Ha 179

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:1-1192015415-1904849350-11/fragment/page=0002

Rep. 43

Hellwingius
Hannov:
FAVTOR ac PATRON:
meus
hunc librum mihi dedit
d. V. Maii
CIↃ IↃ CCCV

H. T. Kreussler, Lips:
S. S. Th. C.

pt. Diac. Wurz. 1815.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:1-1192015415-1904849350-11/fragment/page=0005

Autogr. C. W. Flügge.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:1-1192015415-1904849350-11/fragment/page=0006

Versuch
einer
historisch-kritischen Darstellung
des
bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie
auf alle Zweige
der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

Zweiter Theil
oder
Erste Fortsetzung.

Hannover,
im Verlage der Helwingschen Hofbuchhandlung,
1798.

Dem Herrn

geheimen Canzley-Secretair

Brandes

in Hannover

hochachtungsvoll gewidmet.

Vorrede.

Der Verfasser glaubte nicht, daß die Materialien zur Geschichte des Einflusses der kritischen Philosophie auf die wissenschaftliche Theologie, sowohl in Beziehung auf das Materielle als auf das Formelle derselben, sich so schnell anhäufen würden, daß er zur leichteren Uebersicht derselben schon itzt eine Fortsetzung seines Versuchs veranstalten müßte. Es sind kaum zwey Jahre vorüber, seit er in seiner ersten Darstellung von den verschiedenen Anwendungsversuchen kritischer Philosophie auf die theologischen Disciplinen Nachricht gab, und die

Fortsetzung seiner Darstellung erfordert schon eine grössere Bogenzahl als sein erster Versuch nöthig machte. Daran ist freilich auch der Umstand mit Schuld, daß er es sich zur Pflicht machte die Materialien so vollständig als möglich zu geben und noch mehr, daß er die Versuche, kritische Philosophie auf Theologie anzuwenden, einzeln darstellen mußte, weil keiner dem Inhalt nach sich mit andern vereinigen ließ. Dadurch mußte die Darstellung ganz historisch werden, und der Verf. blieb um so lieber dabey stehen, da auch viele seiner Beurtheiler dazu gerathen hatten. Nur selten ist er über diese Gränzen hinausgegangen. —

Wohl möchte eher eine Vereinigung selbst der heterogentsten Sachen möglich seyn, als eine Vereinigung der Versuche, welche von Seiten der Kantischen Philosophie in und über die Theologie gemacht worden. Diese Versuche sind nicht blos

was

was ihre Art und Weise, sondern auch was ihre Tendenz betrift, von einander, wie Extreme verschieden und um so weniger kann man fürchten oder hoffen, daß die kritische Philosophie sobald entschiedenen Einfluß auf die Theologie erhalten wird. Die Theologie in allen ihren Zweigen, welches, wie die Geschichte zeigt, bisher nie der Fall war, ist dem Winde der kritischen Philosophie, der noch immer sehr veränderlich war, ausgesetzt und dies ist der Grund, warum von ihr sobald keine Total-Revolution in unserer Theologie zu erwarten ist; destomehr aber sind Veränderungen, die einen oder den andern Theil treffen, zu erwarten. —

Es gibt mehrere Gesichtspunkte, aus welchen man den Einfluß der kritischen Philosophie betrachten kann, und kaum kann man es dem unbefangenen Forscher verdenken, wenn er sich ihn als eine literarische Mode vorstellt, deren Form in kurzer Zeit

die verschiedenartigsten Abänderungen leidet.

Jedes Volk hat freilich seine Literarischen Moden und wechselt sie oft eben so häufig als andere Moden. Indessen verläugnet auch hier der Deutsche seinen Charakter nicht. Wenn seine philosophischen Nachbaren, die Engländer und Franzosen, ihre National-Litteratur oben an setzen, so scheint bey ihm gerade das Gegentheil statt zu finden; ja oft scheint es so gar als ob er ganz auf literarische Selbstständigkeit Verzicht gethan hätte. Freilich mag der intellectuelle Charakter des Deutschen dadurch immer an Originalität verlohren haben; aber er hat dafür nicht minder in andern Hinsichten gewonnen und würde noch mehr gewinnen, wenn das ewige Anschmiegen an das Fremde, sich nicht mehr allein auf das Partheinehmen beschränkte, sondern der Charakter der Selbstständigkeit sich energievoller äusserte.

