

W e r f u n g

einer

Critik aller Offenbarungen.

L. Bendera



Königsberg 1792.

Im Verlag der Hartung'schen Buchhandlung.

(Ant. Schneider's Buchhandel)

Luntz

ausgegeben von L. Bendera.

V e r s u c h
einer
Critik aller Offenbarung.

S. I.

E i n l e i t u n g.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, so wie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Nothheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Genauigkeit mittheilung zwischen höhern Wesen, und Menschen, Traditionen von übernatürlichen Eingebungen, und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der Offenbarung vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Ursaachen und Befugnisse zu untersuchen, und nach Maassegabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu, und unverhört, entweder unter die Erfindungen

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

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt, oder unmäßig verachtet, und gehaßt ist, nur zu leicht von einer vorgesezten Meinung fortgerissen wird; so ist es hier doppelt nöthig, bloß auf den Weg zu sehen, den die Critik vorzeichnet; ihn gerade fort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen; und ihren Anspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen.

§. 2.

Deduction der Religion überhaupt.

Es ist durch die Gesezgebung der Vernunft, schlechthin a priori, und ohne Beziehung auf irgend einen Zweck, ein Endzweck aufgegeben; nemlich das höchste Gut, d. i. die höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der

höch-

höchsten Glückseligkeit. Wir sind durch das Gebot notwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen; aber wir können nach theoretischen Gesezen, unter denen alle unsere Erkenntniß steht, weder seine Möglichkeit, noch seine Unmöglichkeit erkennen. Wollten wir ihn darum für unmöglich halten, so würden wir theils, schon in Rücksicht auf die theoretischen Geseze, etwas ohne Grund annehmen, theils würden wir uns mit uns selbst in den Widerspruch setzen, etwas unmögliches zu wollen: oder wollten wir auch nur seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit an ihren Ort gestellt seyn lassen, und weder die eine, noch die andre annehmen; so wäre dies eine völlige Gleichgültigkeit, die mit unserm erusten Wollen dieses Endzwecks nicht beisammen stehen kann. Es bleibt uns also nichts übrig, als an seine Möglichkeit zu glauben, d. h. dieselbe anzunehmen, nicht durch objective Gründe gedrungen, sondern durch die notwendige Bestimmung unsers Begehrungsvermögens, seine Wirklichkeit zu wollen, bezwogen. Nehmen wir die Möglichkeit dieses Endzwecks an, so können wir, ohne die höchste Inconsequenz, nicht umhin, auch alle die Bedingungen anzunehmen, unter denen allein sie uns denkbar ist. Die höchste Sittlichkeit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit, soll möglich seyn. Die höchste Sittlichkeit aber ist *) nur in einem Besen möglich, dessen

§. 2

*) Wenn wir uns hier categorisch, und im folgenden mit dem Ausdrucke der Nothwendigkeit erklären; so wollen wir unsere Sätze dadurch gar nicht für objectiv gültig, und an sich notwendig ausgehen: sondern wir sagen nur, daß, die Möglichkeit

dessen practisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesez wirklich bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden soll): ein solches Wesen muß auch zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesezes als erreicht gedacht wird. Dies nun: es existirt ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Sage: der Endzweck des Moralgesezes ist möglich, völlig identisch. Da wir aber uns gar nicht denken können, worinne die höchste Seligkeit eines solchen Wesens bestehe, und wie sie möglich werde, so ist dadurch sein Begriff noch nicht im geringsten erweitert. Um ihn erweitern zu können, müssen wir andere moralische Wesen betrachten, die wir kennen, und das sind Wir. Wir nemlich, endliche vernünftige Wesen, sollen zwar, in Abzucht unter vernünftigen Natur, auch lediglich durch das Moralgesez bestimmt werden: unsre sinnliche Natur aber, die auf unsre Glückseligkeit einen großen Einfluß hat, wird nicht durch dieses, sondern durch ganz andre Geseze bestimmt. Unsre Vernunft soll zwar den einen Theil des höchsten Gutes in uns hervorbringen; den zweiten aber vermag sie nicht zu realisiren, weil das, wovon er abhängt, nicht unter ihrer Gesezgebung steht. Soll nun dieser zweite

Theil,

theil des höchsten Gutes angenommen, wir, nach unsrer subjectiven Beschaffenheit, uns auch diese nothwendig als wahr denken müssen. Wir reden also nur von einer hypothetischen, subjectiven Nothwendigkeit, welches wir hiermit einmal für allemal, und als für diese ganze Abhandlung gültig, erinnern wollen.

5
Theil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden, welches doch unsrer Willensbestimmung widersprechen würde; so müssen wir, so gewiß wir annehmen müssen, daß die Befriederung des Endzwecks des Moralgesezes in uns möglich sey, auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebiete irgend einer vernünftigen Natur, wenn auch gleich nicht der unsrigen, stehe, und daß ein Wesen sey, das von der sinnlichen Natur nicht nur selbst unabhängig sey, sondern von dem sie vielmehr abhängt; und daß dieses Abhängigkeit vom Menschengeseze sey soll, so muß dieses Wesen gänzlich durch das Moralgesez bestimmt seyn. So ein Wesen ist aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesezes unmittelbar angemessene Gott. Es muß ein ganz heiliges, ganz seliges, allmächtiges Wesen geben. Dieses Wesen muß, vermöge der Anforderung des Moralgesezes an ihn, jenes völlig gleiche Verhältniß zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen; da es nur durch und in ihm ist, daß die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: es muß ganz gerecht seyn. Im Begriffe alles existirenden überhaupt wird nichts gedacht, als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesezen in der Sinnenwelt, und die freien Entschliessungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muß die erstere ganz überschauen, denn er hat die Geseze der Natur vermöge seiner Causalität durch Freiheit bestimmt, und der nach denselben

fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoß gegeben: er muß die letztern alle kennen, denn alle Bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens, und dieser Grad ist der Maßstab, nach welchem die Auftheilung der Glückseligkeit an vernünftige Wesen laut des Moralgesetzes, dessen Executor er ist, geschehen muß. Da nun außer diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott allwissend denken. So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter andern Gesetzen stehen, als denen der Vernunft; sie werden folglich die volligste Congruenz der Glückseligkeit mit der Eitelkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dies ganz unbedingt, und ohne Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören gültig zu seyn, da es nie erreicht seyn wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt seyn wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herzustellen: jenes Wesen muß also selbst ewig seyn, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muß, diesem Gesetze gemäß, allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muß also ein ewiger Gott seyn, und jedes moralische Wesen muß

muß ewig fortbauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich seyn soll. Dieses sind die Postulate der Vernunft, welche wir, um unsrer moralischen Bestimmung durch dieselbe wissen, nicht als objectiv gewiß, sondern als subjectiv für unsere, nemlich menschliche Art zu denken gültig, annehmen müssen.

