothwendige und unausbleibliche Folge davon, so wie auch alles, was nach der wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, an den Affect der Liebe untrennbar geknüpft ist. Diejenigen Weltweisen, die behaupten, daß der Mensch einer gewissen Liebe gegen Gott gar wohl fähig sey, beantworten die Frage von der Verbindlichkeit dazu, das ist: ob es eine Religionspflicht sey, Gott zu lieben, nicht auf einerley Art, (S. 10. Art 1 — 2). »Liebe als Neigung

gung kann nicht gebothen werden, wohl aber die thätige Liebe d. i. die wirkliche Ansübung der Pflichten“ — Der ganze Streit hat, wie ich mehne wenig oder nichts Interessantes für die Proxin; denn diese bleibt im Grunde doch das, was sie ist, man mag auf diese oder jene Seite treten. Kommen nämlich diejenigen, so die Liebe aus der Zahl der Pflichten ausschließen, darin mit der andern Parthey überein, daß sie der Ursprung von der praktischen Liebe sey; so ist, wie es scheint nichts daran gelegen, ob sie jene Liebe unter die Pflichten zählen, oder davon ausschließen; behaupten sie aber das Gegentheil, und nehmen an, daß die praktische Liebe sich nicht auf den Affect der Liebe gegen Gott gründen könne oder müsse, so behaupten sie etwas, wofür sie nicht nur gar nichts von einer Erheblichkeit anführen können, sondern das auch gar nicht möglich ist, wenn nicht vorher die ganze menschliche Natur völlig umgeschmolzen wird. Noch mehr; da man zugiebt, die Liebe gegen Gott sey eine unausbleibliche Folge einer lebendigen und pflichtmäßigen Kenntniß und Schätzung seiner Wohlthaten; so spricht man allerdings nicht so gar unverständlich, wenn man behauptet, daß es Religionspflicht sey, Gott den Urheber unsers Daseyns zu lieben.

Aus der Liebe, die aus der Erkenntniß empfangener Wohlthaten entspringt, quillt unmittelbar diejenige Neigung hervor, die wir Dankbegierde auch den innerlichen Dank zu nennen pflegen. Dieser ist seiner Natur nach nichts anders, als ein ernsthaftes Bestreben, sich gegen seinen Wohlthäter vernunftmäßig, also pflichtmäßig zu betragen, oder sich gegen ihn auf eine anständige Art gefällig zu erweisen. Dieses Bestreben erfordert in der Ausführung keine gemeine

meine Vorsicht und Klugheit, wenn es nicht in pflichtwidrige Handlungen, wodurch man den Wohlthäter (sollte er auch allein auf dem guten Willen sehen) mehr mißfällig als gefällig wird, ausschlagen soll. Was nun die Dankbegehrde anlangt, wovon sich der Philosoph verpflichtet zu seyn glaubt, unverfälschte Proben dem Urheber seines Daseyns zu geben, so lehrt ihn schon der bloße Begriff von der unbegreiflich großen Majestät desselben, daß es ganz ungeräumt sey, ihm durch den Zusatz eines von außen kommenden Wohlgefallens die schuldige Dankbarkeit erweisen zu wollen. Wille und Wohlgefallen in Gott erkennt der Weise allerdings für Ausdrücke, die, so wie man sie gewöhnlich zu gebrauchen pflegt, von jenem erhabenen Gegenstande gar nicht gelten können, wenn nicht vorher die dadurch angezeigten Begriffe von dem daran klebenden Sinnlichen gereinigt werden. Ist er mit dieser Arbeit so weit gekommen, daß er sich nun in den Gedanken den Willen und das Wohlgefallen Gottes deutlich vorstellen soll; so empfindet er erst sein ganzliches Unvermögen, Sachen aufzuklären, über welche kein eingeschränkter Verstand das erforderliche Licht verbreiten kann. Neben diesem Unvermögen fühlt er doch auch den Trieb seinen Dank auf eine gewisse Art mit der That zu bezeigen, und da er weiß, daß er sich mit keinem irdischen Opfer bey Gott beliebt machen kann, so bleibt ihm zur Abstattung des schuldigen Danks nichts übrig, als daß er die von Gott erhaltene Existenz so anwende, daß die Absicht deswegen er da ist, erreicht werde. Mit einem Worte, die wirkliche Erfüllung der Pflichten ist das einzige Opfer, welches er zur Bezeigung seiner Dankbarkeit, Gott dem Urheber seiner Existenz darzubringen im Stande ist.

A n m e r k u n g.

Eine gründliche und scharfsinnige Auflösung der Frage, wie Gott die Ursache von dem Daseyn des Menschen, oder überhaupt aller zufälligen Dinge sey gehört allerdings für den Philosophen, wenn gleich dieselbe entweder gar keinen, oder auch einen sehr entfernten und fast unmerklichen Einfluß auf die Religionspflichten haben sollte; fast alle Umstände, in die der Weltweise versezt wird, machen es ihm zur Pflicht seine Kenntnisse nach Vermögen mit neuen Zusätzen zu bereichern, und dieselben pflichtmäßig zu benutzen, nicht uneingedenk dessen, daß sehr viele theoretische Wahrheiten, beym ersten Anblick ein untauglicher Same für den moralischen Boden zu seyn scheinen, die es doch in der That nicht sind. Wer hierauf Rücksicht nimmt, wird es für kein eitles oder stolzes Unternehmen erklären, wenn sich ein Weltweise mit der Auflösung obiger Frage beschäftigt, und mehr zu wissen verlangt, als die übrigen, die nicht zu seinem Orden gehören wissen und glauben, ohne sich viel um die Gründe ihres Glaubens zu bekümmern. Was nun die vorgelegte Frage anlangte, so sezt dieselbe offenbar die Existenz Gottes voraus, und betrifft nicht sowohl die äußere Form des Weltgebäudes als vielmehr das Daseyn der Dinge, oder Substanzen die zu dieser Welt als Theile gehören. Der Sinn dieser Frage ist also: Ob Gott die Dinge aus einer gewissen Materie, die bereits da war, und mit ihm von Ewigkeit existirte, zur Wirklichkeit gebracht, oder ob er keine solche Materie

terie vorgefunden, folglich im eigentlichen Verstande durch die Schöpfung Ursache vom Daseyn der Dinge geworden sey? Zur Beantwortung der solchergestalt ein gerichteten Frage gelangt der Philosoph unter Anleitung nachstehender Begriffe

- a) Eine Macht, die in ihren Handlungen schlechterdings an eine vorliegende Materie dergestalt gebunden ist, daß sie nur durch eine gewisse Modification jenes Substrats, etwas darstellen, und zur Wirklichkeit bringen kann; ist eben deswegen dependent, folglich eingeschränkt.
- b) Einschränkungen sind nur notwendige Prädicata zufälliger Dinge; die Begriffe nämlich von Eingeschränkten und Zufälligen sind alternativ, und schließen einander wechselseitig ein.
- c) Eine limitirte Macht kann unmöglich ein Charakter eines absolut notwendigen Wesens seyn; denn die Independenz desselben widerspricht geradezu jeder Art von eingeschränkter Realität. Ueber dieß könnte das Urwesen gar nicht der letzte Grund aller eingeschränkten Existenzen seyn, wenn dessen Macht beschränkt wäre.
- d) Die Macht Gottes also, die der letzte Grund aller Zufälligkeiten ist, muß notwendig frey von aller Einschränkung seyn, und folglich Dinge außer sich, ohne alle vorgehende Behandlung irgend einer zum Grunde liegenden Materie in die Wirklichkeit setzen können. Von einer solchen Macht muß gesagt werden, daß sie Wesen

fen aus nichts hervorbringe; — sie ist eine Schöpfermacht, — eine Allmacht.

e) Sollte gleich die Materie ewig und unabhängig von Gott da gewesen seyn; so wäre er doch das, was er ist, ein allmächtiger Schöpfer. Allein mit dem Begriff einer ewigen und unabhängig existirenden Materie kommt man doch allenthalben ins Gedränge, man mag ihn einrichten und bestimmen wie man wolle. Ist nämlich die Unabhängigkeit der Existenz ein charakteristischer und wesentlicher Vorzug der Gottheit als eines absolut nothwendigen Wesens; so sieht man sich genöthigt, Gott und Materie für identisch zu erklären, welches, wo es nicht purer Unsinn ist, doch gewiß sehr innig damit verwandt zu seyn scheint. — Wie man sich nun den Ursprung der Dinge und der Welt selbst, aus einer solchem Materie nur einigermaßen denken und vorstellen sollte, muß billig eines jeden Nachdenkenden eigenen logischen Kunstgriffen und Versuchen überlassen werden.

f) Wenn der Weise mit der independenten Materie nach langen hin und herphilosophiren gar nicht ins rechte Geschicke kommen kann; so muß er entweder die ganze Untersuchung abbrechen, oder einen andern Weg einschlagen, um, wenn es möglich ist, die Sache entweder ganz, oder so, wie es angeht, ins Reine zu bringen. Bey philosophischen Untersuchungen ist es etwas Gewöhnliches, wenigstens nichts Unbemercktes, daß man über einen Gegenstand nachdenkt, ohne vorher zu bestimmen, was sich denn der Verstand eigentlich darunter vorstellen sollte. Fast sollte man auf die Gedanken gerathen, daß sich so etwas bey Nachden-

denken über die Ewigkeit der Materie zugetragen habe; gesetzt, dem wäre so, und nun sähe man sich genöthigt, zu bestimmen, was denn eigentlich diese Materie bedeute, und in wie ferne man be-
rechtigt sey, sie zur Dignität der Independenz zu erheben; so sieht man bald, wenn alles gehörig überdacht und beurtheilt wird, daß die Welt selbst in die Ewigkeit versetzt werden müsse, (Independenz nämlich im Daseyn ist immer doch wahre Ewigkeit) woserne man jener independent seyn sollenden Materie eben die Form und Gestalt beylegen würde, die sie von der Sinnlichkeit erhalten hat. Es müssen unter jener Materie schlechterdings nicht solche Substanzen gedacht werden, die sich unter sinnlichen Eigenschaften dem Verstande präsentiren. — Nein! wohl aber solche Dinge, die nichts Empirisches an sich haben, und in einer gewissen Verbindung die Quelle aller sinnlichen Erscheinungen werden können. Und nun wird sich finden, daß der Verstand durch die Absonderung des Empirischen von der Materie, auf wahre Substanzen, d. i. auf Kräfte stoße.

g) Was kann nun der Verstand vor Gründe für die Independenz dieser Kräfte ausfindig machen? — Schlechterdings keine, es sey nun, daß der Unterschied zwischen den independent seyn sollenden Kräften, und der Gottheit beybehalten, oder aufgehoben werden soll. Im ersten Falle muß bewiesen werden, daß die Unabhängigkeit der Existenz kein eigenthümlicher Charakter der Gottheit sey; wenn aber die Gründe gänzlich fehlen, und wenn endlich Materie und Gott einerley bedeuten sollen, so ist man noch viel weniger im Stande, diese Identität durch etwas, das auch nur
den

den Schein eines vernunftmäßigen Grundes hätte, zu unterstützen.

§. 12.

Es ist Religionspflicht für den Weltweisen, die Fortsetzung seines Daseyns eben dem Gott zu verdanken, der ihm das Daseyn geschenkt hat. Auch ist es für ihn Pflicht, sein Verlangen um fernere Verlängerung seines Lebens ihm vorzutragen.

Der Ungelehrte weiß es eben so gut, als der Gelehrte, daß sein Leben, so wie das Leben mehrerer Geschöpfe, die er in seinem Kreise bemerkt, von Speise, Trank u. folglicly von einer Menge irdischer Güter abhängt, allein wenn beyde sich vergessen, und nur in den Genuß und Gebrauch dieser Dinge die Quelle ihrer Fortdauer erblicken, oder ihre Erhaltung von Wind und Wetter, von der Fruchtbarkeit des Erdbodens, der Arzeneey und den Verrichtungen anderer Menschen erwarten; so bleiben sie unbedachtsam bey Dingen stehen, über die sie doch weiter mit ihrem Hoffen und Verlangen bis zu demjenigen hinauf rücken sollen, dessen Größe ihnen gebietet, bey ihm stehen zu bleiben. Ein solches Benehmen verdammt die Vernunft, und der größte Schimpf muß nothwendig den Weltweisen treffen, von dem sie mit Recht mehr fordert und mehr erwartet, als von Layen, deren Profession die Cultur des Verstandes nicht ist, noch auch seyn kann. Mit dem Dank für den ersten Augenblick der Existenz hört die moralische Nothwendigkeit gemiß nicht auf, Gott auch für die folgenden Augenblicke zu danken. Die Vernunftmäßigkeit dieser Pflicht ist keinem Zweifel unterworfen, der sie schwächen und verdächtig machen könnte. Warlich die
Dauer

Dauer müßte eine zufällige Existenz in eine absolut notwendige, und die Dependenz im Daseyn, in eine Independenz verwandeln, wenn es für den Menschen besonders für den Weltweisen nicht Pflicht wäre, die Dauer seiner Existenz auf Rechnung des Urhebers des Anfangs derselben, dankbar zu schreiben.

Das angeborne Verlangen, sein Leben zu erhalten, und nach Möglichkeit zu verlängern, ist der einzige Grund aller Frucht vor dem Tode; beyde steigen und wachsen nach gleichen Graden; und die Abnahme erfolgt nach eben dem Gesetze. Der gemäßigste Grad der Liebe zum Leben weist auf einen eben so gemäßigten Grad der Furcht vor dem Tode und in dem Augenblick, wo alle Liebe zum Leben gänzlich verschwindet, verläßt zugleich die Furcht vor dem Tode das Herz, und an ihre Stelle treten Verlangen und Sehnsucht nach einer baldigen Auflösung. Das Maaß der Liebe zum Leben bestimmt auf die Art jederzeit die Umstände, in denen die Menschen den Tod entweder fürchten, oder verabscheuen, entweder hoffen; oder doch gelassen erwarten. Ist es unphilosophisch, den Tod zu einem Gegenstand des Abscheues zu machen, und dagegen vernünftig demselben gelassen entgegen zu gehen; so verstößt der Weise gewiß nicht wider die Religionsgesetze, wenn er beym Wunsche der Erhaltung seines irdischen Daseyns auf den allmächtigen Urheber desselben blickt. Ein Wunsch, der sich mit einem solchen Blicke nicht verträgt, widerspricht dem Charakter des Philosophen, der sich sehr tief unter den hohen und niedern Pöbel erniedrigen, und sich selbst, so wie seine Religion verläugnen würde, wenn sein Wunsch auf einem unwürdigen Grunde beruhte, der nur auf Eitelkeit hinausläufe, die kein gutgesinnter gemei-

gemeiner Mann, geschweige denn ein Weltweiser für einen wünschenswürdigen Gegenstand erklären kann. Ganz anders also sieht der Wunsch desselben aus, der das Herz bis zum Schöpfer zur alleinigen Quelle alles Lebens und Webens erhebe; er entspringt aus Pflicht, — und ist selbst ganz Pflicht. Könnte sich wohl der Weise dessen schämen; — er, der seine Nichtigkeit recht süßlich kennt und sehr wohl weiß, daß Gott kein anders Dankopfer, als Erfüllung der Religionspflichten von ihm fordert? Gesetzt er bekleide einen Posten, der ihm Pflichten auflegt, deren strenge Beobachtung ihm mehr an dem Herzen liegt, als alle Ordenszeichen, die er an sich zu tragen berechtigt ist, und von denen er besser denkt, als die Königin Christina von ihrer Krone. Dieser philosophische Staatsmann, geliebt von seinem Fürsten, geehrt von dessen Unterthanen, entwirft zu einer Zeit, wo ihm sein hohes Alter, und die schwankende Gesundheit, das baldige Ende seiner Pilgerschaft sehr nachdrücklich vorpredigen, einen Plan, der seinen übrigen Verdiensten die Krone aufsetzen, und die Nachwelt belehren wird, wie glücklich ein Land sey, das täglich die Erhaltung des Souverains, und seiner Minister dankbar vom Himmel erbittet. Der Fürst und sein Ministerium sehen mit Bewunderung nach der Prüfung des vorgelegten Plans, daß sich der heilsame Einfluß desselben, von den Palästen bis zu der Hütte des niedrigsten Viehhirten und vom reichsten Einwohner bis zur schleichenden Armut, die an seine Thüre seufzend und gebückt klopft, ganz gewiß ergießen werde. Dem verständigen Urheber jenes Entwurfs wird billig zugleich die Beforgung der Mittel zur ungehinderten Ausführung übertragen, — er arbeitet daran mit Lust und aus

C

Pflicht

Pflicht, wiewohl mit zitternder Hand unter bangter Erwartung der Zukunft. Ein jeder billig denkender wird die Antwort auf die Frage in der Nähe vor sich liegen finden: Ob wohl dieser weise Staatsmann die Religionspflichten beobachte, wenn er mitten in seinen Geschäften sehnlich gen Himmel sieht, und ihr um die zur Ausführung des heilsamen Vorhabens nöthige Lebensfrist und Beystand ehrfurchtvoll an geht:

Zweyte Abtheilung

von der Unsterblichkeit Gottes in Beziehung auf die
Religion des Philosophen.

§. 13.

Die Unsterblichkeit Gottes ist von ihm eben so wenig
trennbar, als seine Unabhängigkeit im Daseyn.

So unvernünftig es ist, das Daseyn Gottes zu
leugnen; so scheint es doch noch weit unvernünftiger
zu seyn, die Unabhängigkeit im Daseyn einzuräumen,
dagegen aber die Unsterblichkeit entweder bezweifeln,
oder wohl gar leugnen zu wollen. Denn der Begriff
des absolut-nothwendigen hebt nothwendig das
Gegentheil dessen aus, dem er als Prädikat beige-
legt wird. Wenn z. B. von dem, was bloß möglich
ist, das absolut-nothwendige ausgesagt wird, so muß
die Unmöglichkeit eben so nothwendig von ihm geleug-
net und getrennt werden, und wenn demnach von einem
Gegenstand die absolut-nothwendige Existenz erwie-
sen ist, so muß demselben die Zufälligkeit der Exi-
stenz absolut nothwendig widersprechen. So viel ich
weiß, stelle die Geschichte aus verschiedenen Zeitpe-
rioden und Nationen mehrere Gottesleugner auf, de-
ren jeder sich eingebildet hat, daß seine Behauptung
E 2 auf

auf vernünftigen Gründen feste stehe; allein schwerlich wird man unter den philosophischen Secten, jemanden vorzeigen können, der neben der behaupteten Unabhängigkeit des Urwesens zugleich die Zufälligkeit der Existenz desselben angenommen und geglaubt hätte. Für einen solchen Glauben sind gar keine Gründe da, es können auch schlechterdings keine ausfindig gemacht werden, wenn die erste Behauptung stehen bleiben soll; und so kann man ohne alle Gefahr zu irren, sagen, daß es zwar unvernünftig sey die Existenz Gottes zu leugnen, aber noch unvernünftiger dieselbe zu behaupten, die Unsterblichkeit desselben aber zu bezweifeln, oder auch wohl gar zu leugnen.

A n m e r k u n g.

Unsterblichkeit widerspricht dem Ende des Daseyns lebender Wesen, und ein solches Ende verträgt sich nicht mit der Unabhängigkeit und absoluten Nothwendigkeit der Existenz, dergestalt daß ein unsterbliches Wesen eben so wenig zu existiren aufhören, als anfangen kann. Meine Leser kennen die Gründe sehr wohl, die einige diesen Schlüssen entgegen zu setzen pflegen, und die, wenn sie eben so wichtig wären, als neu sie sind, ganz gewiß, wie es scheint, die Hauptartikel der philosophischen Religion in schwärmende Träumerey verwandeln würden. Man muß indessen doch die Schädlichkeit jener Gründe nicht zu weit ausdehnen; denn in dem Bezirk unpartheyischer Kenner bringen sie wegen des auffallenden Ungrunds der idealen Existenz (§. 8.) ohne dem nicht ein, und da wo sie sich ausser jenem Bezirk gleichsam verstohlener Weise

Weise einzuschleichen pflegen, behaupten sie ihren Platz auch nur so lange, als die unartige Gefinnung, die ihnen den Eingang zum Herzen verschafft hat, den Verstand gefangen hält.

§. 14.

Die Religion des Philosophen verpflichtet ihn nicht, die Unsterblichkeit seiner Seele nach dem Tode zu glauben, und zu hoffen, aber Pflicht ist es für ihn, den künftigen Zustand gelassen von dem Herrn und Urheber seines Lebens zu erwarten

Die Bemühung der Weltweisen aller Zeit, Gründe für die Unsterblichkeit des Geistes in uns zu entdecken, ist zu bekannt, als daß ich mich dabei weitläufig aufhalten sollte. Es erscheint in unsern Zeiten die unendliche Fortdauer der Seele nach diesem Leben, in ziemlich problematischer Gestalt. Denn von apodiktischer Evidenz, es sey nun für, oder wider die Unsterblichkeit konnte ohne dem in der Philosophie nie die Rede seyn; denn diese Frage betrifft ja eine künftige Thatfache (res facti) deren Gewisheit weder aus der Natur des Menschen, noch aus den vorhergehenden Zuständen desselben, und der Welt, noch auch aus dem, was wir in dieser Sterblichkeit von Gott zu erkennen vermögend sind, hergeleitet werden kann. Was die Gründe aus dem speculativen Theil der Weltweisheit anbelangt, so sind sie so auffallend schwach, daß es ganz unbegreiflich ist, wie man es habe wagen können, die Unsterblichkeit darauf zu bauen, und den Bau selbst für demonstrativ zu erklären. Diejenigen Philosophen, denen das ganze Ding nichts weiter als ein Spinnengewebe (wie es denn auch nichts anders ist) zu seyn schien,

schien, dennoch aber dabey die Möglichkeit eines philosophischen Beweises für die Unsterblichkeit nicht aufgeben wollten, nahmen ihre Zuflucht zu der praktischen Philosophie, und construirten aus moralischen Begriffen einen Beweis, der bey einem flüchtigen Ueberdenken alles zu versprechen schien, bey angestellter genauern Prüfung aber leer an schließender Kraft befunden ward, und folglich nichts leisten, vielleicht nur den Wunsch; daß es nach dem Tode mit uns nicht aus seyn möchte, wieder rege machen konnte. Diejenigen, die von der Weisheit, Güte und Barmherzigkeit Gottes hohe Begriffe haben, und darauf den Glauben an die Unsterblichkeit ihrer Seele gründen, sind so wenig tadelhaft, daß sie vielmehr alle Achtung verdienen, wenn besonders dieser Glaube stark genug ist, die Hindernisse zu überwinden, welche die Ausübung der Religionspflichten bisweilen so sehr erschweren. Allein wenn diese gutgesinnten Männer ihre Schlüsse für gründliche Beweise ausgeben, so trennen sie ohnstreitig, und wenn sie sich diesen Irrthum nicht wollen benehmen und weisen lassen; so ist dieses eine sichere Anzeige, daß ein im verborgenen wirkender Affect die nöthige Prüfung der Schlüsse ihnen unmöglich mache.

Ein Weltweiser, der alle Gründe für die Unsterblichkeit genau erwogen und viel zu leicht gefunden hat, als daß er Glauben und Hoffnung an dieselben sollte heften können, muß hieraus den sichern Schluß ziehen: daß die Unsterblichkeit kein Religionsartikel für ihn sey. Wie sollte er etwas zu Gunsten der ihm obliegenden Pflichten und deren Erfüllung zu glauben und zu hoffen sich entschließen können, wovon er keine Gewißheit hat, auf die

die allein seine Religion allen Glauben, und alle Hoffnung, deren Fundament kein Sand ist, gründet? — Ich weiß eben nicht, wie sich Glauben und Hoffnung, weil sie nur auf so schwankenden Gründen beruhen, und daher einem beständigen Wechsel ausgesetzt bleiben, bald steigen, bald kraftlos von ihrer Höhe herabsinken, wie der Mond bald ab, bald aber wieder zunehmen, mit dem Charakter eines Philosophen vertragen können.

So folgert also die Philosophie aus der Unzulänglichkeit der Beweisgründe für die Unsterblichkeit, die Ungewißheit derselben, und aus dieser die Gewißheit, daß die ununterbrochene Fortdauer der Seele nach dem Tode, kein Glaubensartikel in der Religion des Philosophen seyn könne. Soll also denn doch die Beziehung der Unsterblichkeit des Wesens aller Wesen auf den Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes, für den Philosophen fruchtbar werden; so muß sie ihm die Pflicht auflegen, der Zukunft überhaupt mit religiöser Seelenruhe entgegen zu sehen, besonders aber den Zustand seiner Seele nach dem Tode, der göttlichen Güte und Weisheit, wovon er aus seinem irdischen Leben unzählige Proben aufzuweisen hat, ehrfurchtsvoll anheim zu stellen.

Das auf die Independenz Gottes im Daseyn, und die Unsterblichkeit desselben gegründete Glaubensbekenntniß eines Weltweisen.

Erster Artikel.

Ich glaube und bin gewiß, daß Gott wirklich, und nicht bloß in meiner Einbildung da sey, — seine Existenz keinen Anfang habe, sondern schlechterdings ewig sey. Diesen meinen Glauben stütze ich auf unwiderlegbare und untrügliche Gründe, die mir eine ernsthafte Betrachtung der Welt und ihrer Form an die Hand gegeben hat, obgleich dadurch das Dunkle und Unbegreifliche einer ewigen und von äussern Ursachen independenten Existenz aus meinen Gedanken nicht gehoben wird.

Zweyter Artikel.

Ich glaube und bin gewiß, daß alles, was außer ihm da ist, durch seine Macht allein entstehen konnte; daß er der einzige Herr des Himmels und der Erde sey, — daß die Fortsetzung der Existenz und Dauer aller zufälligen Dinge von seinem allmächtigen Willen ganz allein abhängen, und daß alle vernünftige Geschöpfe dem Urheber ihres Daseyns liebe und thätigen Dank schuldig sind.

Dritter Artikel.

Ich glaube und bin bewiß, daß Gott nie vergehen nie aufhören werde zu seyn, daß bey ihm die Nothwendigkeit der Independenz im Daseyn vollkommen.

Kommen einerley sey mit der Nothwendigkeit einer ewigen Dauer; und weil diese Nothwendigkeit wesentliche Unsterblichkeit ist; so glaube ich steif und feste, so auffallend unbegreiflich es auch immer seyn möge, daß Gott, ohne unsterblich zu seyn, gewiß nicht Gott seyn könne.

Vierter Artikel.

Weil das Leben und Wesen aller zufälligen Dinge, seiner Natur nach nicht ewig währen kann, sondern nothwendig aufhören muß, sobald der Einfluß derjenigen Macht, die alles vergängliche trägt, aufhört; so glaube ich von Herzen, daß die abgewandenen Seelen der Menschen ewig bleiben, folglich unsterblich seyn werden, wenn es ihr Schöpfer (um menschlich von ihm zu reden) bey sich beschlossen hat, sie nie in ihr voriges Nichts zurücke fallen zu lassen. Allein, da in dem göttlichen Buche, worin die ewige Weisheit die Schicksale der Seelen nach ihrem Abschiede von dem Leibe aufgezeichnet und feste bestimmt hat, eben dieser Zustand in einer Sprache abgefaßt ist, die kein Mensch unter der Sonne lesen, geschweige denn richtig verstehen kann; so macht es mir der Dank, den ich meinem Schöpfer für die große Wohlthat meiner Existenz in best möglicher Erfüllung der mir obliegenden Pflichten abzustatten schuldig bin, zu einer Religionspflicht, von ihm das künftige Schicksal meines Geistes unter gelassener Urgebenheit in seinem Willen zu erwarten.

Es ist Pflicht für den Weisen, seinen Wandel so einzurichten, als ob er nach dem Tode Rechenschaft ablegen sollte.

