

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Deutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes erstes Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

haben dies schon, zum Theil öffentlich, gesagt; noch mehrere haben es wohl ingeheim gedacht und verschwiegen. Der Verdacht ist zu gefährlich, als daß ich nicht diese Philosophie bei Ihnen dagegen zu rechtfertigen suchen sollte.

Die Klagen über moralischen Verfall der Zeitgenossen und besonders über zunehmende Irreligiosität, welche man — eben so wie die Klage über schlimme Zeiten — in jedem Zeitalter ertönen hört, sind gemeiniglich übertrieben und sehr oft ungegründet. Man könnte also vielleicht noch fragen, ob auch nur das Factum, worauf die Anklage gerichtet ist, gegründet sei.

„Sind nicht, sagen Sie, unsere Gotteshäuser so leer?
„und werden sie nicht von Tag zu Tage leerer? Wird nicht
„sogar schon der ganze Stand der Religionslehrer hie und da
„laut genug für etwas sehr Entbehrliches erklärt, das nur
„den Staat belästige, und dessen Aufhebung, wo sie noch
„nicht geschehen ist, je eher je lieber zu wünschen wäre?“

Wenn man nicht sehr oberflächlich urtheilt, so muß man den Werth der gemeinschaftlichen öffentlichen Andacht gerade so richtig zu schätzen wissen, als Sie ihn schätzen, um aus der Vernachlässigung derselben diesen Schluß zu machen. Aber daraus allein würde doch jenes Factum noch nicht mit Sicherheit geschlossen werden können. Und, was das zweite betrifft, so mögen diese wohl selbst größtentheils eher Ursachen als Opfer der Gleichgültigkeit sein, welche die Religion in unsern Zeiten erfährt.

Inzwischen fehlt es nicht an andern Zeichen, aus denen sich das Factum unbezweifelbar abnehmen läßt. Sie haben einige davon in Ihrem Briefe selbst berührt, und zum Theil sehr treffend gezeichnet. Es wäre überflüssig, mehrere dergleichen, die sich freilich von allen Seiten anbieten, hier anzuführen. Ich habe auf einen möglichen Zweifel gegen das Factum bloß darum hingedeutet, um bemerklieh zu machen, mit welcher Behutsamkeit man zu Werke gehen müsse, wenn man über ein ganzes Zeitalter urtheilt.

Uebrigens räume ich sogar noch mehr ein, als Sie selbst behauptet haben. Es ist unlängbar, daß die Gleichgültigkeit gegen die Religion in unsern Tagen — wenn auch nicht an Ausbreitung in Rücksicht auf die Subjecte, (wenigstens würde mir diese Behauptung gewagt scheinen!) doch um so gewisser — an Umfang in Rücksicht auf das Object gewonnen, und zugleich einen ganz ungewöhnlichen Grad der Kälte erreicht hat. Man findet Geringschätzung der Religion vielleicht jetzt nicht einmal so häufig als sonst; aber, was sonst nur Lauigkeit der Gesinnung war, ist jetzt zu einem Grad der Kälte gestiegen, von dem ein anderes Zeitalter wohl wenig Beispiele aufzuweisen hat. Eine auffallende Folge davon, die Sie gewiß auch bemerkt haben, ist die Erscheinung, daß der Religionshaß in eben dem Maße seltner geworden ist, in welchem dieser Kalt sinn gegen die Religion unter uns zugenommen hat. Am meisten aber zeichnet sich unser Zeitalter von andern dadurch aus, daß Gleichgültigkeit gegen alle Religion überhaupt unter uns herrschend

geworden ist. Sonst gab es doch nur Naturalisten, Deisten, Theisten; die Anzahl der Atheisten war wenigstens nicht überwiegend; die Veringschätzung traf größtentheils nur die positive Religionen, die Achtung gegen die sogenannte natürliche Religion blieb dabei meistens unangetastet. Ganz anders jetzt. Ohne alle Uebertreibung kann man sagen:

Es ist Geist unsers Zeitalters, d. h. es ist bei einem sehr beträchtlichen Theile der jetzt lebenden Menschen unter den cultivirten Nationen, und zwar gerade bei demjenigen Theil, den wir den aufgestellten und denkenden nennen, bald stillschweigend bald öffentlich als ausgemacht angenommen, daß die Religion überhaupt dem Menschen entbehrlich sei. Man fängt an, die Religion allgemein als eine bloße Krücke anzusehen, welche man zwar dem großen Haufen, bis er auf seinen eigenen Füßen zu stehen gelernt habe, noch lassen müsse, welche aber auch ihm durch die vereinten Bemühungen der jüngern philosophischen gebildeten Volkstheiler bald eben so entbehrlich sein werde, als sie es jetzt schon dem denkenden Theil der Zeitgenossen geworden sei.

Daß man von einer so auffallenden Erscheinung unsrer Zeit eine andere noch auffallendere, die kritische Philosophie, als Ursache ansieht, kann uns nicht befremden. Aber ist diese Erklärung deshalb schon als richtig anzunehmen? Warum soll denn die kritische Philosophie, und zwar gerade

sie allein, eine Schuld tragen, die auf so viele andere Ursachen bezogen werden kann?

Es giebt, wie Sie selbst wissen, einen noch viel weit umfassendern Grund, den man zu allen Zeiten als eine Hauptquelle der Irreligiosität angeführt hat — Verderbniß der Sitten und moralischen Verfall überhaupt. Sollte diese Quelle nicht auch in unserm Zeitalter fließen? Schwerlich werden Sie von dem Gegentheil so überzeugt sein, daß es Ihnen ungereimt vorkommen könnte, dieselbe Erscheinung auch hier aus demselben Grunde zu erklären.

Inzwischen ist dies doch gewöhnlich nur die Erklärung der faulen Vernunft, die es bequem findet, anstatt einer mühsamen Erforschung der tausendfach in einander verwebten wahren Gründe, einen Generalgrund zu setzen, der überall eine scheinbare Anwendung findet, und, indem er die Sache vor das innere unsichtbare Gericht des Gewissens bringt, den Vortheil hat, vor dem äußern sichtbaren Richter nicht entschieden, also nie widerlegt werden zu können! Sie muß denen überlassen werden, die es ihrem Beruf angemessen finden mögen, über das moralische Verderben der Zeitgenossen immerwährende Klagen zu führen. Möchten diese denn nur, um doch wenigstens auch etwas zu thun, die Quellen dieser Immoralität (welche sie doch nicht im Cirkel wieder von der Irreligiosität herleiten werden?) angeben, damit man endlich sehe, wo es Noth ist zu helfen, und diese Quellen verstopfen könne.

Gleichgültige dieser Art, die aus unmoralischer Gesinnung ihr Herz der Religion verschließen, (wenn es nicht widersprechend ist, diese gleichgültig zu nennen?) mag es allerdings in jedem Zeitalter gegeben haben, und auch in dem unsrigen noch geben. Allein zur Ehre der Menschheit wollen wir glauben, daß die Anzahl derselben zu allen Zeiten nur gering gewesen sei, und die Gleichgültigkeit gegen die Religion bei den allermeisten nicht im Herzen sondern in einer irrigen Ueberzeugung, also im Verstande, ihren Grund habe. Lange genug hat man diesen Unterschied verkannt, und die letztern mit den erstern — oft auch wohl nicht aus der lautersten Absicht? — in Eine Classe zusammengeworfen. Sie kennen die unfehlige Folgen, die aus dieser Art der Verkennungsfucht hervorgehen. Es wäre wohl zu wünschen, daß man endlich diesen Unterschied allgemeiner gelten lassen wollte, und nicht länger eine (freilich irrige) Ueberzeugung, die übrigens die Frucht des lebendigsten und reinsten Strebens nach Wahrheit sein kann, geradezu als unsittlich und sittenverderbend verdamme! — Aber auch aus dem Grunde ist es wichtig, diese beiden Classen nicht zu vermengen, weil jede derselben, wenn es uns darum zu thun ist, sie auf den rechten Weg zurück zu führen, eine andere Behandlung fodert. Wo die Gleichgültigkeit gegen die Religion in einer irrigen Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion ihren Grund hat, da kann durch Berichtigung der Ueberzeugung geholfen werden. Vergebens wird man bei einem Gleichgültigen der andern Art das gleiche Mittel versuchen. Gegen eine Gesinnung, die aus bösem Willen entspringt, kann keine Verstandeseinsicht

etwas ausrichten, weil beide ein verschiedenes Gebiet haben, und folglich die Gründe, als verschiedenartig, sich nicht berühren. Für einen solchen giebt es keine Cur, wenn es nicht durch die Mittel der moralischen Ascert möglich ist, seinen Willen zu verbessern; was der Lehrer der Moral an ihm nicht thun kann, muß also der Bearbeitung des Moralitäts-Arztes überlassen werden, dem er auf Tod und Leben übergeben ist.

Daß Sie bei Ihrer Anklage gegen die kritische Philosophie die Gleichgültigen der letztern Art nicht im Sinne gehabt haben, ist schon durch die Anklage selbst klar. Eine Gesinnung, die ihren Grund unmittelbar in dem Willen hat, kann der Philosophie nicht Schuld gegeben werden, die auf die Entstehung einer Gesinnung nie unmittelbar sondern nur vermittelst einer Ueberzeugung Einfluß haben kann. Sie meinen also die Gleichgültigen der erstern Art, und Ihre Beschuldigung muß dahin näher bestimmt werden: „daß die kritische Philosophie eine Ueberzeugung begründe, welche Gleichgültigkeit gegen die Religion zur Folge habe.“

Welches ist denn nun diese gefährliche Frucht der kritischen Philosophie? Hat sie etwa die Grundwahrheit der Religion untergraben, dem Glauben an die Religion seine Hauptstütze entzogen, und dadurch den Unglauben begründet, der von je her die Wurzel alles Uebels war, das der Religion widerfahren ist?

Es ist wahr, die Ueberzeugungsgründe für das Dasein Gottes haben zuvor nie eine so strenge Sichtung erfahren,

und die für unüberwindlich gehaltenen Demonstrationen dieser Grundwahrheit aller Religion sind auf der Wage der kritischen Philosophie sämmtlich zu leicht erfunden. Die Halbkenner dieser Philosophie haben auch daraus schon den gefährlichen Schluß gemacht, daß sie den Tod aller Religion mit sich bringe. Aber, welcher mit dem Geiste dieser Philosophie wirklich Vertraute hat je diese ungerechte Beschuldigung ausgesprochen?

Nicht die kritische Philosophie hat den Unglauben gepflanzt, der die weitverbreitete Geringschätzung der Religion nach sich gezogen hat. Er ist vielmehr, (so weit er überhaupt aus der Philosophie entsprossen ist;) die Frucht der ältern Philosophien, und hat mit so vielen andern auffallenden Erscheinungen unsrer Zeit einen gemeinschaftlichen Stamm: ich meine die, in unsern Zeiten von den zwei entgegengesetzten handelnden Parteien so oft mißkannte, von der einen bis an den Himmel erhobne von der andern bis in die unterste Hölle verdamnte, Aufklärung.

Um Sie davon zu überzeugen, darf ich mich bloß darauf berufen, daß nicht nur diese aus den ältern Philosophien, als ihrer Hauptwurzel, hervorgeleitete Aufklärung, sondern auch die Frucht derselben, die allgemeinere Ausbreitung jenes Unglaubens, in der That schon vor der Erscheinung der kritischen Philosophie bemerkt worden ist.

Aber es läßt sich überdies auch leicht zeigen, daß aus jenen Ursachen allein, ohne alle Mitwirkung der kritischen

Philosophie, die Erscheinung des Unglaubens und des daraus entspringenden Hasses gegen die Religion hervorgehen mußte, welcher als ein Zeichen jener frühern Zeiten deutlich genug bemerkt wird; und daß mithin die Religion ein noch weit schlimmeres Schicksal hätte treffen müssen, wenn nicht die kritische Philosophie jenem ursprünglichen Gang der Aufklärung eine bessere Richtung gegeben hätte.

Sie haben mir schon zu einer andern Zeit eingeräumt, daß der Vorzug, der unserm Zeitalter den Namen des aufgeklärten und unserm Jahrhundert die Benennung des philosophischen (welche sie, nicht ohne den Schein einer großen Annäherung sich selbst beilegen) in der That verdient, nicht sowohl in einer größeren Masse von wirklich erworbenen, vollständiger entwickelten und genauer bestimmten Begriffen bestehe, welche unter unsern Zeitgenossen weiter als sonst verbreitet wären: sondern darinn, daß der Geist der Untersuchung allgemeiner unter ihnen erwacht ist, und sich frei gemacht hat von den innern Banden, die ihn sonst gefangen hielten; darinn, daß dieser freigewordene Geist der Untersuchung mit einer Kühnheit, die keine Rücksichten scheut, (eben darum aber auch oft in Frechheit ausartet!) alles scharf faßt, und, um die heiligen Wahrheiten, die allen Menschen als Gemeingut angehören, der Menschheit wieder zu geben, mit Freimüthigkeit und Unerblichkeit selbst den Nimbus der Heiligkeit und der Majestät durchdringt, den man so lange mißbraucht hatte, um jene Wahrheiten zu Geheimnissen umzuschaffen und zum Eigenthum nur weniger Ein-

geweihten zu machen; darin, daß die Fackelträger des Despotismus und des Hierarchismus diesem Geiste der Aufklärung weichen müssen, daß sie, die es sich sonst so angelegen sein ließen, die Nacht um uns her zu erhalten, um mit ihrem Lichte die Welt zu erleuchten, nicht mehr so am offenen Tage, sondern nur, da wo es eigentlich hingehört, im Finstern, ihr Wesen treiben dürfen, und sich selbst auch den Dank ihrer, großentheils jetzt schon besser erleuchteten, Herren und Meister nicht mehr damit verdienen.

Was hätte, bei dieser Stimmung die man als herrschenden Charakter des Zeitalters annehmen darf, aus der Religion werden müssen? Erinnern Sie sich des Zustandes, in dem dieser frei gewordene Geist der Untersuchung die wissenschaftliche Begründung der Religionswahrheiten fand. Wie waren doch die Beweise für das Dasein Gottes und die Widerlegungen der Beweise für das Nichtsein desselben beschaffen? Als die erwachende Vernunft anfieng, die Religionszweifel, die eine abergläubische Gewissensängstlichkeit sonst mit Schrecken abgewiesen hatte, allmählich etwas lauter werden zu lassen; und die gelehrten Beschützer des Glaubens die Grundfesten ihres Gebäudes, die sie für unerschütterlich gehalten hatten, wirklich erschüttert fühlten: da hatte man zwar anfänglich noch Kanstrahlen, den Skepticismus in Furcht zu halten und den fehlenden Nachdruck der polemischen Demonstrationen zu ergänzen. Als aber der Geist der Zeit zuletzt auch diesen Schild zerbrach, und beide Parteien nun frei mit gleichen Waffen kämpften: auf welcher Seite war da der Sieg? Wahrlich

nicht immer auf der Seite der Triumphirenden! War denn, bis zur Zeit der Erscheinung des Kriticismus der Atheismus widerlegt? War nicht vielmehr die Meinung, daß er unwiderlegbar sei, schon so weit eingerissen? Was sollte der Zweifelde thun? Die Argumente des Atheismus waren mit einer blendenden Beredsamkeit vorgetragen, die ihn unaufhaltsam mit sich fortriß; durch die Widerlegungen der Dogmatiker hingegen, in welchen er meistens mehr Hitze als Nachdruck fand und die ihm durch gehäufte Appellationen an sein Herz nur noch verdächtiger werden mußten, fühlte er seine Ueberzeugung wenig belebt: konnte es wohl lange unentschieden bleiben, auf welche Seite er sich neigen würde? Die Zeit hat es gelehrt, für welche Seite gerade die denkendsten Köpfe am häufigsten entschieden. War nicht, ehe man die kritische Philosophie kannte, der Atheismus eine so gewöhnliche Erscheinung? Und hätte er nicht bald noch gewöhnlicher werden müssen? Nennen Sie mir doch irgend einen Zeitpunkt, der dem immer weitern Eindringen desselben als ein haltbarer Damm hätte entgegen gesetzt werden können, wenn nicht die kritische Philosophie seinen gewaltsamen Fortschritt zu rechter Zeit gehemmt hätte.

Aber, wenn Sie auch nicht gerade den schlimmsten Fall setzen wollen, daß die Ueberzeugung von dem Nichtsein Gottes eine so allgemeine Ausbreitung gewonnen haben würde, so werden Sie wenigstens zugestehen müssen, daß der immer allgemeiner werdende Geist des Zweifels, unbefriedigt durch die aus den ältern Philosophien geschöpfte Beweise für das

Dasein Gottes, deren Schwäche ihm nicht lange verborgen bleiben konnte, den Glauben an diese Wahrheit allmählich untergraben, und zuletzt doch auch zu einem allgemeinen Unglauben würde geführt haben.

Was in dem einen sowohl als in dem andern Fall für die religiöse Gesinnung daraus hätte erfolgen müssen, darf ich Ihnen nicht erst sagen. Wie könnte jemand einen Trieb in sich fühlen, die Religion (die nicht von selbst in uns entsteht, sondern durch Selbstthätigkeit hervorgebracht werden muß!) in seine Gesinnung aufzunehmen, bei dem die Ueberzeugung einmal Platz gegriffen hätte, entweder daß die Wahrheit ihrer Grundlehre nicht erweislich, oder deren Nichtigkeit sogar erwiesen (wenigstens erweislich) sei? Es liegt am Tage, daß nicht bloß Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern Wegwerfung derselben und positive Verachtung aller religiösen Gesinnung, (welche dann nur das Product eines verirrten Verstandes, d. i. der Schwärmererei, sein könnte;) die Folge jener Ueberzeugung hätte sein müssen.

Oder hätten vielleicht unsre Anstalten zur Bildung der religiösen Gesinnung den Riß noch aufgehalten? — Es ist nicht zu läugnen, daß diese Anstalten, wenn sie zweckmäßig eingerichtet wären, vieles dazu beitragen könnten, die Religion aufrecht zu erhalten.

Ich will nur einen einzigen Punkt berühren — die öffentlichen Religionsvorträge. Allerdings können diese nicht

den Zweck haben, auf die Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion unmittelbar zu wirken; da sie auf die Belehrung des gemeinen (nicht wissenschaftlich gebildeten) Verstandes vorzüglich gerichtet sind, so würden die künstlichen Beweise, welche die Speculation dafür aufstellt, für deren Sphäre nicht einmal passend sein. Aber wenn sie ihre eigentliche Bestimmung — den gemeinen Verstand auf eine ihm faßliche Art über die Religionsdogmen,*) die

*) Es scheint mir eine sehr unrichtige Maxime der homiletischen Praxis, nicht bloß die historische, sondern überhaupt alle Dogmen aus dem öffentlichen Vortrag zu verbannen. Nicht nur lassen viele derselben einen richtigen Sinn zu, der um so mehr erklärt werden muß, weil die Dogmen selbst, in der Natur des menschlichen Geistes gegründet, bei allen Menschen ohne Unterschied sich finden, und doch der dialektische Schein, — der ihrem Ursprung anhebt, und ihnen eine Bedeutung giebt, die praktisch schädliche Folgen hat, — nur wissenschaftlich aufgelöst werden kann. Sondern die meisten dieser Dogmen haben auch ein praktisches Moment, das nur richtig gefaßt werden darf, um seine Wirkung auf das Herz nicht zu verfehlen; zumal da sie durch die Natur ihres Ursprungs zugleich die Mißbegierde eines jeden von selbst erregen. Als einen auffallenden Beweis dieser Behauptung könnte ich die Predigten des Hrn. St. . . anführen. Ich habe nicht nur selbst während fünf Jahren diese Predigten, welche meistens dogmatischen Inhalts sind, nie ohne Erbauung gehört, sondern auch bei allen feinen Zuhörern eine Aufmerksamkeit gesehen, welche ich bei den bloß moralischen Reden anderer berühmter Prediger nie in dem Grade gefunden habe.

auch er kennt, zu belehren, der Religion Einfluß auf den Willen zu verschaffen, die Vortrefflichkeit derselben als Beförderungsmittel der Moralität ins Licht zu setzen, und die Erweckung der religiösen Gesinnung zu leiten — nur gehörig erfüllt: so könnte es nicht fehlen, daß dies nicht rückwärts auch zu Befestigung der Religionsüberzeugung etwas wirken sollte. Wer die Religion in seine Gesinnung aufgenommen und ihre heilsame Wirkung zur Beredlung des Herzens an sich selbst erprobt gefunden hätte, dem müßte die Ueberzeugung nahe genug liegen, daß eine Lehre, der eine solche Kraft, den Menschen zu bessern, zukomme, nicht eine bloße Chimäre, und das Gefühl, welches in unserm Innern das Dasein Gottes so laut ankündige, doch nicht eine bloße Täuschung sein könne. Aber, leisteten denn dies die Religionsvorträge jener Zeiten? Was waren sie ihrem größten Theile und dem Tone nach, den man in ihnen als den herrschenden ansehen kann? Trockne dogmatische Spitzfindigkeiten abwechselnd mit gefaltem mystischem Wortschall, wodurch weder der Verstand erleuchtet, noch das Herz erwärmt, noch der Wille gebessert wurde; und späterhin, speculatives deistisches Räsonnement abwechselnd mit frostigen moralischen Declamationen, die weder Unterricht noch Erbauung gewährten. Beide waren gleich wenig geschickt, dem Verfall der Religion vorzubauen, und das ersterbende Interesse für die Religion wieder zu beleben. Vielmehr haben sie selbst in ihrem Theil dazu beigetragen, die Abneigung gegen die Religion zu befördern.

Was soll man von den übrigen Theilen dieser Anstalten sagen? Sie kennen die vielen Niechlinge, die sich unter den treuen Arbeitern in den Weinberg des Herrn eingeschlichen haben, und die Gründe, warum auch die bessern das nicht leisten können, wozu sie Willen und Kraft hätten. Sie werden mir also eine Schilderung, die nur geschäftig scheinen würde, leicht erlassen.

Rechnen Sie nun noch dazu, daß auch das Äußere dieser Anstalten in einem Grade vernachlässigt ist, den auch ein Zeitalter, das in der Cultur des Geschmacks noch viel weiter zurück wäre, höchst auffallend finden müßte. Was für Hoffnungen wollen Sie denn noch auf diese Anstalten gründen? Wie hätten diese den Verfall der Religion aufhalten sollen? Konnten sie den Ursachen jenes Verfalls entgegen — mußten sie nicht vielmehr mit denselben zu Einem Ziele wirken?

Sie sehen, theurer Freund, was für ein Schicksal die Religion unvermeidlich hiezu treffen müssen. Daß es sie nicht getroffen hat, ist vorzüglich das Verdienst der kritischen Philosophie, welche man als die Hauptursache von dem Verfall der Religiosität in unsern Zeiten anklagt. Ich könnte also meine Vertheidigung dieser Philosophie mit einer verdienten Lobrede auf dieselbe schließen. Sie hat dem Geiste der Aufklärung eine andere, wohlthätige, Richtung gegeben. Sie hat besonders in Rücksicht auf die Religion den Werth der Ueberzeugungsgründe richtiger bestimmt, und dadurch die Ue-

berzeugung selbst mehr gesichert. Sie hat es zur Evidenz gebracht, daß der Atheismus nur so weit unwiderlegbar sei, als die Widerleger desselben von Sätzen ausgingen, in welchen sie (nach Folgerungen, die sie nicht läugnen konnten) eben das schon voraus einräumten, was sie widerlegen wollten. Sie hat den Fehlschluß des Scepticismus auffällender gemacht, der aus der Unzulänglichkeit der aufgestellten Beweise für das Dasein Gottes die Unerweislichkeit desselben folgert. Vorzüglich aber hat sie aus Principien unwidersprechlich dargethan, daß, wenn auch das Dasein Gottes niemals befriedigend zu erweisen wäre, doch auch das Nichtsein desselben niemals erwiesen werden könne. Dadurch hat sie den Atheismus besiegt, und den Scepticismus in seine Schranken zurück gewiesen, dem Unglauben seine Hauptstütze entrißen, und einen Glauben begründet, auf den die religiöse Gesinnung, ohne dem Verstande Gewalt anzuthun, sicher gebaut werden kann.

Allein, indem ich die kritische Philosophie von dem Verdacht freispreche, daß sie Unglauben begründe, muß ich zugleich gestehen, daß Gleichgültigkeit gegen die Religion nicht eine Frucht des Unglaubens sein könne. Unglauben erzeugt nicht Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern Haß derselben. Da die Beweise des Unglaubens so wenig als die Beweise des Glaubens zu einer (objectiv) vollständigen Ueberzeugung hinreichen, so ist der Kampf zwischen beiden nie ganz entschieden; überdies streitet gegen den Unglauben zugleich noch ein anderer mächtiger

Feind: das Gewissen, welches ihm den Glauben zur Pflicht macht, und ihn unaufhörlich beunruhiget; indem die einzige Waffe, die er gegen diesen Feind gebraucht — die Behauptung: daß der Glaube dem Verstande widerspreche; — nicht Stich hält, weil er selbst gestehen muß: daß auch der Unglaube dem Verstande widerspreche. Der Glaube ist also ein nie besiegter, beständig zum Kampf gerüsteter und den Angriff unablässig erneuernder Feind. Gegen einen solchen kann man nie gleichgültig sein; man haßt ihn.

Wenn also die Gesinnung, welche in Rücksicht auf die Religion als die herrschende unsers Zeitalters angenommen wird, Gleichgültigkeit gegen die Religion ist, so muß diese Erscheinung auch einen andern Grund haben: und vielleicht ist dieser in der kritischen Philosophie zu suchen?

Ich will Ihnen den einzigen Grund jener Erscheinung, der in der Philosophie gesucht werden kann, nennen. Verstehen Sie mich aber wohl; ich sage nicht: den einzigen Grund überhaupt! Er heißt Religions-Indifferentismus. Ob dieser der kritischen Philosophie zur Schuld angerechnet werden könne, darüber werde ich Ihnen ein andermal Rechenschaft ablegen.

Zweiter Brief.

Fürchten Sie nicht, mein Freund, daß ich die Folge aus der Folge erklären werde. Religionsindifferentismus und Gleichgültigkeit gegen die Religion sind keineswegs gleichbedeutende Begriffe. Ich weiß wohl, daß man sie gewöhnlich so gebraucht, und daß auch der Schriftsteller, auf den Sie sich berufen, *) sie miteinander vermengt hat. Allein, dies darf Sie nicht irre machen; Sie wissen ja, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch und — leider! — öfters auch die Schriftsteller (bisweilen selbst da, wo sie den Sprachgebrauch bestimmen und berichtigen wollen) es mit den Worten nicht so genau nehmen. In der That sind diese beiden Begriffe sehr wesentlich von einander verschieden.

Der Ausdruck Religionsindifferentismus zeigt schon durch seine Form, (nach der Analogie aller ähnlichen Wörter, nach der die Wortbildung durch ismus jederzeit eine Lehrmeinung bezeichnet) daß darunter eigentlich eine Theorie zu verstehen sei. Allein der Sprach-

*) Ueber Irreligion und Indifferentismus. In Herrn Prof. Schmid's Philosophischem Journale, Bd. IV, Stück 1. S. 96 ff. Eine Abhandlung, die manches zu seiner Zeit und an seinem Orte sehr Nützliche und Heilsame enthalten mag, aber über ihr Thema selbst wenig Licht verbreitet.

gebrauch bezeichnet mit diesem Ausdruck nicht bloß die Theorie, sondern auch (z. B. in der Redensart: jemanden des Religionsindifferentismus beschuldigen;) die Ueberzeugung von dieser Theorie, und selbst die Gesinnung der daraus entspringenden Gleichgültigkeit gegen die Religion. Hier wird der Grund zu dem Mißverständniß, Religionsindifferentismus und Gleichgültigkeit gegen die Religion als gleichbedeutende Begriffe zu verwechseln, schon dadurch gelegt, daß nicht nur die Theorie von der Praxis, sondern auch in der Praxis die Gesinnung von der Ueberzeugung, durch den Ausdruck gar nicht unterschieden sind. Man kann nämlich in der Praxis jener Theorie, die Ueberzeugung, welche die nächste Folge von der Einsicht der Nichtigkeit der Theorie ist, von der Gesinnung, die erst eine Folge jener Ueberzeugung ist, unterscheiden. Zwar hat die Ueberzeugung hier, als bei einem praktischen Begriffe der eine Willensbestimmung selbst betrifft, die Gesinnung zur nothwendigen und unmittelbaren Folge; sie können also in concreto niemals getrennt sein. Allein es wäre doch weniger möglich gewesen, Indifferentismus, als Grund, mit Gleichgültigkeit, als dessen Folge, zu verwechseln, wenn jener in abstracto gegründete Unterschied auch durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet worden wäre *). Noch größer ist die

*) Es wäre überhaupt zu wünschen, daß man bei allen den Sectenbezeichnungen durch iken und aner einen eigenen

Sprachverwirrung dadurch geworden, daß man alle Gleichgültigkeit gegen die Religion (oder was man wenigstens dafür hielt) mit dem Namen des Indifferentismus bezeichnete, und jeden, bei dem man Kaltsinn gegen die Religion zu bemerken glaubte, einen Religionsindifferentisten nannte, wenn er auch nie daran gedacht hatte, sich von den Gründen seiner Geringschätzung der Religion wissenschaftliche Rechenschaft abzufodern; da doch nur derjenige auf den Namen des Religionsindifferentisten Anspruch hat, dessen Gleichgültigkeit auf wissenschaftliche Gründe gebaut ist.

Glauben Sie nicht, daß diese Wortergliederung auf eine bloße Spitzfindigkeit hinaus laufe; es wird Ihnen in

Ausdruck für den Zustand der Gesinnung hätte, um den Unterschied desselben von dem Zustand der Ueberzeugung auch schon durch die Sprache zu bezeichnen. Wie manche lieblose Beschuldigung wäre vielleicht durch diesen einzigen unbedeutend scheinenden Umstand verhütet worden! — Diese Unterscheidung ist zwar bei einem bloß praktischen Begriffe, vergleichen der Begriff des Religionsindifferentismus ist, in dieser Rücksicht nicht von so großer Wichtigkeit; bei einem solchen ist die Gesinnung mit der Ueberzeugung von der Theorie so unzertrennlich und so innig verbunden, daß beide nur Eins zu sein scheinen; wen man der Ueberzeugung beschuldigt, den beschuldigt man zugleich auch der Gesinnung, die aus jener unmittelbar folgt. Wichtiger aber ist die Unterscheidung in Rücksicht auf Begriffe, die nur zum Theil praktisch, zum Theil aber theoretisch sind; wie z. B. bei dem Begriff des Atheis-

der Folge noch einleuchtender werden, daß sie nicht unfruchtbar sei. Ich verlasse sie jetzt, um näher zu meinem Gegenstand zu kommen.

„Religionsindifferentismus — habe ich in meinem vorigen Briefe gesagt — ist der Grund von der Gleichgültigkeit gegen die Religion.“ Durch ihn allein — setze ich jetzt hinzu — ist die eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Religion möglich.

Wenn man unter Gleichgültigkeit in der strengsten Bedeutung des Wortes den Zustand des Gemüths versteht, wo gar kein Antrieb der Willkür vorhanden ist; so lassen sich nur zwei Fälle denken, in welchen der Mensch gegen eine Angelegenheit, welche die Pflicht betrifft, gleichgül-

mus. Hier erscheint die Gesinnung mehr von der Ueberzeugung getrennt. Man kann, wie es scheint, ein Atheist der Ueberzeugung nach sein, ohne deshalb ein Atheist der Gesinnung nach zu sein, (welcher Unterschied gewöhnlich — sehr ungeschickt! — durch die Eintheilung in theoretischen und praktischen Atheismus bezeichnet wird!) weil die Ueberzeugung (die hier zunächst das theoretische betrifft) erst durch eine besondre Anwendung auf das Pflichtgebiet, die eine neue Reflexion voraussetzt, praktisch d. i. Willen bestimmend werden kann. Inzwischen da diese neue Reflexion nur bei einem praktisch inconsequenten Subject unterbleiben kann: so ist jenes Getrenntsein der Gesinnung von der Ueberzeugung doch auch bei dem Atheismus nur scheinbar, und der Atheismus also eigentlich auch jederzeit praktisch.

tig sein kann entweder, wenn er nicht weiß, daß sie Pflicht ist; oder, wenn er weiß, daß sie nicht Pflicht ist.

Dadurch werden zwei Zustände bestimmt, die einander gerade entgegengesetzt sind. Der erste Zustand der Gleichgültigkeit gegen eine Angelegenheit dauert nur so lange, bis das Bewußtsein, daß sie Pflicht sei, erwacht. Mit der Vorstellung derselben als Pflicht entsteht ein Antrieb, sie in seine Gesinnung aufzunehmen, und die Gleichgültigkeit ist aufgehoben. Dieser Antrieb dauert seiner Natur nach so lange fort, als jene Vorstellung der Pflicht dauert, und so lange kann auch der Zustand der Gleichgültigkeit nicht hergestellt werden. Sobald aber die Ueberzeugung eintritt, daß jene Vorstellung eine bloße Täuschung, und die Angelegenheit nicht Pflicht sei: sobald ist der Antrieb aufgehoben, und es fängt ein zweiter Zustand der Gleichgültigkeit an; welcher im Gegensatz gegen jenen ersten ursprünglichen, ein erworbener Zustand ist. Man könnte den letztern auch den Zustand der Gleichgültigkeit durch Kunst, jenen erstern dagegen den Zustand der Gleichgültigkeit durch Natur heißen.

Dieser Bestimmung des Begriffs zufolge wäre Gleichgültigkeit gegen die Religion auch nur in den zwei Fällen möglich: entweder, wenn man nicht weiß, daß Religion Pflicht ist; oder, wenn man weiß, daß sie nicht Pflicht ist.

Der erste dieser beiden Fälle kann unter uns gar nicht statt finden. Das Erwachen jener Stimme, die uns zur

Religion als einer Pflicht ruft, wird bei uns nicht der Natur überlassen. Wir sind in einem Zustand der Kunst, die ihren Einfluß auf uns, ehe wir noch zur Selbstthätigkeit gereift sind, äußert, und auch die Bildung zur Religion frühe mit uns beginnt. Bei uns wird die innere Stimme durch eine äußere geweckt. Es wird öffentlich unter uns verkündigt, und muß also zu jedermanns Wissen gelangen, daß Religion Pflicht sei.

Der ursprüngliche Zustand der Gleichgültigkeit ist demnach unter uns für alle und für immer durch jene öffentliche Anstalten aufgehoben. Unter uns könnte also nur jener Zustand der erworbenen Gleichgültigkeit angetroffen werden; Gleichgültigkeit gegen die Religion wäre unter uns nur möglich durch die Ueberzeugung daß Religion nicht Pflicht sei, d. i. durch Religionsindifferentismus.

Wie der Religionsindifferentismus (als System) jene Ueberzeugung begründe, und ob er selbst auf haltbaren Gründen beruhe, will ich hier noch nicht untersuchen. Sie sehen vorläufig, daß er nichts geringeres zu leisten habe, als den Beweis, daß Religion nicht Pflicht sei.

Allein, man darf mit der Gesinnung, welche in Rücksicht auf die Religion als die herrschende unsers Zeitalters gilt, nur wenig bekannt sein, um zu wissen, daß sie bei weitem nicht allgemein aus Religionsindifferentismus entspringe, und daß jene zweite Benennung, der erworbenen Gleichgültigkeit gegen die Religion, noch weit weniger passe, um diese

herrschende Gesinnung unsers Zeitalters im allgemeinen zu bezeichnen.