Es waren eigentlich zwei Hauptbestimmungen im Begriffe von Gott, den die durch das Moralgebot practisch bestimmte Vernunft aufstellte: die erste, welche unmittelbar aus der Möglichkeit des Endzwecks des Menschengesetzes überhaupt folgte, daß sein Wesen gänzlich und allem durch das Moralgesetz *) bestimmt sey; die zweite, welche aus der Anwendung dieser angenommenen Möglichkeit auf endliche moralische Wesen folgte, daß er nach diesem Gesetze die sinnliche Natur außer sich bestimme. Die erste stellt Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit; und zugleich als den Allwissenden, weil er der Allheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der practischen Vernunft, als das höchste Gut selbst, dessen Möglichkeit sie postulirte: die zweite, als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die erste betrachtet ihn an und für sich selbst, nach seinem

§ 4 Seyn,

*) Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der practischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein Sollen, sondern ein Seyn aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht imperativ, sondern constitutiv.

Geyn, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes: die zweite nach den Willkürigen dieses Seyns auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchsten, niemanden untergeordneter Exercitor der Verheißungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber; welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläufiger erdirtet werden soll. So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben müssen, um unsere theoretischen Ueberzeugungen, und unsre praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine Religion, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluß hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion?

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

Nun scheint es vor's erste, daß Theologie auf solche Principien gegründet nie bloße Wissenschaft ohne practischen Einfluß seyn könne, sondern daß sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bei jeder Bestimmung des untern Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objectis unsrer Begierde annehmen, und

und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertiget, und vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des obern Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, ist an sich vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objectis: diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin ist das Verhältniß hier umgekehrt. Bei'm untern Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung erst durchs Object; bei'm obern wird das Object erst durch die Bestimmung des Willens realisiert.

Der Begriff von etwas, das schlechthin recht ist *), d. i. von der notwendigen Congruenz des Grades der Glückselig-

§ 5

*) Das Wort recht (welches wohl zu unterscheiden ist von einem Rechte, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden,) hat einen ihm eigenthümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig ist. Nichts ist so gut, oder so edel, daß sich nicht noch etwas besseres oder edleres denken ließe; aber recht ist nur eins: alles, worauf dieser Begriff anwendbar ist, ist entweder schlechthin recht oder schlechthin unrecht, und da giebt's kein drittes. Weder das lateinische *honestum*, noch das griechische *καλον αγαθον* hat diesen Nachdruck. Es ist ein Glück für unsere Sprache, daß man diesem Worte durch Mißbrauch desselben seinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches sie ohne Zweifel dem Geschenke der Superlativen, und der Uebertreibung, der Meinung, daß es eben nicht viel gesagt sey, wenn man z. B. eine Handlung recht nenne, und daß sie wenigstens edel heißen müsse, zu verdanken hat.

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

Aber auch dann wäre alles, was außer uns mit dem a priori in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmäßig für eine uns durch die Vernunft aufgegebne Art über die Dinge zu reflektiren, und müßte, da alle Zweckmäßigkeit mit Wohlgefallen angeheftet wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Misslingen böser Absichten, und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, eben so, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend, und über die Entschädigung des Rechtsverwunders für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Auf-

opfer

opferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesses, das wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in so einer Welt, wo alles der Regel des Rechts gemäß ist, weit besser, als in der wirklichen, wo wir so mannigfaltige Verstöße gegen dieselbe zu entdecken glauben. Aber es kann uns auch etwas, ohne daß wir Interesse dafür fühlen, d. i. ohne daß wir das Daseyn des Gegenstandes begehren, gefallen; und von der Art ist z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am moralisch Guten eben so beschaffen, so wäre dasselbe ein Gegenstand unsrer bloßen Willigung. Wenn uns einmal ein Gegenstand gegeben wäre, der diesem Begriffe entspräche, so könnten wir nicht vermeiden, Vergnügen, und bei dem Anblicke eines Gegenstandes, der ihm widerspräche, Mißvergnügen zu empfinden; aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entstehen, daß überhaupt etwas gegeben werden müßte, worauf dieser Begriff anwendbar sei. Hier wäre also bloße Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, ohne die geringste Bestimmung des Begehungsvermögens.

Abgerechnet, daß der Begriff des Sollens an sich schon eine Bestimmung des Begehungsvermögens, das Daseyn eines gewissen Objects zu wollen, anzeigt: so bestätigt es die Erfahrung eben so allgemein, daß wir auf gewisse Gegenstände nothwendig diesen Begriff anwenden, und die Uebereinstimmung derselben mit ihm unanachlässlich verlangen.

So

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

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

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

Aber die Bestimmung des Begehrensvermögens durch das Moralgesetz, das Recht zu wollen, soll eine Causalität haben, es wenigstens zum Theil wirklich hervorzubringen. Wir sind unmittelbar geendigt, das Recht in unserer eignen Natur als von uns abhängig zu betrachten; und wenn wir etwas dem Begriffe desselben widerstrebendes in uns entdecken, so empfinden wir nicht bloßes Misvergnügen, wie bei der Nichterfüllung eines müßigen Wunsches, oder auch nur bloßen Unwillen gegen uns selbst, wie bei der Abweisung

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

Dies

Dieses Verlangen aber ist so wenig weder müßig, d. i. ein solches, dessen Befriedigung wir zwar gerne sehen, bei dessen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Rufe weisen lassen würden, noch unberechtigt, daß vielmehr das Moralgesez das Recht in uns zur Bedingung des Rechts außer uns macht: (das heißt nicht soviel, als ob es nur unter der Bedingung Gehorsam von uns verlange, wenn wir die demselben angemessene Glückseligkeit erwarten dürfen [denn es gebietet ohne alle Bedingung], sondern, daß es uns alle Glückseligkeit nur als Bedingung unsers Gehorsams möglich darstellt; das Gebot nemlich ist das unbedingte, die Glückseligkeit aber das dadurch bedingte;) und dies thut es dadurch, indem es uns unsre Handlungen dem Princip der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befehlt; da allgemeines Gesetzen (nicht bloß Gültigkeit) des Moralgesezes, und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit identische Begriffe sind. Wenn nun die Regel des Rechts nie allgemeingeltend werden würde noch könnte, so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Causalität des Moralgesezes zur Hervorbringung des Rechts in uns, als Factum da, aber es wäre schlechterdings unmöglich, daß sie in concreto, in einer Natur wie die unsrige, erfüllt werden könnte. Denn so bald wir bei einer moralischen Handlung uns nur fragen: was mache ich doch? so müßte unsre theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas schlechthin unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Schimäre, ich

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

Und

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

Der Widerspruch zwischen theoretischer und practischer Vernunft ist nun gehoben, und die Handhabung des Rechts ist

ist einem Wesen übertragen worden, in welchem die Regel desselben nicht bloß allgerneinlich, sondern allgerneinlich geltend ist, der also das Recht auch außer uns auszusprechen kann. — Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht moralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer Wesen Einfluß hat. In sofern auf diese Glückseligkeit Zeit auch anderer moralischen Wesen übertragen einfließt, lassen auch diese sich betrachten als Natur. In dieser Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die Causalität ihres Willens in der Natur hervorbrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst; und so gegenseitig der durch den unsrigen hervorbrachten, insofern sie auf die Glückseligkeit anderer moralischen Wesen einen Einfluß haben.