Bei aller Ungewißheit von dem zukünftigen Zustande der Seele nach der Trennung von ihrem Körper ist es doch für alle Menschen, besonders für den Weltweisen Pflicht, in Gott ihren höchsten Beherrscher, Regenten und Gesetzgeber in tiefster Demuth zu verehren. Gott kann von seinen leblosen Geschöpfen eigentlich nichts fordern, wenn er also ein Recht etwas zu fordern hat, so erstreckt sich dieses allein auf vernünftige Wesen, also auch auf die Menschen. Inzwischen sieht die Vernunft deutlich genug ein, worauf es mit dieser Forderung an die Menschen abgesehen sey. Alles, was Gott überhaupt von solchen Geschöpfen, wie die Menschen sind, fordert, betrifft zwey Hauptstücke, Kenntniß der Pflichten nämlich und Ausübung derselben; jenes ist für den Verstand, dieses aber für den Willen, und so geht die ganze Forderung Gottes an die Menschen auf den Gebrauch der höhern Kräfte, in wie ferne dieselben das moralische Betragen gegen ihn zur Absicht haben. Der unpartheyische Philosoph erkennt in den Pflichten zugleich den Willen seines Urhebers, als des höchsten Gesetzgebers, und so muß für ihn jede Pflicht ein Gesetz, d. i. der göttliche Wille selbst seyn. Ein so reichhaltiger, erhabener und seines Charakters höchst würdiger Gedanke kann in seinem Herzen keinen unfruchtbaren Boden finden, — er gedeiht wie ein guter Saame bey gehöriger Wartung und Pflege, stärkt den gefaßten Vorfaß im Guten zu wachsen, und schärft den Eifer, seine

seine Handlungen dem Willen des obersten Befehlgebers gemäß zu bestimmen. Allein da, aus dem Gedanken von diesem höchsten Herrn und Befehlgeber ganz natürlich der Gedanke eines Richters entspringt, dessen Rechte Rechenschaft zu fordern in dem Rechte Befehle zu geben gegründet ist, dem es daher nicht gleichgültig seyn kann, ob seine Befehle vollzogen, oder zurücke gesetzt werden, — überdieß auch der Weltweise, ausser seinem Gewissen keinen andern Richterstuhl dießseits des Grabes kennt, und von dem künftigen Zustand nach dem Tode keine Gewißheit hat, es auch nur problematisch ist, ob sich ihm nicht vielleicht die Gottheit in diesem Zustande näher entdecken, und ihn wegen seines Verhaltens zur Verantwortung ziehen werde; so ist es wahrlich Pflicht für ihn, das sicherste zu wählen, und sein Betragen in dieser Welt so einzurichten, als ob er gewiß wüßte, daß er dereinst werde Rechenschaft geben.

§. 17.

- Die gesammte Philosophie weiß von keiner Arznei welche die Bitterkeit des herannahenden Todes versüßen könnte.

Die Liebe zum Leben sey so gemäßiget, als sie wolle, sie wird doch immer von einer gewissen Furcht vor dem Tode begleitet, die gewöhnlicher Weise mit jedem Schritt zunimmt, womit er näher heranrückt. Sollte die Philosophie dem sterbenden Weltweisen den Gang zum Tode bequem und sanfter machen, die Bitterkeit desselben ganz vertreiben, und seine fürchterliche Gestalt in ein liebenswürdiges Bild verwandeln können; so müßte sie die Mittel diesen Endzweck

zweck zu erreichen, entweder aus den verfloffenen Lebensjahren, oder aus dem zukünftigen Zustande nach dem Tode entlehnen. Es kann aber gezeigt werden, daß der Weltweise weder in dem vergangenen, noch viel weniger im zukünftigen etwas finden könne, das hinreichend wäre, die Bangigkeit seines Herzens in Freude und die Bitterkeit in Süßigkeit zu verwandeln. Wenn er von seinem Sterbelager in das Vergangene zurückblickt, und stufenweise von Jahr zu Jahr bis zur Stunde seines Eintritts in die Welt herabsteigt, so kann es nicht fehlen, er wird sich an mannigfaltiges Glück und Unglück, an Wohl und Weh, an manche frohe und traurige Stunden, die er erlebt hat, erinnern, und am Ende seiner Rechnung vielleicht den Schluß machen müssen, daß das Uebergewicht ganz auf die Seite des Wohlstandes, der sein Loos war, und des genossenen vielen Guten falle. Dieser Schluß sey so richtig als er wolle, so enthält er doch gewiß keine Arznei wider die zunehmende Traurigkeit und Schwermuth des sterbenden Weisen, und wenn er darin eine gewisse Art von Erquickung findet, so verschwindet sie doch bald wieder, und läßt also den Tod in seiner fürchterlichen Gestalt und unter banger Erwartung heranrücken. Ueberdies ist es nach der wesentlichen Einrichtung der menschlichen Natur schlechterdings unmöglich, daß das Andenken an den vergangenen Wohlstand die Furcht und das Schrecken eines einbrechenden Übels aus dem beklemmten Herzen sollte verbannen können.

Wir wollen nun annehmen, der Philosoph brächte am Ende seiner Berechnung das Resultat heraus; daß das Uebergewicht ganz auf die Seite
 der

der überstandenen Widerwärtigkeiten falle; noch mehr, man kann sogar sehen, das vergangene Leben dieses Unglücklichen wäre ein beyspiellofes Gewebe der seltensten Mühseligkeiten, und eine gedrängte Kette der allerhärtesten Leiden, die noch dadurch recht schmerzhaft werden, daß sie der Sterbende gar nicht auf sein Verdienst, sondern auf die schlechten Gesinnungen seiner erklärten Feinde aller Moralität schreiben müsse. Wie viel gewinnt denn nun der Weltweise bey diesem kränkenden Andenken wider die Furcht des Todes? Wird die aus seinem jammervollen Leben genommene Arzeney die Bitterkeit desselben stark versüßen und ihn in einer freundlichen Gestalt anrücken lassen? Alles genau berechnet ist der Gewinnst überaus geringe; denn ausser dem, daß die Furcht auf die Art gar nicht vertrieben, sondern nur einigermaßen geschwächt und gemildert wird, kann doch der Philosoph den Tod nicht anders aufnehmen, als der gefährliche Patient den Wundarzt mit seinen Instrumenten; der ihm vielleicht den letzten Dienst in diesem Leben erweisen dürfte.

Wäre der Zustand nach dem Tode mit keiner undurchdringlichen Finsterniß bedeckt; so könnte vielleicht ein Blick in die Zukunft, die Seele des sterbenden Weltweisen erheitern, und die Lust, diese Welt zu verlassen, in ihm erwecken und schärfen; allein sein Verstand ist viel zu schwach, als daß er jene Gegend nur einigermaßen sollte aufklären können. Denn von der Fortdauer nach dem Tode weiß er nichts mit Gewißheit (§. 14.) Gesezt auch, er hätte unwiderlegliche Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Geister entdeckt; (welches unmöglich ist) so könnte doch diese Gewißheit die Furcht vor der bevorstehenden Auflösung in kein Verlangen darnach verwandeln.

Was

Was liegt daran, daß der Philosoph beweisen kann, seine Seele verliere nicht ihr Leben mit dem Leben des Körpers, wenn er nicht zugleich gewiß weiß, daß an diese Fortdauer eine größere Seeligkeit geknüpft sey, als deren er auf dieser Welt je theilhaftig werden konnte. Allein in dem ganzen Umfange menschlicher Wissenschaften findet er keine Gründe, die ihm den Weg und den Schlüssel zu der Kenntniß hievon zu gelangen anzeigen könnten, und auf die Art findet der Weise in allen ihm bekannten Gegenden nicht nur keinen Balsam zur Linderung der Todesschmerzen, vielmehr muß die angenommene Unsterblichkeit dieselben nur noch mehr vergrößern.

Dritte Abtheilung

Von der Allwissenheit und dem Willen Gottes in
Beziehung auf die Religion des Philosophen.

§. 18.

Allwissenheit und Verstand in Gott scheinen keine
wesentlich verschiedene Eigenschaften zu seyn.

Wenn man dem nachdenkt, wie man sich richtige Begriffe von der Allwissenheit in Gott und seinem Verstande machen solle, so zeigt sich bald, daß diese Dinge gar nicht unter diejenigen Gegenstände gehören, die wir mit dem Verstande ganz begreifen und ermessen können. Selbst unsern eigenen Verstand kennen wir nur aus seinen Aeußerungen, was es aber mit diesem Vermögen an und vor sich für eine Bewandniß habe, wissen wir gar nicht, werden auch wohl allem Vermuthen nach schwerlich zu dieser Kenntniß gelangen. Alle Weltweisen kommen darin überein, daß der Verstand auf Denken, Wissen und Erkennen angelegt sey, wie auch, daß die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit - einer Kenntniß jederzeit die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Verstandes selbst ver- rathe. Das Vermögen des Verstandes, dem ent- weder die Gegenstände, oder die Art sie zu erkennen, Schran-

Schranken setzen, oder auch beydes zugleich (Materie und Form) ist eben deswegen unvollkommen, und nur alsdenn erhält ein Verstand die allerhöchste Realität, wenn bey ihm alle Schranken gänzlich verschwinden. Man sieht aber auch, daß von einem ganz uneingeschränkten Verstande keine eingeschränkte Kenntniffe gelten können, indem die innere Beschaffenheit derselben nothwendig von dem Wesen und der Natur des Verstandes abhängt, dergestalt, daß diejenigen Weltweisen, die einige Objecte der göttlichen Kenntniß entziehen, nothwendig zugleich den göttlichen Verstand wenigstens von der Seite jener Objecte als eingeschränkt darstellen müssen. Hieraus wird aber offenbar, daß es nicht wohl angehe, oder gar unmöglich sey, einen hinreichenden Grund für einen wesentlichen Unterschied zwischen der Allwissenheit und dem Verstand in Gott ausfindig zu machen. Denn, wenn gleich angenommen wird, daß der Verstand Gottes eine nothwendige Beziehung auf ein gewisses bestimmtes Object des Erkennens anzeige, dagegen sich die Allwissenheit auf alle mögliche und wirkliche Gegenstände beziehe und sie befaße; so liegt doch darin nicht nur kein Grund eines wesentlichen Unterschieds zwischen Verstand und Allwissenheit, es wird vielmehr dieser Unterschied, wie es scheint, völlig vernichtet und aufgehoben. Denn da die Beziehung des Wissens auf einen bestimmten Gegenstand ein wesentliches Unterscheidungszeichen des Verstandes in Gott seyn soll; so kann ja dasselbe nun nicht mehr von der Allwissenheit gelten, wenn der angegebene Unterschied bestehen soll. Es läßt sich inzwischen doch zeigen, daß jener Charakter vollkommen auf die Allwissenheit passe, die doch mit dem Verstande nicht vermengt werden soll; umfaßt nämlich

lich die Allwissenheit alle Gegenstände des Wissens überhaupt, so bezieht sie sich nothwendig auch auf bestimmte einzelne Gegenstände, folglich sind Allwissenheit und Verstand in Gott nicht unterschieden, und man kann auch nicht den geringsten Scheingrund für einen solchen Unterschied ausfindig machen.

Anmerkung.

Diejenigen Gelehrten, die sich und andere bereden wollen, daß man Gott keinen Verstand beylegen dürfe, haben hiebei gewiß keine üble, sondern reine Absichten. Denn da sie alle seine Realitäten uneingeschrenkt seyn lassen, so können sie freylich in Gott keinen Verstand, wohl aber Allwissenheit finden, weil sie dafür halten, daß der Verstand seiner Natur nach nur eine eingeschränkte Realität oder Vollkommenheit sey. Allein diese Behauptung kann durch keine zureichende Gründe unterstützt und ausser allem Zweifel gesetzt werden; denn indem man so schlüßt: Wir haben keinen andern Begriff von irgend einem andern Verstande als von einem eingeschränkten, folglich kann Gott kein Verstand beygelegt werden; so muß man nicht voraussetzen, sondern erweisen, daß wir nur Begriffe von einem eingeschränkten, nicht aber auch von einem uneingeschränkten Verstande haben. Es ist nämlich damit schlechterdings nichts ausgerichtet, wenn sie ferner hinzusetzen, daß die Menschen keine Vorstellung von irgend einem andern, als von ihrem eigenen Verstande hätten; Denn ausser dem, daß dieses mit dem vorigen fast auf eins hinaus läuft, so kann es nur zum Schein damit

D

be.

berichtigt werden, daß, weil ein unelingschrenkter Verstand uns unbegreiflich ist, wir davon auch keinen Begriff haben können. Allein eben diese Weltweisen machen doch einen Unterschied zwischen dem Unbegreiflichen und Unmöglichen nicht nur, sondern behaupten auch von mehreren Gegenständen, die für den menschlichen Verstand viel zu groß sind, daß sie Begriffe davon haben, und geben also hiemit deutlich zu erkennen, daß sie das Wort: Begriff bald positiv, bald negativ brauchen, und dadurch nur unnötiger Weise Gelegenheit zum Mißverstände geben. (§. 9. Anmerk).

§. 19.

In wie ferne der Verstand Gottes die Quelle aller Wahrheiten genannt werden müsse?

In einer gewissen Philosophie z. B. des Poirets und seiner Anhänger, die sich aber zum guten Glück nicht sonderlich ausgebreitet haben, und in unsern Zeiten so zimlich ausgestorben sind, wird, so viel ich sehe, der göttliche Verstand in einem ganz besondern Sinne, die Quelle alles Wahren geheißen. Man hat nämlich den Verstand Gottes und seine Allmacht in einen Parallelism gebracht, und das zwar in der guten Absicht, um der Independenz dieses Wesens nichts zu vergeben. So wie also alles Wirkliche ganz von der Allmacht abhängt, eben so und nicht anders hängt auch das absolut-mögliche von dem göttlichen Verstande ab, dergestalt, daß, so wie nichts Wirkliches der Allmacht vorliegt, eben so auch der Verstand nichts Möglichen vor sich findet, sondern dasselbe durch seine Gedanken erst schaffen müsse, und
so

so wie die Allmacht nicht alles zur Existenz bringt, sondern nur soviel als ihr beliebt, eben so schafft auch der Verstand in Gott nicht alles Mögliche, sondern gerade so viel als er denkt, — er ist ein unumschrankter Herr von seinen Gedanken, — er denkt nicht alles, was er denken kann, und so steht und fällt alles mögliche mit den Gedanken in Gott, die seiner Willkühr beständig entsprechen. Dieses Bild könnte wohl noch weiter ausgemahlt werden, wenn es nöthig wäre; will inzwischen jemand dasselbe in seiner Vollständigkeit mit einem Blick überschauen, der kann seine Begierde stillen, wenn er Zeit und Lust hat Poirets Cogitat. rat. oder seine vera et cognita omnium prima durchzublätern. Daß Poirets theoretische Schwärmereyen auffallen mußten, war wohl vorher zu sehen; inzwischen muß man doch gestehen, daß diese Theologie, die ein Gewebe von Sätzen ist, deren einer immer den andern zu verdrängen scheint, fast nicht werth ist, widerlegt zu werden, wenigstens darf man den Nutzen einer noch so wohl gerathenen Widerlegung von Seiten der Anhänger Poirets schwerlich erwarten, — der Arzt ist wohl bisweilen glücklich genug, den schwermenden Theologen auf bessere Gedanken zu bringen, aber die Feder des Philosophen trifft immer sehr weit vom Ziele ab *). In der That, wer keinen angebohrnen Hang zur Schwärmerey hat, wird sich warlich von der Poiretischen Theologie keine große Begriffe machen, noch glauben können, daß der göttliche Verstand in

D 2

Dem

*) Hätte Pascal eine Arzenei gebraucht, die ihn völlig gesund gemacht hätte, er würde gewiß aufgehört haben zu glauben, daß sich eine sehr haussällige Gesundheit am besten für einen Christen schicke.

dem angezeigten Sinne für die Quelle aller Wahren gehalten werden müsse.

Die durch keine phantastische Bilder getäuschte Vernunft verwirft den Poiretischen Parallelism ganz, bleibt bey den ihr vorgeschriebenen Gesetzen stehen, und findet auf diesem Wege die vollkommene Ueberzeugung, daß der göttliche Verstand alles, was Wahrheit ist, in sich faßt, d. i. erkennt, so wie die Allmacht alles, was auffer Gott da ist, erschaffen, und zur Wirklichkeit gebracht hat. Sie kann sich aber davon nicht belehren, daß Gott nicht alles denke, was doch sein Verstand als Wahrheit denken kann, — daß er mit seinen Gedanken das absolut-Mögliche schaffe, wohl aber, daß es demselben zum Grunde liege. Die Gedanken Gottes mögen demnach noch so unbegreiflich für den Philosophen seyn, so wird er sich doch nicht überwinden können, den göttlichen Verstand für die Ursache aller Wahrheiten zu halten, er wird vielmehr, und das mit allem Rechte darauf bestehen, daß er nur die einzige Quelle der Vorstellung aller Wahrheiten sey.

A n m e r k u n g.

Es ist eine bekannte Sache, daß einige Weltweisen die Gegend des absolut-Möglichen eben so weit ausgedehnt haben, als die Gegend des Wirklichen; allein so viel ich weiß, beruhen ihre Gründe auf einer Vieldeutigkeit des Begriffs vom Möglichen überhaupt, wodurch unvermerkt das relativ-Mögliche mit dem an und für sich Möglichen vermengt wird. In dem Abelardischen Beweis ist diese Vermirrung offen-

offenbar; wenn z. B. so geschlossen wird: „was dem göttlichen Willen nicht angemessen ist, das ist auch der Allmacht nicht möglich, folglich unmöglich. Woraus sich zugleich ergibt, daß der Umfang des Möglichen mit dem Umfang der gesamten Gegenstände des göttlichen Willens ganz zusammen falle“ so fällt gleich in die Augen, daß dieser Beweis ganz untauglich sey, weil er Begriffe unter einander wirft, die von einander abgefondert gestellt werden müssen; denn es ist freylich an dem, daß dasjenige, was der göttliche Wille nicht zur Wirklichkeit bringt, unmöglich existiren, und daher in dieser Hinsicht etwas Unmögliches genannt werden könne, so wie im Gegentheil die Wolfische Philosophie alles, was zur wirklichen Welt gehört, unter das Mögliche (possibile huius mundi) zieht. Allein wollte man hieraus auf den gleich großen Umfang beyder Gegenden, der possibile huius mundi nämlich, und der absolute possibile fortschließen, so geschähe dieses wirklich nur durch einen Sprung, wodurch aus den zum Grunde gelegten Begriffen mehr gefolgert wird, als darin enthalten liegt. Wenn sich inzwischen die Wolfische Philosophie unter andern so erklärt: „Weil sich Gott alle Welten durch seinen Verstand vorstellt und dadurch alles, was möglich ist; so ist sein Verstand die Quelle des Wesens aller Dinge, und der Verstand Gottes ist es, der etwas möglich macht. Es ist nämlich deswegen etwas möglich, weil es von dem göttlichen Verstande vorgestellt wird,“ so läßt sich daraus auf keine zuverlässige Weise der Schluß ziehen, daß Wolf den

D 5

gött.

göttlichen Verstand in Poiretischer Bedeutung zur Quelle des Wesens der Dinge, und alles absolut Wahren gemacht habe.

§. 20.

Die Vollkommenheit des göttlichen Willens ist eben so uneingeschränkt, als die Vollkommenheit des Verstandes, der ihm nach menschlicher Weise zu reden, vorgelegt ist.

Einige Weltweisen, denen man ihre großen Verdienste um die Wissenschaften, ohne ungerecht zu seyn, gar nicht absprechen kann, waren doch in verschiedenen Artikeln ihrer Theologie dreiste genug, eine Höhe erreichen zu wollen, die für keinen endlichen Verstand erreichbar ist. Wenn man diesen Weisen in ihren tiefsinnigen-Betrachtungen Schritt vor Schritt folgt, so gelangt man endlich in eine Gegend; die eine Finsterniß bedeckt, die dem schärfsten Verstande ewig undurchdringlich bleiben muß. Wer die Schwäche des menschlichen Verstandes kennt, von der sich kein Mensch unter der Sonne ganz frey machen kann, wird sich darüber nicht wundern, daß gewisse Metaphysiker sich am allerliebsten in den dunkelsten Gegenden aufhalten, und Dinge daselbst zu sehen vorgeben, die der allercultivirteste Verstand auf keine Weise zu entdecken im Stande ist. Die Ursache dieses nicht gar ungewöhnlichen psychologischen Phänomens ist seit undenklichen Zeiten entdeckt worden, oder eigentlicher zu reden, sie hat sich von selbst entdeckt, und zwar dadurch, daß bey nach und nach abnehmender Hitze einer sehr gespannten Phantasie in eben dem Grade zugleich das Licht, welches jene Ge-

Gegend vorhin erleuchtet hatte, abnahm und endlich der vorigen Finsterniß wieder Platz machte. So könnte man z. B. viel unverständliche Dinge aushefken, wenn man sich nach Anleitung der Scholastiker einfallen lassen wollte, über die Natur des göttlichen Bewußtseyns — die Veränderung der Gedanken in Gott, — ihrer Folge u. philosophische Betrachtungen anzustellen *). Es ist also in der That nicht rathsam, sich von dem Begriff der uneingeschränkten Vollkommenheit des göttlichen Wesens all zu weit zu entfernen, wenn der Verstand nicht seinen Leitfaden verlieren, dadurch auf ungebahnte Irrwege gerathen, und sich an bloßen Sterilitäten belustigen soll.

Wenn wir den vernünftigsten Grundsätzen gemäß die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes ableiten, und also den Willen dem Verstande unterordnen; so können wir diese Begriffe nicht

D 4

gang

*) Wer mit einigen Metaphysikern eine Succession in den Vorstellungen des unendlichen Verstandes behaupten, und hieraus auf die Unvollkommenheit desselben schließen wollte, würde sich selbst widersprechen. Soll also dieser Widerspruch wegfallen, so muß gezeigt werden, wie neben einer solchen Gedankenfolge, dennoch die unbegrenzte Vollkommenheit des göttlichen Verstandes bestehen könne; und die dieses für unmöglich halten, müssen nothwendig eine Succession der Vorstellungen in Gott leugnen, ohne sich sonderlich um die Auflösung zu bekümmern, die von gewissen Beispielen (die Vorstellung des zukünftigen in Gott, heißt es, leidet eine Veränderung, wenn es gegenwärtig wird, und aus diesem Zustande unter das vergangene tritt) hergenommen werden.

ganz aufgeben, wenn die Frage von der Beziehung des Willens in Gott auf seinen Verstand, so weit die Kräfte der menschlichen Vernunft reichen, beantwortet werden soll. Wer der Sache reiflich nachdenkt, wird leicht einsehen, daß sich nicht der geringste Grund finde, weder die Begriffe vom Verstande und dem Willen in Gott für vollkommen identische zu erklären, noch auch jenen diesem unterzuordnen; man sieht sich vielmehr genöthigt, bey dem gewöhnlichen Unterschied dieser verschiedenen Realitäten, so wie uns die innere Erfahrung denselben zu erkennen giebt, stehen zu bleiben; diesem Grundsatz zufolge darf nun der göttliche Verstand schlechterdings nicht als eine uneingeschränkte Realität vorgestellt werden, ohne zugleich den ihm untergeordneten Willen alle mögliche Vollkommenheit beyzulegen, und alles Mangelhafte von demselben abzusondern. So wie nun die allerhöchste Vollkommenheit des göttlichen Verstandes Allwissenheit (§. 18). mit Recht heißt, eben so drückt man die uneingeschränkte Vollkommenheit des Willens in Gott durch höchste Seligkeit aus.

§. 21.

Nach den Grundsätzen, die aus den Begriffen von dem, was man Willen und Macht oder Vermögen überhaupt nennt, abgeleitet werden, folgt gar nicht, daß diese durch verschiedene Benennungen bezeichnete Dinge, ein und eben dieselbe Sache bedeuteten.

Wille und Macht gehören wirklich unter diejenigen Begriffe, die lediglich ihren Ursprung aus einer Aufmerksamkeit auf die innern Zustände unserer Seele und eines gewissen Gefühls nehmen, daher es denn kommt,

kommt, daß man besser aus der innern Empfindung lernen kann, was eigentlich Wille und Macht sey, als aus allen Erklärungen, die davon in den Schriften der Philosophen gegeben werden. Zweifelt jemand an der Wahrheit dieser Bemerkung, so darf er ja nur die bekannten Erklärungen gegen seine Vorstellungen halten, und unpartheyisch prüfen, ob er aus dem philosophischen Unterrichte mehr und deutlicher als vorher gelernt habe, was Wille und Macht sey. Die Begriffe hievon mögen nun entweder aus den philosophischen Erklärungen, oder anderswoher genommen und gebildet seyn, wie sie wollen, so geben sie doch einen wesentlichen Unterschied dieser Dinge zu erkennen, behalten auch den Werth desselben wenigstens so lange, als von eingeschränkten Intelligenzen, dergleichen die Seelen der Menschen sind, die Rede ist. Wenn nämlich die Frage von dem Willen, und der Macht Gottes vorkommt, so behaupten einige Philosophen noch den bekannten Unterschied dieser Dinge; andere dagegen scheinen denselben ganz aufzuheben. Eine jede dieser Partheyen hat ihre Gründe, worauf sie ihre Behauptungen stüzet; jene bringen an, es gäbe Gegenstände des Willens, die ihrer Natur nach schlechterdings keine Wirkungen der göttlichen Macht seyn könnten, wie z. B. die Existenz Gottes selbst, seine Vollkommenheiten &c. Dagegen behaupten diese, die keinen wesentlichen Unterschied zwischen Macht und Willen einräumen, daß nichts ein Gegenstand des göttlichen Willens seyn könne, was kein Gegenstand der Macht ist; daß man daher auch nicht besugt sey, die Natur Gottes mit seinen uneingeschränkten Vollkommenheiten zu Objecten seines Willens zu machen und zu behaupten; Gott wolle seine eigene Existenz, seine Ewigkeit, seine Unabhängigkeit, seine Allwissen-

D 5

heit

heit u. s. w. Allein diese Einschränkung des Umfangs aller Objecte des göttlichen Willens ist eine ganz natürliche und nothwendige Folge des Grundsatzes von der vollkommenen Identität zwischen Macht und Wille, aber kein Grund davon. Wie ungeschicklich wäre es, wenn jemand auf die Frage: Was uns denn nöthige, unter Willen und Macht in Gott einerley Vollkommenheit, nicht aber verschiedene zu gedenken? antworten wollte: Eben dadurch würden wir dazu genöthigt, weil bey Gott ein Gegenstand des Willens jederzeit zugleich ein Gegenstand seiner Macht sey, und nothwendig seyn müsse. Die dieses einsehen, nehmen ihre Zuflucht zu der Succession, die man in Gott annehmen müßte, wosern Macht und Wille bey ihm wesentlich verschiedene Realitäten wären.

Die gänzliche Unzulänglichkeit dieses Grundes fällt inzwischen gar sehr in die Augen; denn es wird ganz unwiderrechtlich angenommen, daß man aus dem Begriffe von einer Succession überhaupt nothwendig auf die eingeschränkte Natur desjenigen Subjects folgern könne, welches einer solchen Succession fähig ist, indem ja nicht eine jede Folge die Realitäten, und deren Wachsthum oder Abnahme betrifft, d. i. nicht das Formale einer Succession, sondern nur das Materiale, welches einen Bezug hat auf die Vollkommenheiten und deren Modification durch Grade, ist eine unwiderlegliche Anzeige einer eingeschränkten Substanz. Soll also das ganze Gewicht des Beweises für mehr erwähnte Identität einzig und allein auf jener Succession beruhen, kraft welcher ein Actus des Willens nothwendig der Aeußerung der Macht vorgeht; so kann daraus jene Identität auf keine Art
bey

und Weise abgeleitet werden, es sey nun, daß man bey dieser Succession entweder an eine sogenannte ordinem temporis oder auch nur ordinem rationis denke. Mit einem Worte, je weiter man der Sache nachdenkt, desto mehr Gründe entdeckt man, bey den gewöhnlichen Begriffen des wesentlichen Unterschieds zwischen Willen und Macht in Gott stehen zu bleiben, weil man schlechterdings nichts ausfinden kann, wodurch man genöthigt werden sollte, denselben zu verlassen, und die Identität jenes zwiefachen Vermögens zu behaupten.

§. 22.

Die Unwissenheit Gottes und die Heiligkeit seines Willens legen dem Philosophen überaus wichtige Religionspflichten auf.