Wie wenige unter der großen Classe, die wir mit dem allgemeinen Namen der Gleichgültigen benennen, mögen sich jemals die Frage: ob Religion Pflicht sei? ernsthaft vorgelegt haben! Und unter den Wenigen wie wenige mögen jemals daran gedacht haben, sich um eine befriedigende Beantwortung jener Frage umzusehen! Fragen Sie den ersten besten von den Vielen, die Geringschätzung gegen die Religion zeigen: aus welchen Gründen er es für recht halte, eine so wichtige Angelegenheit des Menschen so gleichgültig zu behandeln? Sie werden gewiß manchen durch ihre Frage in Verlegenheit bringen. Zwar finden Sie unstreitig jetzt weit mehrere, als sonst zu finden waren, die ihre Hintansetzung der Religion durch Gründe, die wohl gehört zu werden verdienen, zu rechtfertigen wissen. Ein Beweis, daß es dem Religions-indifferentismus nicht an Anhängern fehlt! Aber wie klein ist doch immer diese Anzahl gegen die Menge derer, die eine eben so große Geringschätzung der Religion zeigen, und gleichwohl nichts weniger als überzeugt sind, daß sie nicht Pflicht sei. Diese befinden sich weder in dem ursprünglichen Zustand der Gleichgültigkeit; denn sie haben es wenigstens gehört, daß Religion Pflicht sei; noch in dem erworbenen: denn sie sind nicht zu der Ueberzeugung gelangt, daß Religion nicht Pflicht sei. Wie soll man ihren Zustand nennen? Kann man ihn mit dem Namen der Gleichgültigkeit dennoch bezeichnen?

Wenn man den Begriff der Gleichgültigkeit in der strengsten Bedeutung nimmt, wie er vorhin bestimmt worden ist, so sind die möglichen Fälle in den zwei aufgezählten erschöpft, und man könnte diesen Ausdruck von der zuletzt genannten Classe nur ganz uneigentlich gebrauchen. Allein es giebt noch einen Zustand der Gleichgültigkeit von einer andern Art, die ich hier umständlicher beschreiben will.

Da die Willkür des Menschen von einem Antrieb, der an sie ergeht, nicht notwendig in Bewegung gesetzt wird, so kann sie des Antriebs unerachtet in Ruhe beharren. Es sind aber hier wieder zwei Fälle wohl zu unterscheiden. Der Antrieb, der an die Willkür durch die Stimme der Pflicht ergeht, ist entweder stark genug, um sie wirklich in Bewegung zu setzen (in welchem Fall ein Interesse entsteht), so daß sie nur durch eine Rückwirkung auf den Antrieb in Ruhe beharren kann: oder der Antrieb ist nicht stark genug, um Interesse zu erregen. In beiden Fällen erscheint die Willkür in Ruhe, aber sie verhält sich dabei in Rücksicht auf ihren inneren Zustand sehr verschieden; in dem einen Fall thätig in dem andern untthätig.

Man nimmt gewöhnlich beides für einerlei Zustand, und nennt auch beides ohne Unterschied Gleichgültigkeit. Aber man muß sich nicht irre machen lassen. Interesse und Gleichgültigkeit widersprechen sich in den Begriffen. Allerdings hat der erste jener beiden Zustände (wenn die Willkür den Antrieb unterdrückt) auch vollkommen den Anschein

der Gleichgültigkeit. In Rücksicht auf den Erfolg ist es nämlich gleich, ob gar kein Antrieb vorhanden oder der vorhandene unterdrückt ist; wie in der Mechanik das Product der Wirkung auch $= 0$ ist, wenn zwei gleiche Kräfte einander in gerader Richtung entgegenwirken, eine die andre also aufhebt. An der äußeren Erscheinung des Zustandes läßt sich also kein Unterschied entdecken. Aber kann man deshalb diesen Zustand einen Zustand der Gleichgültigkeit nennen, wenn man nicht mit dem Ausdruck bloß spielen will? Sobald ein Antrieb, der an die Willkür geschieht, Interesse erregt, sobald hört der Zustand der Gleichgültigkeit auf: dadurch wird er nicht hergestellt, daß sie den Antrieb unterdrückt. Denn fürs erste, um diesen Antrieb zu unterdrücken, muß sie thätig, eben darum also nicht gleichgültig sein; fürs zweite, wenn es ein Antrieb zur Pflicht ist, so kann die Willkür ihn zwar abweisen, aber nie ganz unterdrücken: es ist nicht die Willkür, die diesen Antrieb hervorbringt, es kann also auch nicht von ihr abhängen, ihn aufzuheben; er erwacht also von Zeit zu Zeit unwillkürlich, und sie muß sich gegen ihn beständig kämpfend, also nicht gleichgültig verhalten. Sie sehen hieraus zugleich, daß Gleichgültigkeit aus unmoralischer Gesinnung ein Widerspruch ist.

Aber der Zustand, der in dem zweiten Fall statt findet, wenn die Willkür des Antriebs unerachtet, der durch die Stimme der Pflicht an sie ergeht, in Ruhe beharrt, weil der Antrieb kein Interesse erregt: ist allerdings ein Zustand der Gleichgültigkeit. Er unterscheidet sich

aber von jenem Zustand der ursprünglichen Gleichgültigkeit dadurch, daß in jenem gar kein Antrieb der Willkür vorhanden, in diesem aber der Antrieb nur nicht stark genug ist, um Interesse zu erregen: von dem Zustand der erworbenen Gleichgültigkeit dadurch, daß die Willkür in jenem sich durch Thätigkeit von einem Antrieb befreit hat, in diesem aber zu gar keiner bestimmten Thätigkeit geregt wird, obgleich sie afficirt ist. Man könnte also diesen Zustand, um ihn von den beiden andern zu unterscheiden, den Zustand der trägen Gleichgültigkeit nennen, weil die Willkür dabei gereizt und doch unthätig ist.

Gerade dieser Zustand der trägen Gleichgültigkeit nun ist es, welcher in Rücksicht auf die religiöse Gesinnung unter unsern Zeitgenossen als herrschender Zustand angenommen werden kann. Man will sich keine Mühe geben, die Religion in seine Gesinnung aufzunehmen, ohne doch gewiß zu sein, ob es auch recht sei, sich nicht darum zu bekümmern. Man ist nicht überzeugt, daß die Religion entbehrlich sei; aber man denkt, sie wohl entbehren zu können. Die öffentliche Stimme, welche die Religion als Pflicht prediget, ist bei den meisten dem Saamen gleich, der unter die Dornen fällt: „die, so es hören, gehen hin unter den Sorgen, Reichthum und Wollust dieses Lebens, und ersticken und bringen keine Frucht.“

Eine Gesinnung, die so weit verbreitet ist, und sich als eine so eigenthümliche Erscheinung unseres Zeitalters auszeich-

net, muß allerdings auch ihre eigenthümliche Ursachen in den Zeitumständen haben. Wer die Erscheinung befriedigend erklären wollte, müßte diese Ursachen vollständig aufzählen. Aber wer auch nur sicher sein will, über die Gründe jener Erscheinung nicht einseitig zu urtheilen, muß wenigstens das ganze Gebiet der möglichen Gründe derselben kennen. Lassen Sie es sich gefallen, Theurer Freund, dieses Gebiet mit mir flüchtig zu durchwandern.

Wenn die Willkür durch einen Antrieb nicht zur Thätigkeit bewegt wird, so muß der Grund entweder in dem Antrieb oder in der Willkür liegen. Die Unthätigkeit der Willkür, wodurch jener Zustand der trägen Gleichgültigkeit bestimmt ist, läßt sich also auf zweierlei Art als möglich denken: entweder, wenn der Antrieb zu schwach ist, um sein Ziel zu einem Gegenstand der Willkür zu erheben; oder, wenn die Willkür durch andre Eindrücke, die ihr eine andre Richtung geben, zu sehr eingenommen ist, um auf diesen zu achten. Alle Arten von Gründen jener Unthätigkeit müssen zu einer von diesen beiden Classen gehören.

Bei einer Angelegenheit, welche die Pflicht betrifft, liegt die Schwäche des Antriebs in der Schwäche der Ueberzeugung, daß die Angelegenheit Pflicht sei. Aber wenn auch die Stimme, welche zu der Angelegenheit als Pflicht ruft, stärker ertönt, und die Ueberzeugung, daß sie Pflicht sei, nicht mangelhaft ist, so können doch in dem innern Zustand (in Zeitbedingungen) der Willkür Gründe liegen, welche das

Bernehmen jener Stimme (unwillkürlich) verhindern: Richtung auf andre Zwecke, einseitige Bildung, Verwöhnung, Zersreuung durch Geschäfte oder Vergnügungen, und hundert andre innere (psychologische) und äußere Ursachen, von welchen ich diese nur als Beispiele genannt habe. Es mag sein, daß viele dieser Ursachen, wenn man auf frühere Zustände der Willkür zurückgeht, als selbstverschuldete Folgen willkürlicher Handlungen erfunden werden; aber sie können in Rücksicht auf einen solchen spätern Zustand nicht als besondere Verschuldung in Anschlag kommen, weil sie dabei ganz als Naturgründe wirken. Jene Unthätigkeit, die deren Product ist, muß also doch in beiden Fällen als schuldlos betrachtet werden.

In Rücksicht auf den Zustand der trägen Gleichgültigkeit gegen die Religion, der als charakteristisches Zeichen unsrer Zeit aufgeführt wird, haben unfreiwillig beide Arten von Gründen zusammengewirkt: Mangel an Ueberzeugung von der Pflicht, folglich Schwäche des Antriebs; und Unfähigkeit der Willkür, durch den Antrieb bewegt zu werden.

Betrachten Sie nur das Dichten und Thun unter den Menschen um uns her: ihr Hingehn unter den Sorgen des Reichthums und der Wollust dieses Lebens; ihr Drängen und Treiben nach Zwecken der Nothdurft des Vergnügens der Lüsternheit; ihre Verachtung von allem was nicht jenen Zwecken fröhnt; ihr Ankleben am Irdischen und an allem was

sie allein real nennen; ihre Unfähigkeit, sich zu Ideen zu erheben; ihr ewiges Fragen: „wozu nützt das?“ und: „was bringt es ein?“ — der einzige Maßstab, wornach sie den Werth nicht bloß von Werken der Kunst und des Geschmacks sondern sogar von ihrem eigenen Dasein in der Verstandes- und in der Vernunftwelt, von der Würde des Menschen und selbst von der Moralität beurtheilen. Wer kann alle die empirischen Hindernisse aufzählen, welche die Willkür in Unthätigkeit halten, und die Gründe, welche zusammen gewirkt haben, um diesen Charakter des Zeitalters zu bilden?

Wollten Sie diese Gründe für gar nichts rechnen? Werden Sie nicht vielmehr gestehen müssen, daß sie allein schon hinreichend wären, jene Unthätigkeit der Willkür in Rücksicht auf die Religion vollkommen zu erklären? Ich, für meinen Theil wenigstens bin überzeugt, daß man meistens weit sicherer gehen würde, bei der Erklärung einer solchen Erscheinung die Quellen weniger in dem Zustand der Ueberzeugung als in dem Zustand der Willkür und in den Umständen, die diesen Zustand bilden, aufzusuchen, und daß die Reformatoren der Menschheit weit weniger sich über die Unwirksamkeit ihrer Versuche zu wundern und über die Unbildsamkeit der Menschen zu beklagen Ursache finden würden, wenn sie vor allen Dingen mehr für die empirische Freiheit der Willkür (ohne welche die Vorstellung der Pflicht nie zur lebendigen Erkenntniß werden kann!) sorgten und nicht von der Berichtigung der Ueberzeugung alles allein erwarteten.

Doch verlange ich nicht, daß Sie die Erscheinung der Gleichgültigkeit gegen die Religion, wegen der Sie die kritische Philosophie als Ursache angeklagt haben, aus diesen Gründen allein erklären sollen. Sie werden bald überzeugt werden, daß ich selbst einen Theil der Schuld aus dem Zustand der Ueberzeugung, (aus welchem Sie die Erscheinung allein erklären wollten) herleite. Nur nehmen Sie jene Classe von Gründen mit in die Rechnung; so werden Sie schon geneigter sein, einen Theil Ihrer Beschuldigung gegen die kritische Philosophie zurück zu nehmen. Ich habe mich auf eine umständlichere Aufzählung dieser Gründe nicht eingelassen; theils weil sie mich hier zu weit von meinem Zwecke abführen, auch wohl meine Kräfte übersteigen würde; theils weil es auch nur dieses Fingerzeigs bedurfte, um Sie auf diese Classe von Gründen, die von Ihnen übersehen zu sein schienen, aufmerksam zu machen, und ich ruhig es Ihnen selbst überlassen kann, diesem Fingerzeig weiter zu folgen.

Aber, ich will nicht, um die kritische Philosophie zu vertheidigen, gegen meine Zeitgenossen ungerecht werden.

Allerdings ist dieser Zustand der Willkür bei weitem nicht bei allen, bei den allerwenigsten der einzige, Grund ihrer Gleichgültigkeit gegen die Religion. Bei den meisten liegt der Grund dieser Unthätigkeit in der Schwäche des Antriebs, weil ihnen die Ueberzeugung mangelt, daß Religion Pflicht sei.

Hier fällt, wie Sie sehen, die Schuld zunächst auf die Lehrer der Religion, deren erster Beruf es wäre, diese Ueberzeugung

zu begründen und zu beleben. Es versteht sich nicht von selbst, daß Religion Pflicht ist: es ist also auch nicht genug, es bloß zu sagen, daß sie Pflicht sei; wenn die Ermahnung zur Religion Eindruck machen soll, so muß man es beweisen, daß sie Pflicht sei, und zeigen, worinn diese Pflicht bestehe. Nicht jeder kann sich selbst auf den Standpunkt der Reflexion erheben, von welchem aus allein die wahre Ansicht der Religion als Pflicht und die Ueberzeugung, daß sie es sei, möglich ist. Für solche, die dies nicht können, hat der Religionslehrer zu sorgen; er muß sie auf jenen Standpunkt erheben und, indem er ihnen die Religion als Pflicht zeigt, ihr Interesse dafür beleben. Die Aufgabe ist in der That nicht schwer, sobald man nur einmal selbst von der Religion einen richtigen Begriff hat, und weiß, worauf das wahre Interesse, das wir für die Religion zu nehmen haben, eigentlich beruhe. Sobald man einem Menschen den eigentlichen Werth, den die Religion für uns hat, nur anschaulich vorstellt, so erwacht von selbst in ihm die innre Stimme, welche ihn treibt, sie in seine Gesinnung aufzunehmen.

Wie wenig geschieht aber in dieser Hinsicht von unsern Lehrern der Religion? Sind nicht ihrer so viele, die sich selbst niemals zu jenem Standpunkt erhoben haben, die das wahre Interesse, das die Religion für uns hat, selbst nicht kennen? Wie sollen sie andern zu einer Einsicht verhelfen, die ihnen selbst fremd ist; wie eine Gesinnung in ihnen erwecken, die sie selbst nicht kennen? Und selbst auch unter den besseren, wie viele sind, die — durch einen Mißgriff — den Glauben an

die Religionswahrheiten für das Wesen der Religion halten, und ihre ganze Mühe darauf richten, diesen Glauben zu befestigen und zu beleben? Wenn sie auch hie und da einzelne dieser Wahrheiten in der That praktisch behandeln, und sie gebrauchen, um ein erhöhtes Interesse für die Ausübung der Pflicht zu erwecken, so ist dies doch immer noch nicht hinreichend, um für die Religion überhaupt die Ueberzeugung, daß sie Pflicht sei, zu bewirken. Andre nicht einmal zu gedenken, deren Unterricht in der Religion so kalt ist als ihre eigne Gesinnung gegen dieselbe! — Woher soll aber die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, kommen, wenn sie bei denen meistens selbst nicht ist, von welchen sie allein ausgehen könnte und sollte?

Allein, diese Schuld trifft zuletzt doch nicht sowohl die Lehrer, als die Wissenschaft selbst. Man kann von den Lehrern nicht fordern, was die Wissenschaft noch nicht geleistet hat. Mir scheint aber in der That hier noch eine Lücke zu sein. Die Forderung, welche die Religion zur Pflicht macht, hat einen noch zu unbestimmten Sinn. Es fehlt zwar jetzt nicht mehr an einem richtigen Begriff von Religion; aber dieser Begriff wird bei jener Forderung nicht scharf genug gehalten, und deshalb vieles auch noch jetzt als Pflicht gefodert, und wohl gar als die Hauptsache vorangestellt, was sich gar nicht fodern läßt.

Ich muß Ihnen meine Gedanken darüber mittheilen, ehe ich in meiner Untersuchung einen Schritt weiter gehen kann. Wenn Sie das reine Interesse, das die Religion für jeden Menschen hat, erst näher kennen, und dadurch einsehen

lernen, inwieferne Religion als Pflicht von jedem Menschen gefodert werden könne: dann werden Sie es um so einleuchtender finden, daß schon das bloße Verkennen dieses Interesse's die herrschende träge Gleichgültigkeit gegen die Religion erzeugen, und das Unrichtige und Ueberspannte in der Forderung, welche die Religion als Pflicht vorstellte, vielmehr die Ueberzeugung, daß sie nicht Pflicht sei, begründen mußte.

Erwarten Sie also in meinem nächsten Briefe nichts geringeres, als einen Versuch einer bestimmteren Beantwortung der Frage: inwieferne Religion von dem Menschen als Pflicht gefodert werden könnte?

Dritter Brief.

Es ist ein dornichter Pfad, Mein Freund, der zu der Aussicht führt, die ich Ihnen zu zeigen am Ende meines vorigen Briefes versprochen habe. Wir können nur nach einer langen Reihe trockner Unterscheidungen und Erörterungen von Sprachbedeutungen und Kunstausdrücken, dem Ziel unserer Untersuchung näher kommen. Sie werden sich sogar entschließen müssen, mit mir einen Schritt in die Religion der Compendien zurück zu thun, um einige Mißverständ-

nisse, die der befriedigenden Beantwortung unsrer Frage im Wege sind, aus dem Grunde zu heben.

Daß man den Sinn der Frage: in wieferne Religion Pflicht sei? auch nachdem die kritische Philosophie deutliche Aufschlüsse darüber gegeben hat, doch noch immer so vielfältig mißversteht: davon liegt der Grund augenscheinlich theils in der Vieldeutigkeit, die der Ausdruck Religion sowohl durch den gemeinen Sprachgebrauch als auch durch die Kunstsprache der ältern Religionsphilosophien erhalten hat; theils darin, daß die gänzliche Umbildung, welche die Religionswissenschaft durch die kritische Philosophie erlitten hat, noch von so wenigen gefaßt wird, daß man fortfährt, sie wie eine theoretische Wissenschaft zu behandeln, daß man wähnt, die ganze Veränderung bestehe bloß in einer Umtauschung des moderigten theoretischen Fundaments mit einem haltbarern praktischen Grunde, und daß man alles gethan zu haben glaube, wenn man das praktische mit dem theoretischen zusammensetzt, auf das alte Kleid einen neuen Lappen setzt. Diese beiden Gründe des Mißverständnisses muß ich vor allen Dingen aus dem Wege räumen.

„Was ist Religion?“ fragen Sie mich. Eine Wissenschaft, *) kann ich antworten; oder eine Ueber-

*) Es ist mir wider den Titel meiner Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft“ der Einwurf gemacht worden, daß Religion als Wissenschaft ein widersprechender Begriff sei, weil doch Religion eigentlich nur eine Gesinnung betreffe. Ich hoffe durch die hier gemachte bestimm-

zeugung; oder auch eine Gesinnung. Ich habe Ihnen schon in meinem vorigen Briefe ein Beispiel dieser Art aufgeführt, wo der gemeine Sprachgebrauch eben diese drei verschiedene Arten von Begriffen mit einem einzigen Worte bezeichnet. Was ich dort von dem Ausdruck Religionsindifferentismus gesagt habe, gilt ebenfalls von dem Worte Religion. Der wissenschaftliche Sprachgebrauch hat die Vieldeutigkeit dieses Wortes so vermehrt, daß es den Pflegern der Wissenschaft zuletzt selbst schwer wurde, zu bestimmen, was sie eigentlich von dem verlangen, dem sie Religion als Pflicht vorschreiben.

Es ist eine bekannte Hauptunterscheidung, welche die Religion in subjective und objective einteilt, und unter der letztern die Wissenschaft der Religion, unter der erstern aber sowohl die Ueberzeugung von jener Wissenschaft, als die daraus erfolgende Gesinnung versteht. Hier werden objective und subjective Religion einander entgegengesetzt wie Wissen und Handeln, oder vielmehr wie Wissenschaft und Anwendung der Wissenschaft, wie Theorie *) und Praxis. Nach dieser Unterscheidung

tere Unterscheidung der Begriffe, die unter dem Ausdruck Religion zusammengefaßt werden, diesen Einwurf (gegen den mich auch der Sprachgebrauch selbst schützt) befriedigend gelöst zu haben.

*) Ich weiß wohl, daß man den Ausdruck Theorie eigentlich von einer praktischen Wissenschaft gar nicht zu gebrauchen

— die an sich zwar für die Wissenschaft selbst nicht fruchtbar aber doch nicht zu verwerfen ist, weil sie zwei verschiedene Gebiete, welche die Sprache durch eine gemeinschaftliche Bezeichnung vereinigt hat, richtig sondert — ist unter dem Ausdruck objective Religion die Wissenschaft der Religion überhaupt zu verstehen, die alles umfaßt, was die subjective Religion betrifft, oder was zur Ausübung der Religion zu wissen nöthig ist.

Eine zweite Unterscheidung hat die Religion der Theologie entgegengesetzt. Es liegt dieser Eintheilung allerdings auch ein wahrer Unterschied zu Grunde. Weil man aber den eigentlichen Eintheilungsgrund verkannte oder doch nicht deutlich genug gedacht hatte: so kannte man auch die Gränzen beider Wissenschaften nicht, und es war so gut als wären sie auch nicht unterschieden worden; denn, man konnte

den pflegt. Allein, außerdem daß sich dieser Gebrauch hier dadurch rechtfertigen läßt, daß die Religionswissenschaft, in ihrem ehemaligen Zustand nach der dogmatisch-philosophischen Philosophie, auch selbst ihrem sogenannten praktischen Theil nach in der That eine Theorie war: so habe ich auch den Ausdruck darum gewählt, weil er zugleich Aufschluß darüber giebt, wie man, durch ihn verleitet, um so leichter Religion als Gesinnung (Praxis) mit dem praktischen Theil der Religionswissenschaft verwechseln, und den praktischen Theil der Religionswissenschaft (als Theorie) wieder mit zum theoretischen Theil derselben rechnen konnte.

doch weder was sie gemeinschaftlich hatten, noch worinn sie unterschieden waren, bestimmt angeben. Ich könnte Ihnen von dem seltsamen Streit über den wahren Unterschied dieser zwei unterschiedenen Wissenschaften, welcher bis auf den heutigen Tag noch nicht allgemeingültig unter den Theologen entschieden ist, vieles sagen: ich will Sie aber hier bloß darauf aufmerksam machen, daß auch bei dieser zweiten Eintheilung der Ausdruck Religion in der Bedeutung als Wissenschaft der Religion gebraucht, hier aber eine Wissenschaft von weit kleinerem Umfang, welche nur einen Theil von der Wissenschaft der Religion in der ersten Bedeutung ausmacht, darunter verstanden wird; und daß gerade dieser Umstand eine Verwechslung der beiden Wissenschaften veranlaßt hat, welche die Streitenden immer aufs neue in die Irre führte. Folgende Eintheilung, welche die Wissenschaft der Religion überhaupt in ihre Haupttheile und Zweige unterscheidet und jedem sein bestimmtes Gebiet anweist, wird Ihnen am sichersten aus dem Labyrinth heraushelfen können.

Wenn man den Begriff der Religion als Wissenschaft in der Bedeutung nimmt, die er in der ersten Eintheilung hat, so erhält man dadurch den allgemeinsten Begriff der Religionswissenschaft: einer Wissenschaft, welche durchaus das ganze Gebiet der Religion umfaßt, und alles erörtert, was in dieser als ihrem Gegenstande enthalten ist. Lassen Sie uns diese Wissenschaft durch die Benennung der Religionswissenschaft überhaupt bezeichnen,

Diese Wissenschaft zerfällt durch die Natur ihres Objectes, welches theils theoretisch theils praktisch ist, in zwei Haupttheile, und bildet zwei besondre Wissenschaften: theoretische Religionswissenschaft und praktische Religionswissenschaft. Der Unterschied dieser beiden Haupttheile der Religionswissenschaft überhaupt verhält sich aber nicht wie Theorie und Praxis (wie man, durch die Benennung theoretisch und praktisch verführt, nur zu oft ihr Verhältniß gegen einander betrachtet hat): sondern als Theile einer Wissenschaft betreffen sie beide das Wissen; aber sie sind dadurch unterschieden, daß das Wissen in der theoretischen Religionswissenschaft das Theoretische, das was in der Religion Gegenstand des Erkennens, und in der praktischen Religionswissenschaft das Praktische, das was in der Religion Gegenstand der Pflichtbestimmung ist, betrifft.

Der theoretische Theil der Religionswissenschaft muß alles umfassen, was in dem ganzen Gebiete der Religion auf Dasein, auf das was ist — was Gegenstand der Wahrnehmung oder der Erkenntniß entweder (jetzt) ist oder (in der Zukunft) werden kann; oder doch als ein solcher gedacht wird — Beziehung hat. Er hat also nicht bloß über das, was die Gottheit an sich betrifft, sondern auch über ihr Verhältniß zur Welt überhaupt und zu den Menschen insbesondere, mithin zugleich über alles was wir von der Gottheit in diesem und im zukünftigen Leben zu erwarten, zu hoffen oder zu fürchten haben, Aufschlüsse zu erteilen.

Der praktische Theil der Religionswissenschaft muß alles umfassen, was in dem ganzen Gebiet der Religion auf Pflichtbestimmung, auf das was von uns gethan werden soll, Beziehung hat. Er hat also nicht bloß zu bestimmen, was durch jene Erweiterung der Erkenntniß, in Rücksicht auf den theoretisch bestimmten Gegenstand (die Gottheit), für neue Pflichten für uns entstehen; sondern auch, was durch jenen theoretisch bestimmten Gegenstand, wenn er auf das Gebiet der Pflichtbestimmung überhaupt bezogen wird, für eine eigenthümliche Ansicht oder Bestimmung des Pflichtgebiets überhaupt hervorgebracht werde.

Jeder dieser zwei Haupttheile der Religionswissenschaft läßt sich demnach durch eine neue Sonderung seines Inhalts wieder in zwei Theile unterscheiden.

In dem theoretischen Theil der Religionswissenschaft kann man die Betrachtung der Gottheit an sich absondern von der Betrachtung ihres Verhältnisses zur Welt und zu uns. Durch den ersten Theil dieser Unterabtheilung ist die engere Sphäre der Wissenschaft bestimmt, welche der Ausdruck *Theologie* seiner Wortbedeutung nach befaßt. Demnach wäre unter *Theologie* in der engsten eigentlichen Bedeutung die Wissenschaft, oder der abgesonderte Theil der Religionswissenschaft überhaupt zu verstehen, welche die Lehre von Gott, von seinen Eigenschaften, und den Beweis von seinem Dasein enthält. Die Theologie ist also, während sie nur einen Theil der Religionswissenschaft überhaupt ausmacht, zugleich als

das Fundament derselben anzusehen. — Für die Wissenschaft, welche den zweiten Theil dieser Unterabtheilung ausmacht, finde ich keine dem Ausdruck *Theologie* entsprechende einzelne Benennung. Um beide auf eine homogene Weise zu bezeichnen, könnte man sie am schicklichsten in die Lehre von Gott, und die Lehre von dem Verhältniß Gottes zu uns eintheilen. — Beide Theile zusammen genommen machen das Gebiet der Wissenschaft aus, welche man auch mit dem Namen der Religions-Dogmatik bezeichnet.

In dem praktischen Theil der Religionswissenschaft kann man entweder die besondern Pflichten gegen Gott, oder die Pflichten überhaupt in Beziehung auf Gott betrachten. Der erste Theil dieser Unterabtheilung betrifft eine Erweiterung der Moral als eine Folge von der Erweiterung des Gebiets der Erkenntniß. Dadurch daß die theoretische Religionswissenschaft einen neuen Gegenstand der Erkenntniß bestimmt, wird die praktische Religionswissenschaft um eine Classe von Pflichten (nämlich die Pflichten gegen Gott) erweitert. Daß diese Erweiterung der Moral wirklich Grund habe, hat dieser Theil der praktischen Religionswissenschaft zu zeigen. Die daraus entspringenden neuen Pflichten selbst aber werden als ein besondres Capitel, Ueber die Pflichten gegen Gott, in der Moral abgehandelt. — Der zweite Theil dieser Unterabtheilung hat die Moral überhaupt im Verhältniß zu dem theoretischen Theile der Religionswissenschaft zu betrachten. Hier hat die Religionswissenschaft zu zeigen, daß

alle unsre Pflichten Gebote Gottes seien (welches sehr viel mehr sagen will, als daß sie nur als solche zu betrachten seien) und daß wir folglich verpflichtet seien, sie zu halten: weil es Pflicht sei, den Willen Gottes zu thun. Dadurch wird zwar nicht (wie es wohl auch geschehen ist) die ganze Moral in den praktischen Theil der Religionswissenschaft herübergezogen. Aber die Moral wird — nicht als eine Lehre von Pflichten, sondern — nur als eine Lehre von Regeln vorgestellt, welche erst dadurch Verbindlichkeit für uns erlangen, wenn wir aus Gehorsam gegen Gott sie zu halten schuldig sind: welches sich nur dann behaupten läßt, wenn die Pflichten sämmtlich als Wille der Gottheit erwiesen werden; und so erhält also die Moral selbst durch diesen Theil der Religionswissenschaft ihr Princip: aus der Idee des Willens Gottes (wenn er nicht etwa schon historisch bekannt ist) alle unsre Pflichten herzuleiten.

Für diesen ganzen zweiten Haupttheil, so wie für die beiden Unterabtheilungen desselben, kann ich Ihnen keine eigne auszeichnende Benennung angeben. Man hat ihn gewöhnlich schlechthin Religion auch wohl praktische Religion (welcher Ausdruck in andrer Beziehung auch so viel als Praxis *) der Religion heißen sollte) genannt. Will man die zwei Haupttheile der Religionswissen-

*) Von dem Ausdruck Praxis gilt eben das, was oben, in der Note S. 36, von dem Ausdruck Theorie erinnert worden ist.

schaft durch die oben angeführte Eintheilung in Religion und Theologie (durch den letztern Namen den theoretischen, durch den erstern den praktischen Theil derselben) bezeichnen: so fehlt es freilich nicht an Beispielen, wo man mit dem Namen eines Artbegriffs die Gattung, oder umgekehrt mit dem Namen des Gattungsbegriffs eine höhere oder eine Unterart vorzugsweise bezeichnet; aber schwerlich wird dadurch jemals die Unterscheidung der Gegenstände selbst sehr erleichtert werden.

Vergleichen Sie nun diese Gränzbestimmung der Theilwissenschaften, aus denen die Religionswissenschaft (nach der dogmatischen Vorstellung) besteht, mit der gewöhnlichen Eintheilung und Bezeichnung derselben; und bedenken Sie, daß man ohne Unterschied bald das Ganze bald einen Theil bald auch nur einen Theil der Theile Religion nannte, und, umgekehrt, bei dem Ausdruck Religion gleichfalls bald das Ganze bald den theoretischen bald den praktischen bald auch wohl gar nur den ascetischen Theil der Religionswissenschaft dachte: so werden Sie es begreiflich finden, daß die Forderung, welche dem Menschen die Religion als Pflicht vorschreibt, selbst in der Wissenschaft der Religion weder einen bestimmten Sinn noch eine bestimmte Gränze hatte.

Wenn man von jemand Religion als Befinnung foderte, so verstand man zunächst nichts weiter darunter, als die Ausübung der Pflichten gegen Gott im engern Sinn,

Dankbarkeit, Liebe, Ehrfurcht, Anbetung; aber auch im weitern Sinn, Ausübung seiner Pflichten überhaupt als heiliger Gebote Gottes, aus Gehorsam gegen Gott; bald auch alles beides zusammen. Weil man aber nicht ausüben kann, was man nicht weiß, so setzte dies Religion als Ueberzeugung voraus; und zwar wieder zunächst nichts weiter, als Ueberzeugung von diesen Pflichtvorschriften in Rücksicht auf Gott. Wenn man also von jemand Religion als Gesinnung foderte, so foderte man von ihm, als Bedingung der Gesinnung, zugleich Ueberzeugung und (weil man das gemeine Wissen von dem wissenschaftlichen Wissen nicht immer streng genug zu unterscheiden mußte), als Bedingung von dieser, Kenntniß wenigstens von dem praktischen Theile der Religionswissenschaft. Weil man aber sich nicht Pflichten gegen einen Gegenstand und in Rücksicht auf einen Gegenstand vorschreiben kann, ohne von dem Dasein dieses Gegenstandes überzeugt zu sein: so setzt die Ueberzeugung von dem praktischen Theile der Religionswissenschaft die Ueberzeugung von dem theoretischen Theile derselben voraus; und es war also in der Forderung, durch die man jemanden Religion als Gesinnung zumuthete, zugleich Ueberzeugung und also Kenntniß von dem theoretischen Theile der Religionswissenschaft, als Bedingung, mit eingeschlossen.

„Also sollen alle Menschen Theologen sein?“ — Das wollte man doch nicht gerne behaupten, obgleich man sich nicht verbergen konnte, daß gerade diese Kenntniß der ge-

sammten theoretischen und praktischen Religionswissenschaft den eigentlichen Begriff des Theologen ausmache. Um der Unschicklichkeit auszuweichen, die durch jene Instanz fühlbar wurde, zog man in dem Gebiete der Religionswissenschaft beliebige Gränzen, und zeichnete gewisse Bezirke aus, welche man als das Erbgut der Theologen von dem Gemeingut der Nicht-Theologen schied. Durch diese Operation entstanden: eine Religionslehre (so nannte man das verflümmelte Product), und eine Theologie, welche man jener entgegengesetzte, ein eben so unbestimmtes, end- und anfangsloses Gemisch von theoretischen und praktischen Sätzen: zwei Zwitterdinge von Wissenschaft, die nach keinem andern als dem höchst vagen Princip zusammengeordnet waren: „was der Mensch für die Ausübung der Religion zu kennen nöthig oder nicht nöthig habe.“ Allein da für diese Gränzcheidung gar keine bestimmte Regel möglich ist, und man also die Gränzlinie ganz willkürlich setzte, so konnte es nicht anders kommen, als daß die Gränzen der willkürlich ausgesonderten Theologie mit den Gränzen der eben so willkürlich umzäunten sogenannten Religionslehre immer in einander laufen mußten, und man folglich aufs neue ganz ungewiß war, was man eigentlich verlange, wenn man Religion von dem Menschen fodere.