Moralische Wesen aber, als solche, d. i. in Absicht ihres Willens, können nicht so durch den Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt werden, wie die unmoralische Natur, denn sonst hörten sie auf es zu seyn, und die Bestimmung der erstern durch diesen Willen ist, wenn sie anders möglich ist, was vorher anzumachen ist, ganz etwas anderes, als die der letztern. Die letztere kann nie selbst moralisch werden, sondern in Uebereinstimmung mit den moralischen Ideen eines vernünftigen Wesens gesetzt werden; die erstern sollen frei, und bloß durch sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen seyn. In Absicht der letztern ist also Gott nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Beweger, Bestimmer; sie ist bloßes Instrument, und der moralisch handelnde bloß Er-

Mora

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

Dadurch nun kommen wir zuerst, daß ich mich so ausdrücke, in Correspondenz mit Gott. Wir sind gendüchtig bey allen unsern Entschliessungen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Werth derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsere Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Mißbilligung das einzig richtige Urtheil über dieselben ist. Unsere Furcht, unsere Hoffnung, alle unsere Erwartungen beziehen sich auf ihn: nur in seinem Begriffe von uns finden wir unsern wahren Werth. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch notwendig in uns entstehen muß, verbunden mit der Begierde der nur von ihm zu erwartenden Glückseligkeit, bestimmt nicht unser oberes Begehrensvermögen, das Recht überhaupt zu wollen, (das kann sie nie, da sie selbst auf die schon geschene Bestimmung desselben sich gründet) sondern unser niederes, dasselbe wirklich in uns anhaltend und festgesetzt hervorzubringen. Hier ist also schon Religion, begründet auf die Idee von Gott, als Bestimmer der Natur

B 2

tur

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

Nun läßt aber ferner das allgemeine Wesen des göttlichen Willens für uns als passive Wesen, uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als active Wesen schließen. Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders, als durch seine Vernunft gegeben seyn kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urtheile also liegt sein Wille, als allgemeingültendes Gesetz für vernünftige Wesen, auch in so fern sie activ sind, zum Grunde, indem ihre Liebereinsimmung mit demselben der Maßstab ist, nach welchem ihnen, als passiven, ihr Antheil an der Glückseligkeit zugemessen wird. Die Anwendbarkeit dieses Maßstabes erschellet so gleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nie widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen eben dasselbe auszusagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleichlautend mit dem uns durch eben dieselbe Vernunft gegebenen Gesetze seyn muß. Es ist nach diesem für die Legalität unserer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir sie dem Vernunftgesetze darum gemäß einrichten, weil unsere Vernunft gebietet; oder darum, weil Gott das will, was unsere Vernunft fordert; ob wir unsere Verbindlichkeit vom bloßen Gebote der Vernunft, oder ob wir

wir sie vom Willen Gottes herleiten: ob es aber für die Moralität derselben völlig gleichgültig sey, ist dadurch noch nicht klar, und bedarf einer weitern Untersuchung.

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

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

Schon der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsere Vernunft gegeben, und bloß durch sie, in sofern sie a priori gebietend ist, realitirt, und es ist schlechterdings keine andere Art denkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe

griffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie, so daß sie selbst verwirrt und schlechter, dings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu seyn, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stelle sie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Gesetze dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts anderes, als auf die Uebereinstimmung desselben mit ihrem eigenen Gesetze, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Hieraus erhellet nun vor's erste zwar soviel, daß es völlig gleich für die Moralität unserer Handlungen ist, ob wir uns zu etwas darum verbunden erachten, weil es unsre Vernunft befehlet, oder weil es Gott befehlet; aber es läßt sich daraus noch gar nicht einsehen, wozu uns letztere Vorstellung dienen soll, da ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit der erstern schon voraussetzt, da das Gemüth schon bestimmt seyn muß, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille Gott zu gehorchen möglich ist; da es mithin scheint, daß die letztere Vorstellung uns weder allgemeiner noch stärker bestimmen könne, als diejenige, von der sie abhängt, und durch die sie erst möglich wird. Gesetz aber, es liege sich zeigen, daß sie unier gewissen Bedingungen wirklich unsre Willensbestimmung erweitere, so ist vorher doch noch anzumachen, ob eine Verbindlichkeit sich ihrer überhaupt zu bedienen statt finde; und da folgt denn

uns

unmittelbar aus dem obigen, daß, obgleich die Vernunft uns verbindet, den Willen Gottes seinem Inhalte nach (voluntati ejus materialiter spectatae) zu gehorchen, weil dieser mit dem des Vernunftgesetzes völlig gleichlautend ist, sie doch unmittelbar keinen Gehorsam fordert, als den für ihr Gesetz, aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; daß sie folglich, da nur unmittelbare practische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes, als solchen, (voluntatem ejus formaliter spectatam) verbindende. Die practische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes, als solchen, gesetzlich für uns zu denken, sondern bloß eine Erlaubniß; und sollten wir a posteriori finden, daß diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Pflicht anrathen, uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie seyn. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt, um so weniger, da, so nothwendig es auch ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unserer Seele anzunehmen, weil ohne diese Annahme die geforderte Causalität des Moralgesetzes uns gar nicht möglich ist, und diese Nothwendigkeit eben so allgemein gilt, als das Moralgesetz selbst, wir doch nicht einmal sagen können, wir seyen verbunden diese Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Practischen gilt. In wie weit aber die Vorstellung von Gott, als Gesetzgeber, durch dieses Gesetz in uns gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung

§ 4

bestimmung

Bestimmung, und diese hindierum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Wesen durch sie bestimmt werden können. Bedenke nemlich gezeigt werden, daß diese Vorstellung nöthig sey, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Gesetzeskraft zu geben (wovon aber das Gegentheil gezeigt worden ist), so würde sie für vernünftige Wesen gelten; kann gezeigt werden, daß sie in allen endlichen vernünftigen Wesen die Willensbestimmung erleichtert, so ist sie gemeiniglich für diese; sind die Bedingungen, unter denen sie diese Bestimmung erleichtert und erweitert, nur von der menschlichen Natur gedenkbar, so gilt sie, falls sie in allgemeinen Eigenschaften derselben liegen, für alle, oder wenn sie in besondern Eigenschaften derselben liegen, nur für einige Menschen.