Fast ist der Stolz der Gelehrten zu einem allgemeinen Sprichwort geworden; man darf sich darüber weder wundern, noch viel weniger deswegen glauben, daß der Hochmuth allein in den Herzen der Weltweisen seinen Sitz aufgeschlagen habe, oder daß Wissenschaften und Gelehrsamkeit nothwendig ihre Liebhaber aufblasen und stolz machen. Diesem widerspricht, wie ein jeder weiß, die tägliche Erfahrung, und das Sprichwort: Gut macht Muth, ist eben so bekannt, als der Hochmuth der Gelehrten. Der sogenannte Gelehrtenstolz ist nur darum so auffallend, häßlich und stinkend, weil man ihn bey einer Classe von Menschen antrifft, deren Charakter es von ihnen fordert, sich vorzüglich der Demuth zu befleißigen. Ein Philosoph, der Wissenschaft, Gelehrsamkeit und Erweiterung derselben zu seinem Hauptgeschäfte macht, und machen muß, widerspricht seinem eigenen Charakter

rakter ganz, indem er einer höchst irrigen und ungegründeten Einbildung, welche die eigentliche Quelle des Hochmuths ist, einen Platz bey sich einräumt, — einer Einbildung, deren Nichtigkeit jedem gesunden Menschenverstand sogleich einleuchtet. Weder Gelehrsamkeit, noch hohe Ehrenstellen in der Welt, weder Reichthum noch andere zufällige Beschaffenheiten sind die eigentliche wahre Ursache des Hochmuths, von dem sich kein Sterblicher unter der Sonne besreyen kann; der Saame, woraus er entspringt, ist die thörichte Meynung des Menschen, daß alles Gute, das er hat, allein auf seine eigene Rechnung geschrieben werden müsse, daß er niemanden deswegen Dank schuldig; dagegen aber von andern Hochachtung und Ehrerbietung zu fordern berechtigt sey. Diese Meynung ist eben so eitel und lächerlich, als die Präntension auf Vorzug und Hochachtung, die darauf gegründet wird. Die Religion zeigt dem Philosophen seine natürliche Blöße, und erinnert ihn nachdrücklich genug, daß seine ganze Existenz, seine zum Studiren erforderlichen Talente, die Gesundheit des Körpers und unzählbare andere glückliche Umstände, nicht sein erworbenes Gut, wohl aber ein freywilliges und scheinbar unverdientes Geschenk seines Schöpfers sind. Diese Belehrung erteilt sie dem Weltweisen in der Absicht, damit er vernünftiger Besinnungen annehmen, dem Hochmuth widerstehen, (ausrotten kann er ihn nicht) und sich der Demuth (die einzige Decke und Zierde der Blöße und Häßlichkeit der menschlichen Natur) so viel in seinen Kräften ist, befließigen lernen möge. Es ist also eine heilige Pflicht für den Weltweisen

a) Sein

a) Sein Wissen gegen die Unwissenheit Gottes und seine so sehr eingeschränkte Kenntnisse gegen dessen unendlichen Verstand, der die einzige Quelle aller Wahrheiten ist, zu halten, (§. 19.) und ihm inbrünstig zu danken, daß er ihn mit den nöthigen Erkenntnißkräften begabt, und alle zur Erwerbung einer für die Welt nützlichen Gelehrsamkeit erforderlichen Umstände weislich eingerichtet hat.

b) Es ist Pflicht für den Weltweisen, nicht anders als unter demüthiger Herzenserhebung zu Gott an seine Arbeit zu gehen, und den erwünschten Erfolg seines Studierens dankbar von ihm anzunehmen. — Ein Gelehrter, der Bechen und Danken nur dem ungelehrten Manne überläßt, verdient eben nicht, als ein Muster zur Nachahmung angepriesen zu werden.

c) Ein wahrer Philosoph hält sich verpflichtet, in allen seinen Geschäften schlechterdings nicht auf Ruhm und Ehre, wohl aber auf den Nutzen seiner Bemühungen, die für ihn Pflicht sind, zu sehen.

d) Demuth ohne Bescheidenheit ist wahre Heuley. Ein Philosoph also, der sich so weit vergißt, daß er die Gesetze der Bescheidenheit muthwillig verlegt, es geschehe auf welche Art es wolle, mündlich oder schriftlich, macht sich unter seinen Ordensmännern nur lächerlich, wenn er von dem vorzüglichsten Werthe der Demuth spricht, die er doch nur den Namen nach kennt.

e) So weit es Religionspflicht für den Weltweisen ist, aus der Vergleichung seines so sehr ein-
ge-

teste unter allen, die von jeher die Sonne beschienet hat, zu einer heilsamen Betrachtung und Bewunderung der Allwissenheit verpflichtet, weil eine solche Betrachtung alles menschliche Wissen und Erkenntniß sehr tief unter das Nichts herabsetzt, und eben dadurch den Hochmuth, dessen sich kein Mensch, so lange er lebt, gänzlich ent schlagen kann, zum größten Vortheil des Wachsthum's an moralischen Gesinnungen schwächt, und seinen schädlichen Ausbruch kräftig unterdrückt.

Vierter Artikel.

Ich halte mich Gewissens halben verbunden, alle diejenigen Begriffe und Lehren, die gewisse Weltweisen in ihren Schulen vortragen, als grobe Irrthümer und gefährliche Keßereyen zu verwerfen, und zu verabscheuen; weil diese Lehrsätze die Allwissenheit Gottes einschränken, folglich schlechterdings vernichten. — Ein Gott, der meine Gedanken und Worte nicht lange vorher kennt, ehe sie noch von der Seele und der Zunge gebildet werden, — nicht hört, bevor ich noch rufe, — der nur nachmasset, was ich in der nahen oder noch weit entfernten Zukunft unternehmen oder unterlassen werde, — ist nur eine leere Einsbildung. — Wer kann einen solchen selbst gebildeten Gott göttlich verehren?

Fünfter Artikel.

Ich glaube vom ganzen Herzen, daß die Allwissenheit des Verstandes in Gott, und die uneingeschränkte Heiligkeit seines Willens auf der lautersten Wahrheit beruhen; jene weist auf Wahrheit im Erkennen,

kennen, diese dagegen auf Wahrheit im Handeln und Wirken. So wie die Gedanken und Rathschlüsse des göttlichen Verstandes fehlerfrey sind, so sind auch die Aeusserrungen des Willens in Gott heilig und die Wirkungen seiner Macht ganz untadelhaft.

Sechster Artikel.

Ich glaube standhaft und unbeweglich an die anbethungswürdige Harmonie zwischen der Weisheit und Heiligkeit in Gott, — daß sie eben so nothwendig und untrennbar sey, als seine Existenz oder jede andere unendliche Vollkommenheit selbst — Ein Wesen, dem eine solche Harmonie fehlt, kann sich keinen Gott und Herrn der Welt nennen.

Siebender Artikel.

Auf eben diese Harmonie gründet sich auch mein Glaube an die absolute Nothwendigkeit der göttlich freyen Handlungen und deren Wirkungen in der Welt. Alle Aeusserrungen der Allmacht stehn mit der Heiligkeit des Willens folglich auch mit den ewigen Gesetzen der unendlichen Weisheit Gottes in einer schlechterdings unauflöselichen Verbindung.

Achter Artikel.

Da die moralischen Gesetze ihrer Würde nach weit über die Gesetze der Sinnlichkeit erhoben sind, und insgesammt auf die Verbesserung und Heiligung meines Willens abzielen, so halte ich mich in meinem Gewissen verbunden, jenen göttlichen

chen Befehlen den vollkommensten Gehorsam zu leisten, so schwer es mir auch immer wird, den entgegen wirkenden Trieben der Sinnlichkeit zu widerstehen. Ich bin gewiß, daß mich diese Bemühung, die noch dazu öfters ganz unvermerkt durch allerhand innerliche und äußerliche Ursachen unterbrochen wird, nie so lange ich lebe, zu derjenigen Vollkommenheit des Willens bringen könne, die das Gesetz von mir fordert, und der ich zur Beruhigung meines Gewissens nachjagen muß. So lange das Gesetz gebietet, ist es mir nicht erlaubt, die Bemühung, den Eifer und den Willen zu bessern, erschaffen und erkalten zu lassen; gleichwohl finde ich mich hierzu ganz ungeschickt, meine Kräfte reichen nicht bis zur Heiligkeit, wornach ich ringe; fast immer bleibe ich von diesem gewünschten Ziele gleich weit entfernt, und die Kränkung, die sich hierbey meiner ganzen Seele bemächtigt, verrent mir sehr oft die Zuflucht zu der Barmherzigkeit des höchsten Gesetzgebers der Welt. — Ist denn wohl auch unter der Sonne ein elenders Geschöpf als ein Mensch auszufinden, der sich gerne von seinem moralischen Unwesen frey machen will, und doch in der ganzen Natur kein Mittel findet, diesen seligen Endzweck zu erreichen?

Drittes Hauptstück

v o n

der göttlichen Vorsehung.

§. 24.

Eine Welt die ohne dem Einfluß der Allmacht ihre
Existenz beybehelte und fortdauerete, ist eben so un-
möglich als eine unersthaffene Welt.

Unter der Welt versteht man nicht die Reihen der Phänomene und Begebenheiten, sondern die unmittelbare Quelle derselben, die ihnen zum Grunde liegt, und woraus sie abgeleitet werden müssen. Diesem zufolge bringt man alle Weltbegebenheiten unter dem Titel des Zufälligen, die unmittelbaren Ursachen aber jener Wirkungen, unter dem Titel des Substantiellen, und der Begriff von einer Welt kann nur eine bestimmte Verknüpfung von Substanzen zu einem einzigen System darstellen, welches kein Theil von einem andern seyn kann. Wirklich ist es für unsere Vernunft ein notwendiges und unabänderliches Hauptgesetz, wodurch wir gleichsam wider Willen genöthigt werden, die Grenzen des Sinnlichen zu überschreiten, den Ursprung aller Erscheinungen, d. i. die Ursachen derselben zu entdecken, und auf diese Weise zu den Begriff von den Grundkräften und reellen

len Substanzen zu gelangen. Daß die Vernunft sich vergeblich bemühe, für die absolut nothwendige Unabhängigkeit der Weltsubstanzen hinreichende Gründe auszumachen, ist eine eben so bekannte Sache, als ungezweifelt gewiß die zufällige Existenz derselben ist.

Diese Zufälligkeit betrifft den materiellen Stoff der Welt. Es ist aber auch die Verbindung der Weltsubstanzen selbst schlechterdings zufällig, man mag nun auf den Raum oder auf die Zeit sehen, und auf eben diese Begriffe vom Zufälligen, dem Daseyn und der Verbindung nach, beruht der kosmologische Grundjag; daß die Welt materialiter sowohl als auch formaliter betrachtet, zufällig sey. Weil aber die absolut nothwendige Wirklichkeit, der Dependenz und Zufälligkeit im Daseyn seyn widerspricht, so ist man allerdings genöthigt, eine unabhängige unerschaffene Welt unter die unmöglichen Dinge zu versetzen. Die Gründe der Weltweisen für die dependente Dauer zufälliger Substanzen, sind vollkommen bindend, und eben so stark als jene für den dependenten Anfang derselben.

Nämlich wenn eine zufällige Substanz ihr Daseyn fortsetzt, so bleibe sie ja in jedem Momente ihrer Dauer ein zufälliges Wesen, es sey denn, daß man annähme: die Zeit verwandele nach und nach das Zufällige in ein absolut nothwendiges Wesen. Wer aber das Grundlose dieses Gedankens einsieht, und doch die Möglichkeit des Uebergangs des Zufälligen in das absolut Nothwendige behauptet, muß entweder annehmen, daß dieser Uebergang erklärbar sey aus der Einwirkung zufälliger Dinge auf einander, oder er muß, (weil doch dieses auch für den natürlichen Verstand etwas zu plump ausfällt)

be.

behaupten, daß die Allmacht eine solche Verwandlung verursache. Allein auch dieses ist eben so ungeräumt als jenes; inzwischen ist es doch nicht nöthig darauf zu dringen, man kann zugeben, daß jene Verwandlung das Vermögen der Allmacht nicht übersteige, und nun bleibt denn noch die Frage übrig: wodurch die Dauer aller zufälliger Substanzen der Welt verursacht und bestimmt werde. Ist aber diese Frage gegründet und vernünftig, so kann auch niemand getadelt werden, der sich um eine befriedigende Auflösung derselben bekümmert; man findet auch wirklich bey einem mäßigen Nachdenken was man sucht. Denn da die Fortdauer der zufälligen Weltsubstanzen weder durch ihre eigene Natur, noch auch durch den Einfluß fremder zufällig wirkender Ursachen bestimmt werden kann, so ist die Fortsetzung ihrer Existenz entweder gar nicht objectiv gegründet, oder es ist der hinreichende Grund davon, allein in dem absolut nothwendigen Wesen, und dem Einfluß seiner Allmacht zu finden. Ist nun jenes falsch, (welches schon der bloße Begriff von einer Welt überhaupt klar genug zu erkennen giebt) so bleibt nichts übrig, als der Schluß: Keine Welt kann ohne den Einfluß der Allmacht fortauern, und die Dauer des Zufälligen überhaupt ist eben sowohl vom absolut nothwendigen Wesen dependent, als der Anfang seines Daseyns.

§. 25.

Von dem Einfluß der Allmacht auf die Dauer der Welt läßt sich der Begriff einer fortgesetzten Schöpfung nicht wohl trennen.

Sobald man sich überzeugt hat, daß der alles vermögende Wille Gottes die alleinige Ursache von der

Weltbauer sey, so weiß man eben so zuverlässig, daß diese Dauer mit jenem Einflusse der erhaltenden Allmacht nothwendig parallel seyn müsse, dergestalt, daß die Weltsubstanzen sofort aufhören zu seyn, als jener Einfluß ihnen entzogen wird, und daß man also ganz sicher von dem Ende der Dauer eines zufälligen Wesens überhaupt auf den Mangel der erhaltenden Macht oder auch von diesem auf jenes schließen könne. Ist nun alles Zufällige in jedem Momente seiner Dauer ganz dependent von dem erhaltenden Einflusse der Allmacht (§. 24.); so überkommt es allerdings mit jedem Augenblicke sein ganzes Daseyn von eben der Macht, die ehedem den Anfang seiner Existenz bestimmt hatte. Setzt man also den Begriff der Schöpfung darin, daß dadurch eine Substanz zur Wirklichkeit gebracht wird; so muß man behaupten, daß es vernunftmäßig sey, die Erhaltung der Welt als eine fortgesetzte Schöpfung zu betrachten.

A n m e r k u n g.

Alles was wider diesen Begriff einer ununterbrochenen Schöpfung eingewendet wird, scheint nicht hinreichend zu seyn, um ihn ganz und gar aus der Philosophie, wo er seinen eigentlichen Sitz hat, zu verbannen. Gleichwohl wird kein Weltweiser dadurch in seiner Lehre verdächtig, wenn er behauptet: die Erhaltung der Welt könne gar nicht unter den Begriff von einer fortwährenden Schöpfung gebracht werden. Man kann in der That, wie es scheint, schwerlich darthun, daß der Begriff von der Erhaltung, erhabener, und der Gottheit anständiger ausfalle, wenn er unter dem

Bilde

einer fortgesetzten Schöpfung dem Verstande vorgehalten wird, als wenn man ihn ohne dieser Vergleichung aufstellte: Meine Absicht erfordert es nicht, dieses umständlicher zu erörtern; ich will daher nur bey dem stehen bleiben, was eigentlich die unbedeutende Uneinigkeit der Weltweisen, nicht sowohl in Hinsicht auf den Begriff der Erhaltung, als vielmehr auf die fortdauernde Schöpfung betrifft, und in dieser Absicht lege ich nachstehende Gedanken jedem Wahrheit liebenden Leser vor.

1) Der durchgängig angenommene Begriff von der Schöpfung enthält unter andern wesentlichen Stücken auch die Darstellung oder die Wirklichmachung eines Wesens, — einer Substanz, welchem zufolge die Schöpfung den Ursprung der Dinge aus Nichts bewirkt.

2) Dieser Charakter ist, wie einige behaupten, etwas zu voreilig in den Begriff der Schöpfung aufgenommen worden, indem ein bloßer Irrthum die Gelegenheit dazu gegeben hat. Man glaubt nämlich, daß auch andere Wesen, z. B. Künstler, verschiedene Substanzen, die vorher nicht waren, zur Wirklichkeit brächten; nur müßten sie nothwendig einen Stoff unter ihren Händen haben, und denselben nach gewissen erlernten Grundregeln bearbeiten, bis endlich das Kunststück aus Licht gebracht wird. Es ist jedoch dieser Glaube höchst unphilosophisch und grundfalsch, welches in der Lehre von Substanzen evident genug gemacht wird, und das Resultat hie-

E 5

von

von fällt einem jeden in die Augen; man muß nämlich behaupten, die Schöpfung sey ein Actus der Allmacht, wodurch gewis Wesen d. i. Substanzen, die vorher nur möglich waren, zur Existenz gebracht werden. Diese Erklärung erlaubt es aber nicht, daß die Erhaltung unter einer anhaltenden Schöpfung gedacht werde. Denn es sind ja sehr verschiedene Begriffe, die jene beyde Actus der Allmacht vorstellen, deren erster, blos mögliche Wesen in den Stand der Wirklichkeit versetzt; der andere dagegen wirkliche Wesen vor dem Verluste ihrer Existenz bewahrt.

3) Alles dieses hat nun seine ungezweifelte Richtigkeit, so lange die eben jetzt erwähnten Erklärungen für fehlerfrey gehalten werden. Inzwischen läßt sich doch, wie einige wollen, zeigen, daß man den Begriff von der Schöpfung mit Fleiß so abgefaßt habe, damit man genöthigt werde, die fortgesetzte Schöpfung aufzugeben. Man schränke nämlich, heißt es, jenen Begriff ganz willkürlich ein, wenn man sagt, daß durch die Schöpfung alle Wesen ihr Daseyn erlangten, die vorher noch nicht existirten. Ja was noch mehr, so ist dieser einschränkende Zusatz etwas ganz überflüssiges, weil doch ein Wesen, das erst zu existiren anfängt, vorher gewiß nicht da seyn konnte, woraus denn satzsam erhelle, daß Schaffen nichts anders anzeigen müsse, als eine Substanz wirklich machen, — ihr das Daseyn, — die Existenz mittheilen. Und aus dieser ver-

besser.

besserten Erklärung flöße nothwendig der Begriff von der Erhaltung als einer ununterbrochenen Schöpfung.

§. 26.

An allen Begebenheiten in der Körper-Welt hat die Gottheit wenigstens einen negativen Antheil; giebt es aber auch Vorfälle, woben der Antheil von Seiten Gottes positiv ist, so sind doch keine Gründe da, so etwas als wahrscheinlich anzunehmen.

Die Erhaltung der Welt ist ein Werk der Allmacht, ohne deren Einfluß die Weltsubstanzen ihr Daseyn nothwendig verliehren, und in den vorigen Zustand zurück fallen müßten, woraus sie die Schöpfung hervorgezogen hat (§. 24.). Alle Vorfälle in der Welt haben ihre Ursachen, durch deren Kräfte sie erfolgen, so daß der wirkliche Erfolg für einen untrüglichen Beweis von dem Daseyn der wirkenden Substanzen gehalten werden müsse, weil ja die Begebenheiten nothwendig wegfallen, wenn ihre Ursachen nicht existiren. Wenn aber die Dauer der Grundkräfte der Welt eine Wirkung der Allmacht ist, so hat alles, was in der Welt geschieht, eine doppelte Beziehung. Die erstere gründet sich auf die Dependenz aller Begebenheiten von den Kräften der Weltsubstanzen, die andere aber hat ihren hinreichenden Grund in der Dependenz der Dauer eben dieser Substanzen von dem Einfluß der göttlichen Allmacht, worohne nichts Zufälliges existiren, geschweige denn fortdauern kann, und man ist vollkommen berechtigt zu behaupten: Alle Begebenheiten der Welt beziehen sich vermittelst ihrer Ursachen auf die erhaltende Gottheit, und sind folglich davon auch in so ferne dependent,

in

in wie ferne es die Ursachen selbst sind. Hier-
auf beruht aber der Begriff von einem negativen An-
theil, den die Allmacht an allen Weltbegebenheiten
nothwendig nehmen muß, und man kann sagen, daß
dieser negative Antheil nichts andes sey, als die
mittelbare Dependenz aller Begebenheiten von
der Erhaltung.

Ausser diesem negativen Antheil auf Seiten Got-
tes, der aus der bloßen Erhaltung schlechterdings er-
klärbar ist, giebt die unmittelbare Dependenz der
Weltbegebenheiten von den zufälligen Ursachen, den
Begriff eines positiven Antheils, der ganz auf die
Seite dieser Ursachen, in wie ferne sie zu den Grund-
kräften der Welt gehören, fällt. Es erhellet nun aus
dem bisher gesagten, daß die Weltweisen vollkom-
men berechtigt sind, bey den Weltbegebenheiten je-
nen negativen und positiven Antheil zu behaupten, de-
ren jener der absolut nothwendigen Ursache, dieser da-
gegen den zufälligen Weltursachen zugeschrieben wer-
den muß *). Man muß sogar annehmen, daß es
vernünftig sey, in Beurtheilung der Weltbegebenhei-
ten jenen Unterschied nicht aus den Augen zu setzen,
noch sich auf einen positiven Antheil Gottes an die-
sem

*) Könnte erwiesen werden, daß der Begriff von zu-
fälligen Ursachen falsch sey und sich selbst aufhebe;
so wäre die Behauptung eines negativen und posi-
tiven Antheils ebenfalls grundfalsch, und jede Be-
gebenheit wäre unmittelbar von Gott als der ein-
zigen Ursache dependent. So bliebe auf die Art al-
lein der positive Antheil auf Seiten Gottes übrig,
der negative dagegen könnte nur als etwas
Scheinbares zugelassen werden. Allein der
Grundsatz dieser Folgen ist erweislich falsch, also
auch alles, was Spinoza darauf gebaut hat.

sem oder jenem Vorfall zu berufen, wenn es scheint, als übersteige derselbe die Kräfte der Weltursachen. An der Richtigkeit dieser Aussage kann wohl nur derjenige zweifeln, der sich einbildet, daß ein eingeschränkter Verstand die Kräfte der Welt vollkommen ausmessen, und sofort zum voraus die Wirkungen bestimmen könne, die ihnen entweder angemessen oder nicht angemessen wären. So weit hat es wohl zur Zeit noch kein Naturforscher gebracht, und gewiß wird es auch dahin nie kommen, wenn gleich die Kenntniß der Natur ununterbrochen unter der Sonne durch Millionen von Jahren vergrößert und verbessert werden sollte; am Ende einer jeden physikalischen Revolution müßten denn doch die geübtesten und scharfsinnigsten Philosophen noch immer ihre Unwissenheit bekennen und ausrufen: *quanta sunt, quae nescimus!* Eine Begebenheit in der Welt sey auch die einzige in ihrer Art, höchst auffallend, ganz unerklärbar und erstaunenswürdig; so wird freylich niemand, der nicht unverständlich genug ist, leugnen, daß der Schöpfer einen positiven Antheil an derselben haben könne. Allein mit dieser Möglichkeit ist doch nicht viel, — vielleicht gar nichts ausgerichtet, indem mit ihr eine andere entgegen gesetzte das Gleichgewicht zu halten scheint, sobald uns das Bewußtseyn der so sehr eingeschränkten Naturkenntniß das Urtheil fällen heißt: Es kann jene bewundernswürdige Begebenheit durch eine noch unbekanntere Verbindung von Naturkräften gar wohl verursacht worden seyn.

Erste Anmerkung.

Was die Begebenheiten in der Geisterwelt anlangt, so scheint nicht ungewiß zu seyn, ob man

man von einigen, deren die Geschichte Meldung thut, eben dieses mit eben dem Grunde behaupten könne, was von den Begebenheiten der materiellen Welt in dem vorhergehenden Abſaß iſt ausgeſagt worden. Iſt Gott eben ſowohl ein Gott der Körper, als der Geiſter, ſo iſt es möglich, daß er an gewiſſen Begebenheiten und Veränderungen, die den innern Zuſtand eines vernünftigen Weſens beſtimmen, einen mehr als negativen Antheil nehme, es iſt auch, wie ein jeder weiß nichts auszufinden, wodurch dieſe Möglichkeit eines poſitiven Antheils verdächtig gemacht oder auch wohl gar aufgehoben werden könnte, allein dieſe bloße Möglichkeit macht es doch noch nicht ungewiß, ob überhaupt die Vorfälle in der Geiſterwelt in Hinſicht auf den poſitiven Antheil der Gottheit eben ſo beurtheilt werden ſollen, als jene der Körperwelt. Man kommt aber der Sache, wie ich glaube, etwas näher, wenu man auf folgendes ſein Augenmerk richtet.

Körperwelt und Geiſterwelt ſiehn beyde, ſo ungleichartig ſie auch ſind, in einer Verbindung unter einander, die daraus ſicher genug geſchloſſen wird, daß in dieſen beyden Welttheilen mannigfaltige Begebenheiten vorkommen, die ſlechterdings aus dem wechſelſeitigen Einfluß der Körper und der vernünftigen Weſen auf einander erklärbar ſind. Ich kann mich hier mit allem Rechte auf die Erfahrung eines jeden von meinen Leſern berufen, denn es iſt ſehr ungläublich, daß ein Menſch bey einer nur mäßigen Aufmerkſamkeit auf das, was in und um ihn vorgeht, gar nichts von dem Einfluß der Körper auf

auf seine Seele bemerken sollte. Es endigt sich aber der materielle Einfluß theils in der Gegend unserer Empfindungen und Vorstellungen, theils bringt er tiefer bis zu den Gesinnungen, die mehr sind als bloße Vorstellungen, weil sie den moralischen Charakter ausmachen, der entweder die Ausübung der Religionspflichten befördert und erleichtert, oder aber hindert und schlechterdings unmöglich macht. Hier ist es genug, wenn man bey den erstern Fall stehen bleibt d. i. bey denjenigen Einfluß materieller Umstände auf die Gesinnungen, wodurch der moralische Charakter gereinigt und verbessert, folglich der Wille immer fester an das Gesetz gebunden, und der Wandel, der Würde eines vernünftigen Wesens mehr und mehr angemessener wird.

Mit der Verbesserung des moralischen Charakters laßt die Heiligung des Willens parallel. Hört jene auf, so ist es mit dieser ebenfalls zu Ende, und es ist schlechterdings unmöglich, daß die Heiligkeit des Willens steige, wenn die Güte des moralischen Charakters nach und nach zu schwinden und zu sinken anfängt. Alles dieses sind bekannte Sachen nicht nur aus allgemeinen Vernunftgründen, sondern nur aus eigener Erfahrung, die ein jeder über sich anstellen muß, vor es sich in der Selbstkenntniß zu wachsen zur Religionspflicht macht. Eben so bekannt ist es, daß es mit der Verbesserung des moralischen Charakters sehr langsam (überhaupt davon zu reden), fortgehe, und der Mensch nur durch unmerklich verschiedene Stufen zu einem gewissen Grad

Grad der Heiligkeit des Willens gelange. Welcher Philosoph ist bey einer solchen Lage der Sachen im Stande, den größten Grad der Moralität zu bestimmen, auf den sich der Mensch bloß durch natürliche Kräfte unterstügt schwingen könne? Die Moralität des Willens sey noch so hoch angefüßt, und die Veränderung des innern und äussern Lebens noch so auffallend, so ist man doch gewohnt den positiven Antheil an solchen moralischen Veränderungen den natürlichen Kräften zu zuschreiben. Bey diesem Urtheil betrügt man sich auch nicht. Gesezt aber die moralischen Gesinnungen hätten einen so großen Grad der Vollkommenheit und Festigkeit erlangt, daß man aus dem Tugendwandel eines solchen Menschen beynah auf die Gedanken kommen sollte: die Seele desselben müsse vielleicht ihren Körper verlassen, und eine andere Besitz davon genommen haben; was hätten wir alsdenn wohl für Beweggründe, diese außerordentliche Begebenheit einem unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf die Seele dieses tugendhaften zuzuschreiben? Die Philosophie verläßt uns hier ganz, denn außer dem, daß die materiellen Ursachen nur die Gelegenheit zu psychologischen Begebenheiten sind, so ist auch die Natur der menschlichen Seelen viel zu wenig bekannt, als daß man mit völliger Zuverlässigkeit sollte bestimmen können, welche Veränderung ihre Kräfte übersteige, oder nicht übersteige.

Zweyte Anmerkung.

Daß Socrates einen sehr hohen Begriff von der Tugend müsse gehabt haben, kann man daraus schließen, daß er dieselbe für keinen Erwerb des menschlichen Fleißes, viel weniger für ein angebornes Gut, sondern für ein freywilliges Geschenk der Gottheit ausgegeben hat. Propheten und tugendhafte Leute setzte dieser große Weise in eine Classe, und glaubte, daß, so wie die Kunst zu weißagen, von Gott unmittelbar der Seele mitgetheilt wird, eben so auch die Tugend unmittelbar von der Gottheit in die Herzen der Menschen gepflanzt werde. »Es ist viel, (so urtheilt Rosheim vom Socrates) daß je-
 »mand sein eigenes Handwerk, das Geschäfte,
 »das er für das edelste und löblichste hält, für
 »unfruchtbar und nichtswürdig ausgiebt. Man
 »muß großmüthig seyn, und eine Ueberzeugung
 »haben, die keinen Widerstand duldet, wenn
 »man sich dahin bringen läßt. Es ist viel, daß
 »ein Mann, der keinen andern Lehrmeister, als
 »sich selbst gehabt hat, das Unvermögen der
 »Menschen erkennet, sich und andere mit der
 »wahren Tugend und Frömmigkeit zu begaben,
 »und dem höchsten Gott allein die Macht zu
 »schreibt, das Herze zu bessern. Wie klein wer-
 »den so viele andere Weisen, wenn man sie mit
 »dem Socrates vergleicht, die ihre Arzenei für
 »die Seele fast nicht anders feil bieten, als die
 »sogenannten Marktschreyer ihren Lebensbalsam,
 »und ihre Leser und Zuhörer mit einer großen
 »Herzhaftigkeit versichern, daß niemand ungejund
 »bleiben könne, der ihre Lehren nur recht gefaßt
 »und verstanden habe.«

Ohne den Willen Gottes kann sich in der Welt auch nicht der geringste Vorfall ereignen, und wenn es hiermit seine Wichtigkeit hat, so müssen alle vernünftige Wesen, in der Gottheit nicht nur einen Schöpfer und Erhalter sondern auch einen Regierer der Welt anbethen.