Die ganze Bedenklichkeit wird gehoben, wenn man den Unterschied nicht in der Quantität sondern in der Art des Wissens setzt, und das gemeine Wissen von dem wissenschaftlichen Wissen gehörig unterscheidet. Un-

ser alter ehrwürdige S.....s, der die Theologie von der Religion nur als eine *cognitio accuratio* scheidet, hat sehr richtig geahnt, worauf es eigentlich ankomme. Seine Unterscheidung, so vielfältig sie auch belächelt und bespöttelt worden ist, hat doch, ihrer Unbestimmtheit unerachtet, den wahren Punkt richtiger getroffen, als alle jene fruchtlose Versuche, das Gebiet einer Wissenschaft, das ein unzertrennliches Ganze ausmacht, durch Marksteine zu scheiden. Der ganze Gegenstand der Religionswissenschaft gehört ungetheilt eben so gut dem Nicht-Theologen als dem Theologen an; sie sind nur in Rücksicht auf die Art des Besitzes verschieden: dadurch nämlich, daß der letztere wissenschaftlich (als Ein überschautes Ganze, und aus Principien) weiß, wo sich jener mit dem gemeinen (unzusammenhängenden, größtentheils bloß auf Gefühle gegründeten, nur hier und da durch einen vereinzelt deutlichen Begriff erleuchteten) Wissen begnügen muß.

Worinn besteht denn nun endlich, nach dieser dogmatischen Vorstellungsart, die Pflicht der Religion? und worauf gründet sich diese Pflicht?

Alles hängt hier von der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes ab. Man geht von dem Satz aus: „es ist ein Gott;“ zu der Vorschrift hin „also sollst du ihn anbeten.“ Es ist Pflicht Religion zu haben, weil ein Gott ist. Die praktische Gesinnung muß hier aus einer theoretischen Ueberzeugung hervorgehen: „Wer zu Gott kommen will, der muß glauben daß er sei!“ — Verstehn Sie

mich recht! Theoretische Ueberzeugung sage ich, d. h. Ueberzeugung die auf ein wirkliches Dasein geht. Ich muß überzeugt werden, daß der Unsichtbare wirklich da ist, so gewiß da ist, als alles was ich mit meinen leiblichen Augen um mich sehe; ich muß überzeugt werden, daß er es wirklich ist, der meine Schicksale lenkt, daß so gewiß er sie lenkt, als ich sie mit mir vorgegangen wahrnehme; ich muß überzeugt werden, daß meine Pflichten wirkliche Gebote Gottes sind, so gewiß als ich sie als theoretische Regeln mir denken kann. Ohne diese Ueberzeugung kann die Gesinnung der Religion gar nicht stattfinden. Aus dieser Ueberzeugung aber entspringt die Gesinnung der Religion von selbst. Wenn ich weiß, daß der Unendliche ist, so werde ich von mir selbst angetrieben ihn anzubeten; wenn ich weiß, daß ich selbst nur durch ihn bin, so fühle ich mich selbst unwillkürlich zum Dank gegen ihn aufgefordert; und wie werde ich den Geboten des Allheiligen meinen Gehorsam versagen können?

„Ich soll also vor allen Dingen Ueberzeugung erlangen! Wenn aber die Beweise nicht hinreichen, mich zu überzeugen?“ — So soll ich glauben! — „Ich werde also nicht bloß den theoretischen sondern auch den praktischen Theil der Religion, ich werde selbst die Moral glauben müssen?“ — Allerdings! denn selbst die Pflicht unsre Pflichten zu erfüllen hängt davon allein ab, daß wir Gott Gehorsam schuldig sind! — „Wenn ich aber auch nicht glauben kann? Soll ich meinem

Verstande Gewalt anthun?" — Es ist Pflicht zu glauben! — „Woher denn diese Pflicht?" — Die ganze Moralität hängt davon ab; wie kann ich eine Verbindlichkeit zu Beobachtung meiner Pflichten erkennen, wenn solche nicht als Gebote der Gerechtigkeit mich zum Gehorsam auffodern? — „Seht ihr denn den Cirkel nicht, den ihr macht? Ich soll an die Verbindlichkeit der Moral glauben, weil Gott ist: und ich soll an das Dasein Gottes glauben, weil ich an die Verbindlichkeit der Moral glauben soll?"

So weit muß aber die dogmatische Vorstellung der Religion ihre Forderung ausdehnen. Wenn sie Religion als Pflicht fodert, so muß sie vor allen Dingen den theoretischen Glauben (an das Dasein jener Gegenstände, die kein Aug' gesehen, und kein Ohr gehört hat), als die Grundlage der Religion, auch als Pflicht fodern.

„Als ob ein solcher Glaube jemals Pflicht sein könnte? Was Pflicht sein soll, muß von der Willkür abhängen; der Act des theoretischen Glaubens aber hängt von Gründen des Verstandes ab, und ist jederzeit unwillkürlich. Er kann nicht subjectiv hervorgebracht, sondern nur objectiv erzeugt werden; und zwar nur durch das Gewicht objectiver Gründe für den Verstand, nicht durch ein objectives Interesse (z. B. der Heilsamkeit einer Lehre zur Moralität). Mag es immerhin der Moralität zuträglich sein, einen Gott zu glauben, als ihn nicht zu glauben; die Vorstellung kann meinen Verstand nicht zum Glauben zwingen. Sich aber durch Anstrengung in diesen Glauben zu setzen,

ihn gleichsam bei sich zu erkünsteln, heißt am Ende doch nichts anders, als ihn erheucheln d. i. sich selbst bereuen wollen, daß man glaube. Kann diese Unredlichkeit gegen sich selbst Pflicht sein? und, wird nicht ein solcher Glaube kalt und todt auf immer sein und bleiben müssen? — Ist aber eure Forderung dennoch unabänderlich; muß die Vernunft gefangen genommen werden unter den Gehorsam des Glaubens: so verdammet nur nicht! „Ich glaube lieber Herr, rufe ich in der Angst meines Herzens aus, hilf meinem Unglauben!" Ich will so gerne ein besserer Mensch werden, ich will es auch glauben, daß ein solcher Glaube mir dazu verhelfen würde. Aber gebt mir doch diesen Glauben! Ich kann nichts, als bejammern, daß ich mich vergebens anstrengte, ihn zu umfassen!"

„Du hast uns auch ganz mißverstanden!" — konnte man einem solchen wohl mit Grunde antworten. — „Nicht ein solcher positiver Glaube ist es, den wir fodern. Allerdings soll die Vernunft gefangen genommen werden unter den Gehorsam des Glaubens. Aber wir haben unter dieser Forderung nie etwas anders verstanden, als: die Zweifel, welche die Vernunft gegen den natürlichen (in aller Menschen Herzen geschriebenen) Glauben an diese Wahrheiten erregt, sollen zum Besten der Moralität unterdrückt werden: der Glaube, den du nie in dir ausfüllen kannst, ist der Glaube an die Moralität; du sollst also nichts glauben, was diesen Glauben zu zerstören tendirt. Wenn auch die theoretischen Gründe für den Glauben der Religion die einzige Stütze des Glaubens wären, so müßte man sich eben so verhalten, wie man sich verhält, wenn man sich in den Glauben setzt, ohne ihn zu verstehen." D

bens an Moralität!) vor deinem Verstande nicht überwiegen und ein positives Glauben in die hervorbringen, so sollst du doch nie das Uebergewicht auf die Seite der Gegengründe fallen lassen, sondern die Zweifel, zum Besten deines Glaubens an die Pflicht, abweisen, und eher an einen möglichen Irrthum in deinem Urtheil über jene Gründe glauben, als an die Vernichtung des Fundaments deiner Moralität. Diesen negativen Glauben an die Religionswahrheiten fordern wir bloß; und den können wir fordern, weil dieses Abweisen der Zweifel ein Act der Willkür ist. Zu diesem Glauben ist jeder verpflichtet, denn an ihm hängt der Glaube an die Pflicht, und wer diesen Glauben nicht hat, der kann nicht selig werden!“

Inzwischen ist doch auch damit, wie Sie leicht sehen werden, der Knoten nicht gelöst sondern zerhauen. Die Wissenschaft rettet sich nur durch einen gewaltigen Sprung aus dem wissenschaftlichen Gebiete in das Gebiet der Gefühle; denn nichts anders, als ein solcher (tödlicher) Sprung, ist für die Wissenschaft die Apellirung an das Herz, oder den natürlichen Glauben. Man bleibt also fürs erste in wissenschaftlicher Rücksicht unbefriediget. Fürs zweite, ob das Herz den Kopf oder der Kopf das Herz gefangen führe, in beiden Fällen ist der Kampf zwischen ihnen nur durch Gewalt unterdrückt: es ist hier also auch für den innern Frieden, den beide durch ihren Kampf gemeinschaftlich suchen, nichts gewonnen.

Eine ganz andre Gestalt der Sache erscheint, wenn man sie aus dem Gesichtspunkt der kritischen Philosophie betrachtet.

Diesenigen, welche das ganze Verdienst dieser Philosophie darein setzen, daß sie für eine haltbarere Stütze der theoretischen Ueberzeugung von dem Dasein Gottes, auf dem praktischen Wege gesorgt habe, mißdeuten ganz ihre Absicht, und irren sich sehr, wenn sie den praktischen Glauben, den diese postulirt, mit dem theoretischen Glauben, den sie gebieten, für einerlei halten. Der praktische Glaube geht nie auf ein Dasein für die Erkenntniß, also nie auf eine theoretische Ueberzeugung. Hier ist also gar nicht die Rede von einer theoretischen Ueberzeugung von den Gegenständen der Religion. Religion ist hier nicht mehr ein gemischter, sondern ein bloß praktischer Begriff. Die kritische Philosophie hat die Religionswissenschaft, zu dem was sie eigentlich allein sein soll und kann, zur Würde einer rein praktischen Wissenschaft erhoben. Hier geht die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, voran, und der Glaube (daß der Gegenstand der Religion praktische Realität habe) wird als Folge jener Pflichtanerkennung postulirt. Hier geht sogar die Anerkennung der Religion als Pflicht nicht nur der theoretischen Ueberzeugung von dem Dasein Gottes voran, sondern sie ist von dieser Ueberzeugung ganz unabhängig, und besteht für sich, wenn auch der Glaube an das Dasein Gottes nie zur theoretischen Ueberzeugung erhoben werden kann.

In der kritischen Philosophie geht die Religionswissenschaft von der Ueberzeugung, als ihrem Fundamente, aus: daß Religion Pflicht sei. Dies kann nur die kritische Philosophie; sie, die das ganze Pflichtgebiet überhaupt von der Religion unabhängig auf seinem eignen Grunde beruhend dargestellt hat, und daher auch die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, weder (durch einen Cirkel aus der Religion selbst herzuleiten, noch (durch einen Sprung aus ihrem Bereiche hinaus) von dem Gefühl zu postuliren nöthig hat, sondern (innerhalb ihres Gebietes) wissenschaftlich erweisen kann.

Aber die Forderung hat auch hier einen ganz andern Sinn. Was hier als Pflicht gefordert wird, ist nicht Religion in der dogmatischen, bisher erörterten Bedeutung. Nach der kritischen Philosophie bedeutet Religion in jener Forderung nichts anders als die Gesinnung, seine Pflichten als Gebote der Gottheit zu betrachten. Diese Gesinnung ist Pflicht, ehe noch jene Ueberzeugung, welche das Dasein Gottes beweist, in Frage kommt. Die Pflichtvorschrift fordert also hier auch nicht diese Ueberzeugung, sondern lediglich jene Gesinnung, bei der es ganz und gar nicht darauf ankommt, zu wissen, ob die Pflichten wirklich Gebote der Gottheit seien.

„Es ist wahr — hören wir hier den kritischen Philosophen sprechen — meine Philosophie fordert auch Glauben. Aber was für einen Glauben? Meine Pflichten als göttliche

Gebote zu betrachten, ist eine Idee, mit welcher ich das ganze Pflichtgebiet umfasse. Von diesem Standpunkt aus erblicke ich das Ideal, welches ich mir als das Ziel meines gesamten Handelns vorgeschrieben finde — das Ideal des höchsten Gutes — in seiner ganzen Reinheit und in seiner höchsten Vollendung. Zu dieser Idee mich zu erheben, ist Pflicht; und der Glaube, den meine Philosophie postulirt, betrifft die praktische Realität dieser Idee, d. h. den Glauben, daß jenes Ideal, nach dem ich streben soll, keine Chimäre sei. Von einer theoretischen Realität ist aber hier in keiner Rücksicht die Rede. Wer hier für die Erkenntniß des Daseins Gottes oder auch selbst für die theoretische Realität jener Idee des höchsten Gutes etwas zu gewinnen hofft, muß einen ganz irrigen Begriff von dem praktischen Glauben haben. Ob das Ideal des höchsten Gutes jemals (in irgend einer Zeit) von mir werde erreicht werden, weiß ich nicht, und kann ich nicht wissen; dies kann ich also auch nicht (als etwas das geschehen wird) glauben. Aber das weiß ich, daß ich darnach streben soll, es zu erreichen; und darum glaube ich, daß es erreichbar für mich; (d. h. es mir zur Aufgabe zu machen, nicht Schwärmerei) sei.“

„Eine unendliche Aufgabe Dir, dem Endlichen, Beschränkten? — ruft ihr mir entgegen — wie sollte die für dich Pflicht sein? Du schwärmst! Kurzsichtige, die ihr aus eurer kleinen Verstandessphäre euch selbst ermaßen wollt! Ertönt nicht auch in euerm Busen die Stimme, die euch zu der un-

endlichen Aufgabe ruft? Warum wollt ihr die Unendlichkeit in euch verläugnen, die sich durch jene Stimme so laut ankündigt? Warum wollt ihr lieber annehmen, daß die Unendlichkeit in euch in die enge Verstandessphäre eingekerkert werden müsse, als daß die enge Verstandessphäre allmählich zur Unendlichkeit erweitert werden solle? Könt ihr aber, oder wollt ihr nicht, euch über euren beschränkten Gesichtskreis erheben, so mühet euch doch nicht, uns, die wir es können und wollen, zu euch herab zu ziehen. Daß wir zu der unendlichen Aufgabe aufgefordert sind, müßt ihr zugeben; eure Demonstration, daß wir nicht dazu aufgefordert sein können, erlassen wir euch. Wir wissen, daß die unendliche Aufgabe Pflicht für uns ist, und wir kennen auch die Bedingungen, unter denen wir sie als erreichbar uns denken können. Diese Bedingungen der Aufgabe glauben wir, um uns in dem Streben nach Erreichung der Aufgabe nicht aufhalten zu lassen. Aber wir erwarten nichts außer dem Erfolg unsers Strebens. Nur die Ueberzeugung, daß das Streben nach diesem Ideale Pflicht sei, zu befestigen, dient mir die Idee der Gottheit und Unsterblichkeit; und ich umfasse sie mit der ganzen Kraft meines Geistes, als die einzige Stütze in den Momenten des Zweifels, wenn ich vor der Unendlichkeit der Aufgabe, die meine Kräfte zu übersteigen scheint, erbebe, in den Stunden der Versuchung, wenn die Sophistication, die im Dienste der Neigung ist, meinen Glauben an die Erreichbarkeit des Ideals, und dadurch mich selbst in der Pflicht, wankend machen will.“

„Aber ich weiß zugleich, daß meine Pflicht, nach jenem Ideal des höchsten Guts zu handeln, nicht von der Idee der Gottheit und Unsterblichkeit abhängig ist; daß ich mir durch meine Vernunft selbst diesen Zweck setze, und nach dessen Erreichung zu streben auch dann mich angetrieben fühlen würde, wenn ich mir die Möglichkeit ihn zu erreichen auch nicht durch die Idee der Gottheit und Unsterblichkeit hegreiflich machen könnte. Deswegen zittere ich keinen Augenblick für meinen Glauben an diese Idee. Ich weiß, wie viel ich verlöre, wenn er mir entrisen werden könnte! — eine Stütze, wenn ich strauchle auf dem Weg zu meinem Ziele; eine Stärkung, wenn ich in Versuchung falle; einen Antrieb, wenn ich laß werde! Aber mein Ziel bleibt unverrückt vor mir, auch wenn mir dieses kräftigste Hülfsmittel, es zu erreichen, genommen würde.“

„Allein, ich weiß, daß ihr ihn mir nie entreißen könnt, diesen Glauben! Ich fürchte eure Zweifel, eure Demonstrationen, eure Widerlegungen nicht! Ihr stört mich nicht in meinem Glauben. Zwar ist es nur ein Minimum der Erkenntniß, welches ich in theoretischer Rücksicht euch entgegenstellen kann. Aber auch dieses Minimum ist mehr, als alles euer angemaßtes Wissen. Ich weiß, daß ihr mit allen euren Speculationen nie dahin gelangen werdet, in theoretischer Rücksicht das Mindeste für eure Ueberzeugung zu gewinnen; daß ihr euch vergebens abmühet, zu erfahren, ob ihr das Dasein oder das Nichtsein Gottes mit Ueberzeugung annehmen dürfet! Es ist lauter Eitelkeit, was ihr zu

vermeinet! und nur das ist gewiß, daß ihr weder das eine noch das andre jemals wissen werdet!"

„Ich, der ich eine theoretische Ueberzeugung für die Realität jener Idee nicht suche, ich kann von euren Zweifeln nicht einmal erreicht werden. Ich darf also an die praktische Realität jener Idee ungestört glauben: ich darf überzeugt sein, daß ich nicht ein Hirnspinnst zu realisiren strebe, indem ich strebe das Ideal des höchsten Gutes in meinen Handlungen darzustellen.“

„Das Ideal des höchsten Guts zieht euch an, ihr Andern? Es leuchtet euch ein und behagt euch, die Hoffnung einer künftigen Glückvertheilung? O, die ihr träges Herzens seid! So wenig vermöget ihr den Sinn dieser Idee zu ahnen? Ihr höret und verstehtet nicht! Ueberall mischt euresinnliche Natur und euer träger Sinn sich mit ein. Von der Gottheit, glaubt ihr, werde eine solche Glücksaustheilung erwartet? und darum folgt ihr der neuen Lehre so blind? Auf ein so irdisches Reich des Messias hoffet ihr? Ihr seid nicht meine rechten Jünger! Ich will euch die Augen öffnen, damit ihr euch nicht länger mit leeren Erwartungen von dieser Lehre täuschet, und lieber hingehet, euer Brod im Schweiß des Angesichts zu verdienen: so werdet doch auch ihr in euerm Theil, (freilich ohne es selbst zu wissen) dazu beitragen, das Ideal des höchsten Guts zu realisiren! — Nicht das ist unser Glaube, daß die Gottheit für uns das höchste Gut realisiren werde; sondern wir selbst sollen streben, es zu realisiren; und unser Glaube geht nur

dahin, daß es uns möglich sein werde, dieses Ziel unsers Strebens zu erreichen! Ob jemals ein Moment unsrer Wahrnehmung kommen werde, wo wir erfahren, daß wirs erreicht haben, das kümmert uns nicht. Müßten wir auch vom Schauplatz abtreten, ehe wirs erreichen: so haben wir unser Tagwerk verrichtet, und gethan, was wir sollten! Dem Künstler gleich, verlassen wir dann unsern Posten, der, auch ohne sein Ideal zu erreichen, doch ein Kunstwerk für die Ewigkeit liefert!“

„Wozu brauchet ihr also die Idee der Gottheit, wenn ihr alles allein macht? — fraget ihr uns.“

„Fürs erste dazu, antworten wir euch, um uns das Problem aufzulösen, wie wir bei unserm Streben nach der Darstellung des höchsten Gutes auf dasjenige, was dabei nicht in unsrer Macht steht, mit Zuversicht rechnen können, daß es unsern (moralischen) Zweck annehmen werde. Woher nehmt ihr denn die Zuversicht, daß die Natur mit euerm moralischen Zweck harmoniren müsse? Woher wißt ihr auch nur das Wenige, daß das, was ihr heute beginnt und morgen zu endigen gedenket, nicht morgen schon ganz und gar anders sein werde? Und doch müßt ihr selbst gestehen, daß es thöricht wäre, Pläne auf morgen zu machen, wenn ihr nicht als ausgemacht annehmen könntet, daß morgen noch alles so gehen werde, wie heute? Wie vielmehr müßte es widersprechend sein, einen Plan für die Unendlichkeit zu entwerfen, wenn wir nicht auf die Stetigkeit der Natur

sicher rechnen könnten? „Die Natur hat ewige Gesetze:“ spricht ihr. Aber woher kennt ihr denn die Ewigkeit dieser Gesetze, und die Ewigkeit ihrer Harmonie mit eurem Endzweck? Sehet wohl zu, ob ihr euch nicht hier auf einer praktischen Voraussetzung betreffet, die völlig grundlos ist, wenn ihr sie nicht auf die Idee der Gottheit und auf den praktischen Glauben an diese Idee gründet, indem ihr bei jener Voraussetzung, stillschweigend und ohne es euch selbst recht deutlich bewußt zu sein, die Idee der Gottheit zum Grunde leget und voraussetzt, daß die Gottheit als moralischer Gesetzgeber zugleich die Natur beherrsche, und so die Stetigkeit der Natur und die Harmonie der beiden Welten begründe, welche ihr bei eurer moralischen Zwecksetzung als unzweifelhaft annehmen müßet.“

„Aber nicht darinn besteht unsre Religion und die Religion, die wir von euch und von allen als Pflicht fordern, daß wir die praktische Realität dieser Idee der Gottheit glauben. Nie war es unsre Meinung — was uns freilich nicht bloß von Schülern sondern auch von Meistern unsrer Schule in den Mund gelegt worden ist — die Pflicht der Religion darauf zu gründen: daß unser gesamtes Handeln auf diesem Glauben beruhe, daß der Mensch bei dem Streben nach vollkommener Erfüllung der Forderungen seiner höhern sittlichen Natur mit den Forderungen seiner ihm ebenfalls angehörigen sinnlichen Natur, er selbst also mit sich selbst, in Streit gerathe, daß ihm die moralische Weltordnung unbe-

greiflich und selbst widersprechend und mithin die Pflicht, in seinem Theil zu derselben mitzuwirken, als ein Räthsel in seiner eigenen Natur vorkommen müsse, daß er also ohne Widerspruch mit sich selbst seine Pflichten weder anerkennen noch ausüben könne, wenn er nicht in der Idee der Gottheit und durch den Glauben an die praktische Realität derselben den Widerspruch gelöst, seine entgegengesetzte Naturen in Einigkeit gebracht, und die moralische Weltordnung begreiflich fände. So sehr wir überzeugt sind, daß die Speculation keinen richtigern Weg einschlagen könne, den praktischen Glauben an das Dasein Gottes, (für die, die dessen bedürfen) zu begründen; so weit sind wir entfernt, diesen Glauben für die Religion selbst zu halten.“

„Unsre Pflichten uns als Gebote der Gottheit vorzustellen und diese Vorstellung zur bleibenden Gesinnung in uns zu erhöhen: dies ist unsre Religion; dies ist es, was wir von uns und von euch und von allen als Pflicht fordern. Hier steht ihr das zweite, wichtigste, wozu uns die Idee der Gottheit dient. Hier bedürfen wir nicht einmal mehr als die Idee derselben; ob sie (theoretische) Realität habe, fragen wir gar nicht. „Seelig sind, die nicht sehen — rufen wir hier aus — und doch glauben!“ Handeln in dem Geiste dieser Idee, zu der wir uns mit unserer Pflichtbetrachtung erheben sollen, das ist wahre Religion, das heißt: Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten!“

... Und hier, mein Freund, finden wir uns denn auf dem Punkte, wo sich uns die Religion als Pflicht zeigt. Unsere Pflichten uns als den Willen des Allmächtigen vorzustellen, und diese Vorstellung durch wiederholte ernste Betrachtung zur bleibenden Gesinnung zu erheben, ist beides Handlung unsrer freien Selbstthätigkeit, welche bloß von unsrer Willkür abhängt. Diese Handlung als Pflicht gebieten, ist also wenigstens nicht widersprechend, wie es das Gebot ist, das irgend eine Art des Glaubens als Pflicht vorschreibt. Und, es läßt sich wirklich erweisen, daß diese Handlung unsers Geistes Pflicht sei, daß es Pflicht sei, sich mit seiner Pflichtbetrachtung zu jener Idee zu erheben und jene Gesinnung in sich hervorzubringen, welche man unter dem Ausdruck Religion — da, wo man diese als Pflicht fodert — einzig und ausschließend verstehen sollte. Folgen sie mir noch zu einem Versuch dieses Beweises.

Ich weiß, Theuerster Freund, daß ich in dem, was ich hier noch über diesen Gegenstand zu sagen habe, nur gleichsam Ihre Art die Religion zu betrachten schildern werde, daß Sie hier nichts eigentlich Neues sondern bloß das, was Sie nach einem richtigen Gefühle längst geübt haben, nur in deutlichere Begriffe aufgelöst, finden werden. Aber bei Ihrem warmen Interesse für alles, was die wahrhaft religiöse Gesinnung befestigen, erhöhen und beleben kann, darf ich mir doch auch für dieses Wenige Ihre Aufmerksamkeit versprechen.

Lassen Sie uns vor allen Dingen noch einen Blick auf die Natur des Menschen zurückwerfen, um den Punkt genau anzugeben, worauf die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, eigentlich beruht.

Wäre der Mensch eine reine Intelligenz, den Schranken der Zeit enthoben, und an die Gesetze des Daseins in der Zeit nicht gebunden, so würde bei ihm das Wollen nicht so, wie es jetzt ist, von der Ausführung getrennt sein, er würde jederzeit mit seinem Wollen das Gewollte selbst durch die That vollbringen, er würde die Ideale die er denkt, ohne Hindernisse und mit Einemmal, vollendet in seinem Handeln darstellen. Hülfsmittel, um das, was sein Wille beschlossen hat, zur Ausführung zu bringen, würde er dann weder bedürfen noch kennen; sich selbst genug, würde er mit eben der Leichtigkeit, mit der er jetzt Ideale entwirft, Ideale realisiren, und also auch das Ideal der Sittlichkeit an sich selbst zur Wirklichkeit bringen. — Allein, wie ganz anders ist der Mensch, so wie er ist! — Es ist wahr, auch in uns finden wir Unendlichkeit. Dem Reiche der reinen Intelligenzen vermöge unsrer höhern Natur als Mitgenossen angehörig, haben wir sie zum Erbtheil erhalten; sie offenbart sich uns in den Ideen, dem wesentlichsten Eigenthum, und erscheint in den Idealen, den eigenthümlichsten Producten unsers Geistes; wir streben nach dem Unendlichen, und unser Geist schreibt sich durch seine Natur selbst das Gesetz vor, die Ideale, die er denkt, durch sein Handeln zu erreichen. Aber wie langsam folgt dem zühnen Schwung

der reinen Intelligenz unser empirisches Subject! nicht bloß durch zufällige Schranken gewisser Eigenthümlichkeiten, sondern durch nothwendige Schranken seiner Natur gehindert! Vermöge der andern Hälfte unserer Natur der Erscheinungswelt angehörig, ist zugleich Endlichkeit und Beschränktheit uns zum Erbtheil gegeben. An die Gesetze dieser sogenannten wirklichen Welt gebunden, und in die Schranken der Zeitexistenz eingeeengt, wo unser Dasein selbst in eine Reihe von Zeitmomenten getheilt ist, sind wir nur immer in einem Moment der Zeit, und können nur in einem Moment der Zeit wirken. Wie werden wir jemals unserm Geiste ins Unendliche folgen? wie werden wir jemals seinen Forderungen gleich kommen können?

Es ist nur geschwärmelt, wenn jemand unbedingt seinem Willen eine absolute Macht beimißt, und von Realisiren seiner Ideale spricht. Menschen, wie wir, deren Dasein nur in den Schranken und mit den Schranken der Zeit und der Endlichkeit besteht, können nie Ideale realisiren (etwas Unendliches in der Endlichkeit vollbringen); und wir verrücken uns nur unser Ziel, wenn wir wollen was wir nicht können. Nicht als ob das Streben nach dem Unendlichen selbst Schwärmerei wäre! Vielmehr ist gerade diese Forderung des Unendlichen hin allem unserm Handeln, die unser Geist an sich selbst macht, das Siegel seiner Göttlichkeit, und das Befolgen dieser Forderung die Würde unser Person. Aber die Aufgabe lautet anders für uns: wir sollen nach dem Unendlichen in der

Endlichkeit streben! d. h. eben so, wie unser Dasein selbst nur durch eine stetige Reihe von einzelnen Momenten der Zeit gebildet wird; so sollen wir durch das, was wir in jedem einzelnen Moment unsers Daseins thun, eine Reihe von Handlungen bilden, die ein stetiges Fortrücken zu dem unendlichen Ziele ist, das unser Geist sich im Ideale vorhält. Wer sich selbst im Einzelnen treu ist, der ist sich auch im Ganzen treu, und der erfüllt, während er nur immer etwas Einzelnes vollbringt, die unendliche Aufgabe, so weit sie von ihm gefordert werden kann. Wer sich selbst im Einzelnen nicht treu ist, der ist mit allem, was er von der hohen Bestimmung des Menschen von seinem unendlichen Ziele und von den Idealen die er realisiren solle, allenthalben im Munde führt, doch nur ein tönend Erz und eine klingende Schelle! Es ist entweder Phantasterei, die aus ihm spricht, die ohne ein gewisses Ziel, ohne wahre Energie, unthat und thatenlos, nur von eingebildeten Thaten träumt; oder Großpralerei, die durch vielprechende Worte ihre Schwäche oder ihre Trägheit verbergen möchte.

Der Mensch soll sich selbst im Einzelnen durchaus treu sein! Die unendliche Aufgabe für uns so ausgedrückt, wie sie denn für uns nicht anders ausgedrückt werden kann: springt es von selbst in die Augen, daß die Erfüllung derselben, die uns obliegt, nicht gleichsam mit einem Schlag unsers Willens vollzogen werden kann. Zwar ist es nur Ein Act der Selbstthätigkeit, — der höchste, dessen der Mensch fähig ist — durch welchen

er die ganze Aufgabe in seinen Willen aufnimmt. Aber dieser Act, (ob er gleich dem Menschen vor dem allwissenden Richter als Vollendung der Aufgabe angerechnet wird) ist doch nur der Anfangspunkt zur Vollendung für den Menschen in der Zeit. Von diesem Wollen der ganzen Aufgabe geht der Mensch aus zu seinem unendlichen Ziele; den Uebergang zu diesem Ziele kann er nur durch die wirkliche Ausführung im Einzelnen machen: was er mit jenem Einen höchsten Act des Wollens umfaßt, das ist für ihn in eine unbestimmte Reihe von Zeitmomenten vertheilt, er kann es also nur durch eine Thätigkeit des Willens, die ununterbrochen dauert und in jedem Zeitmoment wiederholt, zur wirklichen Ausführung bringen.

Hier fangen nun erst die größten Schwierigkeiten an, die der Mensch in der Zeit zu überwinden hat, um seiner Aufgabe für die Ewigkeit Genüge zu leisten. Wer sich selbst kennt, und es weiß, wie viel Zeit und Mühe es kostet, über eine einzige schlimme Gewohnheit Meisler zu werden, oder eine einzige gute Eigenschaft bei sich zur Fertigkeit zu erheben, dem nur kann die Schwierigkeit der Aufgabe (die nichts geringeres von ihm fordert als, alle seine böse Gewohnheiten zu besiegen und alle ihm bekannte gute Eigenschaften zur Fertigkeit zu bringen) in ihrer ganzen Größe fühlbar sein. Nur eine, selbst zur Gewohnheit erhobne, stete Wachsamkeit auf sich selbst und eine Thätigkeit des Willens, die in keinem Moment der Zeit nachläßt, wäre dem Vollbringen derselben gewachsen. Wie soll aber der Mensch

diese erlangen? Mitten unter dem Gewirr sinnlicher Eindrücke, die von allen Seiten unaufhörlich auf ihn zuströmen; umfungen von Neigungen und Leidenschaften, die ihn trüg und lässig und sich selbst untreu machen, ihn zur Selbsttäuschung verführen und ihn, bald willkürlich bald unwillkürlich seinen ernstlichsten Vorsätzen zu entstehen, verleiten — mit einer Kraft des Willens, die noch kaum etwas weiter als der Keim ist, aus dem die künftige Kraft erst entwickelt werden soll; ohne Fähigkeit seinen Geist auf einem Punkt festzuhalten, die er sich erst durch künftige Uebung erwerben; ohne Beharrlichkeit bei seinen Entschlüssen; zu der ihm erst lang anhaltender Fleiß verhelfen soll; mit allen den tausenderlei nothwendigen und zufälligen Schranken, die jene Entwicklung seiner Willenskraft und diese Uebung derselben hindern: Wie soll er nur den ersten Schritt zu seinem Ziele wirklich thun? Wie soll er hoffen können, ein unendliches Ziel zu erreichen, dem er nur mit einzelnen kurzgemessenen Schritten sich nähern kann, wo er noch überdies bei jedem neuen Schritt neue Schwierigkeiten findet, wo überall tausend Hindernisse ihm in den Weg treten und überall tausend Reizungen ihn von seinem Wege ablocken, und wo er nur durch einen anhaltenden Kampf gegen beide sich im wirklichen Fortrücken erhalten kann?

So ist der Mensch, und so verhält er sich zu seiner unendlichen Aufgabe. Für ihn — so wie er ist — ist Religion erforderlich, damit er (die reine Intelligenz)
Philos. Journal, 1796. 1 Heft. E

sich selbst (das empirische Subject) seiner Aufgabe entsprechend machen könne.

Dem Menschen, der, als empirisches Subject, die Aufgabe auszuführen hat, die er, als Intelligenz, sich selbst vorschreibt, sind durchaus Mittel nöthig, wodurch er die Kraft seines Willens — zwar nicht auf einmal und ganz, aber doch — allmählich immer mehr und mehr der Aufgabe gleichmachen könne. Solche Mittel sind ihm durchaus nöthig. Ich bitte Sie, dies ja nicht zu übersehen. Es herrscht hier noch viel Mißverständnis. So viele gedenken noch immer alles durch eine absolute Macht des (reinen) Willens unmittelbar zu zwingen, und sprechen viel von einem ernstlichen Wollen, dem alles möglich sein müsse. Wenn diese ja noch zugeben, daß durch die Übungsmittel, welche die Asketik *) anzugeben hat, etwas ausgerichtet werden könne, so betrachten sie doch diese Mittel bloß als zu einem beliebigen Gebrauch vorhanden, halten sie

*) Freilich ist diese für den Menschen wichtigste Wissenschaft der Behandlung des (empirischen) Willens noch immer unvollkommen, und wird es auch so lange bleiben müssen, als die Psychologie (welche nicht eine Metaphysik des Geistes inwiefern er zur Vernunftwelt gehört, sondern eine Physik der geistigen, das Gebiet der inneren Erfahrung ausmachenden, Natur sein soll) ihr Gebiet nicht vollständiger ermeßten hat, und der Physik der körperlichen Natur in Rücksicht auf wissenschaftliche Vollkommenheit noch nicht näher gekommen ist.

aber in der That für überflüssig, und wähnen, durch die absolute Macht des Willens ohne solche Hülfsmittel weiter zu kommen; ja, sie bilden sich wohl gar ein, durch den Gebrauch derselben die Reinigkeit der moralischen Triebfeder zu entweihen, und finden es deshalb, wo nicht nothwendig, doch ratsam, sich derselben ganz zu enthalten. Viele haben dies freilich schon längst als eine der schädlichsten aller Phantasereien erkannt, aber sie haben sich noch nicht häufig genug die Mühe genommen, sie als eine solche öffentlich darzustellen; ich kann es also nicht vermeiden, hier auch darüber noch ein paar Worte zu sagen.