Die Bestimmung des Willens, dem Gesetze Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Gesetz der practischen Vernunft gesehen, und ist als bleibender und dauernder Entschluß des Gemüths vorauszusetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die bloße Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen, sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch die Vorstellung bedarf, daß eine gewisse Handlung durch Gott geboten sey. Diese Unzulänglichkeit des Vernunftgebotes, als solches, kann keinen andern Grund haben, als Verminderung unserer Achtung gegen die Vernunft in diesem besondern Falle; und diese Achtung kann durch nichts anderes vermindert worden seyn,

als

als durch ein dergleichen widerstreitendes Naturgesetz, das unsre Neigung bestimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unsrer oberes Begehrungsvermögen bestimmt, in einem und ebendenselben Subjecte, nemlich in uns erscheint, und mithin, wenn die Würde des Gesetzes bloß nach der des gesetzgebenden Subjects bestimmt wird, von einerley Range und Werthe mit jenem zu seyn scheinen könnte. Hier noch ganz davon abstrahirt, daß wir in einem solchen Falle uns täuschen, daß wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreyen der Neigung nicht hören, sondern uns in der Lage zu seyn dünken könnten, wo wir unter bloßen Naturgesetzen stehen; sondern vorausgesetzt, daß wir die Anforterungen beider Gesetze und ihre Grenze richtig unterscheiden, und unwidersprechlich erkennen, was unsre Pflicht in diesem Falle sey, so kann es doch leicht geschehen, daß wir uns entschließen, nur hier dies einmal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dies einmal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabey niemanden verantwortlich zu seyn glauben, als uns selbst, und weil wir meynen, es sey unsre Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen, es verschlage niemanden etwas, als uns selbst, wenn wir uns dem Nachtheile, der freylich daraus für uns entstehen müßte, wenn ein moralischer Richter unsrer Handlungen sey, unterwerfen, durch welche Strafe unsrer Ungehorsam gleichsam abgebüßt zu werden scheint, wir sündigten auf eigene Gefahr.

Ein solcher Mangel an Achtung für die Vernunft gründet

sich

sich mithin auf Mangel der Achtung gegen uns selbst, welche wir bey uns wol verantworten zu können glauben. Er scheint uns aber die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder welches eben das ist, erscheint das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir machen bey jedem wissenschaftlichen Ungehorsame gegen dasselbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel, sondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir sündigen nicht bloß gegen eine von derselben abgeleitete Regel, sondern gegen ihr erstes Gebot; wir sind nun, die Verantworflichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns selbst nehmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen bloßer Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht einprägen muß, und welches nicht zu verehren der höchste Unfug ist, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welches durch keine Strafe abzuhängen ist.

Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgeseß in uns, gründet sich also auf eine Entäugung des unsrigen, auf Uebertragung eines Subjectiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäugung ist das eigentliche Princip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigentlichen Sinne unsre Achtung für das Moralgeseß überhaupt verstärken, weil

weil alle Achtung für Gott sich bloß auf seine anerkannte Uebereinstimmung mit diesem Gesetze, und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst gründet; aber sie kann unsre Achtung für die Entscheidungen derselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muß dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in einzelnen Fällen die Vorstellung dieses uns hinwiderum bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

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

Der Pflicht widerstehende Neigungen sind wol in allen endlichen Wesen anzunehmen, denn das ist eben der Begriff des Endlichen in der Moral, daß es noch durch andere Gesetze, als durch das Moralgeseß, d. i. durch die Gesetze seiner Natur bestimmt werde; und warum Naturgesetze unter irgend einer Bedingung, für Naturwesen, auf welche einer

einer erhabnen Stufe sie auch stehen mögen, stets und immer mit dem Moralgesetze zusammenstimmen sollten, läßt sich kein Grund angeben; aber es läßt sich gar nicht bestimmen, in wie weit, und warum nothwendig dieser Widerstreit der Neigung gegen das Gesetz die Achtung für dasselbe, als bloßes Vernunftgesetz, so schwächen solle, daß es, um thätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Gesetzgebung geheiliger werden müsse; und wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches, nicht weil die Neigung in ihm schwächer ist, in welchem Falle es kein Verdienst haben würde, sondern weil die Achtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit größere Berehrung zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es läßt sich also der Religion, insofern sie nicht bloßer Glaube an die Postulate der practischen Vernunft ist, sondern als Moment der Willensbestimmung gebraucht werden soll, auch nicht einmal für Menschen subjective Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede seyn) zusichern; ob wir gleich auch von der andern Seite nicht beweisen können, daß endlichen Wesen überhaupt, oder daß insbesondere Menschen in diesem Erdenleben eine Tugend möglich sey, die dieses Moments gänzlich entbehren könne.

Diese Ueberragung der gesetzgebenden Autorität an Gott nun gründet sich laut obigem darauf, daß ihm durch seine eigne Vernunft ein Gesetz gegeben seyn muß, welches für

für uns gültig ist, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unsre Vernunft gegebenen, wornach wir handeln sollen, völlig gleichlautend seyn muß. Hier werden also zwey an sich von einander gänzlich unabhängige Gesetze, die bloß in ihrem Princip, der reinen practischen Vernunft, zusammenkommen, beide für uns gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhalts, bloß in Absicht der Subjecte verschieden, in denen sie sich befinden. Wir können jetzt bey jeder Forderung des Sittengesetzes in uns sicher schließen, daß eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, daß also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sey der Materie nach; aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns, sey schon als solches, mithin der Form nach, Gebot Gottes. Um das letztere annehmen zu dürfen, müßten wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns, zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen.

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

Den

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

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

Würde

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

§. 3.

Eintheilung der Religion überhaupt in die natürliche und geoffenbarte.