Alle Zustände der Welt, die vergangenen sowohl als der gegenwärtige und alle zukünftige mit allen ihren Ursachen sind Gegenstände der Allwissenheit, daher es denn auch kommt, daß die Weltweisen sich die Freyheit genommen haben, die Beziehung der göttlichen Kenntniß auf die Gegenstände jener, der Zeit nach verschiedener Classen, auch mit verschiedenen Benennungen zu bezeichnen. Es ist nicht wohl abzusehen, wie aus der Allwissenheit die Regierung der Welt gefolgert werden solle, wenigstens erforderte dieser Beweis, wenn er ja anders möglich wäre, mehr Umchwerte, (vielleicht wären es nur Cirkel) als wenn man es unternehmen wollte, aus der Erhaltung und Regierung der Welt auf die Allwissenheit zu schließen. Die Erhaltung und Regierung der Welt ist nicht denkbar, ohne die Allwissenheit voraus zusetzen; allein jene hat ihre eigene Erkenntnißquelle, und die göttliche Regierung der Welt gründet sich zugleich auf die Allwissenheit (in Beziehung nämlich auf das Gegenwärtige und Zukünftige) und die Erhaltung dergestalt daß diese beyden Begriffe, sobald ihre Wichtigkeit ausser allem Zweifel gesetzt ist, vollkommen hinreichend sind, den Begriff von der Regierung der Welt zu bestimmen und zu berichtigen. Aus der Fortdauer der Welt als eines zufälligen Ganzen folgert die Philosophie mit der größten Evidenz den Satz, daß
Gott

die Welt erhalte, und an den Begebenheiten derselben einen negativen Antheil nehme, obgleich nicht gezeigt werden kann, wie weit der ewanige positive Antheil reiche (§. 24). Inzwischen sind doch nicht die Begebenheiten und Zufälle der Welt diejenigen Gegenstände, worauf die Erhaltung sich unmittelbar bezöge, sondern die Grundkräfte der Welt als die eigentlichen Ursachen aller Weltbegebenheiten sind die wahren Objecte der Erhaltung, zugleich aber auch der Allwissenheit, in wie ferne sie nämlich nur das Gegenwärtige nicht aber das Zukünftige faßt, in welchem Fall man sie unter dem Begriff des göttlichen Vorherwissens vorzustellen gewohnt ist. Was die zukünftigen Gegenstände anlangt, so sind es nur Begebenheiten, nur Wirkungen von den Grundkräften der Welt, und die einzigen Gegenstände der Präscienz, die, ohne den göttlichen Verstand einzuschrenken, schlechterdings nicht geleugnet werden darf, es sey denn, daß man vorher gründlich zeige, zukünftige Dinge wären als solche keine kennbare (cognoscibilia) Objecte (§. 18.) welches zur Zeit noch niemand geleistet hat, auch gewiß in der Folge nicht leisten wird.

Indem Gott die Welt erhält, also die gesammten Kräfte in ihrer Verbindung fort dauern läßt, bleibt sein Verstand, (wenn es erlaubt ist, so von ihm zu rede) doch nicht bey dem Gegenwärtigen stehen, vielmehr faßt er die ganze Zukunft eben so vollständig als alles Gegenwärtige und Vergangene. Eben so weit reicht sein Bewußtseyn von der nothwendigen Dependenz aller Begebenheiten von ihren Ursachen, wie auch, daß jene nicht erfolgen können, wenn dieser ihre Dauer durch den Einfluß der Allmacht nicht unterstützt, und gesichert würde. (§. 24.). Es ist aber

offenbar, daß der Wille dieses Bewußtseyn unzertrennlich begleite, und daß daher auch ein jeder Gegenstand des Vorherwissens zugleich (wiewohl nicht überall ohne Einschränkung) ein Gegenstand des allerheiligsten Willens seyn müsse. Der letzte Schluß aus alle diesem ist nun folgender: Gott erhält das System der Weltkräfte in der Absicht, daß dadurch allein alle von Ewigkeit vorher gesehenen Begebenheiten in der Zeit nothwendig erfolgen sollen. Ist nun hierin das Wesentliche des Begriffs von der Regierung der Welt enthalten, wie es denn scheint, daß die Vernunft schwerlich etwas anders damit anzeigen könne; so giebt es allerdings eine Regierung der Welt, und die Vernunft irrt nicht, wenn sie Gott unter dem Bilde des Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt vorstellt.

Erste Anmerkung.

Wenn die Weltweisen behaupten, daß sich in der Welt schlechterdings nichts ohne dem Willen Gottes zutrage, so machen sie freylich dadurch alle Begebenheiten zugleich zu Gegenständen seines Willens, erinnern aber dagegen, daß man diese Aussage nicht immer in einerley Sinne nehmen, wohl aber nach Beschaffenheit der Gegenstände selbst auf gewisse Weise einschränken müsse, und diese Einschränkung erklären sie nun auf folgende Weise:

- a) Eine jede Weltbegebenheit kann entweder an und vor sich, oder in der Beziehung auf andere, womit sie in einer gewissen Verbindung steht, (nexus mundi)

di) betrachtet werden. Wenn also im ersten Falle eine gewisse Begebenheit ein Object des göttlichen Willens ist; so muß man von der Beschaffenheit desselben und der Beziehung des göttlichen Willens darauf ganz anders urtheilen, als im zweyten Falle.

b) Ist der Gegenstand des Willens von der Beschaffenheit, daß er mit der Vollkommenheit und Heiligkeit desselben schlechterdings, folglich an und vor sich übereinstimmt; so bezieht sich der Wille directe, oder unmittelbar auf ihn, er umfaßt ihn also wegen seiner wesentlichen Beschaffenheit ohne Rücksicht auf die Verbindung mit andern Weltbegebenheiten zu nehmen. Ein solches Object bleibe ewig ein nothwendiger Gegenstand des göttlichen Willens, der Weltnerus, zu dem es gehört, sey übrigens, welcher er wolle. Wenn aber

c) der bloße Nexus des Weltsystems eine gewisse Begebenheit nothwendig macht, so kann dieselbe nicht schlechterdings an und vor sich ein Gegenstand des göttlichen Willens seyn, und die Beziehung desselben darauf wird dadurch hinlänglich angedeutet, daß man sagt: Gott lasse es geschehen.

d) Jede Begebenheit, die der Weltnerus allein zum Gegenstand des göttlichen Willens mache, fällt entweder ganz in den materiellen Theil der Welt oder in die Gegend vernünftiger Wesen. Nimmt man nun eine solche Begebenheit aus ihrer Verbindung mit

andern heraus, und bezieht sie so auf den göttlichen Willen, so kann die Frage im ersten Fall: Ob dieselbe ein Gegenstand dieses Willens sey? weder mit Ja, noch mit Nein beantwortet werden. Aber nicht so beständig im zweiten Fall, wo man bisweilen auf Begebenheiten stößt, die den allgemeinen moralischen Begriffen widersprechen, folglich pflichtwidrig, und eben deswegen nicht nur kein Gegenstand des Willens, wohl aber des göttlichen Hasses sind.

Zweyte Anmerkung.

Diejenigen Begebenheiten die unter dem Namen des moralischen Bösen oder Uebertretung der göttlichen Gebote bekannt sind, haben von jeher mehrern Philosophen Gelegenheit gegeben, theils die lehre von der Regierung der Welt entweder gar zu leugnen, oder doch sehr verdächtig zu machen, und zu untergraben, andere dagegen sind dadurch veranlaßt worden, die Schwierigkeiten und Einwürfe zu heben, und also zu zeigen, daß die Zulassung der Sünde und anderer Uebel in der Welt, mit der Weisheit und Heiligkeit Gottes gar wohl bestehen könne. Die sich dieser löblichen Bemühung unterzogen haben, waren nicht von der Secte der Mannichäer oder Pauliner; denn diese Philosophen brachte die geglaubte Unmöglichkeit, die so häufigen physischen und moralischen Anomalien in der Welt, mit der unendlichen Weisheit und Heiligkeit räumen zu können, auf den höchst unsinnigen Schluß vom Daseyn eines grundbösen Gottes, zwischen welchem und dem
guten

guten Gott die Regierung wie durch einen wechselseitigen Vertrag getheilt sey, dergestalt, daß dieser für die einzige Ursache alles Guten, jener aber alles Bösen in der Welt gehalten werden müsse. Es ist sehr schwer auszumachen, ob Epikur, Plato und andere eben so ungereimte Lehrsätze ausgebrütet haben, als die Hypothese von einem bösen Gott ist. Auch hat Bayle sich vergeblich bemüht darzuthun, daß verschiedene heidnische Weltweisen die Einwürfe der Manti- chäer weit gründlicher beantworten, und glücklicher abweisen können, als die christlichen (Diction. historique et critique Art. Pauliciens Remarque. g). Dem sey indessen wie ihm wolle, so muß man doch schlechterdings eingestehen, daß die Zulassung der Sünde gar wohl mit der Heiligkeit des göttlichen Willens, folglich auch mit der unendlichen Weisheit Gottes bestehen könne, wenn es gleich kein endlicher Verstand zu begreifen im Stande wäre. Man hat es sich, besonders in dem vorlgen und gegenwärtigen Jahrhunderte vorzüglich angelegen seyn lassen, die Schwierigkeiten dieses Artikels zu heben, und die Einwürfe, die einige Philosophen wider die Uebereinstimmung der Philosophie mit der geoffenbarten Religion aufgestellt hatten, gründlich zu widerlegen, und man hat Ursache genug zu glauben, daß diese Bemühung nicht so ganz fruchtlos abgelaufen sey. Wer inzwischen mit dem Verfahren des Herrn von Leibniz in dieser Sache nicht zufrieden ist, der kann sich und die Welt durch seine eigene Versuche gar bald überzeugen, ob er etwas besseres zu leisten im Stande sey oder nicht.

Auf die Lehrlätze der göttlichen Vorsehung sind verschiedene Religionspflichten gegründet.

a) Fast alle Vorfälle, die das Leben der Menschen begleiten, versüßen entweder dasselbe, oder verbittern es, und daher wechseln ununterbrochen Vergnügen und Mißvergnügen in der Welt mit einander ab. Alle diese Vorfälle stehen, so wie andere Naturbegebenheiten, die das menschliche Leben nicht unmittelbar angehn, unter der göttlichen Vorsehung (§. 26.) und die Folgen derselben beziehen sich nothwendig auf den göttlichen Willen, (§. 27.) dessen Heiligkeit einen vernunftmäßigen Gebrauch aller, sowohl angenehmer als widerwärtiger Zufälle von den Menschen fordert. Die Erfahrung lehrt, daß derjenige Zustand, der unsern Wünschen vollkommen entspricht, wo also mannigfaltige Freuden und Vergnügungen einander gleichsam die Hände bieten, die moralischen Gesinnungen fast immer schwächt, verdirbt oder wohl gar vernichtet, und dadurch die Sorglosen zu unvernünftigen und pflichtwidrigen Handlungen verleitet. Dieser Gebrauch der Glücksgüter stimmt mit der Heiligkeit des göttlichen Willens schlechterdings nicht überein, indem er der Hauptabsicht des Schöpfers und Regierers, von der Existenz der Menschen in der Welt geradezu widerspricht. Diese große Absicht aber beruht auf der ununterbrochen fortgesetzten Heiligung des Willens, die alleine den Weg zu einer vernünftigen, folglich pflichtmäßigen, und tugendhaften Auführung in der Welt eben macht. Es ist daher für alle Menschen, hauptsächlich aber für den Weltweisen Religionspflicht, dafür zu sorgen, und zu wachen, daß die angenehmen Vorfälle keine

Satz

Sallstricke werden mögen, wohl aber die guten Tage zur Befestigung des Vorsazes im Guten anzuwenden, um sich auf die Art die Erfüllung der Pflichten immer leichter d. i. die Tugend mehr und mehr liebenswürdiger und schätzbarer zu machen.

b) Eben diese Wachsamkeit für die Heiligung des Willens und Befestigung der Tugend ist Pflicht des Weisen auch in allen Widerwärtigkeiten und betrübten Vorfällen seines Lebens, es sey nun, daß die Widerwärtigkeiten, unabänderlich notwendige Folgen eines pflichtwidrigen Verhaltens, oder auch unverschuldete Zufälle sind. Im ersten Falle müssen die unangenehmen Zufälle, den Grundsätzen der Religion gemäß, für wohlverdiente Strafen; im andern aber für heilsame Züchtigungen gehalten werden. Es ist also moralisch notwendig, daß der Philosoph durch eine ungeheuchelte Reue *) seine Wachsamkeit für die Zukunft scharfe, und

§ 5

das

*) Die Reue, deren hier Meldung geschieht, beruht entweder auf dem Bewußtseyn, daß wir durch ein unvernünftiges Betragen uns selbst um den Genuß eines ansehnlichen irdischen Vortheils gebracht haben, oder sie steigt höher, und wird durch die Ueberzeugung geschärft, daß wir ein göttliches Gesetz übertreten, und dadurch die Ehrerbietung gegen den höchsten, und weisesten Gesetzgeber, dem Schöpfer und lebenswürdigsten Freund aus den Augen gesetzt haben. Jene Reue macht nur witzige und weltkluge, diese dagegen geistlich-kluge Leute, welche die Beweggründe ihrer Handlungen in der Gottheit finden, und daher nichts unternehmen oder unterlassen, als was den Vollkommenheiten derselben entweder gemäß ist, oder aber davon abweicht.

das unverschuldete Uebel sich mit der Regierung der Welt nicht unzufrieden, noch auch in der Ehrerbietung gegen den weisesten und gütigsten Oberherrn der Welt wankend machen lasse.

e) In dem Theil der Weltregierung, der die Glücksgüter betrifft, und ihre Vertheilung unter die Menschen, richtet sich Gott nicht immer nach ihrem Verdienste; eine fast allgemeine Erfahrung ist Bürgen von der Wahrheit dieses Urtheils. Wer weiß nicht, daß es vielen in der Welt nach Wunsch gehe, die sich doch nie um moralische Besserung des Herzens, und um einen unverfälschten Tugendwandel bekümmern, und daß hingegen manche Freunde des Himmels unter einer sehr schweren Last vom mannigfaltigen Elende, wie lebendige Leichen ihr jammervolles Leben verbringen müssen. Der Weltweise bewundert in dergleichen Beyspielen mit wahrer Demuth die Wege eines verborgenen Gottes, der nur etwas wenig von dem Plan seiner Weisheit entdeckt, die deutliche Uebersicht aber des Ganzen seiner Regierung den menschlichen Augen entzieht, und der größte Nutzen den er aus solchen scheinbaren Anomalien zieht, besteht darin, daß er sich durch das vortreffliche Beyspiel Gottes, dessen Güte sich auch über seine unwürdigen Verächter ausbreitet, zur heilsamen Erkenntniß und Ausübung der Pflicht: Niemanden Böses mit Bösen zu vergelten, bringen und antreiben läßt.

d) Die Allgegenwart endigt sich nur da, wo die Erhaltung aufhört, woraus allein die Dauer der Grundkräfte der Welt in ihrer Verbindung, d. i. die Dauer der Welt zuverlässig abgeleitet und erkannt
wer-

werden kann. Die durch die ganze Welt verbreitete Wirkung der göttlichen Allmacht und Regierung stellt das Wesen der Gottheit gar nicht unter dem Bilde der materiellen Ausdehnung dar, ob es gleich einem eingeschränkten Verstande überaus schwer fällt, von dem Begriffe der Allgegenwart, jenen von der Ausdehnung zu trennen. Inzwischen kann doch die unauflöbliche Vereinigung der Erhaltung und Regierung der Welt sehr süßlich unter dem Begriff der Allgegenwart gedacht werden, und in so ferne muß auch eine Welt in Gedanken voraus gesetzt werden, wenn Gott als gegenwärtig gedacht und verehrt werden soll. Man kann also oder vielmehr man muß behaupten, daß die Allgegenwart keine wesentliche Eigenschaft Gottes seyn könne, obgleich die Allmacht und Allwissenheit schießerdinge zu dem Wesen der Gottheit gehören, dergestalt daß Gott vor der Wirklichkeit der Welt zwar wohl allmächtig und allwissend war, die Allgegenwart aber nur mit der Wirklichkeit derselben anfangen konnte. So wie nun die Vorstellung von der alles durchdringenden Gegenwart unzertrennlich an die Vorstellung von der Allmacht und Allwissenheit geknüpft ist; so entspringt hieraus einer der allerdringendsten Bewegungsgründe zu einem wohlgesitteten Lebenswandel. Die feste Ueberzeugung von der Allgegenwart Gottes als des höchsten Gesetzgebers, erweckt die heilsamsten Bewegungen von Ehrerbietung, Furcht und Scham, wodurch die sinnlichen Triebe geschwächt, und die moralischen Gesinnungen dagegen zur Erfüllung der schwersten Pflichten merklich gestärkt werden. Ein Mensch der seine Handlungen durch das Bewußtseyn der Allgegenwart bestimmt, wandelt vor Gott, und der große Ruhm

Ruhm des Weisen liegt in der Pflicht: in der Allgegenwart d. i. vor Gott zu waudeln.

Anmerkung.

Zu der Zeit, wo man Verdienste um der Wissenschaften darin setzte, daß man läppische, abgeschmackte oder wohl höchst ärgerliche Fragen aufwarf, und eben so abgeschmackte Antworten zur Auflösung erfand, erklärten einige Philosophen die Allgegenwart durch eine localadiastase, andere dagegen hielten diese für eine Folge von jener. Eins ist eben so unverständlich als das andere, wenn man die Empirischen Begriffe von der Gegenwart, der Entfernung, und Nähe so geradezu auf die Allgegenwart anwendet. Denn auf die Art haben die Fragen: Ob Gott von der Welt entfernt oder nicht entfernt sey, — ob im ersten Fall die Entfernung Gottes von der Welt immer einerley bleibe oder nicht? keinen andern Sinn als diesen: Ob auch zwischen Gott und der Welt eine Linie von bestimmter Länge falle oder nicht, und ob in dem ersten Falle jene Linie von beständiger oder veränderlicher Größe sey? Das Widersinnige dieser Fragen rührt daher, daß man stillschweigend Gott und die Welt zu gleichartigen Dingen macht, welches jedoch dufferst ungeräumt ist, und demnach kann auch jene localadiastase weder als eine Erklärung, noch als eine Folge der Allgegenwart aufgenommen werden. Die Ausdrücke also: Gott ist allen seinen Creaturen gegenwärtig, — nicht entfernt von ihnen, sondern ihnen nahe

be

he, 2c. sind ganz identisch und können im Grunde nichts weiter anzeigen als nur dieses, daß Gott die Welt erhalte, und nach seinem Willen regiere.

§. 29.

Das auf die Vorsehung gegründete philosophische Glaubensbekenntniß.

Erster Artikel.

Ich glaube vom Herzen an eine göttliche Providenz, und daß es äußerst ungeräumt sey, eine Schöpfung zu glauben, eine Vorsehung aber zu verwerfen.

Zweyter Artikel.

Ich glaube vom ganzen Herzen, daß, so wie die Welt ihr Daseyn bloß dem Willen des Schöpfers zu verdanken hat, eben so auch die Dauer derselben einzig und allein durch eben diesen allmächtigen Willen bestimmt werde.

Dritter Artikel.

Ich glaube ferner, daß Gott durch die Schöpfung der Welt keinen Vortheil von seiner Seite, — keinen Zusatz an wesentlicher Vollkommenheit oder Glückseligkeit zur Absicht haben konnte. — Er war vor der Welt das allglücklichste Wesen, und muß es auch bleiben, sollte gleich dereinst Himmel und Erde in das vorige Nichts versinken.

Vierter Artikel.

Ich glaube, daß es der Weisheit Gottes entgegen sey, eine Welt zu schaffen, worin keine vernünftige Wesen wohnten. Denn da die Weisheit

sich

sich mit Absichten und Mitteln abgiebt; so scheint es, als ob Gott durch eine Welt, die keine vernünftige Wesen zu Einwohnern hat, nichts weiter hätte beabsichtigen können, als etwa einen Versuch, ob auch wohl seine Allmacht hinreiche, verschiedene Wesen ausser sich zum Daseyn, und in eine gewisse Verbindung zu bringen. Allein diese Absicht ist der unendlichen Majestät schlechtdings unanständig; sie setzt nämlich voraus, daß der Verstand Gottes vor diesem Versuch nicht mit Gewißheit erkannt habe, wie weit seine Allmacht reiche. — Thörichter Gedanke! Von Seiten der Creaturen selbst läßt sich ebenfalls keine Absicht entdecken, die der Weisheit des Schöpfers anständig wäre, indem weder die lebenden, noch auch die leblosen Geschöpfe den Werth und die Absicht ihres Daseyns erkennen. Auf die Art läßt sich nun gar nichts finden, was man vernünftiger Weise zur Absicht des Daseyns einer Welt ohne vernünftige Einwohner annehmen könnte, und wenn eine solche Welt wirklich wäre, so hätte ihr der Schöpfer, ohne irgend eine Absicht dabey zum Grunde zu legen, die Existenz gegeben, welches eben so irrig ist, als das vorige.

Fünfter Artikel.

Ich glaube und bin gewiß, daß die Endabsicht Gottes bey der Schöpfung dieser Welt darin gesetzt werden müsse, daß die vernünftigen Wesen sich selbst, und die Welt kennen lernen, diese Kenntniß aber mit der Erkenntniß des Wesens aller Wesen erst recht fruchtbar machen sollen, damit sie im Stande seyn mögen, durch gewissenhafte Beobachtung der göttlichen Gebote

bote, gemeinschaftlich ihr Glück und Zeil zu gründen und zu befördern. — Uebrigens lassen sich die Fragen: Was denn der Grund dieser Absicht sey, und warum Gott gerade diese und nicht eine andere Welt mit vollkommenern vernünftigen Wesen als die Menschen sind, geschaffen habe, gar nicht so bestimmt beantworten, daß nichts weiter zu fragen übrig bleiben sollte. Ein Glück für die Menschen, daß sie zur Kenntniß des Werths ihres Daseyns in der Welt einer vollständigen Auflösung dieser und anderer ähnlichen Fragen gar nicht bedürfen!

Sechster Artikel.

Ich glaube auch an eine göttliche Regierung der Welt, die sich über alle Vorfälle und Begebenheiten erstreckt, sie mögen nun ihren Sitz in der Körper- oder in der Geisierwelt, oder in beyden zugleich haben. Nichts geschieht, nichts kann geschehen, das nicht von aller Ewigkeit ein gewisser, ganz untrüglicher Gegenstand des göttlichen Vorherwissens gewesen wäre. Und auf eben diesem Glauben gründet sich die Gewißheit, daß ohne dem göttlichen Willen schlechterdings nichts in der Welt vorkommen könne.

Siebender Artikel.

Ich glaube feste, daß keine Begebenheit in dem göttlichen Verstande isolirt vorgestellt werde, sondern daß er dieselbe in der Verbindung mit dem Ganzen denke, welches erfordert, daß alle Begebenheiten wenigstens als relative Gegenstände des göttlichen Willens betrachtet werden müssen (§. 27. Anm.). Es ist gewiß, daß sich hiebey dem Glauben Schwierigkeiten im Wege legen, die eine eingeschränkte Vernunft vom
 Grunde

Grunde auszuheben nicht vermag; aber eben so gewiß ist es, daß der Manichæismus dieselben nicht nur nicht auflöse, sondern überdieß auch den Verstand mit abgeschmackten Irthümern verderbe, deren Einfluß auf das Herz alle guten moralischen Gesinnungen ganz erstickt, und jede echte Tugend schlechterdings unmöglich macht.

Achter Artikel.

Ich glaube auch, daß das Böse in der Geisterwelt unmittelbar aus der allen Menschen angebohrnen Herrschaft der Sinnen entspringe; soll jenes ausgerottet werden, so muß seine Quelle gestopft werden. Unter allen Philosophen, die es sich zur Pflicht gemacht haben, die Welt zu verbessern, findet sich auch nicht einer, der sich dieser Arbeit unterzogen hätte, — ein Unternehmen, dem ohnehin keine endliche Macht gewachsen ist. Weil es gleichwohl die Weisheit nicht für gut befunden hat, die Quelle des moralischen Bösen zu verstopfen; so muß ich glauben, daß es die unerforschliche Weisheit und Heiligkeit erfordere, dieselbe offen zu lassen, und den Ausfluß des Bösen, welches sogar die Körperwelt verunstaltet, nicht zu hindern. Dieser Glaube beruht auf unumstößlichen Gründen, die durch nichts erschüttert werden können, und ihre Kraft auch da noch äußern, wo man die Unmöglichkeit vorschilt, aus den unwandelbaren Gesetzen der unendlichen Weisheit und Heiligkeit die Nothwendigkeit der Zulassung so vieler Uebel in der Welt vollständig zu erklären.

Viertes Hauptstück.

Von
den Pflichten eines Philosophen, als Unter-
than einer Civilregierung.

§. 30.

Familien und deren Vereinigung zu einer Nation.

Man nehme eine Anzahl von Familien so groß als man wolle, die sich in einem noch so weitläufigen Lande niedergelassen haben, wenn alle diese Häuser nichts weiter unter sich gemein haben, als die Sprache, gewisse Sitten und Gebräuche, die sich auf ihre Lebensart, z. B. auf die Fischerey, die Jagd, den Vogelfang u. beziehen, so verdienen sie noch gar nicht den Namen einer ausgebildeten und cultivirten, wohl aber einer rohen, — unangebildeten, uncultivirten Nation. Die Geschichte bestätigt in unzählbaren Beyspielen die Anmerkung: daß eine Nation durch eine Civilregierung, und nur unter dieser allein ausgebildet werden könne. Die Familien werden unter dieser Bedingung Glieder eines gemeinen Wesens, dessen innere Einrichtung und Form auf beliebige Gesetze gegründet ist. Eben dadurch also, daß sich eine Nation der Civilregierung unterwirft,

§

mach

macht sie sich verbindlich, gewissen Gesetzen, auf die sonst die Glieder nicht gewiesen waren, zu gehorchen, einen Theil ihrer natürlichen Freiheit aufzugeben, und unterthänig zu werden. Hievon ist schlechterdings niemand ausgenommen, alles muß unter einer Regierung auf gewisse Weise sich die Hände binden lassen, und, wie es sich von selbst versteht, so müssen selbst diejenigen, denen die Regierung übertragen ist, ihr Amt nach der Sanction, als dem Fundament der Regierung verwalten; denn dieses ist ja eine von den Hauptbedingungen, worunter dieselbe übertragen wird.

§. 31.

Der Charakter des Philosophen widerspricht nicht der Verbindlichkeit sich den Civilgesetzen zu unterwerfen.

Daß der Charakter eines Philosophen mit jenem eines Untertanens in einer und eben derselben Person bestehen, und verbunden seyn könne, fällt von selbst in die Augen, wie auch, daß die Vereinigung dieser beyden Charaktere nur dann gelöst werde, wenn er ein Insulaner wird, und sich genöthigt sieht, eine unbewohnte Insel wie ein Robinson zu bauen. In allen übrigen Fällen steht er unter positiven Gesetzen entweder als einer, der sich incorporirt hat, oder auch als ein Fremder und Reisender. So wie die Glieder einer jeden Nation, in Betreff der Verschiedenheit ihres Erwerbs und ihrer Professionen zu sehr verschiedenen Orden und Classen gehören, so gehören auch die Gesetze der Regierung entweder für alle Glieder ohne Rücksicht auf die besondere Classe, zu welcher sie sich zählen, oder sie verpflichten nur die Untertanen als Mitglieder einer Profession. Hieraus wird begreiflich, daß alle Menschen, die unter einer

einer Regierung stehen, theils allgemeine, theils aber auch besondere Pflichten erfüllen müssen, wenn sie sich nicht sonst der mit der Beobachtung der Gesetze verbundenen Rechte verlustig machen wollen.

A n m e r k u n g.

Sobald ein Mitglied einer Gesellschaft dieselbe verläßt, ist es nicht mehr an die Gesetze der Regierung, die auf diese Gesellschaft Bezug haben, gebunden; aber beym Austritt hört die Person doch nicht auf, ein Untertban der Regierung zu seyn, und ob sie gleich in Rücksicht auf die verlassene Gesellschaft privatisirt, so kann man doch nicht sagen, daß sie in Beziehung auf die allgemeinen Gesetze, und die darauf gegründeten Pflichten privatisire. Denn widrigenfalls müßte der Austritt aus einer particulären Gesellschaft den Austritt aus der allgemeinen Volksgesellschaft selbst nach sich ziehen, welches aber sehr politisch abgeschmackt wäre. Auffer dem Fall, da jemand aufhört ein Mitglied einer besondern Gesellschaft zu seyn, giebt es noch einen andern, wo das Privatisiren eintritt; denn es kann die Regierung jemanden eine gewisse Function übertragen, und eben hiedurch Gesetze bestimmen, wornach der das Amt übernimmt, dasselbe zu verwalten schuldig ist. Offenbar dauert diese Obliegenheit so lange, als die Person die übertragene Function verwalter. Legt sie aber dieselbe freywillig nieder, oder muß sie wider Willen aufgeben; so kann man auch von dieser Person sagen, daß sie privatisire.