Der (reine) Wille, der bei dieser Aufgabe als auf sich selbst (das Ich auf das Nicht-Ich) wirkend vorgestellt werden muß, kann eben so wenig durch einen absoluten Act eine einzige schlimme Gewohnheit von sich (dem empirischen Willen) ausstoßen, als er durch einen dergleichen Act die kleinste körperliche Masse aus ihrer Stelle bewegen kann. Das ernstlichste anhaltendste Wollen, daß ein Körper, der mir gegenüber steht, aus seiner Stelle rücke, wird für sich allein nie einen Erfolg bewirken; wenn ich den Körper wirklich vorrücken will, so muß ich eine erforderliche Quantität einer homogenen (körperlichen) Kraft anwenden. Sollte ein solches Wollen in der geistigen Natur mehr auszurichten vermögen als in der körperlichen? Man täuscht sich leicht, dies wirklich zu glauben. Weil man so leicht das Gebiet der inneren Erfahrung mit der Vernunftwelt für einerlei, und den Geist für die rei-

ne Intelligenz selbst hält: so glaubt man auch, daß das, was die reine Intelligenz will, auch in dem Geiste unmittelbar durch diesen Act des (reinen) Willens vorhanden sein müsse. Aber der Geist ist nicht die Intelligenz und gehört nicht zur Vernunftwelt; er ist Natur, und macht das Gebiet der innern Erfahrung aus. Der Mensch ist nicht Geist und hat Intelligenz, sondern er ist Intelligenz und hat Geist. Die Intelligenz verhält sich also zu der geistigen Natur nicht anders als zu der körperlichen; sie kann durch den bloßen Act ihres Willens eben so wenig etwas in jener als in dieser ausrichten. Das ernstlichste anhaltendste Wollen, daß eine böse Gewohnheit (eine geistige Quantität kann man sie ohne Bedenken nennen) bei mir ausgerottet sein solle, wird für sich allein nie einen Erfolg bewirken; wenn ich mich wirklich davon frei machen will, so muß ich eine erforderliche Quantität einer homogenen (geistigen) Kraft anwenden.

Verhält sich dies aber in der That so (wie es sich denn unstreitig so verhält): so ist wohl gar kein Zweifel, daß es keineswegs in das Belieben des Menschen gestellt ist, sich solcher Hülfsmittel, zur Entwicklung der empirischen Willenskraft und zur allmählichen Erweiterung ihrer Quantität, zu bedienen oder nicht, daß er vielmehr alles, was er an sich selbst thun will, überhaupt nur durch die Anwendung dieser Mittel thun könne, und daß er demnach, wenn es ihm mit seinem Streben nach Vervollkommenung seines

Geistes und Veredlung seines Willens wirklich Ernst ist, auch durchaus diese Mittel gebrauchen müsse.

Wir stehen jetzt mit unserm Beweise, daß Religion Pflicht sei, bei der Frage: Inwieferne ist die Religion ein Hülfsmittel, die Kraft unsers empirischen Willens unserer unendlichen Aufgabe mehr und mehr gleich zu machen?

Daß es dem Menschen schwer wird, in seiner Pflichterfüllung sich selbst treu zu bleiben, und er aller guten Vorsätze unerachtet doch so oft sich selbst verläßt, hat einen doppelten Grund in der eigenthümlichen Einrichtung theils seiner Denkhätigkeit, theils seiner Willenshätigkeit. Es fehlt fürs erste seiner Denkhätigkeit an Kraft, die Verstandes- oder Vernunft-Vorstellungen gegen das Eindringen sinnlicher Vorstellungen fest zu halten. Wie lebhaft jene auch seien, wenn der Geist sie in einem ruhigen Moment der Contemplation hervorruft, so schnell schwinden sie doch aus dem Bewußtsein, sobald eine Empfindung, durch einen äußern Anreiz geregt, laut wird. So wird oft der ernstlichste Entschluß (auf eine Vorstellung des Verstandes oder der Vernunft gegründet), durch die leiseste Verührung einer empfindlichen Seite, der Aufmerksamkeit entrückt. Doch, diesem Mangel kann der Mensch, ohne ein außerordentliches Hülfsmittel, dadurch abhelfen, daß er seine Denkhätigkeit — die, wie die Quantität unseres Geistes überhaupt einer Erweiterung ins Unendliche empfänglich ist — durch eine an-

haltende zweckmäßige Uebung so weit verstärkt, daß die Verstandesvorstellungen in Rücksicht auf Lebhaftigkeit sowohl als auf Dauer über die Vorstellungen des Sinnes allmählich das Uebergewicht gewinnen, und dann auch seine Vorsätze nicht mehr so leicht seiner Aufmerksamkeit entfallen.

Alein, bei dem deutlichsten lebendigsten Bewußtsein seiner guten Vorsätze, handelt doch oft der Mensch ihnen gerade entgegen; zum klaren Beweis, daß der Grund nicht immer in der Schwäche des Bewußtseins derselben, sondern wohl noch öfter in der Schwäche seines Willens zu suchen, und mithin jene Uebung der Denkhätigkeit allein noch nicht hinreichend sei, auch dem Mangel der Willenshätigkeit abzuheffen. Es verhält sich nämlich mit der Willenshätigkeit des Menschen eben so, wie mit seiner Denkhätigkeit. Eben so, wie sich in seinen Gedanken die Vorstellungen des Sinnes vordrängen und die Verstandes- und Vernunft-Vorstellungen über-schreiben: eben so drängt sich in seinem (empirischen) Willen die Triebfeder des Sinnes vor, und behauptet die Oberhand über die Triebfeder der praktischen Vernunft oder des (reinen) Willens. Er muß also auch seine Willenshätigkeit üben, um dieses Mißverhältniß aufzuheben, und der Triebfeder des reinen Willens über die Triebe der Sinnlichkeit das Uebergewicht zu verschaffen.

Aber hier eben entsteht die Frage: ob der Mensch diese ungleich schwerere Aufgabe auch durch bloße, von keinem besondern Hülfsmittel unterstützte Uebung aufzulösen vermöge?

Es ließe sich vielleicht zeigen, daß der Mensch ohne ein solches außerordentliches Hülfsmittel jene Verbesserung seiner Willenshätigkeit nicht einmal anfangen könne. Man könnte nämlich fragen: woher der Mensch — da die entgegengesetzten Triebfedern nicht im Gleichgewicht sind, sondern die sinnliche gegen die reine im Uebergewicht steht — Kraft bekommen solle, die Uebung zu beginnen, wenn er nicht vor allen Dingen ein Mittel habe, der reinen Triebfeder sofort mehr Stärke zu verschaffen? — Diese Frage hat unter andern auch die Erfahrung für sich, daß die Cultur zur Moralität bei allen Nationen von einer Religion ausgegangen ist, die der moralischen Triebfeder durch Furcht vor der Gottheit Nachdruck gab, und so freilich anfanglich nur Legalität bewirkte. — Allein, gesetzt auch, dies ließe sich nicht zeigen; es gäbe aber ein solches Hülfsmittel, welches nicht nur die reine Triebfeder unmittelbar verstärkte, sondern auch jene Uebung der Willenshätigkeit überhaupt erleichterte und sicherte: Würde es darum weniger Pflicht sein, dieses Hülfsmittel anzuwenden?

Daß die Religion in beiderlei Hinsicht dies wirklich leiste, wissen Sie aus Erfahrung. Wie sie es leiste, will ich hier nur mit ein paar Worten zeigen.

Die Vorstellung des Gesetzes erhält dadurch Einfluß auf den (empirischen) Willen, daß die Phantasie (die, als die höchste Kraft des empirischen Subjects, allein Ideen vorzustellen vermag) durch diese Vorstellung auf das Gefühl

des Erhabnen wirkt, und dadurch die Achtung für das Gesetz erzeugt, welche die reine moralische Triebfeder heißt. Diese Triebfeder zu verstärken ist nur dadurch möglich, wenn wir den Umfang der Idee selbst vergrößern und dadurch den Grad des Eindrucks auf das Gefühl des Erhabnen verstärken. Daß dies in der That geschehe, indem wir das Gesetz uns zugleich als Willen der Gottheit denken, wird wohl niemand in Abrede sein. Es läßt sich also auch nicht verkennen, daß wir erstens durch die Vorstellung unserer Pflichten als heiliger Gebote der Gottheit (d. i. durch Religion) die reine moralische Triebfeder selbst verstärken. Daß wir aber zweitens auch durch Religion uns jene nothwendige Übung der Willensthätigkeit sehr erleichtern, folgt schon daraus, daß wir damit einen beträchtlichen Theil des Mißverhältnisses der reinen Triebfeder zu den Trieben der Sinnlichkeit aufheben. Aber auch insofern erleichtert und sichert sie uns den Fortschritt in jener Übung, weil alle Beschäftigung mit Ideen, die auf das Gefühl des Erhabnen Einfluß hat, dieses Gefühl selbst erhöht und veredelt, dadurch der reinen Triebfeder eine freiere Wirksamkeit verschafft, und zu dem hohen moralischen Ernst stimmt, der der Ausübung der Pflicht so zuträglich ist.

Alles dies leistet die Religion ganz un widersprechlich: und gleichwohl wäre sie nicht Pflicht?

„Warum soll aber der Mensch gerade die Idee der Gottheit zu Hülfe nehmen? fragt man. Wird er nicht

durch die bloße Vorstellung des Gesetzes, durch die Vorstellung der Unendlichkeit seiner Aufgabe, durch die Vorstellung seiner eignen Unendlichkeit und der hohen Würde seiner Vernunft, die jene Aufgabe sich selbst giebt und ihn, daß er sich ihr gleich mache, antreibt — wird er nicht durch solche Vorstellungen, eben so viel ausrichten können, als durch jene Idee, wenn er jene eben so wie diese mit Anstrengung seiner ganzen Selbstthätigkeit zu herrschenden Vorstellungen erhöht? Sollte die moralische Natur so wenig sich selbst genug sein, daß die reine moralische Triebfeder nur durch einen fremdartigen Zusatz der Aufgabe angemessen gemacht werden könnte?“

Warum will aber der Mensch gerade die Idee der Gottheit zu diesem Gebrauche verwerfen? könnte ich dagegen fragen. Es ist wahr, auch jene Vorstellungen sind Ideen, und können also, wie alles was auf das Gefühl des Erhabnen wirkt, auf die Verstärkung der moralischen Triebfeder Einfluß haben. Allein, warum will man denn die Idee der Gottheit hier als etwas fremdartiges betrachten, und gerade sie von dem praktischen Gebrauche ausschließen? Eben darum, weil sie Idee ist, ist sie nicht fremdartig, und hat mit jenen Ideen gleichen Anspruch; ihr Vorzug vor jenen wird dadurch bestimmt, daß sie unter allen Ideen den größten Umfang hat, und folglich auf das Gefühl des Erhabnen auch am stärksten wirkt. Und darauf kommt es hier allein an, wo wir die größere oder geringere Wirksamkeit der möglichen moralischen Hülfsmittel zu ermessen haben. Ich kann die Vorstellung des Gesetzes und mithin die Achtung für das Ge-

setz (denn die letztere folgt auf jene nach Naturgesetzen nothwendig) auch dadurch erhöhen, wenn ich mich mit meiner Pflicht-Betrachtung in die höhere Gemeinschaft der reinen Intelligenzen versetze und mein Gesetz als den gemeinschaftlichen Willen derselben denke. Warum soll ich aber hier stehen bleiben, und nicht vielmehr mich mit meiner Betrachtung zu der höchsten Idee erheben, die mir die sicherste und nachdrücklichste Hilfe verspricht? — Doch, wir wollen nicht entscheiden, wenigstens nicht aburtheilen! — Wer durch redlichen Eifer für Recht und Pflicht das hohe Ziel wirklich erreicht hätte, die Achtung für das Gesetz, ohne Beihülfe jener Idee, in sich bis zu dem Grade der Lebendigkeit und Festigkeit zu erhöhen, was er mit voller Zustimmung seines Gewissens sagen konnte: ich habe sie für sich allein hinreichend gefunden! nur der könnte hier als Zeuge auftreten, um zu behaupten, daß der Mensch, so wie er ist, der Idee der Gottheit zur Verstärkung der moralischen Triebfeder nicht bedürfe. Frage jeder sich selbst, ob er auftreten könne hier als Zeuge; und, wenn ihm sein Gewissen sagt, daß ers nicht könne — so folge er uns: für ihn ist Religion Pflicht.

Wer noch nie in seinem Leben einen ernstlichen Versuch gemacht hat, zu seinen moralischen Vorsätzen die Religion zu Hülfe zu nehmen, um sich zur Erfüllung seiner Pflichten durch die Vorstellung, daß sie Wille der Gottheit seien, zu stärken: der kann von der Kraft der Religion und von ihrer Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit für den Menschen gar nicht urtheilen. Da sie nicht eine Sache des Wissens sondern des

Handelns ist, so kann sie auch niemand kennen, der sie nicht durch Selbstthätigkeit in sich selbst erzeugt hat; ihm ist sie eben so fremd, als dem Blindgeborenen die Vorstellung der Farben. Aber, wer auch nur Einmal in seinem Leben mit Redlichkeit und Treue zu Erfüllung einer Pflicht, wo ihm ein schwererer Kampf mit der Neigung bevorstand, den Vorsatz gleichsam im Angesicht der Gottheit gefaßt hat: dem muß die lebendige Kraft der Religion (seines eignen selbstthätig erzeugten Products) fühlbar geworden sein. Hat er bei aller Redlichkeit seines Vorsatzes dennoch gestrauchelt, so hat sie ihn doch vor dem Fallen behütet; und selbst wenn er auch gefallen wäre, so wird er darum doch an der Kraft der Religion noch nicht verzweifeln und sie als eine Nichtigkeit aufgeben. Es ist ja das Loos des Menschen, so wie er ist, daß er nichts, was er selbst hervorbringen soll, auf Einmal zur Vollkommenheit bringen kann: wer also das erstemal bei einem Vorsatz, der die Pflicht betrifft, die Idee der Gottheit zu Hülfe ruft, der darf sich nicht wundern, wenn nicht die ganze Wirkung erfolgt, die er davon erwartet. Aber er fahre nur fort, sich in dieser Vorstellung seiner Pflichten, als heiliger Gebote der Gottheit, zu üben, so wird er je mehr und mehr die Wirksamkeit dieser (alleinwahren alleinseligmachenden und alleingemeinen) Religion in sich verspüren.

Bedarf aber der Mensch schon dazu einer Verstärkung der moralischen Triebfeder durch Religion, um in einzelnen Fällen der Versuchung gewachsen zu sein; um wie viel mehr

wird er sie als unentbehrlich erkennen müssen, wenn er sich zu einer lebhaften Vorstellung von der Unendlichkeit seiner ganzen Aufgabe erhebt? Wenn die Vorstellung des Gesetzes als Triebfeder schon für einzelne Fälle nicht als jedesmal zureichend befunden wird, wie soll man sie als für sich selbst allein zureichend annehmen, um den Vorsatz bis zu dem Grade zu verstärken, daß der Mensch in keinem Moment sein unendliches Ziel ganz aus den Augen verliere, und in keinem Moment sich von seiner Bahn ablenken lasse?

Um sich dieser Aufgabe angemessen zu machen, bedarf er der ganzen Kraft der Religion. Er ist also verpflichtet jene Übung in der Religion so lange fortsetzen, bis er sie zu einer bleibenden Stimmung seines Geistes erhöht hat, welche die wahre Religiosität (Frömmigkeit genannt) ist; die aber selbst auch immer mehr und mehr geübt und lebendig erhalten werden muß, damit sie zur Zeit der Anfechtung und in der Stunde der Versuchung, wenn ihre Hilfe nöthig ist, leicht herbeigerufen werden und in ihrer ganzen Kraft gegenwärtig sein könne, um uns den Kampf zu erleichtern oder vielmehr den Sieg zu sichern.

Aber, diese Übung in der Religion ist nicht leicht. Sie erfordert nicht nur eine der Schwierigkeit der Aufgabe angemessene Anstrengung und den ganzen, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechenden Ernst des Menschen, sondern auch Zeit zu freier ungestörter Betrachtung. Nur eine Vorstellung, die der Mensch im Moment einer ruhigen

ernsten Betrachtung mit Begeisterung ergreift, kann auf die Maximen seines Handelns Einfluß gewinnen; und nur eine Vorstellung, bei welcher er mit seiner Betrachtung öfter verweilt, wird ihn auf dem Standpunkt des Handelns nie ganz verlassen. Nur dann also wird der Mensch für die Begründung und Belebung seiner Religionsgesinnung wirklich sorgen, wenn er frei von Geschäften, die ihn zerstreuen, und von Vergnügungen, die ihn fesseln, in Stunden einer stillen feierlichen Betrachtung, mit seinen Gedanken sich zu Gott erhebt.

Aber, die äußern Umstände — nicht genug, daß sie ihn bei jener Betrachtung nicht stören — sollen selbst auch dazu mitwirken, sie zu erhöhen. Der Eindruck, den eine Vorstellung des innern Sinnes auf das Gefühl des Erhabenen macht, wird verstärkt, wenn zugleich eine Vorstellung des äußern Sinnes auf eben dieses Gefühl wirkt. Wer noch nie die Erfahrung gemacht hat, mit welcher Gewalt die gemeinschaftliche Andacht einer ganzen Versammlung den Menschen ergreifen kann, der würde mich vielleicht nicht verstehen. — Aber Sie werden mich verstehen, und es mit mir bejammern, daß unsre öffentlichen Andachtsübungen — welche jene Idee der Gemeinschaft der reinen Intelligenzen, deren Oberhaupt der Alleinheilige ist und zu welcher auch wir als Mitglieder gehören, dem äußern Sinn als ein Symbol darstellen sollten, — noch so entfernt sind, diesem Ideale zu entsprechen, und so wenig geschickt, ein reines Gefühl des Erhabenen zu erwecken.

Wird aber nicht, um der Idee der Gottheit ihre volle Kraft zu geben, doch auch noch der Glaube an die objective Realität dieser Idee, d. h. (nach dem gewöhnlichen, freilich unrichtigen, Gebrauch jenes Ausdrucks an das Dasein Gottes, hinzukommen müssen? und ist es also nicht erste Pflicht des Menschen, sich vor allen Dingen um diese Ueberzeugung zu bemühen? — Daß die Menschen noch immer dem größten Theile nach alles von diesem Glauben erwarten, zeigt sich dadurch, daß alle die, denen es innige Angelegenheit ist, Religion zu haben oder zu erlangen, zu allererst darauf ausgehen, sich jene Ueberzeugung (wenn sie ihnen nicht etwa schon durch den natürlichen Glauben gewiß ist) durch Speculation zu verschaffen. An praktische Religion allein denkt niemand zuerst; mit der man doch den Anfang machen sollte. Man fange nur an, die Religion zu seiner Moralität zu Hilfe zu nehmen, seine moralischen Vorsätze gleichsam im Angesicht Gottes zu fassen, sich mit der Betrachtung seiner Pflichten zu der Gottheit zu erheben, um durchdrungen von dem Geiste, der ihre Gegenwart umschwebt, stark und fest zu werden im Glauben, d. h. — nicht in der speculativen Ueberzeugung von dem Dasein der Gottheit, — sondern in dem Vorsatz, seine Pflichten so zu erfüllen, als wären sie Vorschriften der Gottheit, und das Werk anzufangen mit der heiligen Scheu vor Gott dem Alleinheiligen, zu schaffen, daß man selig werde, mit Furcht und Zittern. Nur, wer diese praktische Religion schon zu einer gewissen Fertigkeit in sich ausgebildet hat, nur der ist in der Stimmung, in der man sein muß, wenn man die speculative Untersu-

chung der Glaubensgründe für jene Wahrheit anstellen will, denn nur die praktische Gewißheit giebt den unbefangenen Blick, der den Erfolg der theoretischen Speculation ruhig abwartet, und den freien Glauben erzeugt, der dem praktischen Gegenstand allein angemessen sein kann.

Allerdings kann die Gesinnung der Religion durch den wirklichen Glauben an das Dasein Gottes erhöht werden; und in so fern ist es auch zu fordern, daß man die Untersuchung der Gründe für diesen Glauben mit der höchsten Gewissenhaftigkeit anstelle. Aber dieser Glaube wird nur dann der Reinigkeit der Triebfeder nicht schaden, wenn er nicht Grund sondern Folge der religiösen Gesinnung ist. Auch ist es nicht einmal zu wünschen, daß jemand sehr darnach ringe, sich in jene Ueberzeugung gleichsam mit Gewalt hinein zu versetzen, und wohl gar mehr glaube, als wozu die Gründe wirklich berechtigen; es bliebe doch immer eine Entehrung für den menschlichen Geist, wenn er zum Besten seiner praktischen (Pflicht-) Thätigkeit seiner theoretischen (Denk-) Thätigkeit Gewalt anthun müßte. Wir sollen zufrieden sein, daß der natürliche Glaube sich auf diese Seite hinneigt; aber es wäre ein Versehen, wenn wir uns Mühe geben wollten, das Uebergewicht künstlich auf diese Seite zu ziehen. So soll es sein, daß wir darüber zu keiner entscheidenden (theoretischen) Gewißheit kommen. Bei einer Idee, die mit der reinen moralischen Triebfeder in einer so engen Beziehung steht, darf dies nicht anders sein, wenn die Triebfeder ihre ganze Reinigkeit behalten soll, die sie, der Wei-

mischung jener Idee der Gottheit unerachtet, in der That behält, so lange jene Idee bloß regulativ gebraucht nicht constitutiv gesetzt wird; in welchem letztern Fall aber die Einmischung des Glückseligkeitstriebes unaufhaltsam sich dazu gesellen würde. Es scheint sogar, daß jene Neigung zum Glauben an das wirkliche Dasein des Gegenstandes jener Idee, — wenn sie nicht aus einer vorher erworbenen Fertigkeit in der praktischen Religion entspringt, sondern dieser vorangeht, eigentlich nur der Wunsch sei, den der sinnliche Antheil unsers Selbsts einmischt, und daß in dem Maße, in dem wir die rein praktische Religion in uns allmählich mehr ausbilden auch dieses Hinneigen auf die Seite der theoretischen Gründe nach und nach aufhören und der Gegenstand (auf dem theoretischen Gebiete) als ganz rein problematisch liegen bleiben solle.

(Den Beschluß im folgenden Hefte.)

II.

Literarische Anzeigen.

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf
von Immanuel Kant. Königsberg, bei Nicolovius. 1795. 104. S. 8.

Der Name des großen Verf., das Interesse für die gegenwärtigen und nächstkünftige politische Ereignisse, die Parteilichkeit für oder wider gewisse Beurtheilungen derselben, die Begierde zu wissen, wie dieser große Mann sie ansehen möge, und wer weiß, welche Gründe noch — haben ohne Zweifel diese Schrift schon längst in die Hände aller, die die Lectüre lieben, gebracht, und unsre Anzeige käme für die meisten Leser dieses Philos. Journal, 1796. 1. Hest.

Einbrüche barbarischer Völker in die Werkstätte der Cultur einen Damm setzt, den es in der alten Welt nicht gab, dadurch den Staaten ihre Fortdauer, und eben dadurch den Einzelnen das nur mit der Zeit zu erringende Gleichgewicht in denselben garantirt. So läßt sich sicher erwarten, daß doch endlich ein Volk das theoretisch so leicht zu lösende Problem der einzig rechtmäßigen Staatsverfassung in der Realität aufstellen; und durch den Anblick ihres Glücks andere Völker zur Nachahmung reizen werde. Auf diese Weise ist der Gang der Natur zur Hervorbringung einer guten Staatsverfassung angelegt: sobald aber diese realisiert ist, erfolgt unter den nach diesen Grundsätzen eingerichteten Staaten das Verhältniß des Völkerrechtes, der ewige Friede von selbst, weil sie bei dem Kriege nur verlieren können: da hingegen vor Erreichung des ersten Zwecks an die Erreichung des zweiten nicht zu denken ist, indem ein Staat, der in seinem Innern ungerecht ist, nothwendig auf Veranung der Nachbarn ausgehen muß, um seinen ausgefognen alten Bürgern einige Erholung zu geben, und neue Hülfquellen zu eröffnen.

Der Anhang über die Mischälligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Beziehung auf den ewigen Frieden, enthält eine Menge treffend gesagter Wahrheiten, deren reifliche Beherzigung jeder, dem Wahrheit und Gerechtigkeit am Herzen liegt, wünschen muß.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Deutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes zweites Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Inhalt des zweiten Hefts.

- I. Briefe über den Religionsindifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. Beschluß. — Von dem Herausgeber.

Druckfehler.

S. 108, Z. 12. anstatt richtig auf ist zu lesen aufrichtig.

I.

Philosophische Briefe
über
Religions-Indifferentismus
und einige
damit verwandte Begriffe.

An den Herrn Stadtschreiber Kraus in Weiskirchen.

(Beschluß)

Vierter Brief.

Sie nehmen also Ihre ganze Anklage gegen die kritische Philosophie schon jetzt zurück?

„Eine Philosophie — sagen Sie — die den Werth
„der Religion so richtig schätzt, das wahre Interesse derselben,
Philos. Journal, 1796. 2 Hft. 6

„das jeder wahrhaft religiöse Mensch so lebhaft in sich fühlt, in deutlichen Begriffen so einleuchtend vorlegt und, inwiefern sie für den Menschen Pflicht sei, aus Principien, so bestimmt vorzeichnet: ein solche Philosophie kann nicht Gleichgültigkeit gegen die Religion begründen. Vielmehr bin ich nun überzeugt, daß, wenn irgend der unter uns ein gewissene Katesium gegen die Religion wieder vertilgt werden soll, dies nur durch eben diese Philosophie geschehen könne. Es ist offenbar,“ setzen Sie als durch Ihre eigne Beobachtung bestätigt hinzu, „daß viele unsrer Zeitgenossen bloß darinn gegen alle Religion gleichgültig sind, weil sie gar nicht absehen können, wozu überhaupt Religion ihnen dienen solle. Wodurch anders sollen diese auf den wahren Weg zurückgebracht werden, als durch eine richtige Einsicht in das Wesen der Religion? Und wie sollen sie diese Einsicht erlangen, als von dem Gesichtspunkt aus, den ich aus Ihrem Briefe näher kennen gelernt habe, und den wir einzig der kritischen Philosophie verdanken? Wie ganz anders erscheint die Religion von diesem Gesichtspunkt aus, als nach der Vorstellungsart, die unsere Religionslehrer sonst von derselben machten?“ — (und leider! häufig genug auch noch jetzt machen!) — „Immer hat dieser Vorstellungsart mein innigstes Gefühl widerspricht. Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, habe ich mir oft dagegen wiederholt, sondern Gerechtigkeit und Friede in dem heiligen Geist. Ich kannte den Sinn dieses Ausspruches nur durch ein Gefühl; aber dieses Gefühl sagte mir nicht weniger als das, was ich jetzt aus Begriffen deutlicher weiß: daß das

„Reich Gottes nicht sei ein Zustand der Passivität und des todten Erkenntniß, sondern ein Zustand der Activität, der lebendigen Betrachtung Gottes um der Pflicht willen. Und diesem Gefühle allein, das mich wie von ungefähr richtiger führte, habe ich es zu danken, daß ich bewahrt wurde vor dem gänzlichen Abfall von aller Religion, zu dem mich jene allgemein ausgebreitete Vorstellungsart von der Religion hingeleiten hätte. Aber wäre ich auch nicht davon bewahrt worden, so würde mich doch — mein Innerstes — sagt mir dies — die richtigere Ueberzeugung, die ich jetzt wirklich erlangt habe, zu der Religion zurückführen; wie sie denn auch unstreig mich in derselben befestigt hat. Auf meine Erfahrung also, die ich an mir selbst gemacht habe, gründe ich die Erwartung, daß die von der kritischen Philosophie ausgegangne richtigere Vorstellungsart der Religion viele von den Gleichgültigen wieder für sie gewinnen, und für die Begründung religiöser Gesinnungen überhaupt eine neue Epoche herbeiführen werde.“

Mit innigem Vergnügen habe ich diese Stelle Ihres Briefes gelesen, theurer Freund. Sie ist ein schönes Zeugniß von dem reinen Wahrheitsinn für Religion und religiöse Ueberzeugung, den Sie aus der Verblindung, die meistens der erste Religionsunterricht schon an uns versucht, glücklich gerettet haben. In der That aber hatte ich es auch erwartet, daß die indirecte Widerlegung, die mein letzter Brief enthielt, Ihren Verdacht gegen die kritische Philoso-

phie nicht bloß heben, sondern sogar in eine günstige Meinung für dieselbe verwandeln würde.

Aber, wenn ich nicht früher oder später selbst bei Ihnen in den Verdacht kommen soll, meine Verteidigung der kritischen Philosophie auf einen rabulistischen Kunstgriff gestützt zu haben, so muß ich noch um einen Schritt weiter gehen. Und hier muß ich nun die Rolle des Anklägers selbst übernehmen.

Allerdings ist die Gleichgültigkeit gegen alle Religion, welche wie ein gewaltsamer Strom so viele unser Zeitverwandten mit sich fortreißt, von der kritischen Philosophie als ihrer Hauptquelle ausgegangen; und es läßt sich gar nicht läugnen, daß jene eigenthümliche Erscheinung unsers Zeitalters auch nur durch diesen hervorsteichenden Zeitumstand befriedigend erklärt werden kann.

Bedenken Sie die ganze große Classe der eigentlichen Gleichgültigen gegen alle Religion. Sind diese nicht offenbar durch die kritische Philosophie erst möglich geworden? „Sie erinnern sich noch meiner neulichen Behauptung: daß eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Religion nur möglich sei durch die Ueberzeugung, daß Religion nicht Pflicht sei.“ War denn diese Ueberzeugung möglich, ehe die kritische Philosophie den Grund dazu legte? Ich hoffe, Ihnen noch in der Folge den bestimmtesten Beweis vorzulegen, daß die-

jenige Ueberzeugung von der Nichtverbindlichkeit der Religion, durch welche die eigentliche Gleichgültigkeit gegen dieselbe begründet wird, nur aus der Reliſ — obſchon nur durch voreilige Folgerungen aus mißverstandenen Sätzen derselben! — hervorgehen konnte. Diese ganze Classe der eigentlichen Gleichgültigen gegen alle Religion, bei denen sich eine völlig ruhige Ueberzeugung von der Meinung, daß Religion nicht Pflicht sei, gebildet hat, durch welche sie in den erworbenen wahren Zustand der Gleichgültigkeit eingetreten sind — (und deren Anzahl unter unsern Zeitverwandten ist in der That nicht gering!) — fällt also ganz allein auf die Schuld der kritischen Philosophie, durch die jene Ueberzeugung erst möglich geworden ist.

Aber auch die andere noch zahlreichere Classe von Gleichgültigen, von denen ich zuletzt gesprochen habe, bei denen die entgegengesetzte Meinung daß Religion Pflicht sei nur nicht zur Ueberzeugung gebracht worden ist, und die eben darum in dem Zustand der trägen Gleichgültigkeit sich befinden, muß wenigstens insoferne der kritischen Philosophie zur Schuld angeschrieben werden, als sie in diesem Zustand der Trägheit nicht beharren würden, wenn nicht die andere Meinung daß Religion nicht Pflicht sei, welche sich schon so weit verbreitet hat, wenigstens in einer dunkeln Vorstellung bei Ihnen mitwirkte. Es ist wahr, da der Antrieb, der durch die Ankündigung, daß eine Angelegenheit Pflicht sei, an die Willkür ergeht, erst dadurch stark genug wird, um die Willkür wirklich in-

Bewegung zu setzen, wenn die wirkliche Ueberzeugung eintritt, daß die Angelegenheit Pflicht sei: so scheint jener unter unsern Zeitgenossen herrschende Zustand der trägen Gleichgültigkeit gegen die Religion befriedigend erklärt, sobald man zeigt, daß die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit zur Religion fehle. Allein die Erscheinung ist damit in der That nicht vollständig erklärt. Jener Zustand ist kein eigentlicher Zustand der Gleichgültigkeit, die Menschen könnten also nicht mit der Ruhe darinn beharren, wenn nicht noch ein anderer Umstand dazu mitwirkte, der sie in demselben so unbefangen und ruhig erhält.

Es ist ausgemacht, was ich schon in einem meine vorigen Briefe gesagt habe: bei einer Angelegenheit, welche die Pflicht betrifft, giebt es nur zwei Zustände der Gleichgültigkeit; entweder, wenn man noch gar nicht weiß, daß sie Pflicht ist, oder wenn man weiß, daß sie nicht Pflicht ist. Sobald man weiß, d. h. irgend woher erfahren hat, daß sie Pflicht sei; sobald ist die Gleichgültigkeit aufgehoben. Bei einer Angelegenheit, die als Pflicht angekündigt wird, entsteht mit dieser Ankündigung -- wenn schon nicht sogleich die Ueberzeugung, daß die Angelegenheit Pflicht sei, doch -- der Antrieb zur Untersuchung, ob sie es sei. Keinem Menschen kann es gleichgültig sein, über eine solche Frage zur Gewissheit zu gelangen; die Pflicht selbst treibt ihn, sich darüber Gewissheit zu verschaffen. Da dieser Antrieb, Ueberzeugung zu suchen, so lange fortdauert (bisweilen zwar vielleicht schlummert,

von Zeit zu Zeit aber doch sich regt), bis er auf die eine oder die andere Art befriediget wird: so ist dieser Zustand des Dahingestelltseins kein Zustand der Gleichgültigkeit. Die Pflicht, zu untersuchen, ob die als Pflicht angekündigte Angelegenheit Pflicht sei oder nicht? treibt den Menschen, bis er zu der Ueberzeugung gelangt: entweder, daß die Angelegenheit Pflicht sei; wodurch der Antrieb, sie in seine Gefinnung aufzunehmen, entsteht: oder, daß sie nicht Pflicht sei; wodurch alsdenn aller Antrieb aufhört, und das Gemüth in den zweiten erworbenen Zustand der Gleichgültigkeit eintritt.

Wenn wir also auch annehmen, daß jener Zustand der trägen Gleichgültigkeit gegen die Religion, welchen wir als den in unserm Zeitalter herrschenden Zustand der Religionsgefinnung angenommen haben, wirklich aus Mangel an Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion hauptsächlich entstehe, so reicht dies allein doch nicht zu, die Erscheinung vollkommen zu erklären. Es bleibt immer noch die Frage übrig: Warum wird die Stimme der Pflicht, welche zu der Untersuchung, ob Religion Pflicht sei, unablässig auffodert, so wenig gehört? Da wenigstens dieser Antrieb zur Untersuchung an die Willkür ergeht, warum beharren gleichwohl so Viele in jenem Zustand des Dahingestelltseins? Um die Erscheinung befriedigend zu erklären, müssen wir das Gegengewicht nachweisen, welches verhindert, daß nicht wenigstens jener Antrieb zur Untersuchung die Willkür in Bewegung setzt.

Ich sehe wohl einen Erklärungsgrund, der allerdings mit in die Rechnung gehört. Nämlich, was die Pflicht hier gebietet, ist nur die Untersuchung, ob etwas anderes, das als Pflicht angekündigt wird, wirklich Pflicht sei. Das Gebot scheint also hier zunächst nur auf das Wissen gerichtet, und so Viele, die aus praktischer Inconsequenz auf die unmittelbare Beziehung, die dieses Wissen auf das ganze Gebiet des Handelns hat, nicht hinaussehen, halten den Gegenstand desselben auch nur für das Wissen wichtig. Sie betrachten die Untersuchung: ob Religion Pflicht sei? eben so, wie jede andere Speculation, als etwas das in Rücksicht auf Leben und Handeln ganz müßig ist; und so scheint es ihnen um so weniger ihres Amtes zu sein, sich auf diese Untersuchung einzulassen, weil es um ihrer Berufsgeschäfte willen ihnen offenbar auch an Zeit gebricht, sie mit der gehörigen Gründlichkeit anzustellen.