In der allgemeinsten Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unsrer Willensbestimmung durch das Gesetz der Vernunft angenommenen Sätze practisch auf uns wirken. Diese Wirkung geschieht entweder auf unser ganzes Verindgen, zur Hervorbringung der Harmonie in denselben verschiedenen Functionen, indem die theoretische und practische Vernunft in Uebereinstimmung gesetzt, und die positive Causalität der letztern in uns möglich gemacht wird. Hiedurch erst wird Einheit in den Menschen gebracht, und

und alle Functionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet. Oder sie geschieht insbesondere auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht, und für den einzig richtigen Beurtheiler unsrer Moralität, und gerechten Besinnmer unsrer Schicksale nach derselben, Vertrauen, heilige Ehen, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon gesehenen Bestimmung vermehren. Man würde aber nicht wohlthun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen, besonders in sofern sie sich auf den Begriff Gottes als unsers moralischen Richters gründen, (und welche zusammen das ausmachen, was man Frömmigkeit nennt) hinarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das was recht ist schlecht hin darum zu wollen, weil es recht ist, dadurch leicht Abbruch geschehen könnte. Oder endlich sie geschieht unmittelbar auf unsern Willen, durch das dem Gewichte des Gebots hinzugesetzte Moment, daß es Gebot Gottes sey; und dadurch entsteht Religion in der eigentlichsten Bedeutung.

Daß das Sittengesetz in uns seinem Inhalte nach als Gesetz Gottes an uns anzunehmen sey, ist schon aus dem Begriffe Gottes, als unabhängigen Executors des Vernunftgesetzes überhaupt, klar. Ob wir einen Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, ist die jetzt zu untersuchende Frage. Da hierbey gar nicht vom Gesetze an sich

sich die Frage ist, als welches wir in uns haben, sondern vom Urheber des Gesetzes; so können wir im Begriffe der göttlichen Gesetzgebung von dem Inhalte (materia) derselben hier gänzlich abstrahiren, und haben nur auf ihre Form zu sehen. Die gegenwärtige Aufgabe ist also die: ein Princip zu suchen, aus welchem Gott als moralischer Gesetzgeber erkannt werde; oder es wird gefragt: hat sich Gott uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt, und wie hat er's?

Dies läßt sich auf zweyerley Art als möglich denken, nemlich daß es entweder in uns, als moralischen Wesen, in unsrer vernünftigen Natur; oder außer derselben geschehen sey. Nun liegt in unsrer Vernunft, in so fern sie rein a priori gesetzgebend ist, nichts, das uns berechtigete, dies anzunehmen: wir müssen uns also nach etwas außer ihr umsehen, welches uns wieder an sie zurückweise, um nun aus ihren Gesetzen mehr schließen zu können, als was diese allein uns berechtigten: oder wir müssen es ganz aufgeben, aus diesem Princip Gott als Gesetzgeber zu erkennen. Außer unsrer vernünftigen Natur ist das, was uns zur Betrachtung und Erkenntniß vorliegt, die Sinnenwelt. In dieser finden wir alleuthalben Ordnung und Zweckmäßigkeit; alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch ihre Betrachtung geführt werden, muß unsre Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Uns bedingte zu dem Bedingten, suchen. Alles aber in unsrer

Erkenntnis ist bedingt, außer dem durch die praktische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welcher schlechthin und unbedingt geboten wird. Dieses allein also ist fähig der gesuchte Endzweck zu seyn; und wir sind durch die subjective Beschaffenheit unsrer Natur gebrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben, als dasjenige, dessen praktisches Vermögen bloß durch das Moralgeseß bestimmt wird, und kein's die Natur demselben anpassen, als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist also Welschöpfer. Kein Wesen ist fähig Object dieses Endzwecks zu seyn, als nur moralische Wesen, weil diese allein des höchsten Guts fähig sind. Wir selbst also sind als moralische Wesen (objectiv) Endzweck der Schöpfung. Wir sind aber, als sinnliche, d. i. als solche Wesen, die unter den Naturgesetzen stehen, auch Theile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unsrer Natur, insofern sie von diesen Gesetzen abhängt, ist Werk des Schöpfers, d. i. des Bestimmers der Naturgesetze durch seine moralische Natur. Nun hängt es zwar theils offenbar nicht von der Natur ab, daß die Vernunft in uns eben so, und nicht anders spricht; theils würde die Frage, ob es von ihr abhängt, daß wir eben moralische Wesen sind, durchaus dialectisch seyn. Denn erstens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg, und nähmen dennoch an, daß wir dann noch wir seyn würden, d. i. unsre Identität beybehalten haben würden, welches sich nicht annehmen

men läßt; zweytens geht sie auf objective Behauptungen im Felde des Ueberfünftlichen aus, in welchem wir nichts objectiv behaupten dürfen *). Da es aber für uns ganz einerley ist, ob wir uns des Gebots des Moralgeseßes in uns nicht bewußt sind, oder ob wir überhaupt keine moralischen Wesen sind; da ferner unser Selbstbewußtseyn ganz unter Naturgesetzen steht: so folgt daraus sehr richtig, daß es von der Einrichtung der sinnlichen Natur endlicher Wesen herkomme, daß sie sich des Moralgeseßes in ihnen bewußt sind; und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig bestimmt haben, hinzusetzen: daß sie moralische Wesen sind. Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgeseßes in uns durch das Selbstbewußtseyn, zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bey unsrer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn also für den Schöpfer unsrer Natur erkennen, müssen wir ihn auch für unsern moralischen Gesetzgeber anerkennen; weil nur durch eben eine solche Einrichtung uns Bewußtseyn des Moralgeseßes in uns, möglich war. Die Ankündigung Gottes selbst geschieht nun durch das Uebemünftliche in uns; und es darf uns nicht irren, daß wir, um das zu erkennen, einen Begriff außer demselben, nemlich den der

C 2

Das

*) Die Frage: warum überhaupt moralische Wesen seyn sollten? ist leicht so zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgeseßes an Gott, das höchste Gut außer Sich zu befordern, welches nur durch Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.

Natur, zu Hülfe nehmen mußten. Denn theils war es die Vernunft, die uns das, ohne welches jener Begriff uns zu unster Absicht gar nicht hätte dienen können, den Begriff des möglichen Endzwecks hergab, und dadurch erst die Erkenntniß Gottes als Schöpfers möglich machte; theils hätte auch diese Erkenntniß uns Gott noch gar nicht als Gesetzgeber darstellen können, ohne das Moralgesetz in uns, dessen Daseyn erst die gesuchte Ankündigung Gottes ist.

Die zweyte uns gedenkliche Art, wie sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen konnte, war außer dem Uebernatürlichen in uns, also, in der Sinnenwelt, da wir außer diesen beiden kein drittes Object haben. Da wir aber, weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt, noch aus irgend einem Gegenstande oder Vorfalle in derselben insbesondre, mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas Uebernatürliches schließen können; dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers aber etwas Uebernatürliches zum Grunde liegt: so müßte dieß durch ein Factum in der Sinnenwelt gesehen, dessen Causalität wir alsbald in ein Uebernatürliches Wesen setzten, und dessen Zweck, es sey eine Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, wir sogleich erkennen; wenn dieser Fall überhaupt möglich seyn soll.