§. 32.

Ein Weltweiser, der kein öffentliches Amt bekleidet, muß deswegen kein unnützes und faules Glied seines Volks seyn.

Der Endzweck einer jeden Civilregierung fordert von einem jeden einzelnen Bürger und Unterthan zweyerley; theils daß er, soviel in seinem Vermögen steht, durch sein Betragen das allgemeine Beste befördere, theils aber auch niemanden hindere, oder gar auffer Stand setze, seine bürgerlichen Pflichten zu erfüllen. Kein Mensch ist hievon ausgeschlossen, und sollte er auch zu positiven Pflichten ganz ungeschickt seyn; (wojür doch schwerlich ein genau passender Fall erdichtet werden dürfte) so müssen doch die negativen zugleich mit in Anschlag gebracht werden, weil sie in Absicht auf das allgemeine Wohl mit jenem vollkommen einerley Werth haben. Unter einer wohl eingerichteten Regierung wird man schwerlich jemanden antreffen, der nicht etwas Nützlichliches sollte gelernt haben, um damit etwas erwerben zu können, sollte es auch nur zu einem spärlichen und nothdürftigen Unterhalt zureichend seyn *). Die Philosophie

*) Es ist kein Staat in so enge Grenzen eingeschlossen, der nicht einige unter seinen Inwohnern zehlen sollte, die sich keiner andern Function unterziehen, als daß sie von ihren Einkünften leben, sich alle beliebige Bequemlichkeit verschaffen, übrigens aber mit dem, was sie vielleicht in ihrer jüngern Jahren gelernt haben, niemanden nützen, noch auch, weil sie ihrer Bequemlichkeit nichts abbrechen wollen, nützen können. Hier kann man fragen: Ob die Regierung eine solche Lebensart dulden könne, oder verbieten müsse. Es wäre, wie es scheint, sehr voreilig, wenn

osophie befreyt ihre Liebhaber von dem Gehorsam nicht, den sie als Unterthanen, der Regierung unter der sie leben, und deren Schuß sie genießen, zu leisten schuldig sind. Wenn der Philosoph kein öffentliches Amt bekleidet, so lebt der darum doch nicht ohne alle Gesellschaft, und ist daher verbunden, diejenigen Pflichten im Umgang mit andern Menschen zu beobachten, die seinem Charakter angemessen sind. Wenn er diesen nie aus den Augen seht, so wird er nie vergessen, wie er sich gegen diejenigen betragen müsse, die mit ihm unter eben derselben Regierung leben. Aus dieser Quelle allein muß der Weltweise die Pflichten des geselligen Umgangs ableiten und erfüllen, wenn sein Umgang mit Menschen nützlich und erbaulich seyn soll. Alle geselligen Pflichten betreffen

G 3

theils

wenn man diese Frage geradezu beantworten wollte. So würde man sie in China und andern ähnlichen Staaten beantworten, deren wesentliche Einrichtung mehr als einen bloßen Geldbeytrag von den reichen und begüterten Unterthanen fordert; allein in einem andern Staate, wo dergleichen Unterthanen durch keine Gesetze gebunden sind, ihren Gehorsam gegen die Regierung, durch etwas anders, als durch ein fest gesetztes Gold- oder Silberopfer zu bezeigen; kann man nicht einmal sagen: daß die Regierung eine solche Lebensart dulde, wohl aber, daß es den Reichen frey stehe, nichts zu erwerben, sondern nur ihre Einkünfte zu berechnen, zu vertheilen, und überhaupt sorglos und bequem davon zu leben. Es steht aber auch der Regierung frey, ja sie ist verbunden, ein wachsamcs Auge auf solche Unterthanen zu haben, und ihre Lebensart entweder einzuschrenken, oder nach Gutbefinden ganz zu verbieten.

theils die äußerlichen Handlungen, theils die Reden und Gespräche, womit sich die Gesellschaft unterhält, und die lange Weise, wie man spricht, zu vertreiben sucht. Der Philosoph ist daher verbunden

a) Das decorum überhaupt eben so genau zu beobachten, als der niedrigste in der Gesellschaft. Ist er gewohnt, sein äußerliches Betragen nach den Regeln: *Naturalia non sunt turpia*, — *Philosophus talia non curat etc.* abzumessen, so giebt er seinen Charakter preis, macht sich in der Gesellschaft lächerlich, oder wohl gar verächtlich, und hindert eben dadurch den Nutzen, den seine Kenntnisse und Wissenschaften derselben verschaffen könnten. Erlaubt er sich aber Handlungen, die man mit allem Rechte auch an dem Pöbel tadelte, so erniedrigt er sich so tief unter seinen Orden, daß man sich zu fragen gedrun- gen sieht, ob er wohl derjenige Weise sey, von dem es heißt: *hic solus Apolline teste, visus est sapere.*

b) Es ist einem Philosophen höchst unanständig, wenn er alle Gelegenheit ergreift, seine Weisheit zu zeigen, und damit groß zu thun; denn eine solche Affectation ist ihrer Natur nach äußerst lästig, und verstößt gegen alle Regeln einer geselligen Klugheit, und Bescheidenheit, und man hat es zu allen Zeiten für ein Zeichen keiner gemeinen Weisheit gehalten, zu rechter Zeit schweigen und sprechen zu können. Das Gespräch betrifft nicht immer gemeine oder gleichgültige Dinge, es wird bisweilen auf einen sehr wichtigen Gegenstand unvermuthet geleitet, der die Anwesenden auf denjenigen in der Gesellschaft aufmerk-

merksam macht, von dem sie glauben, belehrende Erklärungen erwarten zu dürfen. Dieses ist wirklich der Fall, wo der Weltweise durch seinen Unterricht viel Gutes stiften, und eben dadurch in dem Stande gesetzt werden kann, die Pflicht zu erfüllen, die es ihm nothwendig macht, sich als einen getreuen Unterthan der Regierung zu zeigen, und auf die Art mit seinen erworbenen Kenntnissen das allgemeine Beste zu befördern. Die wichtigsten Gegenstände, die den Stoff zu Gesprächen abgeben, sind nicht immer die gewöhnlichsten. Wer weiß es nicht aus eigener Erfahrung, daß man in Gesellschaften fast immer auf Dinge fällt, welche die Regierung und die öffentlichen Angelegenheiten betreffen, und sehr selten von Religionsfachen spricht, wenn man sie nicht etwa aus einem politischen Standpunct betrachtet. Im ersten Falle, wo über obrigkeitliche Personen, über Regierung, Gesetze, Krieg, Frieden, Bündnisse u. geurtheilt, d. i. öfters geschwaßt, und geplaudert wird, ist der Philosoph verbunden, die Urtheile der Layen zu berichtigen, den Ursprung der Civilregierungen, deren wohlthätigen Einfluß auf das Glück der Bürger zu zeigen, und sie mit einnehmender Bescheidenheit zu belehren, daß man sich nothwendig der Gefahr, öffentliche Angelegenheiten sehr schief zu beurtheilen aussetze, weil man nicht hoch genug stehe, folglich auch nicht so viel übersehen könne, als die an der Regierung sitzen. Am allerwenigsten erlaube es ihm die Klugheit seine Nebenbürger aufzubringen, und sie gegen die Regierung aufzubringen.

c) Geschieht es, daß das Gespräch auf Religionsfachen gelenkt wird, so ist es überhaupt ein

nem Philosophen unanständig, die Religion seines Vaterlandes lächerlich zu machen, sollten auch gleich ihre Grundsätze falsch, und der, diesen gemäß eingerichtete öffentliche Gottesdienst noch so auffallend läppisch seyn. Wider die Regeln einer bescheidenen Ernsthaftigkeit darf kein Philosoph verstoßen, wenn er sich nicht vergessen, und bis zu den Schauspielern und Poeten herablassen soll, als für welche sich eigentlich dergleichen lustige Rollen besser schicken, als für einen Weltweisen. Soll er also, wenn man seine Gedanken über gewisse ihm vorgelegte Religionsfragen wissen will, seiner Pflicht ein Genüge leisten, die ihn verbindet, keine Gelegenheit fahren zu lassen, wo er mit seiner Wissenschaft einigen Nutzen unter den lehrbegierigen Bürgern schaffen kann; so wird er nach Beschaffenheit der Umstände Anlaß nehmen müssen, sich bald über das Zulässige, bald über das Unzulässige beym öffentlichen Gottesdienst näher zu erklären, — über das, was in den verschiedenen Nationalreligionen mit den allgemeinen Vernunftbegriffen übereinstimmt, oder ihnen widerspricht, — daß keine Religion einen heilsamen und dauerhaften Einfluß auf das Wohl des menschlichen Geschlechts so merklich äußere, als allein diejenige, die mit der ganzen Welt einerley Ursprung hat, d. i. diejenige Religion, die eine wahre, und geschärfte Philosophie aus dem reinen Begriff von der Gottheit nach den notwendigen Gesetzen der Vernunft abgeleitet hat, — daß der blühende Wohlstand einer Nation nothwendig fort dauere, so lange die einzelnen Glieder derselben alle Pflichten

erfüllen, die mit der wahren Religion wesentlich verwandt sind 2c.

d) Wenn es gleich möglich ist, daß mehrere Nationen in den Grundwahrheiten der Vernunftreligion vollkommen übereinstimmen, dergestalt, daß keine in ihrem Religionsregister mehr oder weniger von solchen Grundsätzen aufzählt, als eine jede andere ihrer Religionsverwandten; so kann es doch seyn, daß sich diese Nationen in verschiedene Religionsgesellschaften (Secten besondere Kirchen) theilen, da denn alle diese Gesellschaften nur in Rücksicht auf die allgemeinen Grundsätze einander verwandt sind, und zur Hauptkirche gehören *).

§ 5

Was

*) Aus den allgemeinen Grundsätzen der Vernunftreligion müssen nothwendig verschiedene Nebenreligionen entspringen, je nachdem jene Sätze entweder anders erklärt, oder auch entgegen gesetzte Folgen daraus gezogen werden. Es kann z. B. ein Philosoph die Unwissenheit Gottes nur auf das Vergangene und Gegenwärtige, nebst einigen mit diesen nothwendig zusammenhängenden Gegenständen der Zukunft, beziehen; ein anderer hingegen läßt Gott die Zukunft eben so gewiß, als das Gegenwärtige und Vergangene erkennen. — Einer behauptet, daß die Seelen der Menschen zugleich mit dem Körper dahin stürben; diesem widerspricht ein Antagonist und lehrt; daß aus der allgemein erkannten Weisheit, Güte und Heiligkeit Gottes, die Unsterblichkeit der Seelen geschlossen werden könne. — Wiederum will einer zeigen, Gott sey die Seele der Welt; diesem widerspricht ein anderer, und erklärt seine Lehre für ganz abgeschmackt. — Endlich wagt es einer öffentlich mit Gründen darzuthun, es gäbe kein angebournes moralisches Verderben, nur die schlechte Erziehung sey die wahre Quelle alles moralischen Unwe-

Was die Civilregierung anlangt, so muß sie (gemäß den vernünftigsten politischen Maximen) alle diese verschiedene Religionsgesellschaften aus eben dem Standpunct betrachten, aus welchem sie die übrigen Kunstverwandten ihres Gebiets schäzket, und ansieht. Die einzelnen Geseze, Gewohnheiten, und Gebräuche, wodurch die einzelnen Glieder an ihre respective Gesellschaften geknüpft sind, interessieren die Regierung von der Seite ihres Einflusses auf den allgemeinen Endzweck des Staats, und nach der Verschiedenheit dieses Einflusses werden nicht alle aufgenommene Societäten geduldet, sondern nur diejenigen, deren Maximen nicht wohl neben dem allgemeinen Besten stehen können, die also der Regierung die Pflicht auflegen, dahin zu sehen, daß Gesellschaften dieser Art in dem Staate keine Unruhen und Verwirrungen stiften. Es ist nichts bekannteres, als daß sich der Religionshaß, ob er gleich unter allen Arten des Hasses fast der unvernünftigste ist, überaus leicht anspinne, die allerschändlichsten Folgen nach sich ziehe, und öfters für die Partheyen tödtlich werden können. Niemand wird sich daher wundern, wenn die Regierung

Unwesens, das die Welt überschwemmt hat, und bis jetzt überschwemmt; Serenus widersezt sich dieser Lehre aus allen Kräften, und bemüht sich zu weisen, daß der Begriff einer moralischen Indifferenz grundlos, und kein Mensch im Stande sey, sich einer reinen Tugend ganz zu bemächtigen, weil er es nie dahin bringen könne, eine vollkommene Herrschaft über sich zu erhalten &c. Alle diese Lehrer finden Schüler, einer vielleicht mehr, als der andere, die die Lehren ihrer Meister verbreiten, Anhänger finden, und nach und nach besondere Secten stiften.

glerung durch geschärfte Geseze entweder alle Gespräche von Religionsfachen in den Gesellschaften verbietet, oder doch so einschränkt, daß sie nicht leicht in Unordnung und Unruhe ausschlagen können. Im ersten Falle liegt dem Weltweisen ob, alle Gelegenheiten zu vermeiden, wodurch er unvermuthet in dergleichen verbotene Gespräche eingeflochten werden könnte, und wenn er glaubt, daß sein Ansehen bey den disputirenden Religionspartheyen etwas gelte, so ist es seine Pflicht, sie mit aller Bescheidenheit an die öffentlichen Geseze auf eine Art zu erinnern, wodurch sie ohne Widerwillen abbrechen, und ihr ganzes Augenmerk auf einen Gegenstand richten, womit sie sich ausser dem gewiß nicht würden beschäftigt haben. Wenn aber Religionsgespräche durch öffentliche Geseze nicht verboten, sondern nur in gewisse Schranken zurücke gewiesen sind; so ist es dem Weltweisen eben so wenig, als einem jeden andern erlaubt; die fest gesetzten Grenzen zu verrücken. Und nun kann es gar wohl geschehen, daß man ihn entweder um die Gründe seiner eigenen, oder einer fremden Religion angehe, Soll er sich über den Werth und die Gründe seiner Religion erklären; so hat er es entweder mit Leuten zu thun, die mit ihm zu eben derselben Secte, oder zu einer andern gehören. Im ersten Falle muß er keinen Pedanten vorstellen, folglich seinen Vortrag nicht in einer Sprache abfassen, die nur Leute seines Ordens verstehn, hingegen denen schlechterdings unverständlich ist, die von ihm in Religionsgründen belehrt seyn wollen, d. i. er muß die Kunst

verf.

verstehn, sich zu den Ungelehrten herab zu lassen, und populär zu sprechen, wenn er anders seine Absicht nicht aus den Augen verlieren soll. Diese Popularität muß er auch in dem Fall beobachten, wenn er es mit fremden Religionsverwandten zu thun hat, die von ihm über die Gründe seines Glaubens belehrt seyn wollen; ausserdem aber muß er es hier gar nicht aufs Proselytenmachen anlegen, denn dadurch werden die Religionsgründe entweder gar nicht erörtert, oder in ein falsches Licht gesetzt, wobey man also nicht sowohl auf Ueberzeugung als vielmehr auf sinnliche Anlockungen sein ganzes Augenmerk richtet, welches der Würde eines Weltweisen nicht sonderlich angemessen zu seyn scheint.

§. 33.

Öffentliche Functionen eines Philosophen nebst den darauf sich beziehenden Pflichten.

Alle öffentliche Functionen sind entweder wesentliche Theile der Regierung, oder sie stehn selbst unter der der Regierung, und sind folglich davon ganz abhängig. Jene haben zu ihrem Gegenstand theils die Gesetze, welche die letzte, und allgemeine Absicht aller Civilregierungen angehen, theils aber auch die oberste Inspection über die genaue Erfüllung derselben; diese dagegen haben es bloß mit der Verwaltung der Gesetze zu thun. Ein jeder Staat ruht demnach auf zwey Grundsäulen nämlich: auf der gesetzgebenden Macht, (Potestas legislativa) und auf der vollziehenden oder voll-

vollstreckenden Macht (Potestas executoria). Hierin ist eben das Civilisation gegründet: Mit der gesetzgebenden und vollziehenden Macht steht und fällt die Regierung, und der Staat selbst. Es hat allerdings seinen guten Grund, wenn man behauptet, daß nur diejenige Regierung, welche von Philosophen verwaltet wird, die Unterthanen glücklich mache; nur muß man sich unter einen Philosophen keinen metaphysischen Speculanten gedenken, der sein Vergnügen nur an lauter unfruchtbaren Subtilitäten findet, und darüber immer vergißt, daß er auf der Erde unter Menschen wohne, denen mit abstrusen Untersuchungen gar nichts gedient seyn könne. Die Regierungskunst erfordert ihrer Natur nach praktische Kenntnisse, und setzt folglich nur solche Theorien voraus, die einen heilsamen Einfluß auf die Regierung haben, und da eine jede Nation, von der Regierung, der sie sich anvertraut hat, dasjenige Glück erwartet, welches eine Civilverbindung ihren Connationalen verschaffen kann, so muß auf dieses Nationalglück der Philosoph als Gesetzgeber, sein Augenmerk unausgesetzt richten, wenn seine Gesetze demjenigen, worohne jenes Nationalglück schlechterdings nicht bestehen kann, angemessen seyn sollen (§. 30). Dieses ist die Hauptpflicht eines weisen Gesetzgebers, woraus die übrigen gleichsam wie aus einer Quelle abgeleitet werden können, und müssen *). Es ist aber der Begriff

*) Der Bewegungsgrund das Glück einer ganzen Nation zu gründen; zu befestigen, zu befördern, und zu sichern, kann entweder die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der aufhabenden Pflicht seyn, oder nur ein besonderes Privatinteresse. Im ersten Fall entspringt der Fleiß, das Glück einer Nation zu ma-

griff des allgemeinen Besten oder des Nationalglücks aus verschiedenen Theilen zusammen gesetzt, die wesentlich von einander unterschieden, folglich eben so viele Quellen sind, woraus die Materialien für die Civilgesetze hergenommen werden müssen. Weder die Civilisten, noch auch die Rechtslehrer überhaupt stimmen in der Zahl der Gesetzquellen genau mit einander überein. Es zählt immer einer mehr als der andere; indessen scheinen diejenigen sich von den Regeln geschickter Eintheilungen nicht zu entfernen, die aus zwey Gesetzquellen, als: aus der äussern und innern Ruhe und Sicherheit der Unterthanen, alle Gesetze abgeleitet wissen wollen, indem alle, noch so verschiedene Classen derselben entweder einen unmittelbaren, oder mittelbaren Bezug darauf haben.

§. 34.

Die Pflichten eines Philosophen als öffentlichen Lehrers?

Daß eine Civilregierung befugt sey, öffentliche Lehrämter zu errichten, und mit geschickten Männern zu

machen aus Liebe gegen dieselbe; im zweyten Fall aber sucht der Gesetzgeber das Glück des Volks, unter der Bedingung seines eigenen Interesse, zieht das Privatglück dem allgemeinen Besten vor, und richtet sich nach der Maxime: Ein Regent muß das Volk lieben, d. i. er muß sich so stellen, als ob er es liebte, denn wer wollte wohl den Pöbel lieben. An diese saubere Maxime hat man nur noch vor einigen Jahren in Paris vermuthlich nicht gedacht, weil man sonst schwerlich so viel Aufhebens mit dem Gerippe des berühmigten Voltairs würde gemacht haben.

zu befehen, ist eine ausgemachte Sache. Sie ist also auch berechtigt, die öffentlichen Lehrer durch Befehle zu verpflichten, was, und wie sie lehren sollen. Alles dieses fließt aus dem Begriffe des Nationalglücks, als des letzten Endzwecks aller Regierungen. Eine Nation sey noch so cultivirt, und blühend; sie muß nothwendig mit der Zeit ausarten, und ganz verwildern, sobald als sie die Lehrer aus ihrem Gebiete verbannet, und die Jugend wie wilde Bäume ohne Wartung und Pflege aufwachsen läßt. Alle öffentlichen Lehrämter haben zu ihrem Objecte die Aufnahme und Beförderung mannigfaltiger Kenntnisse und Wissenschaften, woraus verschiedene Schulen und willkührliche Abtheilungen derselben mit der Zeit entsprungen sind. Unter allen Lehrämtern müssen unstreitig diejenigen die erste und größte Aufmerksamkeit der Regierung auf sich ziehen, worin die zarte Jugend, der einzige Stammhalter der Nation, durch Unterricht in den ersten Anfangsgründen aller menschlichen Kenntnisse, zu rechtschaffenen Bürgern gebildet werden soll. Wer von dieser Seite die so genannten niedern Schulen betrachtet, wie sie denn auch von keiner andern angesehen werden müssen, der wird ihnen gewiß in seinem Urtheile keine andere Stelle anweisen, noch auch die rechtschaffenen und gewissenhaften Lehrer in denselben für verächtliche Menschen halten, die sich nur deswegen in den Schulstaub gesetzt hätten, weil sie in der Welt nichts besseres hätten werden können, oder wollen. Der Nutzen, den ein solcher Lehrer durch alle Stände verbreitet, hat bey allen billigen und vernünftigen Kennern einen entscheidenden Werth, aber auch diese sind es allein, die mehr Achtung und Würde mit seinem Charakter verknüpft zu sehen wünschen, als man ihm bisweilen bezulegen pflegt. Die Kinderzucht erfordert

tert eine besondere Kunst und Geschicklichkeit, die man nicht bey jedem Lehrer antrifft, wenn er auch gleich mehr Kenntnisse besitzt, als er zu dem von ihm verlangten Unterrichte brauchen kann. Das Vielwissen allein macht so wenig einen guten und brauchbaren Schullehrer, daß öfters ein anderer, der nicht so viel weiß, gleichwohl mit besserem Erfolg die ihm anvertraute Jugend unterrichtet, als jener Vielwissende; denn, wenn der Lehrer neben seiner Geschicklichkeit nicht zugleich von moralischen Gesinnungen belebt ist; so kann es nicht anders seyn, als daß er mit seinem Beispiele einreißt, was seine sonst gute Lehren vielleicht gebaut haben. In diesem Falle aber beweist er sich gewiß nicht als einen klugen philosophischen Lehrer der Jugend, und wer einen solchen abgeben will, von dem fordert man mit Recht unter andern folgende Pflichten:

a) Wenn er sich selbst in seinem Amte nicht hinderlich seyn soll, so muß er vor allen Dingen durch ein ernsthaftes und sanftes Betragen seine Schüler gewinnen. Er würde sonst bey ihnen sehr wenig Gutes stiften, wenn sie ihn weder fürchteten noch liebten.

b) Er ist verbunden, alles zu vermeiden, wodurch die Lehrlinge zum Haß und Meid gegen einander verleitet werden könnten. Wo dieses sittenverderbliche Gift sich ihrer Herzen bemächtigt, da muß zugleich die Achtung gegen den Lehrer geschwächt werden.

c) Ein weiser und kluger Schullehrer muß vorzüglich beflissen seyn, in den Herzen der zarten Zöglinge Ehrfurcht gegen Gott zu erwecken und zu unter-

unterhalten. Glücklicher Lehrer, dessen Schüler, getrieben von wahrer Ehrfurcht gegen den Schöpfer, sich zu seinen Füßen nieder setzen! Sein Unterricht kann da nicht ungesegnet bleiben, wo die Herzen zum Empfang guter Lehren geöffnet und bereit sind.

d) Nie muß der Schullehrer vergessen, daß die natürlichen Talente seiner Lehrlinge nicht nach einerley Maaß vertheilt sind. Vergiftet er dieses, so erschwert er sich seine Arbeit unnöthiger Weise, und schreibt den schlechten Fortgang seines Unterrichtes auf Rechnung des bösen Willens, ob er gleich nur eine nothwendige Folge der Gedächtniß und Verstandes-Fähigkeit des Lehrlings ist.

e) Es ist Pflicht eines rechtschaffenen Schullehrers, die Fehltritte und Unarten, die er an seinen Untergebenen bemerkt, auf eine anständige Art zu rügen; er soll nicht immer murren, aber auch nicht immer durch die Finger sehen. Er muß die Warnungen vor künftigen Fehlritten so abfassen, daß sie einen bleibenden Nachdruck zurücke lassen, und wenn ja mehr Schärfe gebraucht werden muß; so ist es ihm nicht erlaubt, nach eigener Willkühr zu verfahren, vielmehr liegt ihm ob, die ihm vorgeschriebenen Strafgesetze genau zu beobachten.

f) Ueberhaupt muß der Lehrer nie vergessen, daß er als Unterthan seiner Regierung, alles, was in seinen Vermögen steht, zur Beförderung des gemeinen Besten beizutragen verbunden sey. Dieser Gedanke wird eine reiche Quelle von Bewegungsgründen zu guten Handlungen in ihm werden, und ihn zugleich vermögen, daß er bey der Ver-

waltung seines Amtes nicht sowohl auf sein Privatinteresse, als vielmehr auf die Erfüllung der Religionspflichten hinsehe.

A n m e r k u n g.

Es ist nicht so gar lange, daß man die altväterische Pädagogik hin und wieder zu verbessern angefangen hat; ein Unternehmen, welches allerdings lobenswürdig ist, wosfern man nur im Stande ist, jene vielversprechende Verbesserung auch durch die Erfahrung zu bewähren, und zu bestätigen. Nichts ist je in der Welt durch Menschen Fleiß und Kunst auf einen so hohen Grad der Vollkommenheit erhoben worden, daß daran nach Zeit und Umständen nichts zu ändern, und zu verbessern sollte übrig gelassen worden seyn. Es ist nicht zu leugnen, daß sich in den ältern Schulverfassungen verschiedener Nationen sehr vieles finde, das entweder unbrauchbar oder unschicklich, oder auch wohl gar schädlich ist, und daß sich daher die Vorsteher in die Nothwendigkeit gesetzt sehen, dem Uebel abzuhelfen, und Hand an die Verbesserung des Schulwesens, und des öffentlichen Unterrichts zu legen. Alle Verbesserungen und Reformen dieser Art macht selbst die Zeit nothwendig, und sind eben deswegen vernünftig, weil es sehr vernünftig ist, sich in die Zeit zu schicken; jede andere Aenderung in dem Schulwesen, deren Nothwendigkeit nicht nur in der Zeit nicht liegt, sondern ihr sogar widerspricht, kann ihrer Natur nach schwerlich heilsame Folgen nach sich ziehen. Man nehme z. B. an, es sey unter andern Schulgesetzen die weise

Ver.

Verordnung fest gesetzt, daß die Jugend frühzeitig zur Kenntniß des Schöpfers angeführt, und in den Anfangsgründen der Sittenlehre unterrichtet werden solle; so findet man nirgends, man mag suchen, wo und wie lange man wolle, eine gegründete Ursache, zur Aufhebung jener so heilsamen und nützlichen Verordnung, und diejenigen Pädagogen, die dieselbe für unbrauchbar beym Unterrichte der Lehrlinge erklären, die doch bereits fertig lesen und schreiben, vielleicht auch etwas von der Rechenkunst ic. gelernt haben, geben mit allen ihren Gründen klar genug zu verstehen, daß sie sich um die schwere Kunst eines Lehrers sich beym Unterrichte nach der Fassungskraft des Schülers zu richten, nicht sonderlich müssen beworben haben.

§. 35.

Der Philosoph als öffentlicher Lehrer auf höhern Schulen.