Inzwischen kann dieser Grund doch bloß bei praktisch inconsequenten Menschen zutreffen, und die Erscheinung ist folglich gerade bei der größern Classe (denn als die zahlreichere Classe werden wir doch wohl zur Ehre unsers Zeitalters jene nicht annehmen?) dadurch noch nicht erklärt. Warum, kann man fragen, treibt denn die Pflicht, die zur Untersuchung jener Angelegenheit auffodert, auch selbst diejenigen, die das praktische Gewicht jener Angelegenheit wohl kennen, doch nicht zur wirklichen Untersuchung? Bei diesen ist nicht, wie bei jenen, der Antrieb zu schwach; der Grund, warum er die Willkür nicht in Thätigkeit setzt, müßte folg-

lich wieder in dem Zustand der Willkür selbst aufgesucht werden. Also läge die Schuld von der herrschenden Gleichgültigkeit gegen die Religion entweder in der Leichtfertigkeit oder in der Verdorbenheit dieser Classe unsrer Zeitverwandten?

Allein auch dieser Erklärungsgrund ist nicht befriedigend. Außerdem, daß aus keinem dieser beiden Zustände eigentliche Gleichgültigkeit gegen die Religion hervorgehen kann, würden diese Ursachen auch zuviel beweisen. Findet man nicht Leichtfertigkeit und Verdorbenheit, bald mehr, bald weniger, in allen Zeitaltern: wüßten sie also nicht auch Gleichgültigkeit gegen die Religion zu allen Zeiten erzeugt haben? Warum zeigt diese aber sich nur in unsern Zeiten? Warum haben nicht die gleichen Ursachen zu allen Zeiten die gleiche Erscheinung hervorgebracht? Oder zeichnet sich etwa unser Zeitalter durch einen so merklichen Grad des Leichtsinns und des moralischen Verfalls vor andern aus, daß man daraus die Erscheinung begreifen könnte? Mich dünkt, daß dieser Beweis sehr schwer sein würde; und man muß also noch immer die Frage wiederholen: woher denn gerade jetzt diese Erscheinung der so weit verbreiteten Gleichgültigkeit gegen alle Religion? Es muß mithin, um die Erscheinung begreiflich zu machen, noch ein anderer Erklärungsgrund aufgefunden werden, und zwar gerade ein solcher Grund, der in den Zeitumständen liegt.

Diesen eigentlichen und treffendsten Erklärungsgrund jener Erscheinung finden wir in der herrschenden

Meinung, daß Religion nicht Pflicht sei. Wo diese Meinung zur Ueberzeugung geworden ist, was ist natürlicher, als daß da Gleichgültigkeit gegen die Religion unausbleiblich eintreten muß? Aber, auch wo sie noch bloß Meinung ist, wird sie doch ihre Wirkung nicht verschlen, zumal wenn die entgegengesetzte Meinung auch bloß Meinung geblieben ist. Wer die Meinung, daß Religion Pflicht sei, selbst nur durch Hörensagen kennt, durch die Gründe aber, die man für diese Pflicht anführt, nicht überzeugt ist, der wird um so weniger einen Trieb in sich fühlen, sich näher um diese Angelegenheit zu erkundigen, und gegen die Stimme, die ihn zur nähern Untersuchung auffodert, um so leichter in Gleichgültigkeit verharren, wenn er, auch durch Hörensagen, die entgegengesetzte Meinung, daß Religion nicht Pflicht sei, vernimmt. Hier sehen Sie das Gegengewicht, das die Willkür gegen jenen Antrieb zur Untersuchung ins Gleichgewicht setzt, und dadurch alle Thätigkeit, über eine so wichtige Angelegenheit zu einer deutlichen Einsicht zu gelangen, zu- oder ganz und gar aufhebt.

Sie werden diesen Erklärungsgrund um so mehr befriedigend finden, wenn Sie zugleich in Erwägung ziehen, daß eben diese öffentliche Stimme, welche unter uns die Religion als Pflicht predigt, auch darum weniger Eindruck macht, weil sie meistens nur von solchen gehört wird, die entweder den bösen Leumund einer unaufgeklärten Darstellungsart, oder den Verdacht eines dabei beabsichtigten Privatvortheils gegen sich haben: während das Gewicht der ent-

gegengesetzten Stimme, daß Religion nicht Pflicht sei, auch noch dadurch verstärkt wird, daß man sie häufig auch von Leuten hört, die für denkend und aufgeklärt gelten, denen man also nicht bloß leichter glaubt sondern auch leichter nachspricht.

Diese Meinung aber, daß die Religion nicht Pflicht sei — ist sie nicht das eigenthümliche Product der kritischen Philosophie? Und ist nicht also jene Erscheinung unsrer Zeit zuletzt doch in dieser Philosophie gegründet? Es ist wenigstens soviel gewiß, daß jene Meinung, daß die Religion nicht Pflicht sei, durch die kritische Philosophie, oder vielmehr — damit ich es richtiger sage! — durch die kritischen Philosophen, in eine förmliche Lehrmeinung verwandelt worden ist, welche eben das in der That ist, was man unter dem Ausdruck Religionsindifferentismus, in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, allein verstehen kann.

Dies ist also die gefährliche Frucht, womit die kritische Philosophie die Religionsgesinnung unsrer Zeitverwandten vergiftet hat! Durch die kritische Philosophie (freilich nur durch mißverstandene Sätze derselben!) ist diese als ein förmliches System aufgestellte Maxime, daß Religion nicht Pflicht sei, begründet; noch mehr durch sie ist dieses System der Religionsindifferenz erst möglich geworden.

Es ist wahr, auch schon in den ältern Religionsphilosophien finden wir Parteien, die behaupten, daß Religion

nicht Pflicht sei, und die Erscheinung, die ich hier für neu ausgebe, scheint also schon lange vor der kritischen Philosophie dagewesen zu sein. Mit hin wäre der Religionsindifferentismus ein weit älteres Phänomen, und ich hätte unrecht, ihn als einen Zeitumstand vorzustellen, und zum Erklärungsgrund einer eigenthümlichen Erscheinung unsrer Zeit zu gebrauchen. Allein bei jenen Parteien in den ältern Religions-Philosophieen hat die Behauptung, daß Religion nicht Pflicht sei, einen ganz andern Sinn; sie gehen von ganz andern Gründen aus, und kommen auf ein ganz andres Resultat. Ihr System kann in keiner Rücksicht Religionsindifferentismus genannt werden. Sie giengen von der Behauptung aus: die Religion ist nicht wahr, und gründeten darauf den Schluß: also ist sie auch nicht Pflicht. Aber sie konnten mit ihrer Ueberzeugung nicht auf Reine kommen. Sie bewiesen zwar den ersten Satz mit Gründen die wohl manchen Dogmatiker selbst in seiner Ueberzeugung irre gemacht haben und von ihm wenigstens nicht befriedigend widerlegt werden konnten: Denn, wenn es ihm auch einigermaßen gelang, die atheïstische Demonstrationen abzuweisen, so vermochte er doch die skeptischen nie völlig umzustossen. Allein, so sehr sich der Dogmatiker von dieser Seite im Gedränge befand, so überlegen war er seinen Gegnern sobald diese auf ihren zweiten Satz kamen. Triumphirend konnte er ihnen seine Beweise für diesen Satz entgegenstellen, sicher, daß er von ihnen nie werde widerlegt werden können. So lange aber die Gegner keine Beweise für diesen Satz nicht widerlegen konnten,

so lange war er auch berechtigt, die Folgerung in Anspruch zu nehmen, die jene aus ihrem ersten Satz (den er freilich doch auch nicht widerlegen konnte) machen wollten. Eine Folgerung, die einem von mir selbst als unwiderleglich anerkannten Satz widerspricht, kann ich nicht als gültig durchsetzen, wenn sie auch aus einem von dem Gegner ebenfalls als unwiderleglich anerkannten Satz, bündig geschlossen wäre. Es ist hier ein Widerstreit, welcher seine Auflösung anderswoher erwarten muß; und welche von dem entgegengesetzten Parteien ihre Behauptung gegen die andere durchsetzen will, die überschreitet ihre Gränze und ist mit diesem ersten Schritt mit sich selbst im Widerspruch. Aber eben dies Schicksal trifft, umgekehrt, auch den Dogmatiker. Er geht von der Behauptung aus: die Religion ist Pflicht; und gründet darauf den Schluß: also muß sie wahr sein. Die Gründe, die er für den ersten Satz aufstellt, haben durch die Gegenpartei eben so wenig widerlegt werden können, als er selbst den ersten Satz dieser Partei widerlegen konnte. Aber sobald er zu seiner Folgerung fortschritt, sobald war er verlor; weil er die Beweise, welche die Gegenpartei gegen den gefolgerten Satz aus andern Gründen führte, für unwiderleglich gelten lassen mußte. Beide Parteien standen im unauf löslichen Streit. Jede hatte den Beweis für ihren Hauptsatz auf eine von der Gegenpartei unwiderlegbare Weise geführt, und gleichwohl lob die nächste Folgerung, die jede aus ihrem Hauptsatz machte, den Hauptsatz der andern unmittelbar auf. So lag der Streit unentschieden, und auch in der That unent-

scheidbar, bis zur Erscheinung der kritischen Philosophie. Sagen Sie also selbst, mein Freund, ob man das, was die Atheisten und Skeptiker zum Beweise, daß Religion nicht Pflicht sei, vorgebracht hatten, Religionsindifferentismus nennen könne. Sie konnten ja diesen Beweis in der That nicht führen, da sie den Gegenbeweis, daß Religion Pflicht sei, nicht widerlegen konnten.

Dieser Gegenbeweis nun ist durch die kritische Philosophie erst möglich geworden. Darum ist sie als die eigentliche Quelle des Religionsindifferentismus anzusehen; darum ist die eigenthümliche Erscheinung unsers Zeitalters, der unter uns herrschende Kaltzinn gegen alle Religion, der aus dem Religionsindifferentismus hervorgeht, auch nur aus der kritischen Philosophie befriedigend zu erklären.

Wundern Sie sich nicht, daß ich hier selbst beweise, was ich in meinem vorigen Briefe widerlegt habe! Um die Anklage aus dem Grunde zu heben, muß ich sie bis auf ihre letzten Gründe verfolgen. Da ich die bessern Gründe für die Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, welche die kritische Philosophie aufstellt, Ihnen schon bekannt gemacht habe, so werde ich, ohne Gefahr Ihre Ruhe zu stören, Ihnen zeigen können, wie eben diese Philosophie das Fundament, worauf die ältern Philosophen jene Ueberzeugung gegründet hatten, gänzlich zerstört hat.

Die Partei derer, die läugnen, daß Religion Pflicht sei, fand sich auf zweierlei Art durch die kritische Philoso-

phie begünstigt. Fürs erste glaubten sie ihren Hauptgrund von dem sie ausgingen — die Behauptung, daß die Religion nicht wahr sei, — durch die Untersuchungen der kritischen Philosophie so wenig geschwächt, daß sie vielmehr sich um so mehr für berechtigt hielten, das Fundament aller Religion — die Lehre vom Dasein Gottes — für unhaltbar zu erklären, nachdem die Speculation nunmehr in der That nicht bloß das ganze theoretische sondern auch das ganze praktische Gebiet des Wissens ausgemessen, und in diesem eben so wenig als in jenem eine dauerhafte Stütze für jene Lehre gefunden hatte. Was die kritische Philosophie selbst gegen die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes, mit einer Gründlichkeit die den Atheisten selbst fremd war, erinnert hatte, das benutzten diese für ihre Meinung; den praktischen Glaubensgrund aber, den die Kritik aufgestellt hatte, glaubten sie leicht widerlegen zu können, und — von ihrem Gesichtspunkt die Sache betrachtet, — haben sie auch in der That sehr gründliche und manche sogar unwiderlegliche Einwendungen dagegen gemacht. Ihr Hauptsatz: die Religion ist nicht wahr, wenigstens nicht erwiesen, stand also unerschütterlich; viele ihrer Gegner waren durch die in der Kritik aufgestellte Widerlegung der ganzbaren Beweise für das Dasein Gottes wenigstens zur einen Hälfte auf ihre Seite gebracht, und wenn diese auch zur andern Hälfte sich noch an den praktischen Glaubensgrund angeschlossen bemüht waren, so fanden sie doch in den Einwendungen wider dieses neue Fundament jener Ueberzeugung so manches, was sie selbst in ihrem Glauben wieder schwän-

tend machte: und so verbreiteten sich schon von dieser Seite her neue Zweifel gegen die Religion, welche größere Einigkeit gegen dieselbe, und selbst bei denen, die sich darum noch von der Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei, noch nicht lossprechen konnten, den geheimen Wunsch erzeugten, daß man lieber die ganze Religion als etwas Ueberflüssiges möchte auf die Seite schieben können.

Inzwischen würde dadurch allein der Ueberzeugung, daß die Religion Pflicht sei, noch nicht viel Eintrag geschehen sein, wenn nicht die Kritik zugleich den allgemein angenommenen Beweis für diese Ueberzeugung in seinem Grunde zerstört hätte. Wer auch noch so deutlich einsah und noch so richtig auf sich selbst gestand, daß seine Ueberzeugung für die Wahrheit der Religion völlig ungewiß und schwankend sei, der konnte dennoch die Ueberzeugung, daß die Religion Pflicht sei, nicht aufgeben, so lange es für ihn ausgemacht war, daß die Religion das Fundament der Moral, und ohne Religion die Sittenlehre eine bloße Klugheitstheorie, die Vorschriften derselben ohne Sanction, der Wille zu ihrer Ausführung ohne Triebfeder und also die Moralität selbst ohne Rettung verloren sei. Dies war eben der schwierige Punkt, an dem aller Atheismus und Scepticismus in Glaubenssachen einen unübersehblichen Stein des Anstoßes fand. Hier, an diese innige Vereinigung der Religion mit der Moralität, schloß sich die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion an; dieser Glaube, daß man ohne Religion kein moralischer Mensch sein könne, machte jene Ueberzeugung bei allen besseren

Menschen unüberwindlich. Wer dieses Band zwischen Religion und Moralität auslöste, der schien beide zugleich zu vernichten.

Zwar hatten von jeher die Atheisten diesen innigen Zusammenhang zwischen Religion und Moralität geläugnet, und theils wissenschaftlich theils durch ihr Handeln zu beweisen gesucht, daß man das Dasein Gottes läugnen, von dessen Nichtsein vollkommen überzeugt sein könne, ohne darum ein unmoralischer Mensch zu sein. Ich darf Sie bei dieser Gelegenheit nur an die Manier erinnern, mit der noch in unsern Tagen berühmte Mitglieder eines berühmten Convents in der öffentlichen Versammlung ihren Atheismus erklärt haben. Allein diese Behauptung ist schon an sich betrachtet, ganz unrichtig. Ich theile Ihnen hier mit, was ich damals aus Veranlassung der angeführten Begebenheit an einen meiner Freunde schrieb:

„Der vollendete Atheismus (welcher nicht ein bloßes Nichtwissen des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit sondern ein demonstirtes Wissen des Nichtseins Gottes und des mit dem Tode eintretenden Aufhörens unsrer Existenz ist) ist in praktischer Absicht bei weitem nicht so gleichgültig, als man gern glauben machen wollte. Aus dem dogmatischsten Gesichtspunkt angesehen, (und auf diesem stehen gerade die genannten Gottesläugner!) ist mit dem Glauben an das Dasein der Gottheit der Glaube an unser eigenes Dasein in einer intelligibeln Welt, unsre Selbstständigkeit, der ganze Werth unsers Daseins auf Philof. Journal, 1796. 2. Heft. H

„innigste verknüpft. Wer es weiß, v. h. wer wirklich davon überzeugt ist, daß kein Gott sei (aber es ist wohl zu merken, daß von dem Nichtwissen daß ein Gott sei bis zu dem Wissen daß er nicht sei, noch ein ungeheurer Sprung ist!) wer es aber weiß, daß er nicht ist, der kann auch nicht einmal die Idee der Gottheit regulativ anwenden, um in dem theoretischen Gebrauch der Vernunft seiner Erkenntniß, oder in dem praktischen seinem Handeln Einheit zu sichern. Es giebt für ihn, wenn er consequent ist, keine andre Ordnung der Dinge, als die von ihm selbst als Mittelpunkt ausgeht, kein anderes Gesetz als seine Wünsche, keinen andern Zweck als ihn selbst. Was er thun kann, ist ihm erlaubt; sich um eines andern willen etwas versagen, ist für ihn entweder Schwäche oder Verirrung; eine Handlung für das allgemeine Wohl (wiewohl sie nicht seiner Eigenliebe einen Genuß verspricht) bloße Thorheit, sich für eine höhere Ordnung der Dinge oder überhaupt für irgend eine Idee aufopfern zu wollen, eine bloße nichtswürdige Schwärmerie. Nur inwiefern er inconsequent ist, kann der Atheist ein moralischer Mensch sein. Nur dadurch, daß er in seinem Handeln wirklich der Idee gemäß verfährt, die er als ungeeignet von sich geworfen zu haben sich öffentlich rühmt, kann er als rechtschaffener Mann handeln. Es ist also nicht wahr, daß man ein wirklicher Atheist und zugleich — ohne Inconsequenz — ein wahrhaft moralischer Mensch sein könne.“

Sie werden diese Schilderung übertrieben finden. Ich kann es ihnen zugeben. Aber gewiß werden Sie mir im

Ganzen beistimmen, sobald Sie bedenken, daß nicht davon hier die Rede sei, was bei irgend einem wirklichen sogenannten Atheisten in Rücksicht auf Moralität wirklich geschehe, sondern was aus dem Begriff des Atheismus nothwendig folgt, und was also bei einem solchen geschehen müßte, wenn er ein wahrer Atheist wirklich wäre, der seine Theorie nicht isolirt bloß als Sache des Wissens vor sich hertrüge, während aus seinem Handeln selbst die gerade entgegengesetzte Theorie hervorgeht.

Noch unrichtiger aber erscheint jene Behauptung der Atheisten, wenn man sie in Beziehung auf den Beweis betrachtet, auf den die entgegengesetzte Meinung gegründet war. „Die Religion ist unentbehrlich,“ sagten die Dogmatiker, „denn sie ist das einzige Fundament der Moral, und ohne sie ist keine Moral, keine Sanction ihrer Gebote, mithin überhaupt keine eigentliche Pflicht denkbar.“ Wie konnte dagegen die Behauptung bestehen, daß Moralität ohne Religion gar wohl statt finden könne? Es ist offenbar: sobald die Religionswissenschaft mit der Moral in einem so engen Verhältniß steht, daß die Vorschriften der letztern ihre Sanction durchaus von der erstern erwarten müssen, so ist auch Moralität von Religion unzertrennlich. Wenn die Vorstellung des Willens Gottes der einzige ganz reine Bestimmungsgrund des Willens ist, wie soll Moralität bei dem zu finden sein, der weder einen Gott noch einen Willen Gottes anerkennt? Er kann durch seine Moral wohl zur Legalität, aber nicht zur Moralität geleitet werden. Um zu beweisen, daß Moralität ohne Religion bestehen könne, hätten also die Atheisten vor allen

Dingen eine Moral aufstellen müssen, die nicht der Religionswissenschaft als Fundament bedurft hätte. Aber hatten sie denn dies geleistet, oder waren sie auch nur vermögend es zu leisten?

Bedenken Sie, daß ich hier von den Zeiten vor der kritischen Philosophie rede. Was waren denn da die Moralphilosophieen? War nicht die, die von dem Willen der Gottheit als ihrem Princip ausgieng, die einzige, mit welcher sich ein Begriff von eigentlicher Moralität vereinigen ließ? Zwar konnten die Vertheidiger des Glückseligkeits- oder des Vollkommenheits-Princips einwenden: „daß auch die Religionsmoral nur eine Art der Glückseligkeitslehre sei, daß die Vorschriften derselben, durch die bloße Vorstellung daß sie Gebote Gottes seien, doch nicht auf Bestimmung des Willens Einfluß haben würden, wenn nicht die Vorstellung der Macht Gottes zur Befolgung derselben antriebe, daß also die Triebfeder doch auch hier unrein sei, mithin jene übermenschliche Moralität, die man die reine nenne, doch auch hier nicht gefunden werde.“ Allein, sie konnten doch nicht läugnen, daß die Religionsmoral wenigstens in ihrem Grundsatz uneigennützig sei, und daß jene eigennützigste Triebfeder zu Ausübung ihrer Vorschriften zwar wohl möglich aber doch keinesweges nothwendig sei, daß vielmehr im Gegentheil eine völlig uneigennützigste Ausübung ihrer Vorschriften, aus der bloßen Vorstellung daß sie Gebote Gottes des Allheiligen seien, gar wohl statt finden könne. Die Religionsmoral war also die einzige, in der reine Moralität wenigstens

möglich war; während in allen übrigen Moralphilosophieen zu Ausübung ihrer Vorschriften eine eigennützigste Triebfeder nicht bloß möglich sondern nothwendig, überdies aber Eigennützig in den Grundsatz zu Bestimmung der Pflicht selbst aufgenommen, mithin reine Moralität ganz unmöglich war.

Vergebens bemühten sich also die Atheisten, die Moralität von der Religion unabhängig zu machen. Da sie die Behauptung, daß Religion das einzige haltbare Fundament der Moral sei, nicht aufheben konnten, so waren sie immer wissenschaftlich widerlegt. So lange sie die Moral nicht unabhängig von der Religion zu begründen wußten, so lange konnten sie auch Moralität von der Religion nicht trennen; und so lange sie diese innige Vereinigung der Religion mit der Moralität als erwiesen anerkennen mußten, so lange mußten sie auch einräumen, daß Religion Pflicht sei.

Jener Behrsatz also, der bis jetzt allen Angriffen des Atheismus und des Scepticismus unerschütterter widerstanden hatte, war die feste Burg, welche die Wissenschaft als die einzig sichere Zuflucht für den Glauben an die Pflicht zur Religion betrachtete, und als das Palladium der Menschheit ängstlich sorgfältig bewachte. An ihn hatte sich zum Theil auch der natürliche Glaube an die Pflicht zur Religion allmählich, und zwar um so fester, mit angeschlossen, je mehr dieser rasonnirte Beweisgrund dem Gefühle, worauf jener Glaube sich gründete, homogen zu sein schien, und je öfter

und lauter die Versicherung wiederholt wurde, daß er der einzige unwiderlegliche Beweis für die Pflicht zur Religion sei. So war dieser speculative Lehrsatz, daß die Religion das Fundament der Moral sei, mit der Ueberzeugung, daß Religion Pflicht sei zugleich, zum Theil sogar auch in den Volksglauben übergegangen, und somit der am allgemeinsten angenommene Beweis für diese Pflicht.

Nun denken Sie sich, Mein Freund, welchen Eindruck es machen mußte, als auf einmal die kritische Philosophie mit der so scharf entgegengesetzten Behauptung auftrat: die Religion ist nicht das Fundament der Moral, und kann nicht das Fundament der Moral sein, vielmehr hat die Moral ihr Fundament in sich selbst und von der Religion unabhängig, und ist selbst das Fundament der Religion.

Hier finden Sie den Hauptsitz der Schuld an der herrschenden Gleichgültigkeit gegen die Religion, welche man der kritischen Philosophie zur Last legt. Sie hat den einzigen den Atheismus und Scepticismus unzugänglichen Posten selbst verlassen, sie hat den Beweis, den diese fruchtlos so lange bestritten hatten, selbst vernichtet. Dadurch hat sie den Sieg in ihre Hände gegeben, dadurch hat sie den Religionsindifferentismus möglich gemacht, dadurch hat sie den Glauben — nicht an die Wahrheit der Religion sondern — an die Pflicht zur Religion untergraben. Wenn jetzt die Atheisten von ihrer ersten Behauptung: die Reli-

gion ist nicht wahr, zu der zweiten: also ist sie auch nicht Pflicht, fortgingen, so stand ihnen nichts weiter im Wege, weil der einzige Beweis, den man bis jetzt mit Erfolg ihnen entgegengesetzt hatte, weggeräumt war. Jetzt stellte man die Ueberzeugung: die Religion ist nicht Pflicht, voran, und gieng dann zu der Behauptung: daß sie auch nicht wahr sei, um so leichter über, je mehr man schon zuvor Schwierigkeiten gefunden hatte, sich von ihrer Wahrheit zu überzeugen, und je deutlicher man fühlte, daß man bisher die Beweise für ihre Wahrheit nicht sowohl hinreichend gefunden als vielmehr freiwillig ergänzt habe, weil man in der Meinung gestanden hatte, daß mit der Religion die Moralität selbst stehe oder falle. Jetzt war man auf einmal überzeugt, daß die Moralität stehe, wenn auch die Religion falle, und darum fürchtete man sich nicht mehr, sie fallen zu lassen.

Freilich lag in den Behauptungen der kritischen Philosophie nichts weiter als, daß die Moral von der Religionswissenschaft unabhängig sei; daß die Moralität von der Religionsgesinnung unabhängig bestehen könne, das hatte die Kritik nirgends gesagt. Aber man hatte aus der ersten Behauptung das letztere gefolgert. Man hatte den Schluß umgekehrt, auf den man zuvor die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion gegründet hatte. So wie der Schluß gilt: Wenn ohne Religion schlechterdings keine ächte Moral und kein reiner Begriff von Moralität denkbar ist, so ist Moralität schlechterdings von Religion abhängig und die

Religion ist Pflicht, weil sie zur Moralität unentbehrlich ist: so — dachte man — muß auch der umgekehrte Schluß gelten: Wenn reine Moral und ein richtiger Begriff von Moralität ohne Religion denkbar ist und sogar abgesondert von Religion gedacht werden muß, so ist Moralität von Religion ganz unabhängig, und die Religion ist nicht Pflicht, weil sie für die Moralität entbehrlich ist.

Dieser Schluß war nun zwar noch nicht der Religionsindifferentismus selbst, aber er war doch das Fundament, worauf dieser nachher erbaut wurde. So weit also, als sie diesen Schluß veranlaßt hatte, ist die kritische Philosophie als die Quelle des Religionsindifferentismus zu betrachten. So weit wäre sie folglich auch wegen der Gleichgültigkeit gegen die Religion verantwortlich, die unstreitig eine Folge von jenem ist.

So viel, Mein Freund, ist an der Beschuldigung, daß die kritische Philosophie Gleichgültigkeit gegen alle Religion begründe, unläugbar wahr. Dies ist aber auch die ganze Schuld, die von dieser Seite auf sie gebracht werden kann. Eine in der That äußerst unbedeutende Schuld, die jenen gehässigen Vorwurf auf keine Weise verdient! Vielmehr kann man mit Recht sagen, daß sie an dem ihr zur Last gelegten Verfall der Religiosität unter unsern Zeitverwandten gar keine Schuld habe, indem sie ganz ohne ihre Schuld das Mißverständnis veranlaßt hat, aus

welchem der Religionsindifferentismus hervorgegangen ist, und das Gegentheil desselben aus dem ganzen Geiste dieser Philosophie so unverkennbar hervorgeht.

Allein die Verteidigung, die der kritischen Philosophie gilt, gilt leider! nicht eben so auch der Philosophie der kritischen Philosophen.*) Der Religionsindifferentismus ist ihr Werk. Sie nur müssen also dafür, und für alle die schädliche Folgen die daraus entspringen, auch verantwortlich gemacht werden. Mögen sie es dann auch vor dem Geiste der kritischen Philosophie selbst verantworten, daß sie dieses unächte Product ihr unterschoben, und ihr einen eben so gehässigen als ungegründeten Verdacht dadurch zugezogen haben.

In meinem nächsten Briefe will ich Sie näher mit diesem verrufenen System und mit den Mißdeutungen der kritischen Philosophie, aus denen es entsprungen ist, bekannt

*) Welche kritische Philosophen ich meine? wird man fragen, und dabei bemerken: daß man bei keinem einzigen kritischen Philosophen das System des Religionsindifferentismus so aufgestellt finde, wie es von mir geschildert sei. Die Bemerkung enthält zum Theil meine Antwort: Ich meine weder alle kritische Philosophen, noch irgend einen einzelnen derselben allein, sondern alle die zusammen genommen, aus deren Grundsätzen das mittelbar oder unmittelbar hervorgeht, was ich als Grund des Religionsindifferentismus aufstelle.

machen. Was ich dabei über das eigentliche Religions-System der kritischen Philosophie, wie ich mir solches vorstelle, noch zu sagen nothig finde, wird Sie aufs einleuchtendste überzeugen, daß diese Philosophie auf keine Weise der Religion gefährlich sei.

F ü n f t e r B r i e f .

Allerdings ist es ein ganz ungültiges Verfahren, wie Sie auch sehr richtig bemerkt haben, Theuerster Freund, den Schluß, auf welchem die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion gegründet war, zum Beweise für das Gegentheil, durch bloße Umkehrung desselben, wenden zu wollen. Es verstößt gegen die gemeinste logische Regel so zu schließen: wenn die Religion Pflicht ist, weil die Moral ihrer als Fundament bedarf, so ist die Religion nicht Pflicht, wenn die Moral ihrer als Fundament nicht bedarf. Allein die ganze Ungültigkeit dieses Schlusses springt doch nicht sogleich in die Augen. Sobald Sie sich den Schluß so denken: wenn die Religion bloß aus dem Grunde Pflicht ist, weil die Moral ihrer als Fundament bedarf, u. s. w. — so werden Sie seine Gültigkeit selbst einräumen. Mußte man aber nicht um so mehr jenen Schluß so denken, da die Wissenschaft diesen Grund für die Pflicht zur Religion wirklich als den einzigen haltbaren aufzustellen wußte? In dieser Rücksicht vorzüglich habe ich Sie in meinem vorigen Briefe so angelegent-

lich darauf aufmerksam gemacht, daß die Wissenschaft ihren ganzen Beweis für die Pflicht zur Religion auf diesen einzigen Grund hatte einschränken müssen; es sollte Ihnen dadurch begreiflicher werden, wie ein so auffallender Fehlschluß leichter übersehen werden, und leichter Eingang finden konnte.

Inzwischen würde dieser Grund allein auf die Ueberzeugung, daß Religion nicht Pflicht sei, doch nicht viel gewirkt haben. Aber dies war auch nur der Punkt, von dem der Religionsindifferentismus ausgieng. Die Kritik bot noch einen ganz andern Grund an, auf welchem er sein System erbaute.

Die Reform der Moral, welche wir der kritischen Philosophie zu danken haben, betraf nicht etwa bloß einen oder den andern Hauptpunkt dieser Wissenschaft; sie war eine Total-Reform. Um sie richtig zu fassen, muß man mit ihr auf einen Gesichtspunkt übergehen, der dem ganz entgegengesetzt ist, von dem alle frühere Moralphilosophieen ausgegangen waren. Bestände das ganze Verdienst der kritischen Philosophie in Rücksicht auf die Moral bloß darin, daß sie den obersten Grundsatz, aus welchem die Pflichten abgeleitet werden, reiner aufgefasset und richtiger bestimmt hätte; so wäre zwar auch dies schon von großer Wichtigkeit. Allein, hätte sie den richtiger bestimmten Grundsatz, eben so wie die ältern Moralphilosophieen, auch nur theoretisch verstanden, und daraus das ganze System der Pflichtvorschriften noch so bündig abgeleitet, dabei aber — nach der Verfahrensart jener frühern Moralphilosophieen — noch immer nach einer beson-

dem (fremden) Triebfeder fragen müssen, wodurch die als Pflicht erkannte Vorschrift auf Bestimmung des Willens einen wirklichen Einfluß erlangen sollte; hätte auch sie den Menschen nur beim Erkennen der Pflicht als thätig, bei dem Wollen der Pflicht hingegen — nicht als sich selbstbestimmend sondern als durch eine äußere theoretisch zu erkennende Triebfeder bestimmt, also — als leidend vorgestellt: so hätte sie doch damit die Wissenschaft nicht viel weiter gebracht. Ihr größter Vorzug besteht darin, daß sie den Begriff der Moralität ganz rein praktisch bestimmte, daß sie den Menschen nicht bloß beim Erkennen der Pflicht sondern auch beim Wollen derselben als thätig, als sich selbstbestimmend, und folglich keiner fremden (außer seiner eignen Selbstthätigkeit liegenden) Triebfeder bedürftig vorstellte, daß sie aus dem Begriff der moralischen Handlung alle Passivität verbannte, daß sie durchaus keine Handlung für rein moralisch gelten läßt, die nicht aus bloßer Selbstthätigkeit entsprungen, die durch was immer für eine nicht in der freien Selbstthätigkeit gegründete Triebfeder hervorgebracht wäre.

Dies ist der Hauptpunkt, worauf es ankommt, wenn man die kritische Moralphilosophie richtig verstehen will, und der auch bei unsrer Untersuchung nicht übersehen werden darf. Es hängt alles davon ab, daß man den praktischen Gesichtspunkt, den diese Philosophie genommen hat, rein auffasse. Dadurch wäre die Moral noch nicht von der Religion unabhängig gemacht, wenn jene ihre Vorschriften aufstellen und

zu Gesetzen erheben könnte, ohne zu einem dieser beiden Acte der Religion zu bedürfen. Es läßt sich gar wohl denken, daß eine Moral, die weder einen unmittelbar geoffenbarten Willen Gottes noch einen angenommenen Begriff von dem Willen Gottes bedürfte, um daraus die Pflichten zu erkennen, und die auch ihren Vorschriften Sanction zu geben und Gesetzeskraft zu ertheilen wüßte, ohne zu der Vorstellung dieser Vorschriften als wirklicher Gebote der Gottheit, also zu einer göttlichen Auctorität, ihre Zuflucht zu nehmen — daß eine solche Moral der Beihülfe der Religion doch nicht entbehren könnte. Nehmen Sie an, die kritische Philosophie hätte aus dem Grundbegriff einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Maximen ein vollständiges System der Moral abgeleitet, sie hätte auch die Verbindlichkeit aller darinn enthaltenen Vorschriften außer allen Zweifel gesetzt, und sie als Gesetze, welche die praktische Vernunft dem Willen giebt, aufgestellt, sie hätte aber alle diese praktischen Vorschriften als einen Gegenstand der theoretischen Erkenntniß dargelegt, welche, um praktisch d. i. Willensbestimmend zu werden, erst eines anders woher zu erwartenden Bestimmungsgrundes des Willens bedürfte: so wären alle ihre sogenannten praktischen Gesetze doch nichts weiter, als theoretische Vorschriften, als Gebote für den Willen gedacht. Solche Gesetze, mögen sie nun von der Gottheit oder von der praktischen Vernunft oder woher immer sonst gegeben sein, sind dem Willen fremd; wie soll er, der, vermöge seiner Verbindung mit einer sinnlichen Natur ein weit stärkeres Interesse hat, nach dem, was diesen Gesetzen entgegen ist, zu stre-

ben, sich selbst zu Befolgung jener Gesetze bestimmen? Bloß darum, weil er soll? weil es Gesetze sind? Er, der allen Gesetzen eben darum weil sie Gesetze sind, seiner Natur nach widerstrebt, er sollte Gesetze anerkennen und befolgen, bloß darum, weil sie Gesetze sind? Nach allen Erfahrungsgesetzen, so weit uns aus denselben der Wille bekannt ist, werden wir dies nimmermehr verlangen oder erwarten dürfen. Man muß sich also nach einem Bestimmungsgrund umsehen, wodurch der Wille zur Anerkennung und Befolgung jener Gesetze bestimmt würde. Die Tendenz des (empirischen) Willens, sich zum Vortheil der sinnlichen Natur zu entscheiden, ist überwiegend; der Bestimmungsgrund, wenn er wirksam sein soll, müßte also wohl aus jener Tendenz selbst hergenommen werden, es müßte ein überwiegender Vortheil mit der Erfüllung jener Gesetze verbunden sein? Ein jeder Bestimmungsgrund dieser Art aber ist unlauter und widerspricht dem Begriffe der Moralität. In der Thätigkeit des Willens selbst einen andern Bestimmungsgrund zu suchen, widerspräche der Voraussetzung jener überwiegenden Tendenz des Willens. Wozu wäre der gesuchte Bestimmungsgrund des Willens, mit welchem der Begriff einer reinen Moralität vereinbar wäre, doch nur in einer fremden außerhalb des Willens liegenden Triebfeder zu finden. Was anders könnte aber diese Triebfeder sein, als die Religion? Die Vorstellung, daß es Wille der Gottheit sei, daß wir das thun sollen, was wir aus den Gesetzen der praktischen Vernunft als Pflicht erkennen, diese Vorstellung würde dann unwillkürlich auf uns wirken, und unsern Willen gleichsam gegen seine Neigung bestimmen, jenen Gesetzen zu gehorchen.