Diese Untersuchung stellt nur vorläufig zwey Principien der Religion, in sofern diese sich auf Anerkennung einer

ner formalen Gesetzgebung Gottes gründet, dar; deren eines das Princip des Uebernatürlichen in uns, das andere das Princip eines Uebernatürlichen außer uns ist. Die Möglichkeit des erstern ist schon gezeigt; die Möglichkeit des zweyten, um welches es hier eigentlich zu thun ist, müssen wir weiter darthun. Eine Religion, die sich auf das erste Princip gründet, können wir, da sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nennen: und eine solche, der das zweyte zum Grunde liegt, nennen wir, da sie durch ein geheimnißvolles Uebernatürliches Mittel zu uns gelangen soll, das ganz eigentlich zu dieser Absicht bestimmt ist, geoffenbarte Religion. Subjectiv, als Habitus eines vernünftigen Geistes (als Religiosität) betrachtet, können beide Religionen, da sie zwar entgegen gesetzte, aber nicht sich widersprechende Principien haben, sich in einem Individuo gar wohl vereinigen, und eine einzige ausmachen.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir noch anmerken, daß, da hier bloß von einem Princip der Gesetzgebung ihrer Form nach die Rede gewesen, vom Inhalte derselben aber gänzlich abstrahirt worden, die Untersuchung, wohin nach diesen beiden verschiedenen Principien die Gesetzgebung ihrem Inhalte nach (legislatio materialiter spectata) zu setzen sey, nicht berührt werden könnte. Daß nach dem ersten Princip, welches die Ankündigung des Gesetzgebers in uns setzt, auch die Gesetzgebung selbst in uns, nemlich in unsrer vernünft-

nünftigen Natur zu suchen sey, ist sogleich von selbst klar. Nach dem zweyten Princip aber sind wieder zwey Fälle möglich: entweder die Ankündigung des Gesetzgebers außer uns verweist uns an unsre vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung sagt, in Worten ausgedrückt, nur so viel: Gott ist Gesetzgeber; das euch in's Herz geschriebene Gesetz ist das Seine; oder sie schreibt uns auf eben dem Wege, auf dem sie Gott als Gesetzgeber bekannt macht, noch sein Gesetz besonders vor. Nichts verhindert, daß in einer in concreto gegebenen Offenbarung nicht beides gesehen könne.

Anmerkung Man hat seit Erscheinung der Critik schon mehrmals die Frage aufgeworfen: Wie ist geoffenbarte Religion möglich? — eine Frage, die sich zwar immer ausdrang, die aber erst, seitdem dieses Licht den Had unrer Untersuchungen beleuchtet, gehörig gefüllt werden konnte. Aber wie mir's scheint, hat man in allen Versuchen, die ich wenigstens kenne, den Knoten mehr zer schnitten, als aufgelöst. Der eine deducirt die Möglichkeit seit der Rektion überhaupt richtig, entwickelt ihren Inhalt, stellt ihre Kriterien fest; und gelangt nun durch drey ungeheure Sprünge (1) indem er Religion in der weitesten, und die in der engsten Bedeutung verwechselt, 2) indem er natürliche und geoffenbarte Religion verwechselt, 3) indem er geoffenbarte überhaupt und christliche verwechselt, zu dem Satz: völlig so eine Vernunftreligion ist die christliche. Ein anderer, dem es sich freylich nicht verbergen konnte, daß diese noch etwas mehr sey, sagt dieses Mehrere bloß in größere Bestimmtheit der abstracten Ideen jener. Aber die Vernunft giebt a priori gar kein Gesetz, und kann kein's geben, über die Art, wie wir uns die durch ihre Postulate realisirten Ideen vorstellen sollen. Jeder, auch der schärfste Denker, meyne ich, denkt sie sich, wenn er sie in practischer Absicht

sich auf sich anwendet, mit einiger Vermischung von Sinnlichkeit, und so geht es bis zu dem noch sinnlichsten Menschen in unmerklichen Abstufungen fort. Ganz rein von Sinnlichkeit ist in concreto keine Religion; denn die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfnis der Einmüthigkeit. Das Mehr oder Weniger aber berechtigt zu keiner Eintheilung. Wo hören denn nach dieser Vorstellungsart die Grenzen der Vernunftreligion auf, und wo gehen die der geoffenbarten an? Es gäbe nach ihr so viele Religionen, als es schriftliche oder mündliche Belehrungen über Religionswahrheiten, als es über haupt Subjecte gäbe, die an eine Religion glauben; und es ließe sich durch nichts, als durch das Herkommen begreiflich machen, warum eben diese oder jene Darstellung der Religionswahrheiten die autorisirteste seyn sollte; und durch gar nichts, woher die Berufung auf eine übernatürliche Autorität käme, die wir als das charakteristische Merkmal aller vorgeblichen Offenbarungen vorfinden. Diese Verwirrung vom einzig möglichen Wege einer Deduction des Offenbarungsbegriffs kam bloß daher, daß man jene allbekannte Regel der Logik vernachlässigte: Der griff, die zu einer Eintheilung berechtigten sollten, müssen unter einem höhern Geschlechtesbegriffe einhalten, unter sich aber specifisch verschieden seyn. Hier ist der Begriff der Religion überhaupt Geschlechtesbegriff. Sollen Natur- und geoffenbarte Religion, als ihm untergeordnet, specifisch verschieden seyn; so müssen sie es entweder in Abticht ihres Inhalts, oder wenn dies, wie schon a priori zu vermuthen, nicht möglich ist, wenigstens in Abticht ihrer Erkenntnisprincipien seyn; oder die ganze Eintheilung ist leer, und wir müssen auf die Befugnis, eine geoffenbarte Religion anzunehmen, gänzlich Verzicht thun. Der oben angezeigte Begriff ist es denn auch, den der Sprachgebrauch von jeher mit dem Worte Offenbarung verknüpft hat. Alle Religionskritiker haben sich zum Beweise der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Bezeugung der Vernunft, noch auf theoretische Beweise, sondern auf eine übernatürliche Autorität berufen, und den Glauben an diese, als den einzigen rechtmäßigen Weg der Ueberzeugung, gefordert; sie haben sich nicht das Ansehen gegeben, etwas, das schon in uns lag, zu entwickeln,

wirkeln, sondern uns etwas ganz neues, unbekanntes zu sagen; nicht für menschlich-undliche, weise Leiter, sondern für inspirirte Gesandten der Gottheit gelten wollen: mit welchem Rechte, das werden wir erst weiter unten beantworten können; oder vielmehr, es wird sich selbst beantworten.