Von

Von dieser Seite scheint die Kantische Philosophie vortheilhaft auf den deutschen Charakter gewürkt zu haben, gesetzt auch, sie hätte nur den Enthusiasmus gewekt und gezeigt, daß und wie er sich zur Selbstständigkeit in philosophischer Hinsicht erheben könnte, weil diese dann nicht minder vortheilhaft auf seinen ganzen intellectuellen Charakter würken würde. Die guten Würkungen davon sind zwar nicht ganz verlohren, indessen doch, wenigstens eine Zeitlang gehemmt, weil jener Enthusiasmus ausgeartet ist und das Gute, welches er bewürkt haben würde, selbst wieder aufhebt und zerstört. Doch ein solcher Gang der Dinge ist gewöhnlich. Jedes Neue, was durch Geisteskraft erfunden ward, wird nicht bloß mit dem Danke angenommen, den die Zeitgenossen für jeden neuen Gewinnst, den die Wahrheit macht, zu zollen schuldig sind; sondern es wird auch alsbald die Form, in die sich unser Geist schmiegt; dieser zieht gleich-

sam die Uniform der geistigen Mode an, und nun entstehen auf einmal eine Menge Geister und Geistesprodukte, alle über einen Schlag, nach einerlei Leisten geformt. Das ist nicht recht und muß dem Geiste und der Wahrheit selbst schädlich, so wie dem, der keine Parthey zu nehmen gewohnt ist, lächerlich und verächtlich werden. Es ist unglaublich mit welcher Schnelligkeit eine solche Mode um sich greift, mit welchem Eifer sich Aner und Isten zusammenrottiren und alle, welche keine Parthey nehmen, als Einfältige oder Idioten ausschreien und mit heftiger Intoleranz behandeln. Wissenschaft und Wahrheit müssen dabey nothwendig verliehren.

Als **Wolf** zu demonstriren anfing, schrieb man lauter **vernünftige Gedanken**; itzt schreibt man alles nach Kantischen Grundsätzen. Wer gefallen will muß nach solchen Grundsätzen schreiben, denn so will es die Mode. Und wer etwa sagen wollte,

es

es sey abgeschmakt heterogene Wissenschaften nach solchen Grundsätzen zu behandeln, die der Urheber derselben, wenn sie ihm auch nicht untergeschoben worden wären, selbst nicht auf dieselben anwenden würde, der würde für einen einfältigen, oder wohl gar boshaften Feind der Wahrheit gelten. Ueberall und täglich erscheinen Schriften nach Kantischen Grundsätzen und fast jeder hat seine eigenen Kantischen Grundsätze 1).

In der Anwendung wenigstens sind die Grundsätze der Kantischen Philosophie nicht mehr die Grundsätze Kants allein und man würde sehr Unrecht thun, wenn man alles auf Rechnung Kants schreiben wollte. Es ist wahrer Unfug, der getrieben wird, wenn man sie auf alle Wissenschaften anwendet und sie nach einem Modelle formt, das für sie gar nicht paßt.

Es

1) Deutsche Monatsschrift, October 1796. S. 142. u. f. —

Es kann, wenn ich eine Wissenschaft nach Grundsätzen bearbeite, zwey Fälle geben; entweder es sind Grundsätze, die in der Wissenschaft selbst liegen, und dann sind sie weder Kantische noch Fichtische u. s., als solche, sondern Grundsätze der Wissenschaft; oder sie liegen nicht in der Wissenschaft, und dann sind sie fremdartig. Dieß darf nur geschehen einer Wissenschaft die Form zu geben, denn ihr Inhalt muß durch sie selbst bestimmt werden, es sey denn, daß der, dessen Namen ich mir erborge, die Wissenschaft begründet habe, und ich sie auf dieselben Gründe bauen will. Fremdartig dürfen sie gar nicht seyn, denn dieß widerspricht dem Begriffe des wissenschaftlichen Zusammenhangs. Gesetzt ich wollte eine Wissenschaft des mündlichen Unterrichts schreiben, d. h. die Grundsätze, nach denen die Kunst des mündlichen Unterrichts möglich wird, so betrift dies doch allein die Form; und jene liegen in der Natur der Wissenschaft selbst, und

schlech-

schlechterdings in nichts andern. Wollte ich also eine Katechetik nach Kantischen Grundsätzen schreiben, so müßte Kant schon eine Katechetik geschrieben haben. Soll jenes Aushängeschild aber so viel bedeuten, als: die Wissenschaft in Kantischen Grundsätzen zu unterrichten, so ist der Ausdruck unbestimmt, und in Rücksicht auf die Sache selbst, ungereimt; denn dann ist es keine Katechetik, sondern eine Katechese. Endlich könnte man wohl damit soviel sagen wollen, als: die Wissenschaft in der Christlichen Religion nach Kantischen Grundsätzen zu unterrichten. Und da kann das: "nach" wieder entweder die Form oder die Materie betreffen. In jenem Falle hat es gar keine Bedeutung, denn darüber giebt es keine Kantischen Grundsätze. In diesem heißt es nichts anders als, aus der Christl. Religion, Kantische Philosophie machen. Und das ist derselbe Fall, wie mit den Predigten nach Kantischen Grundsätzen. Unter einer Predigt