Die Verfassung der öffentlichen Schulen, ihre Grenzen, und Verhältniß gegen einander, sind nicht bey allen cultivirten Nationen einerley, sie können es auch nicht seyn, da es aus verschiedenen Ursachen nicht möglich ist, daß sie alle in der Bestimmung der Grenzen des Unterrichts, sich nach einerley Grundregel sollten richten können. Wenn also gleich alle Länder ihre eigenen öffentlichen Schulen haben; so findet man doch nicht überall akademische Gymnasien und Akademien. Aber auch diese haben nicht allenthalben einerley Grundverfassung. Inzwischen muß man doch annehmen, daß der Unterschied zwi-

schen niedern und höhern Schulen überall als eine allgemeine Grundregel bekannt sey, wenn man gleich nicht die Absicht hatte, eigentlich so genannte Gymnasien und Akademien zu eröffnen. Die allerersten Anfangsgründe alles menschlichen Wissens, sind allgemein bekannt, sie geben den Stoff zu dem Unterricht in den ersten Schulen, und auf diese Elementarkenntnisse lassen einige die eigentlichen Anfangsgründe der Wissenschaften auf Gymnasien; den Unterricht selbst aber, in den Wissenschaften, auf Akademien folgen; das Willkührliche bey einer solchen Classification fällt sehr in die Augen, und wird durch die häufige Verfassung aller Akademien durchaus bestätigt. Es ist leicht, sich hieyon zu überzeugen, wenn man nur ihre sogenannte Lectionskatalogen gegen einander hält, und fast läßt sich die Frage: Welches wohl die allerbeste Universität sey, nicht wohl anders beantworten, als wie ein großer Humanist die Frage: welches die beste lateinische Grammatik wäre, beantwortet hat; *Quam quisve sibi elegerit, eam optimam esse putato.* Die Wissenschaften, die eigentlich auf Universitäten vortragen werden sollen, sind theils weltliche, theils geistliche. Jene bereichern den Verstand mit Kenntnissen, die unmittelbar auf irdische Vorfälle und An gelegenheiten einfließen, und der menschlichen Gesellschaft mannigfaltige Vortheile und Bequemlichkeiten verschaffen. Diese dagegen beziehen sich auf Gott und Pflichten, und die geschickte Entwicklung der Begriffe dieser Gegenstände führt auf die überaus heilsamen Wissenschaften: Theologie nämlich, und Sittenlehre, oder Ethik, welche letztere, ohne jener eben so mager, und dürftig ausfallen muß, als die Naturlehre ohne der Mathematik. Man hat sich bey Errichtung der Akademien veranlaßt gesehen, die

Wif.

Wissenschaften überhaupt in vier Fächer, oder Classen zu vertheilen, und mit einer jeden derselben eine bestimmte Zahl von Functionen zu verbinden; denn im entgegen gesetzten Falle, wo man nämlich sich nach den verschiedenen Abtheilungen einer und eben derselben Wissenschaft gerichtet hätte, würde gewiß die Anzahl der öffentlichen Lehrer auf eine unnöthige Weise gar sehr vervielfältigt worden seyn *). Die Landesregierung allein hat das Recht, Akademien anzulegen, und öffentliche Lehrer zu bestellen, ihr kommt folglich auch das Recht zu, Verordnungen zu machen und Gesetze zu geben, ohne welche die innere Verfassung ohne alle Consistenz wäre, welches doch nicht seyn kann; Diese Gesetze binden entweder alle akademi-

§ 3

*) Auch die Vertheilung der Wissenschaften durch die vier sogenannten Facultäten, ist nicht auf allen Akademien ganz regelmäßig ausgefallen; denn die Grenzen zwischen niedern und höhern Schulen hat man, wie es scheint, so ziemlich verrückt; indem man theils Functionen unter Facultäten gebracht, die daselbst keinen Platz verdienen, theils andere davon ausgeschlossen, die nach eben demselben Grund dazu hätten gezählt werden sollen. Der Unterricht in den sogenannten gelehrten Sprachen, soll eigentlich auf Schulen und Gymnasien gegeben werden, nicht aber auf Akademien, und wenn eine Sprachprofessur zu irgend einer Facultät gezählt wird, so ist nicht wohl abzusehen, warum die Professur der hebräischen Sprache isolirt und davon ausgeschlossen werden sollte. Das Naturrecht, welches eine ganz philosophische Wissenschaft ist, hat eine weit gegründete Prätension auf die philosophische Facultät, als irgend eine Sprache, oder die Dichtkunst. David Hume würde diese gewiß ganz davon ausgeschlossen haben, weil er, vielleicht aus Haß und Partheyfynn alle Dichter für Lügner erklärt hat.

demische Lehrer, oder sie beziehen sich auf eine gewisse Facultät, und man kann also alle akademische Verordnungen, wodurch die Lehrer verpflichtet werden, theils unter die allgemeinen, theils unter die besondern bringen. Die mehresten dieser Gesetze betreffen nur die Verwaltung dieser Lehrämter; und die Art und Weise dieser Functionen. Es ist dieses auch nicht zu tadeln; denn da die Regierung in dem akademischen Lehrer, den Bürger vom bloßen Menschen trennet, so steht er schon als Bürger unter den Civilgesetzen, welche die äussere Moralität der Handlungen bestimmen, die innere Moralität aber muß durch ganz andere Gesetze befördert werden, indem die moralischen Gesinnungen, die den verborgenen Charakter eines Menschen bilden, allein aus der wirksamen Kenntniß der allgemeinen Sittengesetze, ihrer Natur nach entspringen können. Weil nun die Pflichten eines akademischen Lehrers durch die Regierung mittelst gewisser positiver Gesetze bestimmt werden; so läßt sich von den Pflichten eines solchen Lehrers und ihrer Erfüllung nichts gewisses urtheilen, so lange diese Gesetze unbekannt sind, Ueberhaupt aber ist

a) Ein jeder akademischer Lehrer verpflichtet, in derjenigen Wissenschaft Unterricht zu erteilen, deren Profession ihm von der Regierung übertragen ist, und wenn er sich ja derselben nicht so ganz gewachsen fühlt, so erfordert es seine Schuldigkeit, daß er sich entweder vorher durch selbst eigenen Unterricht andere zu unterrichten fähig mache, oder aber, welches rathsamer ist, diese Function andern überlasse, die sich besser dazu schicken.

b) Kein Professor auf Universitäten ist zu Vorlesungen verpflichtet, die von seiner Function
ab-

abweichen, sollten sie auch gleich mit einer Lehrstelle verbunden seyn, die in eben derselben Facultät ihren angewiesenen Platz hat. Nur in dem Fall wäre der Lehrer verbunden, in verschiedenen Wissenschaften Unterricht zu erteilen, wenn ihm verschiedene Professuren übertragen sind. Ist aber kein Gesetz da, welches Vorlesungen, wozu ein anderer bereits verpflichtet ist, verbietet, so ist es einem jeden andern Lehrer erlaubt, dergleichen Vorlesungen zu halten. Der Professor der Metaphysik z. B. ist an und vor sich nicht verpflichtet, Logik zu lehren; wenn aber kein Gesetz den Unterricht in dieser Wissenschaft ausschließlich dem Lehrer derselben übertragen hat: so ist es dem Metaphysiker erlaubt, Vorlesungen über die Vernunftlehre nicht nur anzukündigen, sondern auch zu halten. Daß sich diese Freiheit über alle Mitglieder einer Facultät erstreckt, versteht sich von selbst, nur muß ein jeder, der sich derselben bedienen will, die Klugheit zu Rathe ziehen, wenn er sich nicht auf einem fremden Boden bloß geben soll.

c) Es lauft wider die Pflicht eines rechtschaffenen akademischen Lehrers, sich allerhand niedriger Kunstgriffe zu bedienen, um nur den Hörsaal voll zu machen, und die eitle Freude zu genießen, mit einer großen Zahl von Zuhörern paradiren zu können. — Ein akademischer Lehrer muß keinen Profelytenmacher abgeben, wohl aber das so bekannte Compelle intrare von Herzensgrund verabscheuen.

d) Wenn der Lehrer auf Universitäten seinen Zuhörern niedrige Begriffe von einer Wissenschaft beybringt, die doch durch die Regierung autorisirt

sirt ist; so handelt er nicht nur pflichtwidrig, sondern auch sehr unklug. — Er ist nicht dazu von der Regierung angestellt, ihren Verordnungen einen falschen Anstrich zu geben, und werden wohl die mehresten seiner Zuhörer hiebey etwas anders denken, als: *Ars non habet osorem, nisi ignorantem?*

e) Es ist zwischen akademischen Reden, und akademischen Vorlesungen ein sehr auffallender Unterschied; bey jenen kommt es mehr auf Beredsamkeit und Ueberredung an, als auf Ordnung und Gründlichkeit strenger Beweise; bey dieser aber verhält sich die Sache ganz umgekehrt. Die Natur nämlich der Wissenschaften bringt es so mit sich, daß der Unterrichts mit Entwickelung der Begriffe ansange, von da zu Beweisen übergehe, und endlich sich mit Ueberzeugung des Verstandes endige. Man muß freylich bekennen, daß ein solcher Vortrag trocken, und daher auch für manche Zuhörer ermüdend seyn müsse. Um also die Aufmerksamkeit derselben zu unterhalten, muß sich der Docente, so viel an ihm ist, bestreben, seinem Vortrag das nöthige Feuer und Leben zu ertheilen. Dieß gelingt freylich nicht immer nach Wunsch, ein Lehrer ist immer von Natur schleppender, trockener, und schwerfällig als der andere, inzwischen muß doch ein jeder thun, was er thun kann, um nur einigermaßen zu ersetzen, was die Natur vergessen hat.

f) Jeder akademische Lehrer ist verpflichtet, seine vorgetragene Sittenlehren durch sein eigenes Beispiel zu bestätigen, nicht aber ihren Werth durch

durch ein sittenloses Leben zu schwächen. — Ein Moralist, der auf dem Katheder eine andere, und wenn er von demselben herabsteigt, wieder eine andere Person vorstellt, verleugnet seinen Charakter, und stiftet den Nutzen nicht nur nicht, den er doch stiften sollte, sondern reisst sogar ein, was er durch seinen Unterricht gebauet hat.

Fünftes Hauptstück

von

den Kirchen, und Kirchen-Lehrern.

§. 36.

Nothwendigkeit der Kirchen, und ihrer Lehrer.

Daß eine Nation nur unter einer Regierung ausgebildet werden könne, hat noch kein Philosoph geleugnet; denn, wenn gleich die Geschichte diese Wahrheit nicht bestätigte, so könnte sie doch, weil sie auf allgemeinen Gründen beruht, nicht als Irrthum verworfen werden. Alles, was Gründe dieser Art dem Verstande vorhalte, muß die Vernunft annehmen, ohne vorher die Erfahrung darüber zu befragen, die, ohne dem keine allgemeine Wahrheiten beweisen, wohl aber bereits bewiesene bisweilen bestätigen kann. Es giebt keine cultivirte Nation, bey welcher nichts von einem gewissen Kirchenwesen anzutreffen wäre; indem sowohl die innere, als auch die äussere Verfassung desselben, von der Beschaffenheit der Cultur abhängt, diese aber mit der Vollkommenheit der Civilregierung in einem engen Verhältnisse steht.

Keinem

Keinem Regenten kann es gleichgültig seyn, ob seine Unterthanen ihre Pflichten die sie ihm, und sich unter einander schuldig sind, nebst den Bewegungsgründen kennen, oder nichts davon wissen, und ob durch ihr Betragen die innere, und äussere Ruhe erhalten und befördert, oder aber gestöhrt und unterbrochen werde. Die Regierung ist also berechtigt, dahin zu sehen, daß alle ihre Bürger durch Erfüllung ihrer Pflichten das allgemeine Beste nach Möglichkeit befördern mögen. So gewiß dieses ist, so gewiß ist es auch, daß nicht alle Bürger zu den sogenannten gelehrten Orden gehören, sondern verschiedene Gewerbe treiben, um ihre und ihrer Familien Bedürfnisse zu befriedigen. Bey Leuten dieser Classe ist alles, es sey Triebfeder, oder Absicht der Handlungen, nur auf Sinnlichkeit angelegt. Kein Wunder also, wenn bey ihnen das Wenige, was sie in ihren jüngern Jahren in den Schulen gelernt haben, entweder ganz vergessen wird, oder doch todt im Gedächtniß liegen bleibt und in keine wirksame moralische Gesinnungen ausschlägt, welches doch die Absicht des Schulunterrichts ist (§. 34.). Diesem so schädlichen Unwesen kann nun nicht wohl anders abgeholfen werden, als durch öffentliche, von der Regierung verfügte Anstalten, dadurch den Unterthanen die moralischen Grundsätze eines vernünftigen Betragens, nebst den bürgerlichen Pflichten, wieder ins Gedächtniß gebracht, faßlich erklärt, und nachdrücklich ans Herze gelegt werden sollen. Hierin liegt der Ursprung aller besondern Kirchen, unter cultivirten und rohen Nationen. Da die Begriffe von der Gottheit und ihren Eigenschaften zum Wachsthum und zur Beförderung moralischer Gesinnungen unter den Menschen, so viel, ja alles beytragen, über dieß aber auch die bürgerlichen Pflichten und deren Erfüllung

gat

gar sehr erleichtern, so war es nöthig, die Ausbreitung der Kenntniß Gottes, und der ihm, als dem höchsten Herrn schuldigen Pflichten zum Hauptzweck aller Kirchenversammlungen zu machen.

Religion bezeichnet den ganzen Umfang der Pflichten, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, sie sind an und vor sich Gegenstände des Verstandes, die wirkliche Erfüllung aber gehört für den Willen, dessen eigentliches Object sie ist. Die Beziehung dieser Pflichten auf den Verstand und den Willen zugleich hat die Weltweisen berechtigt, zwischen theoretischer und praktischer Religion (Gottesdienst) zu unterscheiden, und man kann folglich mit guten Grunde behaupten, daß die Erhaltung und Beförderung der Religion die einzige Hauptabsicht sey, alles Kirchenwesens, und aller Kirchenversammlungen.

§. 37.

Landesreligion und deren Beziehung auf andere aufgenommene und geduldete Religionen.

Diesjenige Religion, zu welcher sich die ganze Nation, oder doch der allergrößte Theil derselben bekennet, ist unter dem Namen von Landesreligion bekannt; sie wird billig unter das geistige Eigenthum des Volks gezehlet, und muß von der Regierung eben so wohl, oder auch noch gestieffentlicher geschützt werden, als jedes andere Eigenthum, worauf keine aufgeklärte Nation, einen eben so großen, geschweige denn einen noch größern Preis setzt, als auf seine Religion.

Es

Es giebt Publicisten, die viel von herrschender Religion sprechen, dagegen andere schlechterdings nichts von einer solchen Religion wissen wollen, sondern nur auf den Unterschied zwischen Duldender und geduldeter Religion bestehen, und jene mit der Landesreligion in einem und eben demselben Begriff zusammen fassen, folglich einerley Sache mit verschiedenen Worten bezeichnen. Aber nun muß der Begriff der herrschenden Religion seine erste Bedeutung ganz fahren lassen, und eine andere ungewöhnliche annehmen, wenn man ja Landes- oder Nationalreligion und herrschende Religion für synonymische Benennungen halten will. Wenn in einem Lande, ausser der Nationalreligion, noch mehrere verschiedene Religionen etablirt sind, so kann man von keiner derselben, ohne sich lächerlich zu machen, behaupten, daß sie einander dulden, — eine von der andern wechselseitig geduldet werde. Und welches ist denn die duldende Religion im Lande? — Kann es etwa die allgemeine Volksreligion seyn? Ganz und gar nicht; denn die Civilregierung, welche selbst die Nationalreligion schützt, es allein, der das Recht zukommt, fremde Religionen aufzunehmen, und zu dulden. Man muß also gestehen, daß in Rücksicht gewisser in einem Staate geduldeter Religionen, die Regierung allein das duldende Subject sey, dergestalt, daß man ohne alle Gefahr zu irren, behaupten könne: das regierende Corpus ist zugleich das duldende, und jedes duldende Subject oder Corpus ist zugleich das herrschende im Staate.

Solchemnach scheint der Begriff von einer herrschenden Religion ganz ungegründet zu seyn, wie denn auch verschiedene Publicisten gewiesen haben, daß derselbe nur auf falschen Vorstellungen von der Civilregierung

gierung, und irrigen Begriffen von dem Werthe der Religion beruhe. Es kann gar wohl geschehen, daß die Landesregierung sich zu der Landesreligion bekennet; allein aus dieser Vereinigung der höchsten Gewalt in einem Staate mit der Nationalreligion dürfte schwerlich der Begriff von einer herrschenden Religion auf eine befriedigende Art abgeleitet werden können. Der Grund hievon liegt darin, daß die höchste Gewalt die einzige Quelle der Regierung und Beherrschung ist. Es läßt sich also schlechterdings nicht sagen, daß der Regente darum im Lande herrsche, weil er zu einer gewissen Religion gehört; wohl aber darum, weil er die höchste Gewalt im Lande hat, d. i. die Religion an und vor sich macht niemanden zum Regenten und Fürsten einer Nation, sondern allein die höchste Gewalt, sollte er auch gleich diese nur unter der Bedingung einer gewissen Religion erhalten, und verwalten können.

§. 37.

Die Dauer einer Nationalreligion.

Unter allen Nationen macht die Religion mit der Cultur gleiche Fortschritte; je größer der Flor und das Wachsthum der Wissenschaften ist, desto vollkommener ist auch ihre Religion; wenn dagegen die ganze Nation sich in einem wilden und rohen Zustande befindet, so wird auch die Religion nicht viel vernunftmäßiges aufweisen können, vielmehr den elenden Zustand ihrer Bekenner von allen Seiten offenbar genug verrathen. Die Geschichte aller Zeiten stellt nicht wenige Beyspiele von rohen und höchst ungesitteten Völkern auf, bey denen durch Bekanntschaft mit

mit andern ausgebildeten, nach und nach, (sollten auch Jahrhunderte darüber verflossen seyn) Politik, Sitten, und Kirchenwesen eine solche Form und Gestalt gewonnen haben, daß man sagen müsse: Das Alte ist ganz verschwunden, — Alles ist umgeschaffen und neu geworden. Von cultivirten Nationen hingegen kann dieses in einem so weitläufigen Umfang nicht behauptet werden, denn eben diese Cultur berichtigt die Religionsbegriffe, bestimmt die Grundsätze, und reducirt alles übrige auf Vernunftgründe, dergestalt, daß dadurch das Religions- und Kirchenwesen eine Art von Consistenz und Vollkommenheit erhalten müsse. Hiermit wird gleichwohl nicht behauptet, daß die Religion eines cultivirten Volks ganz vollkommen, und daher auch schlechterdings unverbessertlich sey. Dieses kann auf keine Weise angenommen werden. Denn da die Cultur bey den Nationen nach unendlich vielen Stufen modificirt ist, soiglich auch nicht überall einerley Grade der Vollkommenheit erreichen kann; so wird man auch immer bey einer Religion mehr Reinheit in den Begriffen, mehr Wahrheit in den Behauptungen, und Richtiges in den Beweisen antreffen, als bey einer andern. Jedes Increment der Cultur bestimmt also zugleich einen Grad der Vollkommenheit der Religion, es betreffe übrigens diese Verbesserung entweder die Materie, oder die Form, oder auch beydes zugleich. Da aber, was verbessert wird, zwar wohl in so weit auch eine Veränderung leidet, nicht aber dergestalt verändert wird, daß man es für völlig vernichtet halten müßte; so dauert allerdings die Religion eines cultivirten Volks mit seiner Cultur in einem fort, und erreicht nur alsdenn ihr Ende, wenn entweder die Nation ganz verwildert oder unter andere Völker, so vertrieben wird,

wird, daß es eben so viel ist, als ob sie nicht mehr auf der Welt existirte.

Anmerkung.

Geschieht es also, daß eine Nation ihr Religionsystem plötzlich verwirft, so lassen sich nur zwey Ursachen einer solchen Katastrophe angeben. Es ist nämlich entweder die große Sittenlosigkeit, die das ganze Land überschwemmt, Schuld an dieser Veränderung, oder aber der höchst schädliche Einfluß der Landesreligion auf die Landesverfassung selbst. Schwerlich läßt sich auffer diesen beyden Ursachen noch eine dritte angeben, obgleich beyde zusammen eine solche Revolution bewirken können.

§. 38.

Die Glaubensartikel einer Landesreligion in einem System verfaßt, sind das Religionsymbolum, oder das Glaubensbuch einer Nation.

Der gesammte Umfang einer Landesreligion besteht theils aus theoretischen Lehrern, theils aber auch aus praktischen Wahrheiten. Es kann also jede Volksreligion süglich unter zwey Hauptabtheilungen gebracht werden, davon erstere die Sätze von der Kenntniß der Gottheit; die andere aber die Obliegenheiten und Pflichten enthält, die aus jener Kenntniß entspringen. Man pflegt die Religionsätze Glaubensartikel zu nennen, und wenn diese, es sey in welcher Ordnung es wolle (die natürliche ist die beste, und faßlichste) in ein Buch zusammen gefaßt werden, so kann es süglich ein Glaubens- oder Religions-

gionsbuch genannt werden. Wenn alle diese Wahrheiten auch noch so deutlich, ordentlich und gründlich in das Glaubensbuch eingetragen sind, so ist es gleichwohl noch gar weit von der Vollständigkeit entfernt, die es haben soll, und die man mit Recht von einem so gemeinnützigen Buch erwartet. Diese Vollständigkeit erhält das Glaubensbuch durch einen Anhang, der die Lehre von den übrigen Pflichten, die sich nicht unmittelbar auf die Gottheit, wohl aber auf andere Gegenstände beziehen, vorträgt. Ohne Zweifel steht es jedem Philosophen frey, ein solches Glaubensbuch zu verfertigen, allein, wenn es ein Regulativ für alle Volkstelehrer werden soll, so muß es entweder auf Befehl der Landesregierung entworfen, oder aber den Kirchenlehrern übergeben werden, damit sie sich bey dem öffentlichen Unterrichte darnach richten mögen.

Anmerkung.

Alle Pflichten (ohne auf die Verschiedenheit ihrer Gegenstände Rücksicht zu nehmen) enthalten eine strenge Nothwendigkeit, so oder so zu handeln, und beruhen also auf allgemeinen Vernunftgründen. Aber in der philosophischen Religion ist die Stimme der Vernunft zugleich die Stimme der Gottheit, und man muß folglich jede Pflicht für einen strengen Befehl derselben halten. Aus diesem Grunde darf die Lehre von den Pflichten in einem symbolischen Religionsbuche nicht fehlen, wenn es vollständig seyn soll.

Bestellung der Kirchen-Lehrer und ihre Obliegenheiten.

Wenn man der Landesregierung das Recht, Kirchen entweder unmittelbar anlegen zu lassen, oder doch die Erlaubniß dazu zu ertheilen, nicht absprechen kann; so wird ihr auch das Recht, Kirchenlehrer zu bestellen, oder auch unter ihrer Oberaufsicht dergleichen Lehrer anordnen zu lassen, gar nicht streitig gemacht werden können; ist nämlich der Regierung sehr viel daran gelegen, daß Kirchenversammlungen gehalten werden, so ist ihr auch allerdings eben so viel daran gelegen, daß es an geschickten Lehrern im Lande nicht mangle. Diese werden theils auf akademischen Gymnasien, theils auf Akademien selbst zu den Lehrämtern gebildet, und tüchtig gemacht, und daher kann niemand in einem Lande, wo man die Universitäten für die einzige Pflanzschule von Kirchenlehrern hält, Anspruch auf ein öffentliches Lehramt machen, der nicht bezeigen kann, daß er sich in den Wissenschaften, die dazu erfordert werden, auf Akademien geübt, und gehdrig feste gesetzt habe, sollte er übrigens gleich alle Eigenschaften eines rechtschaffenen Lehrers in einem sehr seltenen Grade besitzen. Ihm geschieht kein Unrecht, wenn er daselbst sein Unterkommen nicht findet, er hat also auch kein Recht, sich zu beklagen, wenn er überall zurücke gesetzt und abgewiesen wird. In einem Lande, wo es nie an Kirchen-Candidaten fehlt und wo die Anzahl derselben ungleich größer ist, als die Zahl der erledigten Lehrstellen, bringen es freylich die Umstände so mit sich, daß der Candidate wachen, die Hände nicht in den Schoos legen, sondern selbst die Mühe über sich nehmen, suchen, sich um ein Amt bewerben, und nicht warten müsse, bis er

gea

gesucht werde. Allein diese Sitte wird nicht allenthalben beobachtet, sie kann auch nicht allenthalben beobachtet werden. In diesem Falle würde es der Candidate sehr verfehen, wenn er zuerst an die Thüren der Kirchenvorsteher, Inspectoren, und Patrone anklopfen wollte, vielmehr muß er warten, bis an seine Thür angeklopft werde. Er hat keine andre Bewerbungsmittel, als ein eingezogenes, ehrbares Betragen, und vielleicht ein unerwartetes Empfehlungsschreiben von fremder Hand.

Mir ist es nicht bekant, ob es irgendwo Mode und erlaubt sey, Kirchen-Lehrämter zu verkaufen, und auf diejenigen zu übertragen, welche die größte Summe zahlen können. Wenigstens könnte eine solche Freyheit von der Regierung dergestalt modificirt und eingeschränkt werden, daß keine ärgerliche und schädliche Folgen davon zu besürchten wären. Man könnte z. B. feste setzen, daß die zu bezahlende Summe, in den Kirchenkasten gelegt, und zu gemeinnützigen Absichten verwendet werde, — daß man nicht nur auf die Geldsumme, sondern hauptsächlich auf die Wahlsähigkeit der Candidaten sehen, und nach Beschaffenheit derselben, bisweilen auch den, der weniger oder auch wohl gar nichts zu erlegen im Stande ist, demjenigen oorziehen solle, der weniger wahlfähig, zugleich aber auch reicher ist, und ungleich mehr versprochen hat, als jener. Bey einer solchen Einschränkung kann freylich im eigentlichen Verstande nicht gesagt werden, daß man die Lehrämter verkaufe, indem das Geldquantum nur eine bloße *conditio, sine qua non* wird. Weil aber jene Freyheit nie so eingeschränkt werden kann, daß dadurch der Begriff des Kaufs sollte aufgehoben werden; so darf sich niemand sehr wundern, daß die Gesetz-

ze verbieten, Lehramter an die Candidaten zu verkaufen.

Wenn sich die Landesregierung selbst vorbehalten hat, mehrere Kirchen unmittelbar mit Lehrer zu versehen, so kann man da wohl erwarten, daß bey Besetzung der erledigten Stellen in den Kirchen die meisten Irregularitäten und Anomalien vermieden werden; allein auf der Seite der Kirchenpatrone, die das Recht, erledigte Aemter zu besetzen, von der Landesregierung überkommen haben, kann man mit mehreren Grunde vermuthen, daß öfters von beyden Seiten, der Kirchenpatrone nämlich, und der Candidaten Wege eingeschlagen werden, die eben nicht die geradesten sind, und manchen rechtschaffenen Candidaten in Verlegenheit setzen, und zu einem Schritt nöthigen, den er zeitlebens zu beweinen, Ursachen genug finden dürfte.