S. 4.

Erörterung des Begriffs der Offenbarung, als Vorbereitung einer Deduction desselben.

Der Begriff der Offenbarung ist also ein Begriff von einer durch übernatürliche Causalität von Gott in der Sinnenwelt herorgebrachten Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzegeber ankündigt. Es entsteht die Frage: ist dieser Begriff a priori möglich, oder ist er bloß empirischen Ursprungs? Ist er das letztere, so ist es vergebens über ihn zu philosophiren, d. i. a priori etwas über seine Möglichkeit, Realität, Anmaßungen, und Befugnisse auszusagen zu wollen: wir müssen dann ruhig die Erfahrung, und bloß von ihr alle Belehrung über denselben, erwarten. Aber schon durch den ersten flüchtigsten Blick auf diesen Begriff erblicken wir in ihm so viel, das uns auf einen Ursprung desselben a priori hinzuweisen scheint: den Begriff Gottes, den eines Uebernatürlichen, den einer moralischen Gesetzgebung; alles Begriffe, die nur a priori durch die practische Vernunft möglich sind. Dadurch nun wird zwar sein Ursprung a priori noch nicht bewiesen, aber es wird uns doch einige Hoffnung gemacht, daß wir, beym

Auf-

Aufsuchen desselben in diesem Felde, ihn wol finden können: zumal, da aus der Analysis desselben sogleich klar ist, daß, wenn er sich auf nichts weiter, als auf Erfahrung, beruft, er sicher falsch und erschlichen ist, indem er uns eine Ansicht in das Feld des Uebernatürlichen verspricht, welche durch keine Erfahrung, und von keiner Erfahrung aus, möglich ist. Soll er nun a priori seyn, so muß er sich von Begriffen a priori, und zwar, da es offenbar kein Naturbegriff ist, von Ideen der reinen Vernunft deuten lassen, wenn auch nicht ohne Voraussetzung aller Erfahrung, dennoch bloß mit Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, und zwar ohne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, sondern um einer gewissen Erfahrung — die aber nicht als Erfahrung nach theoretischen, sondern als Moment der Willensbestimmung nach practischen Gesetzen beuretheilt wird, und bey der es nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung, sondern um ihre practischen Folgen zu thun ist — selbst das Gesetz nach practischen Grundfätzen vorzuschreiben. Es ist hier nicht, wie im Felde der Naturbegriffe, wo wir bey Deduction eines Begriffs a priori, zeigen können und müssen, daß ohne ihn entweder Erfahrung überhaupt, wenn er rein ist, oder eine gewisse bestimmte Erfahrung, wenn er nicht rein ist, gar nicht möglich sey: sondern, da wir im Felde der Vernunft sind, können und dürfen wir nur zeigen, daß ohne den Ursprung eines gewissen Begriffs a priori keine vernunftmäßige Anerkennung einer gewissen Erfahrung

E 5

fahrung

fahrung für das, für was sie sich giebt, (aber wol ein Meynen) möglich sey. Dies ist hier um so nöthiger, da dieser Begriff von einem Wege aus, der in dieser Rücksicht schon verdächtig ist, uns — wer weiß, welche? — Erkenntnisse im Felde des Ueberfinnlichen verspricht, und aller Schwärmeren Thor und Thüre zu öffnen droht, wenn er nicht a priori ist, und wir ihm also Gesetze vorschreiben können, an welche wir alle seine a posteriori möglichen Anmaaßungen halten, und sie nach denselben beschränken können. Es muß also gezeigt werden, daß dieser Begriff vernunftmäßig nur a priori möglich sey, und daß er also die Gesetze des Principis, durch welches es möglich ist, anerkennen müsse; oder, wenn er das nicht sey, und seine Befugnisse gänzlich und allein a posteriori zu erweisen Anspruch mache, gänzlich falsch und erschlichen sey, und daß von dieser Untersuchung kein ganzes Schicksal abhängt. Sie ist also der Hauptpunct dieser Critik.

Gesetzt nun aber auch, die Möglichkeit seines Ursprungs a priori, als einer Vernunftidee, ließe sich durch eine Deduction darthun; so bliebe immer noch auszumachen, ob er a priori gegeben, oder gemacht, und erkünstelt sey; und wir gesehen, daß der sonderbare Weg, den er aus der Ideen- in die Sinnenwelt, und aus dieser wieder in jene nimmt, ihn des letztern wenigstens sehr verdächtig mache. Sollte sich dies besätigen, so gäbe es freylich vor's erste kein gutes Vorurtheil für ihn; da es schon bekant ist, daß die

die Vernunft im Felde des Ueberfinnlichen zwar in's Unermessliche schwärmen, und dichten; aber daraus, daß es ihr möglich war sich etwas zu denken, noch nicht einmal die Möglichkeit folgern könne, daß dieser Idee überhaupt etwas entspreche. Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, diese Idee aus den leeren Träumen der Vernunft herauszuheben, wenn sich nemlich in der Erfahrung, und zwar, da hier von einem practischen Begriffe die Rede ist, ein empirisch gegebenes practisches Bedürfnis zeigt, welches jenen Begriff, der a priori freylich nicht gegeben war, a posteriori, zwar nicht giebt, aber doch berichtigt. Diese Erfahrung ergänzt dann, was zur Rechtmäßigkeit dieses Begriffs a priori fehlte; sie liefert das vernünftigste Datum. Daraus nun folgt noch nicht, daß der Begriff selbst a posteriori sey, sondern nur, daß sich a priori nicht zeigen lasse, ob er nicht überhaupt ganz leer sey.