So bedürften wir also auch selbst bei einer aus den Gesetzen der praktischen Vernunft abgeleiteten Moral dennoch der Religion, um diese Gesetze mit dem Willen in Verbindung zu bringen, und ihre Befolgung als möglich zu erklären. Aber auch dieser Bestimmungsgrund würde nicht wirksam sein, wenn es nicht theoretisch entschieden wäre, daß jener Gehorsam gegen die Gesetze unsrer praktischen Vernunft wirklicher Wille der Gottheit sei. Es müßte also entweder eine unmittelbare Bekanntmachung dieses Willens Gottes, oder doch das Dasein einer Gottheit, mit deren Begriff wir jenen Willen nothwendig verbunden denken müßten, theoretisch entschieden sein. Hier wäre also alles theoretisch, und gar nichts praktisch, der Wille verhielte sich gegen das Gesetz selbst, eben so wie gegen den (theoretisch erkannten) Bestimmungsgrund zur Erfüllung des Gesetzes, bloß passiv! Wäre also dies die ganze Entdeckung, welche die kritische Philosophie in dem praktischen Gebiete gemacht hätte, so wären wir durch sie um gar nichts weiter gebracht.

Aber die Kritik hat auch den Begriff des Praktischen, welchen sie aufstellt, ganz anders verstanden. Das eigentlich Praktische besteht nicht darin, daß die Selbstthätigkeit (als praktische Vernunft) Gesetze für den Willen (als eine von ihr selbst verschiedene Thätigkeit) aufstellt, von welchen sie nicht mit Zuversicht erwarten kann, daß der Wille sie annehme, wenn dieser nicht durch eine fremde (weder in der Vernunft noch in dem Willen zu findende) Kraft dazu angetrieben würde. Nicht durch eine solche (isolirte) Gesetzgebung

für den Willen, ist die Selbstthätigkeit praktisch, sondern dadurch, daß sie (als Vernunft) sich selbst (als Willen) durch diese Gesetze bestimmt, diese Gesetze zu wollen, dadurch, daß sie nicht bloß sich selbst diese Gesetze giebt, sondern auch sich selbst zur Beobachtung derselben bestimmt, daß der Act der Gesetzgebung mit dem Act der Willensbestimmung nur Eine Handlung ausmacht.

Aus diesem rein praktischen Gesichtspunkt betrachtet, fällt dann die Frage von selbst weg: wodurch der Wille bestimmt werde die Gesetze der praktischen Vernunft anzuerkennen und zu befolgen? Die Selbstthätigkeit bestimmt sich selbst durch ihre Gesetze. Der Mensch hat also nicht nur sein Gesetz, sondern auch die Triebfeder, dem Gesetz gemäß zu handeln, in sich selbst. Dadurch hat die Kritik ihr Werk vollendet, die Moral auf sich selbst zu gründen, und den Menschen in Rücksicht auf moralische Gesetzgebung sowohl als auf die rein moralische Triebfeder von allem fremden Einfluß unabhängig darzustellen.

Hier, Mein Freund, liegt das eigentliche Fundament des Religionsindifferentismus.

Bis hierher erstreckt sich auch die Schuld der kritischen Philosophie. In Rücksicht auf das Factum, von dem sie ausgingen, haben die Vertheidiger des Religionsindifferentismus recht, sich auf diese Philosophie zu berufen. Die Kritik hat in der That die Behauptung aufgestellt, daß die Religion weder als Erkenntnißgrund noch als Triebfeder in

der Moral anzuwenden sei. Aber alles, was nun weiter der Religionsindifferentismus auf diesem Fundamente erbaut hat, fällt auf die Schuld der kritischen Philosophen, die jene Behauptung einseitig aufgefaßt, und falsch angewendet haben. Sie haben auf die ganze Ethik ausgedehnt, was die Kritik nur für die Metaphysik der Sitten gesagt hatte, und von dem ganzen Menschen verstanden, was nur von dem transcendentalen Subject gelten sollte.

„Wenn es ausgemacht ist — so schließt man — daß der Mensch ohne Beihülfe der Religion nicht nur seine Pflichten erkennt, sondern der Religion auch nicht einmal als Beweggrund, um seine Pflichten zu erfüllen, bedarf: wozu soll ihm die Religion? Ist nur der Mensch einmal zum Bewußtsein des Sittengesetzes in ihm erwacht, so kann er sich durch sich selbst demselben angemessen machen. Die Ausübung des Sittengesetzes hat ihre eigenthümliche, in der moralischen Natur des Menschen gegründete, für sich allein zureichende Triebfeder, der Mensch kann also vollkommen moralisch werden, ohne Religion zu haben. Er kann aber nicht nur, sondern er soll auch sogar ohne Beihülfe der Religion seine moralische Aufgabe erfüllen, weil jede Beimischung eines fremden Bestimmungsgrundes, wäre dieser auch aus der Religion selbst hergenommen, jene ganz reine Triebfeder wenigstens verunreinigen kann, und ihn also in Gefahr einer Unlauterkeit seiner Handlungen setzt; und, man könnte noch hinzufügen, weil jedes passive sich Bestimmen lassen zum

Philos. Journal, 1796. 2. Heft. J

wenigsten den negativen Nachtheil bringt, daß 'es ihn an der Uebung seiner empirischen Selbstthätigkeit hindert, und ihn also niederhält auf dem Punkt, von dem seine empirische moralische Bildung ausgeht zu ihrer unendlichen Aufgabe, der er sich nur durch fortschreitende Uebung jener Selbstthätigkeit angemessen machen kann."

„Läßt sich nun die Pflicht zur Religion nur dadurch beweisen — wie sie denn sich auch nur dadurch beweisen läßt — daß sie als dem Menschen zu seiner Moralität noch wenig gezeigt wird: so ist durch die vorliegenden Gründe das System des Religionsindifferentismus erwiesen. Es ist gezeigt, daß die Religion dem Menschen zu seiner Moralität entbehrlich sei, und somit ist der Beweis daß Religion nicht Pflicht sei vollendet."

„Man hat zwar versucht, von einer andern Seite eine solche Nothwendigkeit der Religion für die Moralität des Menschen aufzuweisen. Der Mensch, sagt man, ist keine reine Intelligenz; als Mensch steht er in nothwendiger Verbindung mit einer sinnlichen Natur; vermöge dieser Natur strebt er nach Glückseligkeit und seine Vernunft macht Anspruch, daß dieses Bedürfnis, welches eben so wie das Streben nach Sittlichkeit eine Forderung seiner (vernünftig sinnlichen) Natur ist, befriediget werde: soll er also sich selbst bestimmen, den Vorschriften einer Moral zu folgen, die von ihm unbedingt verlangt, daß er ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit dem Sittengesetz gehorche, und der Sittlichkeit, wenn es Noth

wäre, alles Glück und selbst sein Leben aufopfern: so muß er — damit seine Vernunft in ihren Forderungen sich nicht selbst widerspreche — annehmen, daß Glückseligkeit mit Sittlichkeit in einem nothwendigen Zusammenhang stehe, und die erstere also ihm von selbst zufallen werde, wenn er nur die letztere bei sich erzeugt habe. Um aber dies annehmen zu können, bleibt, da sich ein unmittelbarer Causalzusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit nirgends aufweisen läßt, kein andrer Ausweg übrig, als sich die Vereinigung von beiden in der Idee eines moralischen Gesetzgebers, der zugleich Beherrscher der Natur ist, d. i. in der Idee der Gottheit, zu denken. Um also mit sich selbst einig den Forderungen der Sittlichkeit unbedingt Folge leisten zu können, muß der Mensch das Dasein Gottes glauben. Und wer kann an das Dasein der Gottheit glauben, ohne sich zur Verehrung derselben, d. i. zur Religion, verpflichtet zu fühlen?"

„Wir wollen hier nicht bei den vielfachen zum Theil sehr gegründeten Einwendungen verweilen, die man diesem Ueberzeugungsgrund schon entgegengestellt hat. Nur auf den einzigen Umstand wollen wir aufmerksam machen, daß diese Argumentation, inwiefern dadurch die Pflicht zur Religion dergestalt sein soll, den praktischen Gesichtspunkt verläßt und auf den theoretischen überspringt, mithin dem Geiste der kritischen Philosophie ganz zuwider ist. Wiefern diese Argumentation dazu tauglich sei, dem praktischen Glauben an das Dasein Gottes zur Grundlage zu dienen, darüber wollen

wir hier nicht entscheiden. Es mag sein, daß sie zu Unterfügung jenes Glaubens nicht ohne Gewicht sei. Aber hier, wo die Rede davon ist, die Pflicht zur Religion daraus zu beweisen, ist die Unstatthaftigkeit derselben außer allem Zweifel."

„Gesezt auch, der Mensch könnte auf dem Pfade der Pflicht nicht ruhig nicht sich selbst treu nicht stetig fortschreiten, wenn ihn nicht das (deutliche oder dunkle) Bewußtsein begleitete, daß die Aufopferungen, die das Gesetz von ihm fodert, ihren sichern Ersatz zu erwarten hätten; und er fände es also, um sich zur Treue in seiner Pflicht zu stärken, für nothwendig, diesen Glauben an Verbindung der Glückseligkeit mit Sittlichkeit, und um dieses Glaubens willens den Glauben an das Dasein Gottes bei sich zu erzeugen und lebendig zu erhalten: so wäre dies fürs erste dem Geiste der reinen Sittenlehre nicht wenig entgegen; fürs andre ist der Glaube an das Dasein Gottes noch weit entfernt, Religion zu sein. Aus dem Glauben an das Dasein Gottes kann nicht einmal das, was man sonst Religion hieß, hervorgehen, wenn man ihn nicht theoretisch versteht. Nimmt man freilich den praktischen Glauben an das Dasein Gottes theoretisch (was leider! nicht selten geschieht), als zur Annahme eines objectiven Daseins der Gottheit berechtigend, so entsteht allerdings durch das Verhältniß einer objectiv gesetzten Gottheit eine Anforderung, oder vielmehr ein Antrieb, zur Verehrung derselben. Allein dies ist und bleibt auch nur immer theoretische nicht reine praktische Religion. Wie man also es auch nehme, so folgt doch daraus niemals ein Beweis

für die Pflicht zur Religion (dieses letztere Wort in seinem wahren Sinne genommen)!"

Lassen Sie uns aufrichtig sein, Mein Freund. Man kann hier noch um einen beträchtlichen Schritt weiter gehen! — Alle Versuche, die Pflicht zur Religion a priori zu erweisen, müssen nothwendig mißlingen, und werden immer nur dazu dienen, den Religionsindifferentismus zu bestärken, anstatt ihn zu widerlegen, da er gerade hier eigentlich in seinem Vaterland ist, und mit entschiedener Ueberlegenheit erscheinen kann. Eben der Umstand, daß sich nichts a priori findet, das auf ein Bedürfniß der Religion Anzeige gäbe, eben dieser Umstand hat den Religionsindifferentismus erzeugt, welcher auch völlig recht hätte und unwiderleglich wäre, wenn er nicht seine Behauptung über diese Sphäre ausdehnen wollte. Es findet sich in Rücksicht auf (Empirisch-) Praktische nichts a priori, als die Aufgabe, daß das Subject sich selbst bestimmen soll. Das Subject muß also auch sich selbst bestimmen können, und es zeigt sich hier nirgends ein Punkt, an den das Bedürfniß irgend eines Hülfsmittels zur Selbstbestimmung sich anknüpfen ließe. Vielmehr ist durch den reinen Begriff der Selbstbestimmung, wie er in der Aufgabe enthalten ist, jedes fremde Hülfsmittel schlechthin ausgeschlossen, und es ist nur ein einziger Fall eines möglichen Hülfsmittels denkbar, durch welches der Begriff der Selbstbestimmung nicht ganz und gar zerstört würde: derjenige nämlich, wenn die Selbstthätigkeit selbst ein Product hervorbrächte, das sie rückwärts gebrauchte um sich dadurch selbst zu bestimmen.

Ich muß Sie ausdrücklich ersuchen, Mein Freund, mit diesem Gedanken, der Ihnen vielleicht fremd und sonderbar klingen mag, sich näher bekannt zu machen. Er allein kann uns die Möglichkeit sichern, eine Verbindlichkeit zur Religion zu erweisen, die nicht der moralischen oder vielmehr der ganzen praktischen Natur des Menschen selbst widerspräche. Wenn die Religion nicht ein reines Product der freien Selbstthätigkeit ist, so hebt ihr Einfluß auf das Subject zur Willensbestimmung, die freie Selbstthätigkeit im Menschen selbst auf, er wird bloß leidend wo er bloß thätig, oder doch wenigstens nur zum Theil leidend zum Theil aber auch zugleich thätig, sein sollte. Jede Religion also, die von dem theoretischen Gesichtspunkt des Daseins Gottes ausgeht und aus einem theoretischen Glauben an dieses Dasein entspringt (aus welchem jene unwillkürlich hervorgeht, wobei der Mensch sich bloß leidend verhält), ist unsatthaft, sie stört die Existenz des Menschen als eines freien praktischen Subjects. Die Religion muß nie aus dem Glauben an das Dasein Gottes, sondern der Glaube an das Dasein Gottes muß aus der freien Selbstthätigkeit des Menschen hervorgehen, die diesen Glauben erzeugt, um dadurch die freie Ausübung ihrer empirischen Thätigkeit zu befördern.

Sind diese Sätze Ihnen jetzt vielleicht noch dunkel? Gedulden Sie sich nur; ich hoffe, sie noch in der Folge Ihnen verständlicher zu machen. Hier sollen sie nur Ihre Aufmerksamkeit auf einen der Hauptpunkte hinlenken, auf den es bei der ganzen Untersuchung vorzüglich ankommt.

A priori läßt sich demnach kein Bedürfniß der Religion (weder der theoretischen, unächten, noch der praktischen, reinen Religion) nachweisen, mithin auch die Pflicht zur Religion nicht deduciren. Sofern man also den Menschen bloß aus dem transcendentalen Standpunkt (die reine Selbstthätigkeit in ihm) a priori betrachtet, sofern hat freilich der Religionsindifferentismus unstreitig recht.

Und hier sind wir recht eigentlich auf dem Felde des Religionsindifferentismus; hier finden wir ihn in seinen Principien. Haben Sie es nicht selbst auch oft hören müssen, was diese Philosophen von der unbedingten Herrschaft der Vernunft sprechen? Sie stellen Vernunft und Sinnlichkeit als zwei feindselige Mächte einander entgegen, die beide den Willen bestürmen, die eine mit unerbittlicher Strenge durch despotische Befehle, die andre mit unwiderstehlichem Reiz durch verführerische Lockungen; kalt hört der Wille auf die Befehle der einen, und blindlings folgt er den Reizungen der andern. Aber so soll es nicht sein! gebietet die Vernunft. Der Wille soll also beherrscht werden, daß er sårder nicht mehr auf die Eingebung der Sinnlichkeit höre, sondern der Leitung der Vernunft folge? Wem soll es aber zukommen, diese Herrschaft auszuüben?

„Wem anders — sagt man — als der Vernunft? Hat es nicht die Kritik der praktischen Vernunft ausdrücklich gesagt, daß eben in dieser absoluten Selbstbestimmung der wesentliche Charakter der Vernunft bestehe? Setzt sie nicht eben

darinn, daß die Vernunft den Willen bestimme, den richtigen Begriff des eigentlich Praktischen? Stellt sie es nicht als die höchste praktische Aufgabe auf, daß die Vernunft unbedingt den Willen bestimme? Macht sie nicht diese reine Selbstbestimmung durch Vernunft zur unverlässlichen Bedingung einer moralischen Handlung? Darinn eben besteht das größte Verdienst der Kritik, daß sie, tiefer in das Wesen unserer praktischen Vernunft eingedrungen, in der Autonomie derselben nicht bloß ein unbedingtes Gesetz sondern auch eine unbedingte Triebfeder zu Erfüllung des Gesetzes entdeckt hat. Dadurch haben wir erst die ganze Würde des Menschen, als eines moralischen Wesens, mit dem hohen Ziele zugleich, welches zu erreichen wir die Verpflichtung in uns selbst haben, kennen gelernt. In dieser Autonomie der Vernunft, welche unbedingte Bestimmung des Willens durch reine Vernunft ist, die keine fremde Triebfeder kennt und keine zuläßt, erkennen wir die absolute Freiheit unseres Willens, und es ist unsre höchste Aufgabe, uns durch Vernunft selbst zu bestimmen. Die Kritik sagt ausdrücklich, daß der ganze Werth unsrer Handlung und die Achtung, die wir vor uns selbst haben und bei Andern erwarten können, lediglich von der Autonomie des Willens, von dieser Selbstbestimmung durch reine Vernunft abhänge. Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme; um aber dem Gesetz auf den Willen Einfluß zu verschaffen, bedarf es keiner anderweitigen Triebfeder; die reine Vernunft selbst bestimmt den Willen, und sie heißt eben insofern eigentlich praktisch, als

sie diesen Act der Willensbestimmung ausübt. Durch die Vernunft ertönt in unserm Busen die majestätische Stimme der Pflicht; die Vernunft ist es auch, die uns bestimmt, dieser Stimme zu folgen. Sie läßt die Stimme des Gesetzes uns vernehmen, und fodert uns auf, diese Stimme in uns zu respectiren. Auf sie dürfen wir nur hören, um uns zur Achtung des Gesetzes erhoben zu fühlen, und aus Achtung für dieses Gesetz der Vernunft das zu thun, was sie uns gebietet. Diese Achtung des Gesetzes, das reine Product der praktischen Vernunft, ist die einzige ganz reine Triebfeder, und diese ist auch für sich allein hinreichend, den Willen zu bestimmen. Was für einer fremden Hülfe sollen wir denn noch bedürfen? Alle anderweitigen Triebfedern würden nichts als lauter Gleisnerei bewirken und Unlauterkeit der Handlung erzeugen, wenn man sie auch nur neben dem moralischen Gesetze mitwirken lassen wollte. Die reine Vernunft kennt sogar nicht einmal anderweitige Triebfedern; sie weiß nichts von Glückseligkeit, sie kennt weder ein Gefühl der Lust noch ein Gefühl der Unlust. Sie bedarf aber ihrer auch nicht, und schließt sie ausdrücklich von allem Einfluß auf moralische Willensbestimmung aus. „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.“ — Die reine Vernunft ist also, vermöge ihrer absoluten Spontaneität die wir sogar als das Wesen derselben uns denken müs-

sen, zur Bestimmung des Willens für sich selbst allein hinreichend, und nur was aus dieser reinen Selbstbestimmung der Vernunft hervorgeht, ist rein moralisch. Es ist sogar die eigentliche Aufgabe der Vernunft: die Vernunft soll über die Sinnlichkeit durch reine Autonomie herrschen: der moralische Mensch soll alles nur durch Freiheit sein, d. h. durch reine Autonomie der Vernunft.“

„Wenn wir also — folgert man nun — die unbedingte Selbstthätigkeit der Vernunft kennen, wozu soll uns die Religion? Und, wenn wir die Aufgabe der Vernunft richtig verstehen, werden wir Religion bei uns anwenden auch nur dürfen? Sollen wir sie als Triebfeder gebrauchen, um uns durch sie zur Befolgung des Sittengesetzes zu bestimmen? Wie werden wir dies können, ohne unsrer Moralität selbst zu schaden? Was ist denn in der Religion, das uns zum Gehorsam gegen das Gesetz kräftiger bestimmte, als die Vorstellung des Gesetzes, und das Gefühl der gränzenlosen Hochschätzung, welches mit dieser Vorstellung in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden sein muß? Ist es etwas anderes, als die Vorstellung der Uebermacht, der Allwissenheit, der Unbestechlichkeit, welche sich bei uns mit dem Begriff der Gottheit verbindet, und die daraus entspringende Furcht vor seiner Gerechtigkeit, die das Böse mit unerbittlicher Strenge bestrafen wird, oder die Hoffnung, daß er das Gute mit Wohlsein vergelten werde? Und was wäre dann unsre Moralität? Wodurch wären Handlungen, aus dieser Quelle entsprungen, verschieden von jedem andern Product des bloßen Eigennuzes? Was gäbe

eine Gesetzmäßigkeit aus solchen Gründen uns für einen Werth? Hieße dies, unsre Würde, als reiner Vernunftwesen, behaupten? Es ist jetzt beinahe nur Eine Stimme über den Werth solcher Handlungen, aus solchen religiösen Triebfedern. Mag man jene Vorstellungsart noch so sehr läutern und verfeinern; es wird doch in der Hauptsache nichts dadurch gewonnen. Ein noch so sehr verfeinerter Eigennuz hört darum nicht auf, Eigennuz zu sein, und eine Handlung wird dadurch (der Art nach nicht besser, daß die eigennützige Triebfeder, aus der sie entspringt, (dem Grade nach) feiner wird. Daß sich an eine theoretische Ueberzeugung vom dem objectiv angenommenen Dasein Gottes die Vorstellung desselben als Vaters, Herrschers der Welt und Herrn unsers Schicksals, und somit eine Rücksicht auf sein Verhältniß zur Bestimmung unseres Glücks, unwillkürlich mit anschließe, folgt aus der Natur unseres Geistes, ist in der Kritik ausdrücklich gezeigt worden, und von vielen Vertheidigern der dogmatischen Theologie freimüthig eingestanden. Daß man allmählich von dem vermeinten Wissen des objectiven Daseins der Gottheit zu einem bloßen (theoretischen) Glauben sich herabgestimmt hat, der dieses Dasein als das Wahrscheinlichere — also doch nach Abzählung objectiver Gründe also theoretisch — annimmt (welches aber, bei einem Gegenstand, bei dem objective Gründe gar nicht statt finden, in der That nicht einmal ein Glauben sondern ein bloßes Meinen sein würde!): dies hebt jene Folge nicht auf; der Gedanke an das Verhältniß der Gottheit zu unsrer Glückseligkeit bleibt mit der Vorstellung des objectiven Daseins derselben verbunden,

diese Vorstellung mag auf einem theoretischen Wissen oder auf einem theoretischen Glauben beruhen; um so mehr, da der letztere, wenn er auf Bestimmung des Willens Einfluß erlangen soll, eine eben so feste Ueberzeugung sein muß, als ob er ein wirkliches Wissen wäre."

„Wie soll nun mit einer theoretischen Religion, sie gründe sich nun auf Wissen oder auf Glauben, Reinigkeit der moralischen Triebfeder bestehen können? Wird nicht die moralische Gesinnung hier in beständiger Gefahr sein, etwas an ihrer Lauterkeit einzubüßen? Wenn wir also auch hier nicht einmal darauf Rücksicht nehmen wollen, daß bei einem theoretischen Glauben an das objective Dasein Gottes, als Bestimmungsgrund des Willens gebraucht, der Wille sich lediglich leidend verhält, seiner Natur zuwider und gegen alle Forderungen, die zu einer moralischen Handlung gehören, nicht sich selbst bestimmt, sondern bestimmt wird, mithin eine solche theoretische Religion auch nicht einmal den Vortheil schafft, den Willen zu einem etwa künftig zu erringenden freieren Gebrauch seiner Selbstthätigkeit vorzubereiten; welches doch eine unerläßliche Forderung an eine wahre Religion ist: so wäre doch schon aus dem ersten Grunde eine solche Religion in allen Fällen in moralischer Rücksicht unzulässig."

„Über auch wenn man sich schon zu dem praktischen Glauben erhoben hat, d. i. wenn man aus Frei-

heit sich selbst bestimmt, das Dasein Gottes zu glauben, um sich, durch die Vorstellung seiner Pflichten als Gebote dieses Heiligsten, eine Triebfeder zur Erfüllung derselben zu bereiten, die auf den sinnlichen Menschen einen stärkern und folglich sicherern und stetigeren Einfluß behaupten könnte, als die bloße Vorstellung des Gesetzes: so wäre zwar dieser Glaube selbst eine Uebung der (empirischen) Selbstthätigkeit, und würde den Menschen allmählich dahin führen, auch dieses Hülfsmittels nicht mehr zu bedürfen; aber, es wäre wohl noch immer die Frage: ob dieser praktische Glaube, welcher ein Mittel zur Unterstützung der (empirischen) praktischen Thätigkeit sein soll, auch nur ein wirklich anwendbares Mittel sei? Fürs erste, erfordert er selbst doch schon einen beträchtlichen Grad von Selbstthätigkeit; und dann, soll er nicht der Moralität nachtheilig wirken, so muß der Begriff von der Gottheit, den er gebraucht, von allem auf Glückseligkeit sich beziehenden Zusatz rein erhalten werden; die Absonderung solcher Zusätze aber, die sich an jenen Begriff unaufhörlich selbst dann noch herandrängen, wenn man ihn noch so sehr geläutert hat, erfordert selbst eine fortwährende Function der (empirischen) Selbstthätigkeit, um sie abzuwehren. Wird eine Selbstthätigkeit, die noch eines äußeren Hülfsmittels zu ihrer Selbstbestimmung bedarf, nicht auch dieser Aufgabe, die durch das Mittel selbst notwendig gemacht ist, vielleicht noch nicht gewachsen sein? und, wenn sie dieser Aufgabe schon gewachsen ist, wird sie nicht dann auch jenes Mittel selbst entbehren können?"

„Aber — fährt man fort — wenn wir auch auf alles dies nicht sehen, wenn wir diesem praktischen Glauben seine Brauchbarkeit als Mittel auch nicht absprechen wollen, so fragt sich doch noch immer: warum wir einen zwecklosen Umweg machen sollen? Kann man nur das nicht läugnen, daß das reine Ich gar nicht anders gedacht werden könne als, durch absolute Selbstthätigkeit sich selbst bestimmend — daß ferner der Mensch (das transcendente Ich) sich selbst (dem empirischen Ich) die praktische Aufgabe gebe, sich selbst durch freie Selbstthätigkeit zu bestimmen; — und daß er auch das zu dieser Aufgabe erforderliche Bestimmungsmittel der empirischen Selbstthätigkeit, nämlich die Achtung fürs Gesetz, in sich selbst habe, welches mit dem Begriff der freien Selbstbestimmung ganz übereinstimmend, mithin diese nicht beschränkend, überdies für sich allein hinreichend und der Aufgabe völlig gewachsen sei: so muß man auch zugeben, daß es durchaus überflüssig sei, zu der Religion noch eine besondre Zuflucht zu suchen, daß wir sie ganz und gar entbehren können. Warum wollen wir nicht lieber an das sich von selbst darbietende ganz reine Bestimmungsmittel uns halten, und die Mühe, die wir darauf wenden müssen, uns in der praktischen Religion zu üben (welche wir nicht so, wie die sonst angenommene theoretische Religion, als ein schon ohne unser Zutun fertiges Hülfsmittel vorfinden, sondern uns erst selbst bereiten müssen), vielmehr darauf wenden, die Achtung für das Gesetz in uns dem empirischen Subject zu erhöhen und zu beleben, und so mehr und mehr dieser reinen Triebfeder durch Übung die Kraft zu geben, die sie ursprünglich hat, und die nur entwickelt zu werden

braucht, um uns alle übrige Triebfedern, und somit auch die Religion — ganz entbehrlich zu machen.“

Hier, Mein Freund, haben Sie nun das System des Religionsindifferentismus in seiner wahren Gestalt, mit seinen triumphirenden, aus der Kritik selbst geschöpften Gründen. Ob dieses System, in dieser oder einer andern Gestalt, irgendwo schon förmlich aufgestellt sei, weiß ich nicht; aber das weiß ich, und das wissen Sie auch, daß die Gründe desselben sehr im Umlauf sind, und unter dem philosophirenden Publicum nicht wenige Anhänger gefunden haben. Seltenere bescheiden und gründlich als schneidend und absprechend hört man diese Gründe vorgetragen; aber sie verfehlen ihre Wirkung selten. Geprüft und ungeprüft werden sie angenommen; die Ueberzeugung, daß Religion nicht Pflicht sei, greift mehr und mehr um sich, die Nachbeterei trägt diese Ueberzeugung als bloße Meinung immer weiter: und so wird mit jener Ueberzeugung zugleich die Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen alle Religion täglich mehr verbreitet; durch das bloße Hörensagen von dieser Ueberzeugung die träge Gleichgültigkeit in ihrer Unthätigkeit bekräftigt, so wie durch die Ueberzeugung selbst die entschiedene erworbene Gleichgültigkeit immer allgemeiner.

Möge es auch sein, daß dieses System den reißenden Fortschritt, den es gewonnen hat, mehr der Trivialität des Zeitalters, seiner Zustimmung zu der herrschenden Denkungsart,

seiner Bestechung des moralischen Eigendunkels, als der Stärke seiner Gründe zu verdanken habe. Es läßt sich doch nicht läugnen, daß diese Gründe nichts weniger als unbedeutend sind, und man darf, um das ganze Gewicht derselben zu fühlen, nur einen Versuch machen, sie zu widerlegen. Ich habe mir Mühe gegeben, Ihnen dieses System in seiner ganzen Stärke zu zeigen, um Sie zu überzeugen, daß es allerdings auch durch seinen innern Gehalt Anspruch auf nähere wissenschaftliche Untersuchung habe. Daß eine genauere Beleuchtung und gründliche Widerlegung desselben in einer andern Rücksicht Bedürfnis des Zeitalters sei, darüber ist wohl ein großer Theil unsrer denkenden und wohlgesinnten Zeitgenossen mit Ihnen und mit mir einverstanden. Noch hat man aber nichts als bloße unbestimmte Klagen über einreißenden Religionsindifferentismus gehört, noch hat niemand den Versuch gemacht, ihn als System einer strengen wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen. Ich will es versuchen, die Gründe, die zur Widerlegung dieses Systems in der kritischen Philosophie selbst liegen, Ihnen vorzulegen. Ich maße mir nicht an, den Streit dadurch zu entscheiden. Meine Aufgabe ist nur, bei Ihnen den Verdacht zu heben, daß der Religionsindifferentismus durch die kritische Philosophie begründet werde. Was ich dabei zur Widerlegung des Systems selbst sage, mag Ihnen indeß zur Beruhigung dienen, bis etwa eine andere Stimme öffentlich mit Ernst und Würde sich erhebt, die das System von Grund aus umstürzt.

Sechster Brief.

Sie kennen nun die letzten Gründe, Theurer Freund, zu denen man zurückgehen muß, um die Quelle des Religionsindifferentismus aufzufinden. Sie hatten nicht erwartet, daß diese so weit zurück aufgesucht werden müßte. Um so mehr muß ich Ihnen für die Aufmerksamkeit danken, mit der Sie mir bis dahin gefolgt sind. Aber, ich muß Sie zugleich noch einmal um die Geduld bitten, mich bis zu dem letzten Schritt zu begleiten, den ich noch zu thun habe. Wir sind gerade jetzt an dem schwierigsten Punkt, das Mißverständniß selbst aufzulösen, aus welchem dieses System entsprungen ist.

Wenn die Kritik von einer Autonomie des Willens, oder von einer absoluten Selbstbestimmung der Vernunft als von dem eigenthümlichen Charakter der praktischen Vernunft spricht, so hat sie dies weder von einem empirischen, in der Zeit vorgehenden, Act der Selbstbestimmung, noch von der Vernunft als einem Theil des empirischen Subjects verstanden wissen wollen. Sie hat aber sehr häufig das Schicksal gehabt, so gedeutet zu werden. Der hauptsächlichste Grund davon liegt in dem allgemeinsten Mißverständniß dieser Philosophie, daß der ganze Gesichtspunkt derselben unrichtig aufgefaßt wird. *)

*) So viele Freunde und Gegner der kritischen Philosophie haben den Vorwurf sie mißverstanden zu haben, so oft hören müssen, daß man endlich angefangen hat, eine so allgemeine Philosophie, 1796. 2. Heft. R

Die Kritik hat gezeigt, daß die Philosophie ihre doppelte Aufgabe — absolute Nothwendigkeit im Theoretischen, und absolute Freiheit im Praktischen zu deduciren — nicht lösen könne, so lange sie, von empirischen Begriffen und von der Erfahrung ausgehend, sich durch Abstraction zu dem Absoluten erheben wolle, daß vielmehr alles

gemeine Ausbreitung eines Mißverständnisses unglaublich zu finden, und vielmehr jenen Vorwurf selbst für einen bloßen Deckmantel der Unwissenheit zu halten. Und doch ist nie ein Vorwurf begründeter gewesen. Man darf sich auch gar nicht über die Allgemeinheit dieses Mißverständnisses wundern. Außer dem allgemeinen Grunde, daß der Gesichtspunkt, von dem die kritische Philosophie ausgeht, einen sehr hohen Grad von Abstractionsfähigkeit fordert, um richtig gefaßt zu werden; hat vielleicht auch die Kritik — der man so häufig vorgeworfen hat, daß sie nichts als neue Terminologie sei — gerade durch das, was sie von der alten Terminologie beibehalten hat, selbst hier und da zu einem solchen Mißverständnis den Grund gelegt. Dies scheint mir besonders auch der Fall bei dem Mißverständnis zu sein, worüber ich hier zu klagen habe. Offenbar hat der Ausdruck Vernunft, durch den die Kritik das a priori betrachtete Subject, das transcendente Ich bezeichnet, die unkritischen Befenner dieser Philosophie veranlaßt, das, was sie an ihrem empirischen Subject als Vernunft zu betrachten gewohnt waren, was sie in ihrer Logik als das Vermögen Schlüsse zu machen kennen gelernt hatten, für das zu halten, wovon die Kritik rede. Was ist natürlicher, als daß sie von diesem Gesichtspunkt aus die Kritik auf allen Seiten mißverstehen mußten?

absolut Nothwendige und Allgemeine in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes seinen Grund haben, mithin in dem menschlichen Geiste a priori, d. h. in dem transcendentalen Subject, in dem Subject wiefern es außer aller Zeitbedingung nach seinem intelligibeln Seyn gedacht wird, aufgesucht werden müsse. Dieses transcendente Subject, welches nur die höchste Abstraction zu ihrem Gegenstand machen kann, hat sie unter dem Namen der Vernunft vorgestellt. Absolute Nothwendigkeit sowohl als absolute Freiheit schreibt sie daher beide ausschließend der Vernunft zu; und die Vernunft — wieferne man darunter nichts anders versteht als, das Ich inwiefern es in dem höchsten Act des empirischen Selbstbewußtseins, nicht das Object sondern, das Subject ist — kann auch nicht anders als mit absoluter Nothwendigkeit und mit absoluter Freiheit gedacht werden, weil auf diesem höchsten Standpunkte der Reflexion keine Schranken (auf welche man erst im Heruntersteigen zu einem niedrigeren Standpunkte stößt) denkbar sind. Diese Schranken, welche man an dem empirischen Subject allererst gewahrt wird, hat die Kritik unter dem Namen der Sinnlichkeit vorgestellt, und nach dieser Vorstellung hätte die Vernunft im Praktischen die Aufgabe, durch ihre absolute Freiheit die Schranken der Sinnlichkeit aufzuheben.