Jeder neu erwählte Religionslehrer wird unter der Bedingung zum Kirchenamte zugelassen und besoldet, daß er seinen Unterricht auf das von der Kirche angenommenen Glaubensbuch gründen solle. Man setzt also voraus, daß er von den darin enthaltenen Artikeln Kenntniß habe, und an ihrer Wahrheit nicht zweifele. Es kann seyn, daß nach einer hergebrachten Gewohnheit niemand zu einem Lehramte zugelassen werde, der sich nicht vorher durch einen feyerlichen Eid verbindlich gemacht hat, seiner Gemeinde nichts vorzutragen, was den in dem angenommenen Glaubensbuch enthaltenen Religionslehren es sey, auf welche Art es wolle, entgegen steht. Bey so gestalteten Sachen fordert niemand von dem Candidaten, daß er sich über das Zulässige eines solchen Eides erklären, sondern daß er ihn ablegen solle, weil

er

widrigenfalls auf das Lehramt schlechterdings Verzicht thun müßte. In einem solchen Falle bleibt ihm nun nichts übrig weiter übrig, als daß er den Inhalt des symbolischen Buchs mit aller Schärfe und Gewissenhaftigkeit prüfe, und sodann nach Befinden entweder zurücke trete, oder aber durch die gewöhnliche Thür in den Schafstall eingehe. Was nun die Pflichten eines philosophischen Kirchenlehrers anbetrifft; so lassen sich dieseiben theils aus dem Regulativ, worauf er seinen Vortrag in der Gemeinde gründen soll, erkennen, theils aber auch aus der Sitten- und Klugheitslehre herleiten. **Hauptsächlich, aber muß er**

a) nicht vergessen, daß er als Religionslehrer ein Licht seiner Gemeinde seyn, folglich seinen Zuhörern mit Lehren und Leben vorgehen müsse. — Trennt er diese Dinge von einander, so schändet er das Amt, dem er Ehre machen soll, und schwächt die Lehren dergestalt, daß ihr Einfluß größtentheils nur die Ohren erreicht, und fast nimmer ins Herze dringt.

b) Weil der größte Theil derer, die dem öffentlichen Gottesdienst beywohnen, aus Leuten besteht, die ungelehrt, folglich der philosophischen Sprach ganz unkundig, auch an die Ordnung der Beweise und die Art derselben schlechterdings nicht gewöhnt sind; so muß er seine tief sinnige Philosophie in der Kirche vergessen, und sich einer Ordnung und Art zu überzeigen bedienen, welche die Einzigen Mittel zur Erreichung des Endzwecks eines öffentlichen Unterrichts sind. — Verfehlet er diesen Weg, so läßt er die Zuhörer leer von sich, sie entsetzen

sich über die Gelehrsamkeit ihres Lehrers, und statt daß sie sagen sollten: Der Unterricht war sehr erbaulich, können sie nur sagen: alles war grundgelehrt, der Mann ist ein gar großer Philosoph, er sucht gewiß seines gleichen &c. — Trauriger Zustand einer solchen Kirche!

c) Kein Kirchenlehrer darf Treue, und Fleiß in seinem Amte nach dem Maasstab des Gehalts, und der Einkünfte abmessen. — Ein solches Unternehmen schickt sich wohl für einen Bauchdiener, den nur schwere Erde zur Thätigkeit bringe. aber gar nicht für einen Weisen, den Armuth zwar drückt, weil er ein Mensch ist, aber doch nie ganz unterdrückt, weil er mehr als Mensch, — weil er Philosoph ist.

d) Wenn die Gesetze des Landes das Verhalten der Kirchenlehrer in Rücksicht gewisser weltlichen Geschäfte, ökonomischer Angelegenheiten, öffentlicher Lustbarkeiten u. s. w., es sey auf diese oder jen Art einschränken, so erfordert es die Pflicht sowohl, als auch die Klugheit, daß sie diese Schranken nicht verrücken. Im entgegen gesetzten Falle aber kann der Lehrer selbst Hand an den Pflug legen, seine Felder also selbst bestellen, die Producte derselben zu Markte bringen, an den Lustbarkeiten Antheil nehmen &c. Bey alle dem aber wird ein religiöser und kluger Mann seinen Charakter nie aufs Spiel setzen, und dadurch sein Ansehen und seine Würde schwächen, — er wird folglich handeln, aber sich doch durch den Geiz nicht beschmutzen, noch verächtlich machen, an einer öffentlichen Tafel essen, trinken, lustig seyn, und seine Gespräche mit Salz würzen, aber weder fressen, noch

noch saufen, und weder einen Lustigmacher, noch einen Sotendreißer vorstellen.

e) Gehört der Kirchenlehrer zu einer Religion, die im Lande geduldet, zugleich aber auch gedrückt und verfolgt wird, so muß er sich beim öffentlichen Unterricht zur Pflicht machen, die sogenannte herrschende Religion, die ohnedem nur aus einem unbesonnenen Religionshaß die schwächere verfolgt, nicht noch mehr aufzubringen. Dieses würde gewiß erfolgen, wenn er ihre Glaubensartikel angreifen, öffentlich für gefährliche Irrthümer erklären, und sich bey jeder Gelegenheit als einen heftigen Disputirer zeigen wollte. Wenn er in diesem Falle zur Verantwortung gezogen, und abgestraft wird, so bringt ihm dieses keine Ehre, denn er leidet, was er verdient, ja was noch mehr, wenn er von den Inspectoren, die seine Religionsverwandte sind, seines Lehramtes entsetzt wird, nachdem er zu wiederholten Malen ernstlich ermahnt, auch bey Verlust seiner Stelle bedroht worden, nicht zu zanken und zu disputiren; so geschieht ihm auch alsdann kein Unrecht!

f) Kommt aber der Fall vor, daß der öffentliche Kirchenlehrer einer geduldeten Religion, bloß darum zur Verantwortung gezogen wird, weil er diejenigen Lehren vorträgt und beweist, die in dem symbolischen Buche stehn, welches ihm zum Regulatorium ist übergeben worden; so ist weder die Regierung, noch auch die herrschende Religion berechtigt, ihm hierüber Verweise zu geben. Dem Lehrer geschieht in diesem Falle offenbar Unrecht; denn da die Religion, zu welcher er sich bekennt,

J 4

im

im Lande geduldet wird, so muß es ja dem Lehrer vergönnt seyn, seine Zuhörer in den Glaubenslehren zu unterweisen, indem ohne dieser Vergünstigung, jene Duldung im Grunde nichts als nur bloße Feiſcherey wäre. Wird also eine Religion im Lande geduldet, so werden zugleich ihre Lehrer geduldet, folglich kann das Verbot, diese oder jene Lehren öffentlich nicht vorzutragen, von keinem Werthe oder Wirksamkeit seyn, und der Lehrer, der diesem unvernünftigen Verbote entgegen handelt, ist verbunden, so zu handeln, er kann des Ungehorsams nicht beschuldigt werden, weil weder die Landesregierung, geschweige denn die herrschende Religion, Herr von seinem Gewissen ist, noch auch jemals werden kann.

g) Es kann seyn, daß ein Kirchenlehrer so hart verfolgt werde, daß ihm nichts übrig bleibt, als daß er entweder seine Religion verleugne, und zur herrschenden übergehe, oder aber sein Leben verliere. In einer solchen Lage kommt das Gewissen mit der angeborenen Liebe zum Leben so ziemlich ins Gedränge, und in diesem Kampf der Natur mit den Forderungen der Philosophie ist es Pflicht für den Philosophen, daß er die Religionswahrheit über die Natur siegen lasse, indem der Werth einer Wahrheit dieser Art, jenen des natürlichen Lebens unendlich übertrifft, es daher auch sehr vernünftig ist, dasselbe der Religion aufzuopfern. Auch in dem Fall, wenn der Philosoph wirklich Irrthum für Wahrheit hält, bleibt eben diese Verbindlichkeit noch feste stehen.

Hälte

Hält er also z. B. die Sonne für seinen Gott, dem er beym Aufgang und Untergang einen Kuß zuwirft, auch wohl einen Altar errichtet, und ihm zu Ehren gewisse Thiere darauf opfert; so muß er auch hier sein Gewissen retten, die Religion triumphiren, und dagegen die Natur unterliegen lassen.

Sechstes Hauptstück.

Vom

Wachsthum in der Erleuchtung des Verstandes, Heiligkeit des Willens, und den daraus entspringenden Fortschritten in der philosophischen Tugend.

§. 40.

Sensualität und Rationalität, als zwey Hauptquellen aller Handlungen, vernünftiger und nach mechanischen Gesetzen organisirter Wesen.

Obgleich alle Handlungen gewisse Zustände und Veränderungen anzeigen, die sich an Substanzen, die mit Sinnen, Verstand und Vernunft begabt sind, ohne sonderliche Mühe entdecken lassen, so kann man doch nicht geradezu, und ohne besondere Einschränkung, dergleichen bemerkte Wirkungen für eigentliche Handlungen desjenigen Wesens erklären, an und bey welchem man sie wahrgenommen hat. Man glaubt sich hierzu um desto mehr berechtigt zu seyn, da verschiedene Wirkungen allein durch den bloßen Mechanism erfolgen, wie z. B. das Aßemholen, die Bewegung der Augenlieder, ic. bey Kindern sowohl, als auch bey erwachsenen Menschen. An solchen Handlungen hat

hat das Vorstellungsvermögen keinen andern Antheil, als daß es eine bloße *conditio sine qua non* ist, weil doch alle mechanische Handlungen eines belebten Körpers mit seinem Leben zugleich aufhören müssen. Im vorzüglichern Verstande hält man demnach alle Handlungen, für Handlungen eines Menschen, woran sein Vorstellungsvermögen einen wahren und positiven Antheil hat. Daß dieser Antheil nicht nach einerley Maasstab unter die Handlungen vertheilt sey, wohl aber bey einigen größer, als bey andern, und bey manchen so geringe ausfalle, daß man ihn fast für nichts achten müsse, ist allen denen hinlänglich bekannt, die in der höhern Psychologie nicht so ganz unwissend sind. Bey alle dem aber sucht man bey der Philosophie vergeblich eine befriedigende Belehrung über verschiedene Momente, die den regulisrenden Einfluß des Vorstellungsvermögens auf die Handlungen der Menschen betreffen. Will man z. B. von ihr wissen, wie es zugehe, daß die Sinnlichkeit, im Ganzen genommen, den größten und fast immer den alleinigen Antheil an den Handlungen habe, die Vernunft aber selten den größten, wohl aber sehr oft den geringsten, oder auch wohl gar keinen? — Warum alle Menschen mit einem so unwiderstehlichen und hinreißenden Gange zum Sinnlichen, nicht aber mit einer mächtigen Vernunft, die beständig über die Sinnen herrsche, und jederzeit mit dem größten Antheil die Handlungen bestimme, geböhren werden? — Warum es noch keinem Menschen unter der Sonne bey dem ernsthaftesten, ununterbrochen fortgesetzten Bestreben habe gelingen können, sich auf immer von dem schädlichen Einfluß der Sinnen auf sein Thun und Lassen zu erlösen,

lösen, da doch dieses der einzige Weg ist, zu einem reinen, heiligen und Gott wohlgefälligen Leben zu gelangen? 2c. so erhält man freylich Antworten, leider aber jedoch nur solche, die noch unendlich viel zu fragen und aufzulösen übrig lassen, und eben deswegen für keine vollendete gehalten werden können. Es ist auch nicht der geringste Schein von Hoffnung da, daß die Philosophie dereinst zu einer völligen Auflösung dieser, und noch verschiedener anderer hieser gehöriger Aufgaben gelangen werde; nährt aber jemand diese so eitle Hoffnung, so scheint er nicht zu bedenken, daß man bey philosophischen Quadraturen immer schlechter wegkomme, als bey Cirkelquadraturen.

Man begreift leicht, daß bey sehr vielen Menschen die Sinnen, der Verstand und die Vernunft sehr wohl unter einander harmoniren; aber eben so leicht begreift man, daß nicht jede solche Harmonie Handlungen bestimme, die zu einem moralischen Leben erfordert werden; denn wo, wie es bey Menschen der Fall ist, Verstand und Vernunft unter der Herrschaft der Sinnen gefangen liegen, da ist es nicht möglich, daß ächte Moralität eben darum, weil sie schon in ihrem Saamen durch die herrschende Sinnlichkeit tödlich vergiftet wird, je aufkommen könne. Nur diejenige Harmonie, die sich auf die Herrschaft der Vernunft stützt, ist die einzige Quelle aller Sittlichkeit, und eines Lebens, das dem specifischen Charakter der Menschheit angemessen ist. Es ist sonderbar, daß alle auf dem ganzen Erdboden befindliche Thiere, jedes in seiner Art ein Leben vollbringt, das diesem seinem Charakter völlig anpaßt; nur der Mensch allein macht von diesem Naturgesetz eine sehr starke Ausnahme; denn bey den allermeisten Menschen hört die

die strenge Herrschaft der Sinnlichkeit nur mit ihrem Leben auf, bey den übrigen vikariren Sinnen und Vernunft, gleichsam nach einem errichteten Vertrag, beständig im Primate mit einander, und noch hat die Natur keinen Menschen unter der Sonne mit einer vollkommnen Herrschaft über die Sinnlichkeit beglücken können oder wollen.

§. 41.

Erleuchtung des Verstandes und verschiedene Arten derselben.

Der Verstand des Menschen kann in einem gewissen Sinne gar wohl für das Behältniß erworbenner Kenntnisse gehalten werden, und die Redensarten: Ein finsterner, — leerer Verstand sind eben so gewöhnlich und verständlich, als ein erleuchteter — mit Kenntnissen erfüllter Verstand. Finster ist der Verstand eines Menschen, wenn er in gewissen Dingen unwissend ist, dagegen ist derselbe erleuchtet, in wie ferne er wissend und kennend ist. Der Mangel an Kenntnissen ist daher in der Psychologie sehr bequem durch den verblühten Ausdruck: Finsterniß; die Kenntnisse selbst aber, durch das eben so verblühtte Wort: Licht angezeigt worden. Eben diese verblühten Ausdrücke haben mehtern andern neben sich Platz gemacht, und zugleich den Sinn derselben so eingeschränkt und bestimmt, daß dadurch allem Mißverstand hinlänglich vorgebeugt ist.

Jede Kenntniß, deren der Verstand mächtig ist, erhellt und erleuchtet ihn zugleich; es ist daher noch zu erwarten, daß diejenige Art von Kenntniß, die auf

auf das Praktische geht, und Regeln enthält, welche die menschlichen Handlungen betreffen, den Verstand ebenfalls erleuchten werde. Und in diesem Falle erreicht die Erleuchtung entweder den Grad, der zur unausbleiblichen Bestimmung des Willens den erkannten Regeln und Gesetzen gemäß die Handlungen einzurichten unumgänglich nöthig ist, oder sie bleibt unter diesem Grad zurück. Es ist nützlich, diesen Umstand zu bemerken; denn auf ihn gründet sich der so bekannte Unterschied zwischen einer fruchtbaren und unfruchtbaren Erleuchtung. Jene entspringt aus einer wirksamen oder lebendigen Erkenntniß; diese aber aus einer müßigen oder todten. Weil das Leben oder die Wirksamkeit einer Erkenntniß gar nicht auf vollständige Deutlichkeit und die daher entspringende Gewißheit gegründet ist, folglich auch die verworrenste Kenntniß sehr wirksam seyn kann; so darf weder die Fruchtbarkeit einer Erleuchtung, nach Graden der Deutlichkeit, noch die Unfruchtbarkeit nach Graden der Verwirrung im Erkennen, abgemessen werden, und man kann daher ohne alle Gefahr zu irren, wie es scheint, geradezu behaupten: daß sehr oft die fruchtbarste Erleuchtung mit einer überaus verworrenen Erkenntniß; die unfruchtbare dagegen mit einer sehr wohl geordneten, deutlichen, und vollständigen verknüpft seyn könne.

A n m e r k u n g.

Weil jede fruchtbare Erleuchtung dergestalt über den Willen herrscht, daß die Handlungen den erkannten Gesetzen gemäß unausbleiblich erfolgen, wenn nur die Umstände

unüberwindlich Hinderniß im Wege legen; so kann man, wenn man will, die fruchtbare Erleuchtung, eine praktische nennen, die unfruchtbare aber eine bloß theoretische. Dem zufolge, was im gegenwärtigen Absatze gelehrt worden, kann man folgern, daß einem praktisch erleuchteten Verstande, eine verworrene; dem bloß theoretisch erleuchteten aber, eine helle und deutliche Kenntniß von der moralischen Gesetzen zum Grunde dienen könne.

§. 42.

Woraus das Leben der Kenntniß in einem praktischen erleuchteten Verstande entspringe?

Bei vernünftigen Wesen, wie die Menschen sind, sind Sensualität und Rationalität die alleinigen Hauptquellen aller Handlungen, die jederzeit auf den letzten Endzweck des Daseyns, nämlich auf das wahre Wohl, (Heil oder wahre Glückseligkeit) es sey dasselbe nun ein fälschlich eingebildetes, oder ein absolut wahres, (salus relatiue tantum vera et absolute vera) gerichtet sind. Dieses Gesetz ist in dem Wesen des Menschen gegründet, es wird gleichsam mit ihm gebohren, er kann es nicht übertreten, sondern muß es eben so nothwendig befolgen, als der steigende oder fallende Körper die Gesetze der Retardation oder Acceleration. Ferner ist die Natur der Menschen so eingerichtet, daß sie keine andere als bloß sinnliche Vorstellungen zum ersten Regulativ ihrer Handlungen nehmen können, der fortgesetzte Gebrauch desselben wird, wenn es erlaubt ist, so zu reden, nach und nach zur andern Natur, und der, mit der Zeit gleichsam aus seinem Schlaf erwecke

weckte Verstand findet keine andere, als empirische Gegenstände vor sich, an denen er kleben bleibt, und womit er sich, gefesselt durch die Macht der Sinnen, eine gar sehr geraume Zeit, wo nicht gar bis an das Grab beschäftigt.

Von allen diesen Sätzen findet sich die vollkommenste Bestätigung in der täglichen Erfahrung, sie gehören also zur empirischen Anthropologie, und machen alle Beweise a priori sehr entbehrlich. So lange nun der Verstand zu schwach ist, um sich über die sinnlichen Gegenstände zu erheben, so lange muß er sich auch dieselben unter eben derselben Form gedenken, und auf die Art harmoniren allerdings Sinnen, Verstand und Vernunft sehr wohl mit einander, indem der Mensch nichts anders zur wahren Glückseligkeit wählt, als was ihm von den Sinnen angepriesen wird. Da nun der Trieb zur Glückseligkeit allen Menschen angebohren, und jede Handlung darauf gerichtet ist; so kann die Kenntniß derjenigen Glückseligkeit und Mittel, welche die Sinnen dem, auf die niedrigsten d. i. empirischen Gegenstände gehefteten Verstande anpreist, schlechterdings keine todte, wohl aber eine wirksame und lebendige seyn, und die Quelle des Lebens ist in diesem Falle nirgend anderswo als in dem durch die Sinnen erweckten, und ezhigsten Glückseligkeitstrieb zu finden. Hier muß also endlich alles auf Rechnung der Herrschaft der Sinnen, mit denen der kriechende Verstand so gerne harmonirt, geschrieben werden.

Der willige Gehorsam, den der elende und irre geführte Mensch den verführerischen Sinnen leistet, wird sehr schlecht belohnt. Die Folgen desselben sind überaus

überaus traurig und niederschlagend. Das Sonderbarste hiebey ist ohnstreitig, daß der Mensch durch alle diese Folgen nur sehr selten gegen seine Führer und Rathgeber mißtrauisch gemacht wird, vielmehr das Unglück, welches sein blinder Gehorsam über ihn gebracht hat, ich weiß nicht, von was für einem unbekanntem Ohngefähr, oder Mißgeschick ableitet, und dieser Wahn setzt sich bey unzähligen Menschen so fest, daß sie sich für freye Herren ausgeben, ob sie gleich an einer so schweren Sklavenkette gefesselt liegen. Dieser elende Zustand ist eine unausbleibliche Folge von derjenigen fruchtbaren Erleuchtung, die der Verstand von den sinnlichen Gegenständen erhält, er dauert daher auch so lange fort, bis an die Stelle dieser Gegenstände andere erhabenerere treten, und dem Verstande eine Erleuchtung verschaffen, die den Menschen gerade zu derjenigen Ruhe und Zufriedenheit hinweist, die der ganzen Absicht seines Daseyns in der Welt vollkommen entspricht. Hierbey kommt es darauf an, daß diese neue Erleuchtung, die aus der Kenntniß jener über alle Sinnlichkeit erhabenerer Gegenstände entspringt, fruchtbar gemacht werde (S. 41.) weil im entgegengesetzten Fall der Mensch denjenigen Vortheil nie erhalten kann, den er doch von ihr zu erwarten berechtigt ist.

Die Erleuchtung des Verstandes, die durch Begriffe von sinnlichen Gegenständen bestimmt wird, ist ihrer Natur nach fruchtbar, und bedarf daher keiner Gegenstände aus der Region des Uebersinnlichen. Allein von derjenigen Erleuchtung, die dem Verstande durch bloß intellectueller Begriffe mitgetheilt wird, läßt sich dieses schlechterdings nicht sagen; die Kenntniß solcher Gegenstände hat für sich kein Leben, und wenn also dieselbe dennoch die Handlungen be-

K

stint:

stimmen, folglich nicht todt in dem Verstande liegen
 soll, so muß doch etwas irgendwo vorhanden sey, das
 sie zum Leben, zur erforderlichen Wirkksamkeit brin-
 gen könne. Und welches ist denn nun die Quelle,
 woraus jene Kenntniß ihr Leben erhalten müsse?
 Man muß, sagt man, weil alle Handlungen des Men-
 schen theils aus der Sensualität, theils aus der Ra-
 tionalität entspringen (§. 40.), die sinnlichen Nei-
 gungen, und Begierden so unterdrücken und
 schwächen, daß nur die Rationalität über
 den Willen herrsche, indem dieses die einzige
 Bedingung sey, unter welcher Handlungen erfolgen
 müssen, die jenen intellectuellen Begriffen gemäß
 wären. Alles dieses ist eben so verständlich als
 wahr; allein wie gelangt der Mensch zu derjenigen
 Macht, wodurch die Heftigkeit der sinnlichen Trieb-
 federn so gehoben und gebrochen wird, daß er nur
 durch jene intellectuelle Begriffe und Bewegungs-
 gründe in die Thätigkeit versetzt werde? Alles, was
 die Philosophie zur Auflösung dieser wichtigen Auf-
 gabe vorschreibt, ist nicht nur für den Menschen über-
 aus schwer, sondern auch ganz untauglich, die Nei-
 gungen und Begierden auf immer der Vernunft zu
 unterwerfen. Es ist allerdings wahr, daß die Herr-
 schaft der Sinnen, durch ein gegen sie gefaßtes
 Mißtrauen geschwächt werde, und zwar um desto
 mehr, je tiefere Wurzeln dasselbe in dem Herzen
 geschlagen hat; allein weil doch die Natur den
 ganzen Menschen an die Sinnlichkeit gleichsam ver-
 kauft hat, so hört diese nie ganz auf, über ihn
 zu herrschen, jenes Mißtrauen kommt daher auch
 nie zur gehörigen Consistenz, und die Kenntniß
 der übersinnlichen Gegenstände wird nur in
 der Zwischenzeit lebendig und wirksam, wo
 die Neigungen und Begierden ausruhen,
 und

und das Mißtrauen gegen die Sinnen verstärkt wird.

Anmerkung.

Weil die Erleuchtung des Verstandes durch sinnliche Begriffe niemanden auf den Weg bringen kann, der zu den letzten Endzweck seines Daseyns in der Welt führt, als worauf allein jene selige Erleuchtung den Menschen hinweist, die aus der lebendigen Kenntniß moralischer, folglich übersinnlicher Gegenstände entspringt; so haben diejenigen Weltweisen nicht unrecht, welche die sinnliche Erleuchtung einen Zustand der Finsterniß; die übersinnliche dagegen einen Zustand des Lichts nennen, und lehren, daß fast alle Menschen in der Finsterniß, niemand im vollen Lichte, und nur sehr wenige in einer bald verschwindenden Abenddämmerung ihre Wege gehen. — Welch ein elendes Geschöpf ist doch der Mensch!

Nescit adhuc, nec scire studet, (res mira, ne-
fasque

Et centum tauris, et larga caede piandum!)
Vivere quo pacto, vel quid vitare, sequitur
Debeat.

Man muß sich durch die Schwierigkeiten, welche mit der Bemühung, den Verstand übersinnlich zu erleuchten, verknüpft sind, von seinem gefaßten Vorsatz nicht abbringen lassen.

Im gemeinen Leben pflegen wir zwar wohl die Regel zu beobachten, daß wir alles liegen lassen, und den Vorsatz aufgeben, wenn wir einsehen, daß wir mit aller unserer Anstrengung entweder gar nichts, oder doch einen so sehr geringen Vortheil gewinnen, daß er schlechterdings der Zeit, des darauf gemachten Aufwandes und Fleißes nicht werth sey: diese Regel ist brauchbar, wenn wir es bloß mit solchen Vortheilen zu thun haben, die nur den Nutzen des physischen Lebens, und die Bequemlichkeit desselben betreffen; dagegen muß diese Regel ganz zurücke gesetzt werden, wo es auf Gegenstände ankommt, die mit der Moralität unzertrennlich verbunden sind, folglich entweder als wesentliche Theile, oder aber als nothwendige Bedingungen zum moralischen Leben gehören. So wie aber das bloß natürliche Leben eines Menschen, der des Gebrauchs seines Verstandes mächtig ist, die sinnliche Erleuchtung desselben als eine unumgänglich nothwendige Bedingung voraussetzt; eben so ist das moralische Leben ganz abhängig von der übersinnlichen Erleuchtung des Verstandes, die nothwendig vorher gehen muß, wenn jenes einen glücklichen Anfang nehmen soll. Die letzte Absicht, weswegen der Mensch von Gott in die Welt gesetzt ist, lauft gewiß nicht da hinaus, daß er sich gleichsam unter lauter sinnliche Dinge begraben, und seinen Verstand mit nichts als nur mit irdischen Trieb-

Triebfedern, deren Wahl und Anordnung beschäfs-
 tigen, folglich den Verstand nur sinnlich erleuchten,
 und bloß physisch leben soll. Auf diesem Wege
 kann niemand jenen seligen Endzweck erreichen, er
 entfernt sich immer vielmehr davon, je mehr er sich
 demselben zu nähern gedenkt, auch kann ihn jeder
 Schritt, den er thut, von seinem Irrthum überfüh-
 ren, wenn nur die dabey gemachten Erfahrungen
 ein dauerhaftes Mißtrauen gegen die Sinnen, in
 ihm rege machen könnten (S. 42.). Wie schwer
 aber dieses sey, kann ein jeder von sich, und aus sich
 selbst lernen, der sich gewöhnt hat, das Innere
 seines Zustandes zu überdenken, und unparteyisch
 zu prüfen. Die Erfahrung kann man bald, wenn
 man nur will, machen, daß die Menschen fast im-
 mer nur dem sinnlich erleuchteten Verstand
 folgen, wenn sie sich von höhern und wür-
 digern Vernunftgründen geleitet zu werden
 einbilden. Inzwischen ist es eine ganz vergebliche
 Sache, den Vernunftgründen ausweichen, ihren
 Werth verdächtig machen, und schwächen zu wollen,
 welche die absolute Nothwendigkeit eines moralischen
 Lebens, dem Verstande mit der größten Evidenz,
 die man nur verlangen kann, vorhalten, und eben
 so nothwendig ist daher auch die übersinnliche Er-
 leuchtung des Verstandes. Sollten also die häußi-
 gen, und fast unüberwindlichen Hindernisse, die sich
 dieser seligen Erleuchtung überall im Wege legen,
 den Menschen berechtigen, alle fernere Bemühung
 um die Verbesserung seines Verstandes aufzugeben;
 so wäre er ja auch berechtigt, schlechterdings alles
 nur auf den Genuß des physischen Lebens anzulegen,
 weil es doch unter jener Voraussetzung sehr unver-
 nünftig seyn müßte, wenn er sich noch im gering-
 sten um ein moralisches Leben bemühen wollte.

lein eben diese Sorglosigkeit würde zugleich die un-
 leugbare Nothwendigkeit desselben aufheben, die doch
 so feste gegründet ist, als selbst das Wesen des Men-
 schen; und hieraus folgt unmittelbar, daß ihn nichts
 von der Verbindlichkeit, den Verstand übersinnlich
 zu erleuchten, frey machen könne.

A n m e r k u n g.

Alle philosophischen Secten, sie mögen übrig-
 gens den angebohrnen Hang zum Bösen aus
 der Materie, oder aus der Seele, oder auch
 aus einer andern Quelle herleiten, müssen diese
 Verbindlichkeit unverändert stehen lassen, wenn
 sie die Nothwendigkeit eines moralischen Le-
 bens nicht aus ihren Systemen verweisen wol-
 len. Plato glaubte, daß die Geister der Men-
 schen lange vor ihrer Vereinigung mit den Kör-
 pern gesündigt hätten, und daß sie zur Strafe
 in diese Körper als in ein Gefängniß wären
 verstoßen worden. Nimmt man dieses an, so
 kann man schwerlich die Materie zur Urquelle
 des angebohrnen moralischen Bösen machen;
 die menschlichen Geister nämlich, haben die
 Gebote ihres Schöpfers übertreten, noch ehe
 er die Körper und die Welt erschaffen hatte,
 und daher kann Plato die Materie nicht zum
 Sitz des angebohrnen Bösen gemacht haben,
 ob er gleich alles Elend, mit dem übrigen
 menschlichen Verderben, aus dem Körper, und
 der Seele (welche den Geist mit dem Leib na-
 her verbindet, und in dieser Vereinigung er-
 hält) herleitet. Er mag inzwischen über die
 Urquelle des Bösen gedacht haben, wie er woll-
 te, so konnte er doch nach seinen Grundsätzen
 die

die Nothwendigkeit eines moralischen Lebens nicht verkennen, folglich auch nicht die Verbindlichkeit des Menschen seinen Verstand moralisch zu bessern, und also übersinnlich zu erleuchten. Nach seinen Begriffen von den sinnlichen Begierden und Neigungen war dieses eben so unmöglich, als die Vertheidigung des Selbstmords, den er nothwendig verdammen mußte, wenn er seinen Begriffen von der Vereinigung des Geistes mit dem Leibe getreu bleiben wollte. Diese Vereinigung war ja eine Strafe, die der menschliche Geist durch Uebertretung des göttlichen Gesetzes verdient hatte, und daher mußte ihm auch, weil er ein gefangener Delinquent war, nothwendig das Recht abgesprochen werden, sein Gefängniß gewaltsam zu erbrechen, und sich so nach seinem Belieben in die Freiheit zu setzen.

§. 44.

Mit der fruchtbaren übersinnlichen Erleuchtung des Verstandes muß der Anfang zur moralischen Besserung des Willens d. i. der Heiligung desselben gemacht werden.