Diese Einschränkung bestimmt denn auch die wahre Beschaffenheit der Deduction dieses Begriffs a priori. Es soll nemlich durch dieselbe nicht dargethan werden, daß er wirklich a priori da sey, sondern nur, daß er a priori möglich sey; nicht daß jede Vernunft ihn notwendig a priori haben müsse, sondern daß sie ihn, wenn ihre Ideenreihe ohngefähr nach dieser Richtung hingehet, haben könne. Das erstere wäre nur möglich, wenn ein Datum der reinen Vernunft a priori angezeigt werden könnte, (wie z. B. bey der Idee von Gott, vom absoluten Weltganzen, u. s. w.

u. s. w. die notwendige Aufgabe der Vernunft war, zu welchem Bedingten das schlechthin Unbedingte zu suchen, welches die Vernunft nöthigte, auf diesen Begriff zu kommen. Da aber ein solches Datum a priori sich nicht vorfindet, so darf und kann die Deduction desselben nur seine Möglichkeit als Idee, und insofern er, das ist, zeigen. Keine historische Deduction also der Entstehung dieses Begriffs unter der Menschheit, welche es auch noch so wahrscheinlich machte, daß er zuerst durch wirkliche Facta in der Sinnenwelt, die man aus Unwissenheit übernatürlichen Ursachen zugeschrieben, oder durch geistlichen Betrug, entstanden sey; selbst kein unwiderlegbarer Beweis, daß keine Vernunft ohne jenes empirisch gegebne Bedürfnis je auf diese Idee gekommen seyn würde, wenn ein solcher möglich wäre, würde dieser Deduction widersprechen. Denn im ersten Falle wäre der Begriff in concreto freylich ganz unrechtmäßig entstanden, welches aber der Möglichkeit, sich einen rechtmäßigen Ursprung desselben in abstracto zu denken, nicht den geringsten Eintrag thun kann: im zweyten wäre jenes empirische Datum zwar die Gelegenheitsursache gewesen, auf ihn zu kommen; wenn er aber durch den Inhalt der gemachten Erfahrung nur nicht bestimmt ist, (und eine Deduction a priori muß die Unmöglichkeit hiervon zeigen) so wäre sie nicht sein Princip gewesen. Ein andres ist die Gültigkeit dieses Begriffs, d. i. ob sich vernünftiger Weise annehmen lasse, daß ihm etwas außer uns correspondiren werde; diese kann freylich nur empirisch deducirt werden, und erstreckt sich mithin nicht

nicht weiter, als das Datum gilt, aus dem sie deducirt wird. Laßt uns dies durch ein Beispiel erläutern! Der Begriff eines bösen Grundprincips neben einem guten ist offenbar ein Begriff a priori, denn er kann in keiner Erfahrung gegeben seyn, und zwar eine Vernunftidee; und sie muß sich mithin, ihrer Möglichkeit nach, deduciren lassen, wenn sie nicht etwa den Vernunftprincipien gar widerspricht. Diese Idee ist aber a priori nicht gegeben, sondern gemacht, denn es läßt sich kein Datum der reinen Vernunft für sie anführen. In der Erfahrung aber koramen mehrere Data vor, welche diesen Begriff zu berechtigten scheinen, und welche die Gelegenheitursachen seiner Entstehung gewesen seyn können. Wenn nun nur diese Data ihn wirklich berechtigten; wenn man ihn nur für ein practisches, wenn gleich empirisch bedingtes Bedürfnis, und nicht lediglich zur theoretischen Naturerklärung hätte brauchen wollen; wenn er nur endlich der practischen Vernunft nicht gar widerspräche: so hätte man ihn, ohngeachtet seine Gültigkeit sich nur auf empirische Data beruht, wenigstens für eine Idee, der etwas entsprechen könnte, wol annehmen dürfen.

Durch die erstere Deduction der Möglichkeit des Begriffs der Offenbarung a priori scheint nun nicht viel ausgerichtet zu werden, und es ist nicht zu leugnen, daß sie eine sehr leere und unnütze Bemühung seyn würde, wenn nicht gezeigt werden könnte, daß dieser Begriff, wenn er nicht a priori möglich ist, überhaupt nicht vernunftmäßig ist. Folglich hängt sein ganzer Werth von dieser Deduction ab.

Deduction des Begriffs der Offenbarung von Principien der reinen Vernunft a priori.

Durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sollte sich uns Gott, laut des Begriffs der Offenbarung, als moralischen Gesetzgeber ankündigen. Wir sollen also durch diese Wirkung erst unterrichtet werden, daß Gott moralischer Gesetzgeber ist; wir können erst von dieser in der Erfahrung gegebenen Erscheinung den Begriff von ihm, ihrer übernatürlichen Ursache, und ihrer Absicht, d. i. den Begriff einer Offenbarung, abstrahiren — so meynet man auf den ersten Anblick schliessen zu können; aber wir haben jetzt die Nichtigkeit dieses Schlusses zu prüfen.

Woher ist nochmals zu erinnern, daß hier gar nicht davon die Frage ist, ob nicht a posteriori Seligheitsursachen gegeben werden können, und ob nicht die verlangte übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt, und alles, was mit ihr verbunden ist, eine derselben seyn könne, dasjenige, was schon a priori in unsrer Vernunft lag, zu entwickeln, und uns zum deutlichen Bewußtseyn desselben zu erheben; in welchem Falle wir von der Erfahrung nichts lernen, sondern durch sie nur geleitet werden, uns desjenigen zu erinnern, was wir wissen: und eben so wenig davon, ob wir nicht von der Erfahrung aus durch Erschleichung, durch unvermerkte Ergänzung dessen, was wir erfahren, durch dasjenige, was uns schon a priori gegeben war, auf den Begriff

griff einer Offenbarung kommen, und meinen können, daß eine gewisse Begebenheit Eine sey: sondern davon, ob durch sie und von ihr aus, vernünftiger Weise und den Gesetzen des Denkens gemäß, dieser Begriff, und ein vernünftiges Annehmen, daß eine gegebene Erscheinung ihm correspondire, möglich sey.

Wir wollen den Fall annehmen, daß irgend einem Menschen, in einer Erscheinung, in einem Traume, u. dergl. gesagt würde: es ist ein Gott, und dieser ist moralischer Gesetzgeber. Entweder hätte nun dieser Mensch noch schlechterdings keinen Begriff von Gott und von Pflicht, d. i. er hätte keine practische Vernunft — und wenn wir wollen, daß er jene Wahrheiten durch diese Ankündigung erst lernen soll, so müssen wir dies annehmen; denn, gesehen wir ihm die Geseggebung der practischen Vernunft zu, so hat er schon a priori, und nothwendig, wenn gleich vielleicht dunkel und unentwickelt, jene Begriffe — so könnte er sie auch durch diese Ankündigung nicht bekommen, denn es sind Begriffe, die in keiner Naturphilosophie enthalten sind. Er würde von dem, was er hörte, schlechterdings nichts verstehen; es würden ihm Begriffe aus einer andern Welt seyn, wie sie es denn sind. Oder, nehmt an, dieser Mensch hätte practisches Vermögen a priori; er hätte demnach die Idee von Pflicht, und von Gott, und sollte durch diese Erscheinung nur vergewissert werden, daß Gott wirklich sein moralischer Gesetzgeber sey, was er a priori schon vermisset und gewünscht hätte: so müßte er aus der gegebenen