Wenn nun jemand zu dem höchsten Standpunkte der Reflexion, das reine Ich transcendental aufzufassen, sich nicht erheben kann, so muß er unausbleiblich die ganze Kritik mißverstehen. Er kennt das Subject nicht anders, als

es sich ihm auf dem bloß empirischen Standpunkt zeigt, ihm muß also auch alles, was er an dem Subject kennt, wenn es auch durch noch so feine Zergliederungen bei ihm gegangen ist, doch bloß empirisch sein. Selbst die Vernunft, das höchste das er im Menschen kennt, kann ihm doch nichts weiter sein, als das höchste empirische Vermögen im Menschen, das aber doch nur einen Theil des ganzen Menschen ausmacht, der eben sowohl aus Sinnlichkeit und Verstand als aus Vernunft besteht. Hier ist die Vernunft (dieses empirische Vermögen des Menschen) eben so wie die Sinnlichkeit den Schranken der Zeit unterworfen: was ist natürlicher, als daß man es widersprechend finde, ihr absolute Freiheit beizulegen?

Sind nun welche, die mit einer solchen empirischen Vorstellung von der Vernunft zu dem Lesen der Kritik kommen, und gleichwohl keinen Anstand haben, in ihrer Vernunft alles das wirklich zu finden, was die Kritik von der reinen Vernunft sagt: so ist kein Zweifel, daß diese schwärmen. Was Wunder, daß es solchen auch gar nichts weiter kostet, das reine Ich sogar zur Gottheit selbst zu machen! Diese Freunde der kritischen Philosophie sind es eben, welche ihr gefährlicher sind als alle ihre Gegner. Sie haben ihr bei Freunden und bei Feinden geschadet. Bei Freunden: indem sie es hinderten, daß Viele von diesen zu dem rechten Gesichtspunkt, den sie ohne solche Führer vielleicht gefunden hätten, sich nicht erhoben; und alle, die sich dazu erhoben hatten, selbst des Mißverständnisses der Kritik, und der Schwärmerei verdächtig machen wollten. Bei den Gegnern aber: indem sie gerade die gründlichsten derselben zu

einem ungerechten Unwillen gegen die ganze kritische Philosophie reizten. Diese, welche freilich sich auch nicht zu dem höchsten Standpunkt der Reflexion, den die Kritik genommen hat, erhoben hatten, sahen deutlich genug, daß die Vernunft, wie sie sich ihnen gezeigt hatte, nichts Unbedingtes enthalte, und waren consequent genug, alles, was die Kritik vom Absoluten der Vernunft sagt, für unsatthast und für Schwärmerei zu erklären, während jene Freunde der kritischen Philosophie alles dies nicht sahen, ihre eigne Inconsequenz nicht ahneten und ohne Bedenken von der absoluten Freiheit ihrer empirischen Vernunft schwärmten.

Sollten Sie wohl glauben, Theuerster Freund, bei diesen unkritischen Predigern der kritischen Philosophie, und zwar gerade in dieser Schwärmerei derselben, den Grund und den Hauptsitz des Religionsindifferentismus zu finden, der aller Schwärmerei sich am meisten entgegenzusetzen den Anschein nimmt? Und doch ist es in der That nicht anders.

Indem diese sogenannten kritischen Philosophen den Gegenstand der transcendentalen Betrachtung, das Subject a priori, das reine Ich, unrichtig auffassen, ist es eine natürliche Folge, daß sie auch von dem empirischen Subject sich einen falschen Begriff machen. Sie theilen nach ihrer empirischen Selbstbetrachtung, den Menschen in zwei Theile, in Vernunft und Sinnlichkeit, und setzen dann diese abstrahierte Vernunft, als das Intelligible im Menschen, der Sinnlichkeit, als der Erscheinung jenes intelligibeln Substrats, entgegen. Hat man aber Vernunft und Sinn-

lichkeit einander so entgegengesetzt, so kann man nicht nur was die Kritik von dem Subject a priori sagt, sondern auch was sie als das empirische Subject vorstellt, nicht verstehen.

Die Sinnlichkeit, so wie sie in der empirischen Betrachtung des Menschen der Vernunft entgegengesetzt wird, ist eben so wenig das empirische Subject (zu welchem nicht bloß das empirisch erkannte Vermögen der Sinnlichkeit, sondern alle empirisch erkennbare Vermögen, mithin auch die Vernunft, gehören); als die Vernunft, in dem Sinn jener empirischen Entgegensetzung, das Subject a priori ist. Das empirische Subject ist das Ich wie es sich in dem höchsten empirischen Selbstbewußtsein als Object selbst findet; das Ich, inwiefern es als das in dem empirischen Selbstbewußtsein sich Findende, als das Subject des Selbstbewußtseins, vorgestellt wird, ist das Subject a priori oder das transcendente Ich *). In diesem Sinn hat

*) Ich habe mich im Vorhergehenden des Ausdrucks reine Intelligenz bedient, um diese Idee des transcendentalen Ichs damit zu bezeichnen, und demselben den Ausdruck: der Mensch, so wie er ist, um den Begriff des empirischen Subjects anzudeuten, entgegengesetzt. Allein, wie gewöhnlich alle populäre Ausdrücke, so hat auch dieser den Nachtheil, daß sie durch die Nebenbedeutungen, die solchen concreten Begriffen immer anhangen, den reinen Begriff, den man damit bezeichnet, selbst zerstören. So denkt man sich eine reine Intelligenz unvermeidlich unter dem Schema eines, sei es auch noch so sehr vergeistigten, Objects; welches einen völlig unrichtigen Begriff

die Kritik das transcendente Subject, das reine Ich (die Vernunft) entgegengesetzt dem Ich, inwiefern es Object ist; und sie hat weder unter dem Subject a priori noch unter dem empirischen Subject bloß einen Theil des empirisch erkannten Subjects verstanden, sondern eines und ebendasselbe Subject, inwiefern es auf dem Standpunkt der höchsten Reflexion sich selbst entweder als Subject oder als Object betrachtet.

Wenn man nun aber zu dem Standpunkt jener doppelten Reflexion sich nicht erhoben hat, folglich, was die Kritik reine Vernunft nenne, nicht begreift, sondern unter Vernunft nichts weiter zu denken vermag als das Vermögen zu schließen oder ein andres dem ähnliches empirisches Merkmal derselben; gleichwohl aber von einer unbedingten Cau-

von dem transcendentalen Ich giebt. Selbst der Ausdruck Subject a priori, oder transcendentes Subject, bezeichnet die Idee des reinen Ich, die darunter verstanden werden soll, nur unvollkommen; weil das vorstellende Subject (der höchste empirische Begriff) doch immer gedacht wird als ein Object, das den Act des Vorstellens vornimmt, und man folglich doch verleitet wird auch bei dem Ausdruck Subject an ein Object zu denken, welcher Nebenbegriff durchaus von dem Begriff des transcendentalen Ich ausgeschlossen bleiben muß, von dem gerade dies Merkmal wesentlich ist, daß es in dem Act des Selbstbewußtseins, da es sich selbst als Object (für die reine innere Anschauung) setzt, Nicht-Object, und eben darum auch nicht der Bedingung der Zeit, als Bedingung des Objects, unterworfen sei.

salität der Vernunft, von absoluter Selbstbestimmung derselben, ganz treuherzig und wohl gar enthusiastisch mitspricht: was ist dies anders als geschwärm? Was wäre dann Schwärmerie, wenn es dies nicht wäre, einer so gedachten Vernunft unbedingte Causalität zuzuschreiben?

Was für eine Bedeutung kann es nun haben, wenn jemand, der sich die Vernunft so vorstellt, davon spricht: daß der Mensch durch reine Vernunft sich selbst bestimmen soll? Die Kritik hat nicht den Menschen gleichsam in zwei Theile getheilt und dem einen den Auftrag gegeben, den andern zu beherrschen. So stellen es aber die Philosophen dieser Art vor. Daher kommen sie auch immer auf die Frage zurück: wie denn die Vernunft die Sinnlichkeit bestimmen könne? bei deren Beantwortung sie sich immer in tausend unauflöslliche Zweifel verwickeln. Sie ertheilen zwar ihrer Vernunft eine unbedingte Causalität; aber sie können doch die Naturgesetze der Sinnlichkeit nicht aufheben. Wie soll der Widerstreit gehoben werden? Und dann, wie kann die Vernunft als das Uebersinnliche Causalität haben in dem Sinnlichen?

Man hat eine überaus sinnreiche Hypothese erdacht, um sich diese mögliche Wechselwirkung zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen zu erklären. Die Vernunft, hat man man gesagt, ist das Intelligible im Menschen; zwar, so weit wir sie aus Erfahrung ihrer Functionen und Wirkungen kennen, ist auch sie Erscheinung, aber wir müssen doch eine

Vernunft a priori als das intelligible Substrat jener Vernunfterscheinung uns denken. Ein eben solches intelligibles Substrat aber müssen wir uns auch als der Sinnlichkeit im Menschen zu Grunde liegend denken. Nun ist also das intelligible Substrat von beiden, als solches, homogen, mithin ist eine Causalität des einen auf das andre ganz begreiflich.

Alein diese sinnreiche Erfindung hat sie in ein undurchdringliches Labyrinth verwickelt. Daß allen den Vermögen des menschlichen Geistes, die wir aus den verschiedenen Functionen derselben kennen lernen und die mithin insofern bloße Erscheinungen sind, ein intelligibles Substrat, welches erscheint, zu Grunde liegen müsse; dies glaubte man durch die ganze Kritik bewiesen. Weil nun aber unter den erscheinenden Vermögen des Menschen nicht bloß Vernunft und Sinnlichkeit sondern vorzüglich auch ein Wille in Vorschein kommt, der auch ein intelligibles Substrat haben muß: so tritt mit dieser Betrachtung auf einmal die lästige Frage wieder hervor: Wie kann das intelligible Substrat der Vernunft das intelligible Substrat des Willens so bestimmen, daß die Bestimmungen, die er durch das intelligible Substrat der Sinnlichkeit erfährt, abgewiesen werden, ohne daß er seine Freiheit verliere?

Die Frage zeigt schon durch die Lächerlichkeit ihrer ganzen Form, daß man hier bloß mit Worten gespielt, aber nicht philosophirt habe. Ich habe sie nur angeführt, um Ihnen einen recht auffallenden Beweis zu geben, bis zu welchem

Grad von Abgeschmacktheit diese Art von kritischer Philosophie führe. Daraus können Sie auch aburtheilen, was es in diesem System heiße: der Mensch soll durch reine Vernunft sich selbst bestimmen.

Da diese kritische Philosophen demnach unter Vernunft doch im Grunde nichts weiter als das höchste empirische Vermögen im Menschen sich denken, soviel sie auch von unbedingter Causalität derselben sprechen: so erhellt schon daraus von selbst, daß sie auch die Selbstbestimmung der Vernunft (in Beziehung auf welche die reine Vernunft praktisch heißt) bloß von einem empirischen Act des Selbstbestimmens durch Vernunft verstehen. Sie denken sich die Vernunft als ein dem Menschen in jedem Moment seines Daseins zur Seite stehendes Vermögen, das seinen Einfluß zu Bestimmung des wirklichen Wollens in jedem Moment äußere, oder doch äußern solle. Die Widersprüche, die diese Vorstellungsart enthält, sind auffallend. Sie setzen die Vernunft, inwiefern sie den Willen in den einzelnen Willenshandlungen wirklich durch sie bestimmen lassen, in die Zeit, und schreiben ihr Causalität in der Zeit zu. Auf der andern Seite fordern sie aber doch, daß die reine Vernunft durch sich selbst unmittelbar und unbedingt über den Willen gebieten und die Sinnlichkeit beherrschen soll. Sie machen also die Vernunft, die sie doch in die Zeit setzen, absolut, und fordern von ihr, inwiefern sie dieselbe absolut machen, Causalität in der Zeit. Wie sie diese Widersprüche ertragen können, oder auflösen wollen, das müssen wir ihnen selbst überlassen. Aber

soviel ist ausgemacht, daß gerade in diesem unrichtig gefaßten Gesichtspunkt der Grund liegt, daß sie auch die ganze praktische Aufgabe, wie sie für das empirische Subject lautet, nothwendig mißverstehen müssen.

Es fällt ihnen nicht ein, daß die Selbstthätigkeit (welche freilich, inwiefern sie in der reinen Vernunft, d. i. dem transcendentalen Ich, gedacht wird, allerdings als durch nichts beschränkt folglich als absolut gedacht werden muß) inwiefern sie in dem als Object gesetzten Ich, d. i. in dem empirischen Subject, gedacht wird, nicht absolut sein könne. Das Ich, indem es sich in dem höchsten Act des Selbstbewußtseins seiner selbst als Object bewußt wird (sich für sich selbst als Object setzt), setzt sich, eben darum und insofern es sich als Object setzt, unter den Bedingungen des Objects, also beschränkt. Wir werden uns also, inwiefern wir Object unseres Bewußtseins werden, unser selbst bewußt als beschränkt. Dieses Ich, dessen wir uns in diesem Act des Selbstbewußtseins als Object bewußt werden, ist das empirische Subject. In ihm ist nichts absolut; es ist, wie alles was Object ist, in der Zeit, und sein Dasein kann nicht anders, als in eine Reihe einander stetig folgender Zeitmomente getheilt, gedacht werden. Alles in demselben, selbst die Selbstthätigkeit ist beschränkt: sie ist, bei dem ersten Erwachen zu diesem empirischen Selbstbewußtsein nicht absolut, nicht unendlich; sie ist nichts mehr als gleichsam der Keim zu einer unendlichen Kraft, der erst durch allmähliche Entwicklung einer fortschrei-

tenden Erweiterung ins Unendliche fähig ist; und das erste Erwachen zu jenem Selbstbewußtsein ist der Anfangspunkt jener Entwicklung. Allein diese Erweiterung der empirischen Selbstthätigkeit ist an Naturgesetze gebunden; sie kann, wie jede Kraft, nur durch Entwicklung der ihr eigenthümlichen Eigenschaften, nach Gesetzen und durch Mittel die in der Natur dieser Eigenschaften liegen, von Stufe zu Stufe fortschreiten; und die Gesetze dieser Entwicklung können von ihr so wenig übersprungen werden, als ein Körper gegen ein mechanisches Gesetz bewegt werden kann.

Hier kann also nirgends von einer unmittelbaren Bestimmung durch reine Vernunft, von einem Einwirken der absoluten Selbstthätigkeit die Rede sein. Absolute Selbstthätigkeit müssen wir freilich dem transcendentalen Subject, dem reinen Ich, zuschreiben; denn, wie könnten wir sonst dem empirischen Subject, dem Ich inwiefern wir uns dessen als Object bewußt sind, auch nur eine beschränkte Selbstthätigkeit zuschreiben? Aber, dem empirischen Subject absolute Selbstthätigkeit zuschreiben, hieße, das Subject inwiefern es als unter Naturgesetzen stehend betrachtet wird, über die Naturgesetze erheben. Die praktische Aufgabe, „durch Vernunft sich selbst zu bestimmen,“ ergeht aber an das empirische Subject (denn als an das reine Ich ergehend kann sie nicht betrachtet werden, weil eine Aufgabe für das reine Ich, undenkbar ist), also an die beschränkte Selbstthätigkeit. Da nun die Aufgabe unendlich, eine beschränkte Selbstthätigkeit also ihr nicht gewachsen ist; so kann die Aufgabe

für das empirische Subject nur so gedacht werden: daß es durch eine ins Unendliche fortschreitende Erweiterung seiner (empirischen) Selbstthätigkeit sich ihr angemessen machen soll. Dies kann aber nicht anders geschehen, als indem die Selbstthätigkeit die verschiedenen (psychologisch zu bestimmenden) Eigenschaften und Kräfte des empirischen Subjects mehr und mehr übt, und die dazu nothwendigen, durch psychologische Gesetze bestimmten Mittel zweckmäßig anwendet.

Wenn man nun dies alles überfiehet, und die praktische Aufgabe, durch Vernunft sich selbst zu bestimmen, so versteht, als ob die Vernunft jederzeit durch einen unmittelbaren Act der Einwirkung den empirischen Willen bestimmen sollte, ihrem Gesetz zu folgen, und dagegen die Forderungen des sinnlichen Triebes abzuweisen: so denkt man nicht nur dadurch etwas Widersprechendes, sondern man überspringt auch die ganze Sphäre, in der sich allein eine bestimmte Handlungsweise der empirischen Selbstthätigkeit aufzeigen läßt, durch welche sie (als eine empirische Kraft unter Naturgesetzen) nach Naturgesetzen sich selbst ihrem Ziele mit sichern Schritten annähern kann. Dann ist es freilich auch nicht zu verwundern, wenn man die Vernunft als für sich selbst der Aufgabe gewachsen hält, wenn man aller Hülfsmittel, den Willen den Vernunftgeboten gemäß zu machen, entbehren zu können glaubt, und die ganze Asceetik als einen entbehrlichen Anhang der Moralphilosophie betrachtet. Dann ist es auch begreiflich, daß man der Religion eben so wie jedes andern moralischen Hülfsmittels entbehren zu können glaubt.

Dieses System des Religionsindifferentismus, das die Entbehrlichkeit der Religion auf eine mißverstandne Vorstellung von der reinen praktischen Vernunft, als eines Vermögens der absoluten Selbstbestimmung, gründet, möchte ich den transcendenten Religionsindifferentismus nennen. Seine Unzuträgkeit sowohl als seine praktische Schädlichkeit glaube ich hier hinlänglich dargethan zu haben. Offenbar verleitet er zur Schwärmerei, die den wahren praktischen Gesichtspunkt verliert, und erzeugt einen moralischen Eigendünkel, der, aufgebläht durch die falsche Einbildung von der absoluten Macht seines vernünftigen Willens, die Leidenschaft, in der Meinung sie jederzeit durch einen einzigen Act seines Willens mit Ueberlegenheit niederschlagen zu können, fähig heranwachsen läßt, die so nöthige (psychologische) Uebung seiner moralischen Thätigkeit leichtsinnig vernachlässigt, und jedes vernünftige und selbst das notwendigste Hülfsmittel, dessen er zu dieser Uebung bedürfte, übermüthig verschmäht.

Sie werden es mir vielleicht, Mein Freund, daß ich Sie so lange mit einer spitzfindig scheinenden Prüfung dieses Systems aufgehalten habe, dessen Nichtigkeit — wie es scheint — auf den ersten Anblick jedem von selbst einleuchten müsse. Allein, der weit verbreitete Anhang, den dieses System gefunden hat, zeigt deutlich genug, daß es vielmehr etwas sehr verführerisches haben müsse; wie denn überhaupt das Transcendente bei einem großen Theil des speculirenden Publicums leichten Eingang findet; und, da die Gründe zur Widerlegung dieses Systems weit tiefer liegen als die

meisten Anhänger desselben wohl selbst denken mögen: so habe ich es mir nicht erlauben wollen, nur oberflächlich darüber hin zu gehen, weil mir daran gelegen ist, Sie von dessen Nichtigkeit ganz von Grunde aus zu überzeugen, damit Sie auch in Ihrem Kreise dieser eben so ungegründeten als schädlichen Meinung mit allem Ernst entgegenwirken möchten.

Allein mit der Widerlegung dieses Systems ist noch nicht meine ganze Aufgabe gelöst. Es ist noch ein anderes System des Religionsindifferentismus, das zwar vielleicht nicht so viele aber desto mehrere achtungswürdige Anhänger zählt als jenes, und in Rücksicht auf seine Gründe bei weitem vorzüglicher ist. Ich habe Ihnen auch noch von diesem System, das ich den rationalen Religionsindifferentismus nennen möchte, Rechenschaft abzulegen.

„Es ist wahr, — sagen Viele selbst von denen, die übrigens die Kritik nicht unrichtig verstanden haben — seiner Pflicht durchaus treu sein und die Forderung des Sittengesetzes in ihrem ganzen Umfang erfüllen, ist eine sehr große Aufgabe. Es wird ein hoher Grad von Selbstthätigkeit dazu erfordert, das was man als Pflicht, sowohl im Einzelnen als im Ganzen, erkennt, auch wirklich auszuüben, und es ist nicht zu erwarten, daß die beschränkte Selbstthätigkeit in uns stark genug sei, allen den Versuchungen, die sie von der Bahn der Pflicht ableiten wollen, aus eigener Kraft zu widerstehen; die Triebfeder, die sie in sich selbst hat, das Gesetz zu beobachten, ist nicht von selbst den Antrieben zur Uebertretung des Gesetzes

gewachsen, ob sie gleich für sich selbst hinreichend ist ihnen zu widerstehen, sobald sie gehörig entwickelt worden ist. Wir finden es daher auch ganz zweckmäßig, daß die Selbstthätigkeit zur Erfüllung ihrer Aufgabe, zu der sie sich nicht unmittelbar selbst bestimmen kann, sich mittelbar bestimme, wenn sie ein dazu taugliches Mittel entweder vorfindet oder selbst erzeugen kann."

„Ein solches Mittel bietet unstreitig die Religion dar. Freilich nicht die Religion nach der dogmatischen Vorstellungsart, welche eine ganz fremde Triebfeder unterschiebt, und die Selbstthätigkeit nicht unterstützt sondern ganz und gar aufhebt, indem nach derselben ein äußerer theoretisch erkannter Gegenstand als auf die Selbstthätigkeit einwirkend vorgestellt wird: Aber doch die reine praktische Religion, wie wir sie durch die kritische Philosophie wissenschaftlich *) kennen gelernt haben. Daß die Selbstthätig-

*) Man hat mehrmals geklagt — und die Klage mag auch hier und da ganz gegründet sein — daß die kritischen Philosophen die lächerliche Einbildung hätten, als wäre vor der kritischen Philosophie weder reine Religion noch reine Moralität in der Welt gewesen. Damit man mich nicht derselben Ungereimtheit beschuldige, finde ich nöthig, auf das unterstrichene Wort, wissenschaftlich, noch besonders aufmerksam zu machen. Es ist unstreitig, daß der Begriff von Religion, der Begriff von Moralität, und noch so mancher andre Begriff, erst durch die kritische Philosophie wissenschaftlich richtig bestimmt worden

keit durch die Vorstellung der Pflichten als Gebote der Gottheit den Antrieb sie zu erfüllen in sich sehr verstärkte, leuchtet ein. Wenn sie nun, um dieses kräftige Mittel zu Hilfe nehmen zu können, sich selbst bestimmt, zu glauben, daß ihre Pflichten Gebote der Gottheit seien, und — wenn sie zu diesem Glauben es nothwendig findet — sich auch bestimmt, das Dasein Gottes zu glauben: so ist dieser Glaube ihr Product, und es ist darin, daß sie sich durch dieses ihr Product bestimmen läßt, sogar nichts widersprechendes, die Selbstthätigkeit wird durch dieses Hülfsmittel sogar nicht aufgehoben, daß sie vielmehr, indem sie, durch die Production dieses Mittels zu ihrer Selbstbestimmung, sich selbst übt, ihre eigne Thätigkeit mehr und mehr verstärkt. Es läßt sich also nicht läugnen, daß Religion, wenn sie rechter Art ist, ein zweckmäßiges Hülfsmittel

ist. Daß aber ein Begriff richtig gedacht und richtig gebraucht werden kann, ehe es einer wissenschaftlichen Zergliederung gelungen ist, ihn richtig zu bestimmen, das beweisen so unzählige Begriffe, die ihre wissenschaftliche Bestimmung noch erst zu erwarten haben, und doch allgemein richtig angewendet werden. Zwischen hat die kritische Philosophie, durch die richtigere wissenschaftliche Bestimmung jener wichtigen praktischen Begriffe den entschiedenen Vözug vor den ältern Philosophen, daß der Gebrauch jener Begriffe, durch die von ihr geleistete wissenschaftliche Bestimmung derselben, an Bestimmtheit und Richtigkeit gewonnen hat, während der Gebrauch derselben Begriffe zuvor nur so weit bestimmt und richtig war, als die von den frühern Philosophen geleistete wissenschaftliche Bestimmung derselben auf ihn keinen Einfluß gehabt hatte.

mittel sei, wodurch die Selbstthätigkeit sich selbst bestimmen kann, die Forderung der Pflicht zu erfüllen, und zugleich, indem sie ihre Kraft an der Erzeugung dieses Mittels übt, sich selbst der ganzen Aufgabe, welche ihr durch das Sittengesetz vorgehalten ist, angemessen zu machen."

„Alein, — fahren sie fort — die Religion ist gleichwohl ein sehr entbehrliches Hülfsmittel; indem die reine Triebfeder, nämlich die Achtung fürs Gesetz, für sich selbst hinreichend ist, oder doch durch die Selbstthätigkeit hinreichend gemacht werden kann zur Selbstbestimmung für das Gesetz, und die Selbstthätigkeit nicht mehr Aufwand von Kraft und Zeit nöthig hat, die reine Triebfeder selbst unmittelbar in sich selbst (der Intension nach) so weit zu erhöhen, daß sie für sich selbst hinreichend ist, als sie nöthig hat, um die Religion in sich zu erzeugen, durch welche sie doch die reine Triebfeder nicht in sich selbst verstärkt sondern ihr nur einen äußeren Zusatz von Kraft giebt. Warum soll die Selbstthätigkeit nicht lieber ihre ganze Kraft darauf richten, die Achtung fürs Gesetz, als Gesetz, unmittelbar in sich zu beleben und zu stärken, als erst durch einen Umweg es sich als Gebot der Gottheit vorzustellen, um es als Gesetz zu respectiren? Die eigentliche Aufgabe lautet ja auch nicht bloß so: daß wir das Gesetz respectiren sollen; sondern: wir sollen das Gesetz, als Gesetz, respectiren. Wir bleiben also der Aufgabe weit näher, wenn wir uns an diejenige Uebung der Selbstthätigkeit halten, die uns unmittelbar zur Achtung des Gesetzes, als Gesetzes, führt."

„Eine solche Uebung der Selbstthätigkeit, die dies wirklich leisten kann, ist aber gar wohl möglich. Es wird nichts weiter dazu erfordert, als eine oft wiederholte gewissenhafte Betrachtung der ganzen Aufgabe, in der die Forderung des Sittengesetzes an uns enthalten ist. Freilich erfordert dies selbst auch einen hohen Grad von Anstrengung, und man darf dabei nicht leichtsinnig verfahren. Freilich, wer an seine Pflicht nie anders als im Moment des Handelns denkt, wer es nie von sich erhalten kann, seinen Geschäften oder seinen Vergnügungen eine Stunde abzubrechen um sie einer stillen ernstlichen Betrachtung seiner Pflichten zu widmen, wem eine solche mit sich selbst angestellte Contemplation überflüssig oder wohl gar lächerlich dünkt, wer sich nie zur Betrachtung seines ganzen Aufgabs erhebt, nie seine Bestimmung in ihrem ganzen Umfang überdenkt, sein Dasein in einer höhern moralischen Ordnung nie inne wird und von der hohen Würde seiner moralischen Natur keine lebendige Vorstellung hat: der kann für das Gesetz, das er nie in seiner erhabenen Gestalt erblickt hat, auch nicht die gehörige Achtung haben, weil diese nicht von selbst entsteht, sondern erst durch wiederholte ernstliche Betrachtung des Gesetzes erzeugt werden muß. Ein solcher freilich würde an der bloßen Achtung für das Gesetz nur ein sehr zerbrechliches und unsicheres Nuder haben, und ohne anderweitige Hülfen den Wogen stürmischer Leidenschaft ohne Rettung Preis gegeben sein. Er bedarf durchaus noch anderer Triebfedern, um sich für das Gesetz zu bestimmen. Ihm wird die Religion, die ihm das einzige reine Hülfsmittel anbietet, sehr willkommen sein müssen. — Nur schade, daß ihm

auch dieses Mittel nicht viel helfen kann, das, wenn es wirksam werden soll, eine eben so anhaltende und ernsthafte Betrachtung seiner selbst erfordert, als die Bildung der reinen Triebfeder selbst, nämlich der Achtung fürs Gesetz.“

„Aber, wer nicht bloß in den Momenten des Handelns, was recht oder unrecht sei, flüchtig sich fragt, sondern in Stunden einer ungestörten ersten Selbstbetrachtung mit dem Gedanken an seine Pflicht sich gern und oft beschäftigt, und sich mit der Betrachtung seiner Pflicht zu dem höchsten Gesichtspunkt erhebt, wo er seine ganze Aufgabe in ihrer Unendlichkeit und das Sittengesetz in der ehrfurchterweckenden Gestalt einer mit unerbittlicher Strenge gebietenden Majestät erblickt: dem wird Achtung fürs Gesetz nicht bloß ein leerer unbekannter Schall sein, dem er keine Bedeutung zu geben weiß, und keine Wirksamkeit zutrauen kann; sie wird sich ihm durch die That offenbaren, er wird begreifen was es heiße: sich selbst bestimmen. Durchdrungen von dem Gefühl der Erhabenheit, das ihn bei dieser Betrachtung unwillkürlich ergreift, wird er erfüllt sein von hoher Achtung vor der majestätischen Stimme des Gesetzes, und sich stark genug zum festen Vorsatz fühlen, dieser Stimme auch Folge zu leisten; er wird sich selbst die feierliche Versicherung geben, diesem Gesetz nie ungehorsam zu werden, und was ihm durch eigne Kraft möglich ist, auch durch eigne Kraft zu vollführen. Wer so in ruhigen Stunden des Nachdenkens durch ernste Betrachtung des Gesetzes das Gefühl der Achtung fürs Gesetz bei sich erzeugt, und durch wiederholte Be-

trachtung belebt und erhöht, bei dem wird dieses Gefühl bald eine für sich selbst zureichende Triebfeder zur Beobachtung des Gesetzes werden; der bloße Gedanke: es ist Pflicht, wird allmählich stark genug werden, den gefährlichsten Versuchungen zu widerstehen; der feste Entschluß, den er im Moment einer feierlichen Contemplation gefaßt hat, wird ihn bei seinem Handeln wie ein unsichtbarer Genius begleiten, und in der Stunde der Versuchung in seinem überirdischen Licht vor ihm erscheinen, seine Tugend zu beschützen.“

„Wer so mit redlichem und treuem Eifer an der Bildung (Erweckung und Stärkung) der rein moralischen Triebfeder arbeitet, sollte der wohl nicht sein Ziel erreichen? Sollte der noch irgend eines andern Hilfsmittels bedürftig sein? Ist aber eine solche Übung der reinen moralischen Triebfeder für sich selbst hinreichend, wozu bedarf denn der Mensch noch der Religion? Warum soll er sich bemühen, ein entfernteres Mittel zu suchen, da er das nähere eben so wirksame Mittel, das erst durch jenes gebildet werden sollte, unmittelbar ausbilden, und sogar mit demselben Aufwand von Zeit und Kraft erwerben kann, der auch für das entferntere Mittel nöthig ist? Er würde sich ohne Noth durch jenen Umweg aufhalten. Auch bei der reinsten Religion, ist es doch immer ein äußeres (obgleich durch eigne Selbstthätigkeit aus sich selbst hinausgesetztes) Object, das auf die Selbstthätigkeit zur Bestimmung fürs Gesetz zurückwirkt, wobei sie sich, insofern, also bloß leidend verhält. Bei der unmittelbaren Ausbildung der Achtung fürs Gesetz hingegen ver-

hält sie sich zwar auch gegen das Gefühl der Achtung leidend, aber es ist doch nicht ein fremdes Object, durch das sie sich bestimmt, und sie ist insofern weniger beschränkt. Die unmittelbare Ausbildung der reinen moralischen Triebfeder hat also vor der Religion sogar noch den Vorzug der größern Zweckmäßigkeit, indem sie die Selbstthätigkeit freier läßt."

"Die Religion — schließen sie endlich — ist also, da die Achtung fürs Gesetz zu einer für sich selbst ausreichenden Triebfeder erhöht werden kann, dem Menschen entbehrlich, folglich auch nicht Pflicht!"

Ich fühle das ganze Gewicht dieser Gründe, Mein Freund; und ich kann es auch gar nicht läugnen, daß ich eine objectiv entscheidende Widerlegung derselben für unmöglich halte. Allein deshalb dürfen wir die gute Sache der Religion noch nicht verloren geben. Unserm Beweise, daß Religion Pflicht sei, kann durch diese Gründe, die ebenfalls nicht objectiv gelten, kein Eintrag geschehen.

Hätten wir uns angemaßt, die Pflicht zur Religion als eine für alle Menschen ohne Ausnahme geltende Pflicht zu erweisen (welches aber nur durch das (unmögliche) Datum möglich gewesen wäre, daß wir die Unentbehrlichkeit der Religion als in der Natur des Menschen a priori gegründet hätten aufzeigen können): so wären wir durch die Möglichkeit des Gegentheils, die der transcendente Religionsindifferentismus darthun will und der rationale,

wie wir eingestehen müssen, darthun kann, allerdings widerlegt. Allein, da wir selbst die Unmöglichkeit, a priori die Unentbehrlichkeit der Religion darzuthun, behauptet, und dagegen den Beweis derselben nur auf ein empirisches, (also freilich nicht absolut allgemeines, eine mögliche Ausnahme ausschließendes, aber doch ein sehr weit ausgebreitetes, kaum eine Ausnahme zulassendes) Datum gebaut haben: so könnte unser Beweis für die Pflicht zur Religion nur dadurch widerlegt werden, wenn die Entbehrlichkeit der Religion entweder aus der Natur des Menschen a priori dargethan werden könnte; — ein Beweis, den der transcendente Religionsindifferentismus wirklich, aber fruchtlos, versucht! — oder dem empirischen Datum, worauf der rationale Religionsindifferentismus die Entbehrlichkeit der Religion gründet, absolute Allgemeinheit zuschäme; welches aber ebenfalls unmöglich ist.

Da wir jedoch auch dem empirischen Datum, worauf wir die Unentbehrlichkeit der Religion gründen, nicht absolute Allgemeinheit zuschreiben können; so müssen wir zugestehen, daß unser Beweis für die Pflicht zur Religion die Möglichkeit einer Ausnahme nicht ausschliesse, durch ihn also der rationale Religionsindifferentismus nicht zu widerlegen sei.

Fürchten Sie nicht, Mein Freund, daß die Ueberzeugung von der Pflicht zur Religion durch dieses Geständniß etwas verliere. Lassen Sie uns immer eine mögliche

Ausnahme von dieser Pflicht zugestehen; es wird dazu soviel erfordert, daß wir eine wirkliche Ausnahme nicht leicht finden werden, und uns freuen dürfen, wenn wir eine solche finden sollten. Wir dürfen nur einen flüchtigen Blick auf die Vortheile werfen, welche die Religion dem Menschen zu seiner moralischen Bildung anbietet, um uns recht lebhaft vorzustellen, wie viel der Mensch müße leisten können, der sich als eine solche Ausnahme aufstellen und behaupten will, daß ihm die Religion entbehrlich sei.