Da die Actus des Verstandes, wenn es auf das Thun und Lassen ankommt, den Willen jederzeit in Bewegung setzen, und Handlungen verursachen, die entweder unterblieben, oder doch anders eingerichtet worden wären, wenn der Verstand den Willen gar nicht, oder nach einer ganz andern Richtung bestimmt hätte; so müssen auch mit den besondern Zuständen des Verstandes, gewisse Eigenschaften des Willens gleichsam parallel fortgehen, dergestalt, daß

diejenige Vollkommenheit, die eine sinnliche Erleuchtung dem Willen ertheilt, mit jener nie wechselt werden dürfe, die aus der übersinnlichen Erleuchtung des Verstandes, wenn sie fruchtbar ist, nothwendig entspringen muß; und eben so ungleichartig werden auch die äussern Handlungen seyn, die durch jene verschiedene Vollkommenheiten des Willens bestimmt werden. Die Regeln und Gesetze, die ein sinnlich erleuchteter Verstand, dem Willen zur Befolgung vorschreibt, liegen nicht allzu tief verborgen, es wird nur eine sehr geringe Mühe erfordert, sie zu entdecken, und wer die sinnlichen Gegenstände kennt, dieselben gegen einander vergleicht, und ihren eigenthümlichen Werth durch den bloßen Genuß des physischen Lebens bestimmt, der ist auf dem leichtesten Weg, sie alle in gar kurzer Zeit zu erlernen. Von der Art aber sind weder die Objecte, noch auch die Gesetze, womit sich eigentlich der übersinnlich erleuchtete Verstand beschäftigt, jene sowohl als diese, liegen nicht so am Tage, wie die des gemeinen, und nur sinnlich erleuchteten Verstandes, es wird keine gemeine Anstrengung erfordert, sie ans Licht zu ziehen, und hieran kann niemand zweifeln, der aus eigener Erfahrung gelernt hat, wie sauer es dem Menschen werde, seinen Verstand, der so feste an der Erde klebt, über dieselbe zu erheben, und mit unendlich würdigern Dingen zu beschäftigen, als diejenigen sind, die aller Welt vor den Augen liegen, und daher nicht einmal gesucht werden dürfen. So ungebahnt aber auch immer der Weg zur Kenntniß dieser erhabenen Gegenstände und Gesetze seyn mag, so kostet es doch noch unendlich mehr Mühe, und Arbeit, dieselbe zu beleben und fruchtbar zu machen, woselbst es nicht auf das bloße Wissen allein, sondern auf das Thun zugleich abgesehen seyn soll. Aus

alle

alle diesem erhellet nun offenbar, daß der Anfang der moralischen Besserung und Heiligung des Willens, gerade in den Zeitpunkt falle, da der Verstand übersinnlich erleuchtet wird.

Anmerkung.

Die Gegenstände des Willens sind nach der Einrichtung des menschlichen Wesens jederzeit identisch mit denen Gegenständen, womit sich der Verstand zu beschäftigen pflegt in Bestimmung der Regeln, denen gemäß die Handlungen eingerichtet werden sollen. Die allerersten Gegenstände, die der Verstand denkt, mit andern vergleicht, und zu Lebensregeln macht, erhält er allein durch den Gebrauch der Sinnen. Diese sind es also, die den Anfang mit der sinnlichen Erleuchtung machen, dergestalt, daß man in einem ganz guten Sinne behaupten könne: Der Verstand werde zuerst von den Sinnen erleuchtet, und daher sey die sinnliche Erleuchtung die allererste, deren der Verstand fähig ist. Aber der Mensch darf bey dieser Erleuchtung nicht stehen bleiben, wenn er seine wahre Glückseligkeit, die kein Geschenk der Sinnen ist, nach allem Vermögen besorgen soll. Um sich also derselben zu nähern, und ihrer, soviel möglich ist, theilhaftig zu werden, ist es nöthig, daß sich der Verstand über die Sinnen bis zu denen Gegenständen erhebe, deren lebendige Kenntniß die einzige Quelle wahrer Moralität ist, worohne wahre Glückseligkeit nicht erhalten werden kann. Da nun die Sinnen diese Gegenstände dem Verstande zum erkennen nicht

R 5

über

übergeben, vielmehr dieser dieselben gleichsam schafft, so spricht man sogar unverständlich nicht, wenn man in Absicht auf die übersinnliche Erleuchtung sagt: Der Verstand erleuchte sich selbst.

§. 45.

Verschiedenheit der Richtungen des Willens, und der davon abhängenden Handlungen.

Jede besondere Willenshätigkeit ist auf einen besondern Gegenstand gerichtet, den der Verstand vorher denken muß, indem ohne dieser Vorstellung der Wille in der Ruhe bleibt, folglich nicht bewegt, und auf nichts gerichtet werden kann. So ist demnach der Wille jederzeit auf den Gegenstand gerichtet, auf den ihn der Verstand hinweist, und weil alle Gegenstände, die er erkennt, entweder sinnliche oder übersinnliche sind; so wird der Wille durch die sinnliche Erleuchtung auf lauter sinnliche Gegenstände geleitet; durch die übersinnliche hingegen, auf übersinnliche. Es sind aber, was das Thun und Lassen anlangt, alle Gegenstände überhaupt, entweder Absichten oder Gründe, und daher liegen der Erleuchtung des Verstandes überhaupt theils sinnliche, theils übersinnliche Gründe und Absichten zum Grunde, als womit sich die Menschen allein in ihrem ganzen Leben nothwendig beschäftigen müssen. Vergleicht man inzwischen diese Gegenstände mit einander, um ihren Werth nach einem gewissen Maassstab zu bestimmen, so zeigt sich bald, daß der Vorzug ganz auf die Seite des Uebersinnlichen fallen müsse, indem es ja eine ganz ausgemachte Sache ist, daß das Verstandesvermögen, jenes der Sinnen

nen, unendlich weit übertrefte, und diesem zufolge kann man mit guten Grunde behaupten, daß ein auf übersinnliche Gegenstände gegründeter Lebenswandel jenem, wobey alles nur auf sinnliche Dinge angelegt ist, weit vorzuziehen sey. So lange der Verstand nur sinnlich erleuchtet ist, hat es der Mensch nur mit sinnlichen Absichten und Triebfedern zu thun, und seinen Handlungen, die nur auf Befriedigung sinnlicher Neigungen hinauslaufen, kann man eigentlich keine Moralität zuschreiben, wenn sie auch noch so sehr in die Augen fallen sollten; vielmehr sind sie davon eben so weit entfernt, als das Sinnliche vom Uebersinnlichen. Wenn also der Begriff von Moralität kein leerer Begriff ist, man auch den Ursprung derselben schlechterdings nicht in die sinnliche Erleuchtung setzen kann, so haben diejenigen Philosophen nicht Unrecht, welche alle Moralität aus übersinnlichen Gegenständen und deren Erkenntniß, die den Verstand erleuchtet, ableiten. Es sind aber unter eben diesen Gegenständen immer einige höher als die andern, woferne also die Moralität nach Graden bestimmt werden kann, so dürfte diese Bestimmung ohne Rücksicht auf jenen Unterschied zu nehmen, schwerlich bequem genug ausfallen, wenigstens könnte man sie nicht für vollständig ausgeben.

So gegründet der Unterschied zwischen einer sinnlichen und übersinnlichen Erleuchtung ist, so gewiß ist es auch, daß der Verstand in den meisten Fällen zwar ganz sinnlich, nie aber ganz übersinnlich erleuchtet werde, und in den übrigen die Erleuchtung des Verstandes nur gemischt oder aus der sinnlichen und übersinnlichen zusammen gesetzt sey. An der Möglichkeit einer reinsinnlichen Erleuchtung kann

Kann wohl niemand zweifeln, da sie durch die Wirklichkeit hinlänglich bestätigt wird; und was die rein-übersinnliche anlangt, so findet diese bey dem Menschen eben darum nicht Statt, weil er Mensch und nicht recht pur Geist ist. Kann also der menschliche Verstand doch noch erleuchtet werden, so ist er keiner andern Erleuchtung fähig; als einer vermischten. Da dieser aber Sinnliches und Uebersinnliches zum Grunde liegt, widrigenfalls sie nicht vermischte wäre, überdieß auch bey jeder Handlung Absichten und Gründe in den Ueberschlag genommen werden müssen, so fällt bey der vermischten Erleuchtung das Sinnliche entweder auf die Seite der Absicht, da dann der Grund das Uebersinnliche seyn muß; oder es fällt das Sinnliche auf die Seite des Grundes, und in diesem Falle kann die Absicht nicht mehr sinnlich, sondern muß vielmehr etwas Uebersinnliches seyn. Inzwischen ist die Moralität der Handlungen allein von übersinnlichen Objecten, denen sie gemäß sind, abhängig, es wird demnach eine und eben dieselbe Handlung in verschiedenen Subjecten nicht nothwendig einerley Grad von Moralität haben, vielmehr wird der größere Grad derjenigen Handlung beygelegt werden müssen, wobey das Uebersinnliche einen größern Werth hat, als bey der andern, und der größte Grad der Moralität wird durch den größten Werth entweder der Absicht, oder des Grundes bestimmt.

Chryses 3. B. ist unermüdet in Erwerbung irdischer Schätze, er versäumt keine Gelegenheit so leichte, etwas zu gewinnen, sollte der Gewinn auch noch so klein und unbedeutend seyn, und bey aller dieser fortgesetzten Betrieffsamkeit wird er vom Geiz nicht

nicht geblendet, bedient sich keiner unanständigen Mittel, und läßt sich nie den geringsten Betrug zu Schulden kommen. Dieser fleißige Mann wird seiner Aussage nach durch nichts weiter angespornt, und in unverdroßene Thätigkeit, Reichthümer zu erwerben versetzt, als durch den Gedanken an die Pflicht eines Hausvaters, seine Kinder und die übrigen Anverwandten nach seinem Tode, in einem Zustande zu verlassen, darin sie bequem leben können, ohne dem Staate zur Last zu werden. Ueber diese Pflicht steigt er nie hinaus; zufrieden damit, daß es ein Gesetz der Vernunft sey, die Seinigen zu versorgen. Niemand kann den Chryses tadeln, er verdient allerdings Lob, und seinen Handlungen kann man nicht alle Moralität absprechen, indem er dadurch dem Vernunftgesetz, vielleicht aber auch zugleich dem Civilgesetz nach allem Vermögen ein Genüge leistet. Sophron sorgt auch für seine zahlreiche Familie eben so pünktlich als Chryses. Allein indem dieser bloß bey der Vernunftmäßigkeit seiner Handlungen, oder bey dem Gesetz der Vernunft und der Civilanordnung stehen bleibt, rückt jener über diese Grenzen weiter hinauf bis zur Gottheit, erkennt in jenem Vernunftgebot zugleich das Gesetz des obersten Herrn der Welt, dessen Existenz nach seiner Philosophie gar nicht problematisch ist, und ist gewiß, daß er durch die Erfüllung des Vernunftgesetzes zugleich dem Willen Gottes gemäß handele, und ihm als dem obersten Gesetzgeber den schuldigen Gehorsam erweise. Die Handlungen Sophrons sind weit edler, erhabener, und von größerem moralischen Werthe, als die Handlungen des Chryses; denn jener erfüllt zu gleicher Zeit mehr Pflichten, als dieser, der vielleicht das Da-

Daseyn Gottes nur unter die problematischen Sachen zu zählen gewohnt ist.

Anmerkung.

Die Behauptung, daß die Bewegungsgründe, die von Gott als dem höchsten, weisesten, gütigsten, gerechtesten und heiligsten Gesetzgeber hergenommen werden, mit der Moralität der Handlungen nicht bestehen können, ist gar nicht alt, sondern ein Erfindung der reformirten neueren Philosophen, die als Selbstdenker berühmt sind. Es ist allerdings wahr, daß diese paradoxe Meinung bewiesen werden könne; allein da die Beweisgründe auf ganz willkürlich eingeschränkten Begriffen von Moralität beruhen, und für die Befugniß einer solchen Einschränkung gar kein hinreichender Grund vorgezeigt werden kann, so wird sich niemand wundern, daß jene Meinung noch keinen allgemeinen Beyfall zur Zeit erhalten hat, schwerlich aber auch in Zukunft erhalten dürfte.

§. 46.

Die überfinnliche Erleuchtung vollendet nie ihr Werk an dem menschlichen Willen. Sie bessert immer, so lange sie fruchtbar bleibt, und durch die Sinnen nicht gehindert wird, an der Besserung des Willens zu arbeiten; allein die Eigenschaft, die er durch diese Erleuchtung erhält, gleicht der Heiligkeit nur in so weit, in wie weit ein Schatten seinem Körper ähnlich ist.

Beide Arten der Erleuchtung gehen auf den Willen, und bringen ihn in Bewegungen, die entweder

weder den sinnlichen Regeln oder dem Gebote der Vernunft gemäß sind. (§. 45.), dergestalt, daß alle Handlungen entweder Triebfedern (sinnliche Begierden und Neigungen) oder höhere Verstandes- und Vernunftbegriffe voraussetzen, wodurch sie bestimmt werden. Die ganze Natur hat für die moralische Besserung oder Heiligung des Willens nur ein einziges Mittel in der übersinnlichen Erleuchtung dem Menschen angewiesen (§. 44.), der gewiß in eine bloße Maschine verwandelt werden müßte, wenn jene Besserung, ohne der übersinnlichen Erleuchtung geschehen sollte *). Es ist freylich ungezweifelt gewiß, daß die lebendige Kenntniß moralischer Gesetze nie ohne Einfluß auf den Willen gedacht werden könne, daß sie sich folglich desselben bemächtige, und zu Handlungen bestimme, welche denen gerade entgegen stehen, worauf die sinnliche Erleuchtung gerichtet ist. Wäre es nun möglich, daß jene Kenntniß nie den Verstand verliesse, so könnte der Wille eine Besserung erhalten, die der Vollkommenheit der Erleuchtung, und der Dauer des menschlichen Lebens ganz angemessen seyn müßte, und so könnte man behaupten, daß die Erleuchtung ihr Werk in dem Willen vollendet, und ihn zu einem Grade der Heiligkeit, den die wesentliche Einschränkung der menschlichen Natur möglich machte, erhoben habe. Allein die lebendige Kennt-

niß

*) Auch diejenigen Philosophen, welche die Besserung des Willens dem übernatürlichen Beystande der Gottheit zuschreiben, behaupten aus ganz unwerthlichen Gründen; daß die Heiligung des Willens durch die Kenntniß der geoffenbarten Wahrheiten, deren Leben und Wirksamkeit einen übernatürlichen Ursprung hat, verursacht werde.

nig der Geseze ist nur eine sehr zufällige Eigenschaft des Verstandes, und daher hat die Erleuchtung desselben ihre psychologischen Phasen, sie steigt während die Begierden zum Schein schlummern, zu einer gewissen Höhe, fällt aber, sobald jene erwachen, und sich, wie es fast immer zu geschehen pflegt, mit aller Heftigkeit über Verstand und Willen verbreiten, noch geschwinder zurücke, als sie vorher gestiegen ist, verschwindet endlich ganz, und macht der Finsterniß Platz. Man sieht hieraus klar genug, daß die Bemühung des Menschen seinen Willen zu bessern, immer, bisweilen aber auch auf eine sehr lange Zeit unterbrochen werde, und dem Verstande das Licht nicht immer beywohne, das dem Willen die Wege zeigen soll, die er gehen müsse, um nicht auf Irrwege zu gerathen.

Es würde gewiß mit der Besserung des Willens nicht so mißlich stehen, wenn das, was eine fruchtbare Erleuchtung in dem Willen gebaut hat, immer unversehrt bliebe, denn so könnte doch bey allem Wechsel vom Licht und Finsterniß endlich ein moralisches Gebäude fertig werden, welches sich zwar nicht durch eine prachtvolle Größe und Weitläufigkeit, doch aber durch Schönheit und Festigkeit empfähle; allein die Neigungen und Begierden, die nie ihre Herrschaft über den Willen aufgeben, sind so gefällig nicht gegen den erleuchteten Verstand, und das Werk der moralischen Besserung des Willens, vielmehr wird dasselbe durch sie, wo nicht ganz zerstört, doch sehr erschüttert, dergestalt, daß des Einreißens und wiederaufbauens in dem ohnehin mühseligen menschlichen Leben kein Ende ist. Hierin aber liegt der Grund, daß die Fertigkeit, das moralische Gute zu wäh-

wählen, und der Vorsatz, dasselbe zu vollbringen, setzen, oder gar nie zu einer gewissen Consistenz gelangen können. Sind aber diese Eigenschaften zwey wesentliche Stücke der Heiligkeit des Willens; so wird sich gewiß der beste und geübteste Philosoph keinen besondern Begriff von seiner Heiligkeit machen, und wenn er die Unsterblichkeit glaubt, und gewiß ist, daß nach dem Tode das Gute werde belohnt, das Böse dagegen bestraft werden; so müssen Furcht, Traurigkeit und Angst sein ganzes Leben unablässig begleiten, theils weil er auf seiner Seite schlechterdings nichts hat, wodurch gut gemacht werden könnte, was er verdorben hat, theils aber auch, weil das Gute, das er in seinem Leben gethan hat, wie Nichts gegen das begangene Böse zu rechnen ist.

§. 47.

Zugend, was sie sey? Eintheilung in innere und äussere, Grund der Vollkommenheit der Jugend.

Die griechischen Philosophen scheinen in der Bedeutung des Worts Jugend, ziemlich von einander abgewichen zu seyn, indem einige alle äussere gute Thaten z. B. die Vertheidigung des Vaterlandes, die Verfolgung der Feinde desselben, Entdeckung der angesponnenen Empörungen &c. mit dem Namen der Jugend belegten, dagegen andere behaupteten, daß dergleichen Handlungen nur Folgen und Früchte der Jugend, aber selbst keine Jugend genannt werden müßten. Daß die Verschiedenheit dieser Meynungen oder eigentlich Redensarten keine neue Secten stiften werde; war wohl zu erwarten, denn diejenigen, die gewisse Handlungen für Jugend erklärten, verlegten ihren Sitz nicht in den Körper, sondern allein in die Seele, und behaupteten,

1

daß

daß alle gute und edle Handlungen nothwendig aus der Tugend entspringen müßten. Sie bedienten sich also mehr der gemeinen, als der philosophischen Sprache, indem sie gewisse Handlungen mit dem Namen: Tugend beehrten, und dieser Freyheit, die theils durch die Regeln der Redekunst, theils der gemeinen Sprache begünstigt wird, bedienen sich die Philosophen noch immer; werden sich derselben auch noch künftig bedienen, ohne deswegen unverständlich zu werden. Soll also innere und äussere Tugend nach der Verschiedenheit ihres Sitzes eingetheilt werden; so ist die ganze Eintheilung falsch, weil doch der Körper unmöglich der Sitz der Tugend seyn kann. Diesem zufolge muß also die eigentlich so genannte Tugend in der Seele wohnen, und weil sie als ein fester Vorsatz gedacht wird, die Handlungen den Vernunftgesetzen gemäß einzurichten; so hat sie ihren Sitz in den Willen, wird aber durch die übersinnliche Erleuchtung des Verstandes erzeugt, genährt und gestärkt. Inzwischen ist es eine ausgemachte Sache, daß die Eigenschaft des Willens, die durch die übersinnliche Erleuchtung hervorgebracht wird, die Heiligkeit desselben sey, woraus Handlungen entspringen, die den Gebotzen der Vernunft angemessen sind, und es scheint sogar, daß Heiligkeit und Tugend sich entweder bloß den Namen nach unterscheiden, oder daß, wenn sie wirklich an und vor sich unterschieden sind, dieser Unterschied dennoch so klein und unbedeutend ausfalle, daß er ohne sonderlichen Fehler für nichts zu achten sey. Man siehe hieraus aber zugleich ein, daß die Tugend in Absicht auf ihre Vollkommenheit ganz von der Vollkommenheit der übersinnlichen Erleuchtung abhängt, man mög übrigens auf ihre Bestandtheile oder auf ihre Dauer sehen.

§. 48.

Das auf die vorhergehenden Sätze von der Erleuchtung des Verstandes und moralischen Besserung des Willens gerichtete Glaubensbekenntniß eines Philosophen.

Erster Artikel.

Ich kann nicht glauben, daß die Absicht meines Daseyns in der Welt ganz erfüllt werde, wenn ich mein Leben allein nach den Regeln einrichte, die der Verstand durch Vergleichung sinnlicher Objecte erkennt. Die Erfüllung solcher Regeln geht auf den sinnlichen Genuß des Lebens d. i. auf sinnliche Glückseligkeit, die sich besser für Wesen schickt, die nur durch Sinnlichkeit und Naturinstinct getrieben fortweben müssen, als für Menschen, die mit einem weit edlern Vermögen, als Sinnlichkeit und Naturinstinct ist, begabt sind.

Zweiter Artikel.

Ich glaube daher, daß es für die Menschen eben so nothwendig sey, ihr Leben auf ganz andere Regeln, als solche, die nur irdische Wohlfahrt gewähren, zu gründen, als nothwendig Verstand und Vernunft für die Menschheit sind. Kein Wesen, dessen ganzes Leben allein durch den blinden Naturtrieb regulirt werden kann und muß, verleugnet durch Handlungen die wesentlichen Eigenschaften seines Geschlechtes, und der Mensch als Mensch darf hierin keine Ausnahme machen, wenn es eine ausgemachte Sache ist, daß auffer der Sinnlichkeit noch eine höhere Quelle sey, woraus er diejenigen Regeln

§ 2

neh-

nehmen müsse, deren Befolgung mit der Absicht seiner Existenz in der Welt in einer sehr engen Verbindung steht.

Dritter Artikel.

Schon der Weg zur Kenntniß dieser so heilsamen Vernunftgebodhe, so kurz und eben er auch an und vor sich ist, wird doch durch die Heftigkeit der sinnlichen Neigungen, die den Verstand immer vom ~~Über~~sinnlichen aufs Sinnliche lenken, gar sehr erschwert, noch mehr aber die wirksame Kenntniß jener Vernunftgebodhe, als übersinnlicher Gegenstände. Die tågliche Erfahrung, die mich und alle andere, die um das wahre Wohl und Heil ihrer Seelen mehr, als um irdische Glückseligkeit bekümmert sind, selten unbelehrt von sich läßt, hat mich unendlichmal auf sehr manniqfaltige Weise überzeugt, daß die Sinnen sehr gefährliche Lehrer in der Moral sind, folglich die Sinnlichkeit kein Regulativ für das moralische Leben abgeben könne. Ich glaube daher, daß die von den Sinnen behauptete Herrschaft widerrechtlich sey, und das Primum mit vollem Rechte eigentlich der Vernunft angehöre.

Vierter Artikel.

Ich glaube demnach auch verpflichtet zu seyn den Einfluß der Sinnen auf meine Handlungen, entweder schlechterdings zu hintertreiben, und zu hertzen, oder doch, in gewissen Fällen zu mäßigen, und der Vernunft zu unterwerfen. Nichts ist weder in, noch außer der Welt, das mich von dieser Verbindlichkeit frey machen könnte, sie dauere mit meiner Existenz fort, und jeder Sieg über die Sinnen ist

ist wahre Erfüllung des Vernunftgesetzes, so wie jedes unzeitige Nachgeben, Uebertretung desselben.

Fünfter Artikel.

Ich glaube, daß es dem Weltweisen anständiger und weit heilsamer sey, daß er sich täglich gegen den Anlauf der Sinnen rüste, und in der Verleugnung seiner Begierden und Neigungen übe, als daß er die Zeit mit Untersuchung der Gründe verwerbe, welche die göttliche Weisheit befolgt hat, da sie die Menschen entweder unmittelbar mit einer so großen Herrschaft der Sinnen in die Welt gesetzt, oder doch dieses Uebergewicht zugelassen, und warum Gott, der doch das heiligste Wesen ist, nicht endlich eine heilsame Palingenesie mit dem menschlichen Geschlechte veranstalte, und Sinnen und Vernunft in eine Harmonie bringe, welches das beste Mittel wäre, alles Böse auf einmal aus der Welt zu verbannen, und der Moralität unter den Menschen ganz freyen Lauf zu lassen? — Mit allen solchen Untersuchungen wird nichts ausgerichtet, indem sie auf Dinge gerichtet sind, die allem Ansehen nach der menschlichen Vernunft ewig verborgen bleiben dürften. Ich sehe freylich nicht, wie neben der reinsten Heiligkeit, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit des allmächtigen Herrn der Welt so viel moralisches Böse bestehen könne; ich sehe aber doch so viel zu meiner Beruhigung, daß alles Böse in der ganzen Welt, sollte es auch das Gute unendlich überwiegen, in dem Wesen der Gottheit schlechterdings nichts ändern, auch die Verbindlichkeit von Seiten der Menschen nicht aufhebe, dem Vernunftgebote ohne jede Ausnahme Genüge zu leisten, und sich aus allen Kräften der Tugend zu befleißigen.

Sechster Artikel.

Ich glaube und bin fest überzeugt, daß alle Moralgesetze Gebote Gottes sind. Denn die Vernunft, die durch Schlüsse zur Kenntniß dieser Gesetze gelangt, hat ihre wahre Quelle in der Gottheit, und es ist folglich für den Philosophen eine sehr heilige Pflicht alle Vernunftgebote für göttliche Offenbarungen zu halten, die ihn von dem evident genug belehren, was er die ganze Lebenszeit hindurch zu thun, und zu lassen habe. Er weiß wohl, daß Gott weder der geringste Vortheil noch irgend ein Nachtheil aus der Beobachtung oder Vernachlässigung des Moralgesetzes erwachsen könne, und daß es dem obersten Gesetzgeber, (wenn es anders erlaube ist, so von ihm zu reden) auch in so fern ganz gleichgültig sey, ob er die Neigungen und Begierden, oder die erleuchtete Vernunft zum Regulativ seines Lebens mache, ihm selbst aber kann dieses auf keine Fälle gleichgültig seyn, vielmehr muß es ihm gar sehr interessiren, wenn er sich als ein Glied und einen gebornen Untertban im Staate Gottes betrachtet, und erkennt, daß er als ein solcher, den Willen seines Herrn, nicht aber seinen eigenen, oder eines andern sich zum Gesetz machen müsse.

Siebender Artikel.

Ein wahrer Weiser verabscheut den Hang zum Bösen in eben dem Grade, nach welchem er Moralität, Heiligkeit des Willens und Tugend schätzt. Ist aber eine solche Schätzung Pflicht, so ist es jene Verabscheuung nicht minder, und ein Philosoph, der wichtig genug ist, jenen Hang für etwas Unbedeutendes zu erklären, scheint sich aus der moralischen

sehen Besserung des Willens eben nicht viel zu machen, wenigstens muß sie nach seiner Denkungsart nicht so gar viele Mühe kosten, und der Weg zur Tugend überaus breit, wohl gebahnt, und ganz kurz seyn.

Achter Artikel.

Bin ich verpflichtet, auf die Seite der Vernunft zu treten, so ofte die sinnlichen Neigungen mit dem Moralgesetz gleichsam im Streite liegen; so glaube ich auch verpflichtet zu seyn, alle Mittel anzuwenden, wodurch die Neigungen geschwächt, und unterdrückt, der Einfluß der Vernunft aber in eben dem Grade verstärkt, und befördert werden kann. Ich darf daher die Bewegungsgründe, die dieses leisten, schlechterdings nicht zurück setzen, oder mich der schwächeren bedienen, wenn stärkere vorhanden sind. Wäre dieses sowohl als jenes vernunftmäßig, so müßte es zugleich pflichtmäßig seyn, den Triebfedern der Begierden und Neigungen freyen Lauf zu lassen, und die Herrschaft der Sinnen geflissentlich zu begünstigen.

Neunter Artikel.

Die lebendige Kenntniß der Allgegenwart, Allwissenheit, Heiligkeit, Güte ic. der gesetzgebenden Gottheit (sie ist wahrlich über alles, was gesetzgebende Vernunft ist, und heiße, unendlich erhaben) ist eine reiche Quelle der stärksten und erhabensten Bewegungsgründe nicht nur zu einem glücklichen Anfang der Heiligung des Willens, sondern auch zum Wachsthum in einem rechtschaffenen Tugendwesen. Ich mache es mir also zur Pflicht, den Einfluß der

der Vernunft auf meine Handlungen durch die Vorstellung der Allwissenheit und Heiligkeit zc. des unendlichen Wesens zu stärken und zu befördern, wenn besonders die Moralgebothe mit den Neigungen und dem Naturinstinct streiten. Auch glaube ich nicht, daß es den solchergestalt bestimmten Handlungen an Moralität fehlen könnte; denn nur solche Handlungen, die ungerne, gezwungen, und folglich nur aus knechtischer Furcht geschehen, sind von der wahren moralischen Vollkommenheit sehr weit entfernt, aber nicht jene, denen kein Zwang zum Grunde liegt, und die vielmehr aus einer ungeheuchelten Ehrfurcht gegen Gott als den weisesten und gütigsten Gesetzgeber entspringen.

Verbesserungen.

Seite 19	Zeile 7	statt nur lese man: mög.
— 40	— 1	— §. 4 — §. 15.
— 41	— 19	— geben — geben müssen
— 44	— 12	— herabsteigt — hinaufsteigt
— 64	— 24	— nicht — nichts
— 68	— 11	— den Eifer und — und den Eifer
— 79	— 27	— nur — auch
— 128	— 19	— Lehrern — Lehren.
— 160	— 26	— empfähle — empföhle.