Der rationale Religionsindifferentismus ist mit uns über den Hauptumstand einig, daß der Mensch, um sich seiner moralischen Aufgabe angemessen zu machen, die Achtung für's Gesetz so in sich erhöhen müsse, daß sie in ihm als für sich hinreichende Triebfeder zur Erfüllung des Gesetzes dienen könne. Auch ist er mit uns darüber einig, daß der Mensch diese Achtung für das Gesetz auf keine andere Art in sich erzeugen könne, als durch ernstliche oft wiederholte Betrachtung des Gesetzes in seiner höchsten, unbedingten Gehorsam fordernden Majestät; daß er diese rein moralische Triebfeder in dem Maße bei sich verstärke, in dem er sich in solchen abgesonderten Contemplationen, über seine moralische Natur über den Umfang seiner Pflichten und über die Vergleichung dessen, was er gethan hat mit dem was er thun soll, ernstlicher und fleißiger übt; und daß die Kraft, den Versuchungen zur Uebertretung des Gesetzes zu widerstehen, in dem Maße bei ihm mächtiger sei, in welchem er in seinen Pflichtbetrachtung

gen wärmer und inniger, und dadurch geschickter war, seine guten Vorsätze mit größerem Ernst zu fassen.

Gesetzt nun, es ließe sich zeigen, daß alles dies dem Menschen ohne Religion sehr schwer oder gar nicht, vermittelst der Religion aber viel leichter, viel sicherer und in weit höherem Maße zu erreichen sei: würde da der entschiedenste Religionsindifferentist das Geständniß verweigern können, daß die Religion für jeden Pflicht sei, dem sie noch irgend einen der genannten Vortheile verschaffen könne? und, würde er da nicht selbst gestehen müssen, daß sich gewiß sehr selten ein Mensch finden werde, für den die Religion nicht Pflicht wäre? Lassen Sie uns nur mit einem Blick die höhere Wirksamkeit zur Bildung der moralischen Triebfeder, welche der Religion zukommt, erwägen, um uns zu überzeugen, daß sie schwerlich durch etwas anderes ersetzt werden könne.

Es ist ein zweifacher Hauptvorteil, den die Religion zur Bildung der moralischen Triebfeder gewährt: 1) daß sie dem Gesetz selbst einen Zusatz von Würde ertheilt, wodurch sie diesem einen stärkern Eindruck auf das Gefühl verschafft, und also die Achtung für dasselbe selbst erhöht; 2) daß sie den Act der Pflichtbetrachtung, den der rationale Religionsindifferentismus selbst als nothwendig erkennt, um die Achtung für das Gesetz in sich zu erzeugen und zu beleben, nicht nur wirksamer, sondern auch die willkürliche Hervor-

bringung dieses so nothwendigen Actes leichter macht, und, ihn möglich zu machen, oft allein in den Stand setzt.

Daß das Gesetz einen tiefern Eindruck auf den Menschen mache, und also die Achtung für dasselbe in ihm erhöhet werde, wenn es ihm als Wille der Gottheit erscheint: dies ist eine Erfahrung, welche die Geschichte des Menschen in allen Zeitaltern, von dem Kinderalter seiner Bildung an bis zur höchsten Stufe der Cultur die bis jetzt irgend einer erstiegen hat, fattsam bestätigt, und die jeder an sich selbst auch sogleich anstellen kann. Eben dies läßt sich aber auch aus psychologischen Gesetzen leicht erklären, und sogar als eine nothwendige Wirkung erweisen; indem die Vorstellung der höchsten Idee auf das Gefühl auch den stärksten Eindruck machen muß. Allein, so viel sich auch für die Unentbehrlichkeit der Religion von dieser Seite sagen ließe, so wollen wir doch — wenn ja der Religionsindifferentist diesen Gebrauch der Religion bedenklich, oder doch, weil er das Gesetz an und für sich selbst erhaben genug glaubt um sich hinreichend Achtung zu erwerben, entbehrlich finden sollte — gegen ihn diesen Grund nicht in seiner ganzen Ausdehnung geltend machen. Gegen ihn bietet uns die andre Rücksicht, in der die Religion als Hülfsmittel zur moralischen Bildung dienen kann, überwiegende Gründe dar.

Wie soll der Mensch — können wir ihn fragen — die Pflichtbetrachtung, die er nicht entbehren kann, wenn er die Achtung für das Gesetz in sich erzeugen will, für sich selbst

allein mit Erfolg vornehmen können? Daß der Mensch, wenn er eine solche Betrachtung mit Nutzen bei sich anstellen will, sich erst in eine derselben angemessene Stimmung des Gemüths versetzen müsse, lehrt die gemeinste Erfahrung jeden von selbst. Wer auch noch so fest den redlichen Entschluß gefaßt hat, über seine Pflichten recht oft mit sich selbst zur Rechenschaft zu gehen und sich durch gute Vorsätze zur Rechtschaffenheit zu stärken: der wird doch nicht zu jeder Stunde, auch wenn er sich dazu ganz von Geschäften frei gemacht hat, sich dazu gleich aufgelegt finden; er wird oft seine Gedanken gar nicht sammeln, sie nicht auf den vorgesezten Punkt fixiren, seinen Gegenstand nicht mit ganzer Seele umfassen können; er wird bei aller Anstrengung kalt und frostig bleiben, und bei allem Zwang, den er an sich versucht, doch sich nicht zu einem warmen innigen Vorsatz erheben, und zum Guten nur wenig gestärkt fühlen. Der Mensch bedarf also durchaus eines Hülfsmittels, um sich in die Stimmung zu versetzen, die zu seiner Pflichtbetrachtung schlechterdings unentbehrlich ist, wenn diese bei ihm zum Guten wirksam werden soll. Nun giebt es zwar oft, durch mancherlei Vorfälle in dem Leben, solche Stimmungen, die zu einer solchen Betrachtung seiner selbst und seiner Pflicht geschickt machen; feierliche Augenblicke, wo man durch irgend einen Umstand von außen, oder durch einen Gedanken im Innern, erschüttert oder gerührt ist. (Weider gehen aber gerade die, die den größten Unterwerf auf die Religion legen, gemeiniglich auch allen Veranlassungen zu solchen tiefern Eindrücken auf ihr Gemüth mit ängstlicher Sorgfalt aus dem Wege!) Allein, außerdem daß sehr oft der Au-

genblick, in dem eine solche Bewegung in der Seele vorgeht, zum unmittelbaren Handeln für einen andern Zweck auffodert zu einer Selbstbetrachtung also keine Zeit läßt, (darf ich am Bette eines sterbenden Freundes ihm meine helfende Hand entziehen, um mich in Betrachtungen meiner selbst und meines moralischen Zustandes zu verlieren?): außerdem hängen solche Veranlassungen von dem Zufall ab, und können von dem Menschen zwar erwartet und benutzt, aber nicht hervorgebracht werden; sie können also, da sie ihm nicht zu Gebote stehen, ihm oft gerade da fehlen, wo er ihrer am aller notwendigsten bedürfte. Es ist nicht genug, daß der Mensch solche Punkte in seinem Leben habe, bei denen er sich für sich selbst zu sammeln und sich zum Eifer im Guten zu stärken geschickt sei; es muß auch von ihm selbst abhängen, den Punkte zu fassen und durch Selbstthätigkeit zu bestimmen, bei dem er sich selbst sammeln, und sich in die höhere Stimmung versetzen könne, die zu einer fruchtbaren Betrachtung seiner selbst erforderlich ist. Diese Stimmung des Geistes ist aber nur möglich durch das Gefühl des Erhabenen. Um also sich selbst zu einer solchen Betrachtung geschickt machen zu können, muß der Mensch es in seiner Gewalt haben, das Gefühl des Erhabenen bei sich zu erzeugen. Nun kann er zwar auch dies auf mancherlei Art bewerkstelligen, indem er selbst solche Auftritte des Lebens aufsucht, die ihn erschüttern, indem er sich zur Betrachtung der Natur, des gestirnten Himmels und ihrer unzähligen Wunderwerke erhebt, in denen er sie in ihrer unübersehbaren Größe, in ihrer Unendlichkeit, in ihrer ganzen Erhabenheit

erblickt. Allein, alles dies erfordert meist weitläufige Zurücksetzungen, ist oft schwer und oft gar nicht herbeizuschaffen, und entspricht in seinen Wirkungen der Erwartung meist auch schon darum nicht, weil der Gegenstand, der das Gefühl des Erhabenen hervorgebracht hat, zu dem Moralgesetz nur in einer sehr entfernten oder gar keiner eigentlichen Beziehung steht, und mit ihm keine andre Ähnlichkeit als die der Erhabenheit hat. Nun findet sich zwar auch noch der Gedanke an Tod und Ewigkeit, der dem Menschen mehr zu Gebote steht, von ihm leichter hervorgerufen werden kann, und in der That zu dem moralischen Ernst stimmt, welcher der Pflichtbetrachtung günstig ist. Allein, nicht nur entlehnt dieser Gedanke seine größte Wirksamkeit selbst erst aus der Religion, sondern er muß auch selbst in Rücksicht auf den Grad der Wirksamkeit sowohl als auf die Tauglichkeit desselben zu der eigentlichen Pflichtbetrachtung unstreitig der Religion nachstehen.

Wenn wir so die ganze Sphäre der möglichen Mittel durchlaufen, durch die der Mensch sich in eine der Pflichtbetrachtung günstige Stimmung versetzen kann: so werden wir immer auf die Religion als auf dasjenige Mittel zurückkommen, welches nicht nur alle Vortheile der übrigen, ohne den Nachtheil derselben bei sich zu führen, in sich vereinigt, sondern auch alle diese Vortheile in einem weit höheren Maße gewährt. In dem Gedanken an Gott findet der Mensch den Punkt, bei dem er sich sammeln, durch den er seine Aufmerksamkeit fixiren, durch den er die Reihe seiner Gedanken nach Gefallen gleichsam abbrechen, und sich aus Vorstel-

lungen jeder Art gerade auf den Standpunkt der Betrachtung erheben kann, der jeder ernstesten Ueberlegung günstig ist. Und dieser Gedanke ist dem Menschen überall gegenwärtig, er umgiebt gleichsam seinen Geist, und kann von ihm, zumal wenn er schon durch Uebung sich einige Fertigkeit darin erworben hat, in jedem Augenblick hervorgerufen werden.

Aber nicht bloß in Rücksicht auf diese größere Leichtigkeit des Gebrauchs, sondern noch mehr in Rücksicht auf die größere Wirksamkeit hat die Religion vor allen andern Hülfsmitteln zur Unterstützung des Acts der moralischen Selbstbetrachtung einen entschiednen Vorzug. — Wenn der Mensch zur Idee der Gottheit mit seiner Vorstellung sich erhebt, so befindet er sich, wie von einer höheren Macht ergriffen, plötzlich in einer ernstesten feierlichen Stimmung. Durch diesen Gedanken gleichsam in die Gegenwart Gottes versetzt, schließt sich dann sein Inneres selbst vor ihm weit unverböhlnet auf, er blickt freier in die Tiefen seines schwer zu ergründenden Herzens; in dem Gesetze, mit dem er sich vergleicht, vernimmt er die Stimme der Gottheit; sie ist ihm nahe; er fühlt sich zu ihr erhoben. Was er in diesen heiligen Momenten der feierlichsten Contemplation über sich und seinen moralischen Zustand beschließt, muß unstreitig einen tiefen Eindruck in seiner Seele zurücklassen, es wird nicht so leicht wieder aus seinen Gedanken verschwinden; die guten Vorsätze, die er hier gleichsam im Angesicht der Gottheit faßt, müssen sich unauslöschbar seinem Geiste einprägen. — Es ist nicht, als ob die Willkür hieran etwas thun könnte. Es

hängt zwar von der Willkür ab, den Gedanken an die Gottheit hervorzurufen, oder auch, die Aufmerksamkeit von der Vorstellung abzuziehen; aber den Eindruck selbst, den die Vorstellung macht, kann er (ob sie gleich sein eignes Product ist) nicht hindern. Sobald er sich zu dieser Vorstellung erhoben hat, so kann er über die Wirkung dieser Vorstellung nicht mehr gebieten. Der Gegenstand dieser Vorstellung ist eine Idee, die der Verstand nicht faßt und die eben darum das Gefühl des Erhabenen ihrer Natur nach (einem psychologischen Gesetze zufolge) hervorbringt; und als die höchste vorstellbare Idee muß sie, ebenfalls nach einem Naturgesetze des Geistes, auch den stärksten Eindruck machen und das höchste Gefühl des Erhabenen erzeugen. — Die höchste Wirksamkeit dieser Idee, um den Menschen zu einer wirksamen Betrachtung seines moralischen Zustandes und seiner Pflichten geschickt zu machen, kann also schon aus diesem Grunde nicht in Zweifel gezogen werden, wenn sie auch nicht längst durch tausend unlängbare Erfahrungen bestätigt wäre.

Alles dies bedarf unstreitig der Mensch, dem es mit dem Vorsatz seiner moralischen Ausbildung Ernst ist; und alles dies gewährt unstreitig die Religion dem, der sie recht gebraucht. Aber hier, Mein Freund, ist auch die Gränze unseres Beweises! Wir können zwar zeigen, daß alles, was der Mensch zu seiner Uebung in der Moralität vorzüglich bedarf, sicher durch die Religion erreicht werden könne; aber wir können nicht zeigen, daß es nur durch Religion zu erreichen sei: wir müssen die Möglichkeit einräumen,

daß ein Mensch auf dem von dem Religionsindifferentismus angezeigten Wege zu demselben Ziele gelangen könne. Die Pflicht zur Religion können wir also keinem Andern geradezu anstatten, weil der Beweis für diese Pflicht immer subjectiv bleibt, und also eine so weite Ausdehnung nicht zuläßt. Daß es uns nicht möglich ist, durch die bloße Vorstellung des Gesetzes für sich allein den hohen Grad von Achtung für das Gesetz hervorzubringen, der zu einem stetigen Fortschritt im Guten wirksam genug wäre: dies berechtigt uns nicht zu der Behauptung, daß es auch einem Andern nicht möglich sei.

Hier sind wir an der Gränze des Wissens, hier tritt die Sache in das Gebiet des Gewissens ein. Frage jeder sich selbst: ob er ohne Religion sich stark genug glaube, seiner ganzen moralischen Aufgabe sich angemessen zu machen, und er thue, was sein Gewissen (welches aber etwas mehr sagen will als, sein bloßes Gutdünken!) ihm gestattet, vor dem er es denn auch zu verantworten hat. Wir wollen und dürfen unsre Ueberzeugung ihm nicht aufdringen; wir haben kein Recht, einen so gewaltsamen Eingriff in das Gebiet seines Gewissens zu thun, dem hier die Entscheidung allein zusteht. Aber warnen können wir ihn — wenn er unser Freund ist, oder uns ein näherer Beruf dazu sonst zukommt! — daß er nicht durch den Eigendünkel einer moralischen Selbstmacht sich blenden, oder durch die Sophisticationen einer falscheinenden und doch schwärmenden Philosophie sich verführen lasse, sich selbst eine Stärke des

Geistes zuzutrauen, die er nicht hat und ohne eine vorhergegangene lange Übung nicht haben kann; warnen können wir ihn, daß er sich nicht einbilde, durch die Kraft seiner Willkür psychologische Gesetze überspringen, und gegen den (gemeinen) Gang, den diese ihm vorschreiben, zu seinem Ziele sich hinhinzuwenden zu können, daß er den Widerwillen gegen Religion, den ein ungereimter Unterricht vielleicht ihm eingepflanzt hat, sich nicht beherrschen lasse, ein Mittel seiner moralischen Bildung eigenmächtig zu verschmähen, dessen Wirksamkeit objectiv erwiesen ist, obgleich nicht eben so die Unentbehrlichkeit desselben sich objectiv erweisen läßt. „Wem die Religion zu seiner Befestigung im Guten noch etwas helfen kann, — rufen wir ihn zu — der soll Religion haben!“ Wer es nicht läugnen, oder doch sich selbst nicht verhehlen kann, daß er, in Stunden der Versuchung dem Sturm der Leidenschaft männlich zu widerstehen, noch nicht Kraft genug habe, und in seinen Grundsätzen leicht wankend und sich selbst untreu werde: der sammle seine Seele oft in ruhigen Stunden der Betrachtung, um über sich selbst und seine Pflichten nachzudenken, und sich zur Achtung des Gesetzes und zu guten Vorsätzen zu stärken. Findet er sich aber bei solchen Betrachtungen lau und gleichgültig, ohne Kraft einen ernstlichen festen Entschluß zu fassen, und sich selbst zu einem wirksamen Vorsatz zu beleben — dann sei er redlich genug, sich zu geschehen, daß Religion für ihn Pflicht sei! Er erhebe sich und trete hin vor das Angesicht der Gottheit, damit er, ergriffen von dem Geiste, der von ihr ausgeht, das Göttliche in seiner eignen Natur inne

werde, und, begeistert von dem Gefühle seines Daseins in einer höhern Welt, Kraft genug zu dem ernstesten Entschlusse erlange, sich selbst durch Festigkeit im Guten der Gemeinschaft würdig zu machen, zu welcher er sich berufen findet!

„Was ist dies anders als Schwärmerci?“ — wird er uns antworten. — Wo finde ich denn die Gottheit, in deren Gegenwart ich mich versetzen soll? Ihr selbst sagt, daß sie in keinem Raum und in keiner Zeit zu finden sei. Ihr selbst behauptet, daß es fruchtlose Versuche seien, das objective Dasein derselben zu erreichen. Zwar habt ihr uns einen praktischen Glauben an dieses Dasein geben wollen, d. h. ihr habt es uns als Pflicht vorgestellt, dieses Dasein zu glauben, weil dieser Glaube ein Bedürfnis für uns sei, um uns zur Festigkeit in unserer Pflichterfüllung zu verhelfen. Allein, wie kann etwas als Pflicht vorgeschrieben werden, dessen Wahrheit unanscheinend ist? Wie soll das, daß etwas Bedürfnis (wäre es auch ein moralisches!) für mich ist, mich berechtigen, es als wahr anzunehmen? Und, wenn ihr dies als Grundsatz aufstellen wollt: die Wirksamkeit einer Meinung zur Beförderung der Gesetzmäßigkeit zu einem Glaubensgrund für ihre Wahrheit zu machen: wo findet ihr dann die Gränze zwischen Religion und Aberglauben? *) Es giebt schwerlich irgend einen

*) Ich wäre neugierig, dies von den kritischen Philosophen zu erfahren, die den merkwürdigen Versuch gemacht haben, einzelne Theile der positiven Religionsdogmatik aus dem

Aberglauben, der nicht eine praktisch nützliche Seite hätte, und zu irgend einem guten vernünftigen Zweck als Bestimmungsmittel wirksam wäre: warum sollen wir diesen nicht ebenfalls praktisch behandeln, d. h. die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben bei uns zu erhalten suchen? Ihr werdet also nach derselben Maxime das ganze Reich des Aberglaubens in euren Schutz nehmen, und für den unseeligen Despoten dieses Reiches nicht bloß Schonung auf eine kurze Zeit, sondern einen ewigen ungestörten Besitz fordern müssen? — Wollt ihr aber, um dieser unvermeidlichen Folgerung auszuweichen, auch diesen praktischen Glauben an das Dasein Gottes Preiß geben: was bedeutet denn eure Forderung — daß wir uns mit unsern Gedanken in die Gegenwart Gottes versetzen sollen? Ist sie etwas mehr, als eine bloße

praktischen Gesichtspunkt zu erweisen, die Wahrheit gewisser (historischer sowohl als philosophischer) Dogmen auf die praktische Wirksamkeit derselben zu gründen; die von gewissen Dogmen behaupten, sie sollen und verdienen geglaubt zu werden, weil sie dem Menschen auf irgend eine Art ein Motiv anbieten, sich zu seiner Pflicht zu bestimmen. Ich bewundere in der That die beschränkte Genügsamkeit dieser scharfsinnigen Männer, die sich mit dieser Beweisart nur auf gewisse Dogmen einschränken, da sie doch mit diesem praktischen Gesichtspunkt (wie sie ihn nennen), einen Schleifweg eröffnet haben, auf dem sie allen Aberglauben, von dem einsichtsvolle Männer die Religion allmählig gereinigt haben, ohne Mühe wieder zurückführen könnten.

mystische Formel? — „Ihr bedürft zu diesem Act der Contemplation nichts weiter als die Idee der Gottheit!“ — spreche ihr. Ist diese Idee nicht auch, wie so mancher andre hochfliegende Gedanke, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht, bloß ein Product unsrer Phantasie? Wir sollen uns also einen Gott erdichten, um vor ihm anzubeten? Bedenket doch, wohin dies führt! Ihr wollt uns in den Abgrund der Schwärmerei stürzen, um uns von dem moralischen Verfall zu retten! Oder, wo findet ihr denn die Gränze zwischen Religion und Schwärmerei? Welchen Auswuchs der Phantasterei, der mystischen Verschrobenheit, des fanatischen Unsinns werdet ihr noch ausrotten wollen, nachdem ihr, die Gränze des Verstandes verlassend, der Phantasie ein so großes Gebiet eingeräumt, und ein offenes Product der Schwärmerei zum obersten Bestimmungsmittel der moralischen Selbstthätigkeit erhoben habt? Wenn dies eure Religion ist, wohl dann uns und allen, die eurer Religion nicht bedürfen!“

Die Gründe sind stark, Mein Freund, die sich hier aufs neue uns entgegenstellen; aber sie sind nicht unauflöslich. — Die Forderung ist richtig: die Religion muß wahr sein, wenn sie als Pflicht soll vorgeschrieben werden können. Aber, was heißt Wahrheit der Religion? Gerade der Gegensatz, auf den wir hier mit unsrer Untersuchung treffen, giebt dieser Frage erst ihren bestimmten Sinn. Was will der eigentlich, der einen Beweis für die Wahrheit der Religion verlangt? Will er einen Beweis für das

objective Dasein der Gottheit? — Wenn er nach den Grundsätzen der Kritik consequent verfährt, so wird er einen solchen Beweis nicht fordern; und wenn er mit unserm Begriff von der Religion einverstanden ist, so wird er die Frage: ob die Religion wahr sei? nie so verstehen können, und jenen Beweis leicht entbehrlich finden. Wenn man, wie es von uns geschehen ist, mit Begründung der Religionslehre von der Frage ausgeht: ist die Religion Pflicht? und bei der Beantwortung derselben auf die Frage stößt: ist dies nicht Schwärmerei? dann hat man eigentlich erst recht gefaßt, was die Frage heiße: ist die Religion wahr? Wir beweisen die Wahrheit der Religion, indem wir beweisen, daß das, was wir als Religion aufgestellt haben, nicht Schwärmerei sei. Einen andern Sinn kann die Frage: ob die Religion wahr sei? gar nicht haben; jede andre Bedeutung, die man ihr geben will, führt auf Dogmatismus und theoretische Religion zurück, und zerstört den reinen Begriff von praktischer Religion.

Hier tritt nun die eigentliche Religionswissenschaft ein, deren Aufgabe es ist, den Begriff der Religion zu deduciren, d. h. zu zeigen, daß die Religion wahr, d. h. nicht Schwärmerei sei. Was wird sie zu leisten haben, um diese Aufgabe befriedigend zu lösen? — Schwärmerei wäre allerdings die Religion, wenn die Idee der Gottheit wirklich nur ein Product unsrer Phantasie wäre, wenn wir uns den Gott erdichten, den wir anbeten. Die Religionswissenschaft erweist also die Wahrheit der Religion, indem sie

zeigt, daß die Idee der Gottheit objective Realität habe, d. i. in der Vernunft a priori gegründet, und nicht ein Product unsrer Phantasie sei. — Diesen Beweis von der objectiven Realität der Idee der Gottheit (wenn man dabei nicht das objective Dasein derselben versteht) kann die Religionswissenschaft bis zur höchsten Evidenz führen. Ich muß aber, da die Beantwortung dieser Frage selbst nicht zu meiner gegenwärtigen Untersuchung gehört, mich hier bloß mit dem Versprechen begnügen, über diese Frage bei einer andern Gelegenheit Rechenschaft abzulegen, und das bestimmter auseinander zu setzen, was ich in Rücksicht auf dieselbe in meiner Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft u. c.“ (welche nur von dem hier angegebenen Gesichtspunkt aus, richtig beurtheilt werden kann,) gesagt habe.

Daraus ergiebt sich dann auch das bestimmte Kriterium, wodurch die Religion sowohl von Aberglauben als von Schwärmerei sicher und leicht zu unterscheiden ist. Nur was sich als eine Idee a priori erweisen, dessen Ursprung in der Vernunft sich aufzeigen läßt, kann auf Glauben Anspruch machen, und praktisch gebraucht werden. Jede Idee, jedes Bild von einem nichterkennbaren Gegenstand, jede Meinung, deren Ursprung a priori aus der Vernunft sich nicht erweisen läßt, ist bloß als ein Product der Phantasie anzusehen, und mithin als Erdichtung zu behandeln. Jedes Glauben einer solchen Idee ist Aberglauben; und jeder praktische Gebrauch derselben ist Schwärmerei.

Noch habe ich Ihnen ein paar Worte in Rücksicht auf diejenigen zu sagen, welche die Wirksamkeit der reinen praktischen Religion in Zweifel ziehen. — Es mag wohl sein, daß jemand sich nicht vorstellen kann, wie bei dem Menschen eine bloße Idee, von der er sich beständig sagen muß, „daß sie bloß eine Idee sei,“ so viel Kraft gewinnen könne, ihn zu ernstlichen Vorsätzen der Rechtschaffenheit zu bestimmen. Einem solchen muß dann die Wirksamkeit der reinen praktischen Religion allerdings unbegreiflich sein; er wird sich immerhin gedrungen fühlen, den Glauben an das objective Dasein Gottes als die oberste Bedingung jeder Religion zu postuliren, die einen wirksamen Einfluß auf seine moralische Besserung haben soll. Dieses Verkennen des Werths der reinen Religion kann einen zweifachen Grund haben. Entweder mißversteht ein solcher die wahre Bedeutung von Idee, und denkt sich dabei ein bloßes willkürliches Product der Phantasie, eine Dichtung. In diesem Falle wird er durch eine gründliche Religionswissenschaft von seinem Irrthum bekehrt werden können. Oder, er vermag es wirklich nicht, sich zu einer lebendigen Vorstellung jener Idee zu erheben, weil es ihm an der Kraft der inneren Anschauung gebricht, die dazu erforderlich ist, aber einen hohen Grad von Selbstthätigkeit voraussetzt. Daß er dies nicht vermöge, kann er ohne Bedenken freimüthig gestehen; es wird ihm weder zur Schuld noch zur Schande angerechnet. Hat ihn eine gewissenhafte Beobachtung seiner selbst gelehrt, daß die Vorstellung der Idee der Gottheit keinen Eindruck auf ihn mache, und ihn weder zu guten Vorsätzen

noch zu der nöthigen Stimmung, um solche zu fassen, belebet so habe er sich an die Vorstellung der Gottheit, die er wirksam an sich befindet. Der praktische Glaube an das Dasein Gottes ist für ihn Pflicht, d. h. es ist Pflicht für ihn, sich selbst zum Glauben an das Dasein Gottes, dessen er bedürftig zu sein sich bewußt ist, zu bestimmen und denselben in sich zur Fertigkeit zu bringen. Er hat wegen dieses Glaubens den Vorwurf des Aberglaubens nicht zu fürchten; denn was er glaubt ist ja doch nicht eine objectiv Gottheit (welche Vorstellung sogar unmöglich ist!), sondern nur eine verstärkte, seinem Anschauungsvermögen entsprechende Vorstellung von der Idee der Gottheit — welche Vorstellung, wenn er sie nur nicht theoretisch anwenden will, ganz unschädlich ist! Und endlich ist gerade dieser praktische Glaube, als eine beständige Uebung der innern Anschauung, (denn er darf nicht, wie der theoretische Glaube, als ein zu irgend einer Zeit für alle Zukunft abgeschlossener, sondern als ein fortlaufender oft zu wiederholender Act angesehen werden!) das einzige Mittel, die Kraft der innern Anschauung bis zu dem Grade in sich auszubilden, wo auch er im Stande sein wird, durch die Vorstellung der Idee der Gottheit eine lebendige Wirkung in sich hervorzubringen.

Was aber nun sein Urtheil über die Wirksamkeit der reinen Religion bei Andern betrifft, so geht aus dem bisherigen einleuchtend hervor, daß er darüber gar nicht urtheilen könne, und daß also auch die auf jenes Urtheil gegründete Annahme, seine Religion auch Andern als

Pflicht vorzuschreiben, völlig unsachhaft sei. — Und hier ist denn der Ort, über die Grundsätze der wahren Toleranz auch noch ein paar Worte hinzuzufügen.

Es sind drei mögliche Religionsarten, nach welchen die Befenner der Religion in drei verschiedene Classen eingetheilt werden. Die erste ist die Vernunft-Religion; welche der Idee der Gottheit zu bedürfen behauptet, um durch die Vorstellung derselben dem Act ihrer moralischen Selbstbetrachtung Wirksamkeit zu verschaffen. Die zweite, die Natur-Religion; welche zu diesem Zweck aller Religion die bloße Vorstellung der Idee der Gottheit nicht hinreichend, sondern vielmehr nöthig findet, diese Vorstellung durch den Glauben an das Dasein Gottes zu verstärken. Die dritte endlich, die Offenbarungs-Religion; welche sich nicht dabei beruhigt, das Dasein Gottes zu glauben und die Pflichten sich als dessen Willen zu denken, sondern um dem Act der Pflichtbetrachtung Wirksamkeit zu guten Vorsätzen zu verschaffen, es nöthig findet, an eine historische Bekanntmachung des Willens Gottes zu glauben. (Auch für den praktischen Glauben dieser letztern Classe gilt alles das, was ich vorhin über den praktischen Glauben der zweiten Classe gesagt habe.) Ueber ihnen allen steht der rationale Religionsindifferentismus, welcher zu seiner Uebung in moralischen Betrachtungen und guten Vorsätzen auch sogar der Idee der Gottheit nicht einmal zu bedürfen behauptet. — Wenn man nun die Befenner dieser vier verschiedenen Vorstellungsarten in ihrem wechselseitigen

seitigen Verhältniß zu einander betrachtet, so zeigt sich vorzüglich eine zweifache Art der Unduldsamkeit, die sie gegenseitig gegen einander ausüben. — In der Reihe aufwärts finden wir bei den untern Classen gegen die obern ein gewisses Besserdünken in moralischer Rücksicht, einen Eigendünkel, der geneigt ist, jederzeit gegen die angränzende obere Classe in Seufzen und Wehklagen auszubrechen, und sie der Religionsverachtung zu beschuldigen, von der sie dann Mangel an Eifer zum Guten, also einen Fehler des Herzens als Quelle angeben; und es zeigt sich als Folge davon ein unzeitiger Bekehrungseifer, der mit lästiger Zudringlichkeit die angränzenden obern Classen zu seiner Vorstellungsart herunterzuziehen bemüht ist, und es diesen zur Pflicht machen will, eben so über Religion zu denken, wie er. So will der Offenbarungsgläubige dem Naturgläubigen seine Religion aufdringen, die ihm die allein wirksame scheint, und er erlaubt es sich, schon bei diesem den Zweifel, ob es ihm wohl auch mit seiner Moralität ein rechter Ernst sein möge, laut werden zu lassen, während er den Vernunftgläubigen vielleicht schon für einen Atheisten erklärt und den Religionsindifferentisten ganz und gar verloren giebt. Eben dies erlaubt sich der Naturgläubige gegen den Vernunftgläubigen, und dieser gegen den Religionsindifferentisten. — In der Reihe abwärts finden wir dagegen bei den obern Classen gegen die untern ein gewisses Besserdünken in Rücksicht der Verstandesbildung, einen Eigendünkel, der geneigt ist, jederzeit gegen die angränzende untere Classe vornehm

zu thun, und sie der Götzendienerei und des Aberglaubens zu beschuldigen, von der sie dann einen Fehler des Verstandes oder Mangel an Auszubildung der Denkfähigkeit als Quelle angeben; und als Folge davon zeigt sich ein unzeitiger Aufklärungseifer, der es der angränzenden untern Classe zur Pflicht macht, sich zu seiner Vorstellungsart zu erheben, und sie mit Gewalt zu einem Punkt fortreißen will, zu dem sie noch nicht reif ist. So bemüht sich der Religionsindifferentist, dem Vernunftgläubigen seine Vorstellungsart einzureden, die ihm die allein richtige und des denkenden Menschen allein würdige scheint, und er bemitleidet schon diesen wegen seiner Anhänglichkeit an ein Hülfsmittel, das ihm nur für das Kinderalter der Menschheit bestimmt, dem zum Manne herangereiften Menschen aber nicht geziemend dünkt, während er vielleicht schon den Naturgläubigen für einen Götzdiener erklärt, und alle Hoffnung aufgibt, den Offenbarungsgläubigen jemals zu einem richtigen Begriff von Moralität oder auch nur zu einem geläuterten Begriff von der Gottheit zu erheben. Eben so erhebt sich aber auch der Vernunftgläubige über den Naturgläubigen und dieser über den Offenbarungsgläubigen. So verachten sie sich also alle wechselseitig, und wollen alle wechselseitig ihren Glauben als den alleinseeligmachenden allen aufdringen.

Alein die frömmeln und mitleidige Miene, welche die, der aufgeführten Reihe nach, untern Classen gegen die obern annehmen, ist eben so ungegründet und dem Geiste aller wahren Religion zuwider, als die vornehmverächtliche Miene, die sich die obern Classen gegen die untern erlau-

ben; und die Befehrungssucht der ersten ist ein eben so ungerechter Eingriff in das Gewissen ihrer Mitgenossen zum Reiche Gottes, als die Aufklärungssucht der letztern eine pflichtwidrige Störung der Ruhe ihrer Brüder. Wer darf über das Bedürfnis eines Hülfsmittels bei einem Andern urtheilen; und wer will ermeßen, welches Hülfsmittel für den Andern allein wirksam sein könne? Jeder steht hier vor seinem eignen Gericht, und kann nur über sich selbst urtheilen: denn dem Gewissen allein kommt die Entscheidung zu. — — Dies, Mein Freund, ist der Grund, worauf die Vernunft die Forderung der wechselseitigen Duldung stützt! Wir dienen alle Einem Gott, nur auf verschiedenen Stufen der Erkenntnis. Wir haben alle nur Ein Ziel nach dem wir streben, und sind alle darinn einig, daß es von uns erreicht werden solle. Gehen wir gleich nicht alle Einen Weg zu diesem Ziele, so ist doch keiner darum vornehmer oder geringer, besser oder schlechter, ob er auf diesem oder jenem Wege wandle. Die Wege führen alle zum Ziele, und nur derjenige ist besser oder schlechter, der mit mehr oder weniger Eifer den Weg fortsetzt, den sein Gewissen ihm als den seinigen angewiesen hat. Aber, aus Eitelkeit, um sich nicht zu dem großen gemeinen Haufen zählen zu lassen, den Weg, den man vor seinem Gewissen für sich als den einzigen erkennt, der zum Ziele führt, zu verlassen und andern nachzueifern zu wollen, die man für vornehmer hält: dies ist Unredlichkeit gegen sich selbst, und Verletzung der ersten heiligsten Pflicht! Weh dem, der so sich selbst verläugnet, und sich die Pforte selbst verschließt, die zum (moralischen) Leben führt!

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Deutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Vierten Bandes drittes Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.