kann

kann nichts verstanden werden, als ein Unterricht über eine Lehre, oder Wahrheit, der christlichen Religion, diese kann also, als solche, keine Kantische seyn. Man bringt also dann, mit welchem Rechte? Kantische Moral in das Christenthum hinein, welches wohl in sofern seinen Grund haben könnte, in wiefern die Moral Kants, als vernünftige Moral, mit der Moral Jesu, als vernünftiger Moral zusammenlauft; dann ist es aber falsch zu sagen nach Kantischen Grundsätzen: denn wenn gleich Jesus keine metaphysischen Erörterungen des practischen Vernunftvermögens gegeben hat, so sind doch die Gründe der Sittlichkeit deutlich genug in seiner Sittenlehre enthalten, und man braucht sie nicht von einer fremden Schule zu entlehnen. Meynt man aber dieß darum nöthig zu haben, weil beyde nicht mit einander übereinstimmen, letztere aber die richtigern sind, so kann dieß noch weniger gerechtfertiget werden. Denn entweder es ist wirklich

lich wahr, was man da vorgiebt, welches der Fall nicht ist, so dringt man der Lehre fremde Grundsätze auf, welches nicht geschehen darf, so oft es auch geschieht; (denn es wäre leicht möglich, daß, wenn die Kaiser jetzt gerade nichts anders zu thun hätten, und eine Kirchenversammlung zusammen beriefen, es nicht allein noch ungleich stürmischer darauf zugehn würde, als auf den Concilien der Kirchenväter streitsüchtigen Andenkens, sondern daß man auch ein christliches Glaubensbekenntniß nach Kantischen Grundsätzen aufsetzen, und, so wie auf dem Concilio zu Ariminum, die philosophischen Konsulate mit bemerken würde, um anzuzeigen, daß mit denselben, sich der rechte Glaube angefangen habe, wogegen es dann der andern Parthey gewiß noch unerträglicher ergehn würde, als dem ehrlichen Athanasius). Ist es aber nicht wahr; welches jeder ehrliche Mann, der den Geist der Sittenlehre Jesu kennt, leicht

zu

zu zeigen vermögte; so ist doch in der That nichts strafbarer, und (weil wir doch einmal philosophisch, nicht christlich, seyn wollen) unphilosophischer, als wenn man eine Lehre erst herabwürdigt, um ihr dann die Ehre zu erzeigen, sie durch sein System wieder aufzurichten und zu erheben *). Und dieß muß der Fall bey jeder Wissenschaft seyn, die nicht philosophisch im eigentlichen Sinne des Worts ist. Es ist nichts mehr zu wünschen

*) Man hört sehr häufig die Klage, daß man jezt keine christlichen Predigten, sondern nur solche höre, die in einer Moschee und Synagoge eben so gut gehalten werden könnten: Insofern alle Menschen dieselbe Moral haben, ist dies natürlich. Allein es ist doch unverzeihlich, vor einer christlichen Gemeinde in einer christlichen Kirche, als christlicher Lehrer, ganz fremde Grundsätze auftreten zu lassen, und damit großzuthun. Ueberhaupt sind solche Philosophische Predigten, als philosophische Abhandlungen betrachtet, gewöhnlich zu seicht, und dies kann nicht anders seyn. Bringt man nun gar die Schulausdrücke, wie etwa neulich, die Realisirung der Grundideen der menschlichen Seele, mit hinein, so ist dieß doch auf keinen Fall besser, als wenn man dogmatische Schulausdrücke vorbringt.

schen, als daß wahre philosophische Grundsätze immer mehr allgemein ausgebreitet und geltend gemacht werden, und ich würde mich vor mir selbst und vor der Wahrheit am meisten schämen, wenn ich zu der, leider immer noch großen, Classe derer gehörte, denen auch die wahre Philosophie verdächtig ist, und die sie auch bey andern, wenn sie ihren Vortheil dabey sehn, auf eine höchst unverzeihliche und schändliche Weise verdächtig machen. Allein nichts desto weniger schäme ich mich nicht der Wahrheit, und scheue mich nicht, sie zu sagen, um den Menschen zu gefallen, überzeugt, daß weder die wahre Philosophie, noch die Wissenschaften etwas gewinnen, wenn man diese nach fremdartigen Grundsätzen behandelt, und ihnen Principien aufdringt, die sie entweder nicht brauchen, oder die ihnen doch eine ganz fremde, mithin falsche Richtung geben.

Endlich sollte man doch bedenken, daß man durch ein solches Anschmiegen an eine

literarische Mode, ganz den Charakter eines Philosophen, der nicht bloß historischer Kenner seiner Vernunfterkenntnisse ist, verlieren muß. Ihm wiederfährt dann das, was unausbleiblich erfolgen muß, und was in der Natur unsres Geistes tief gegründet ist; denn man muß entweder selbst denken oder man denkt gar nicht, und setzt blos fremde Materialien zusammen nach einer erborgten Form. Der Buchstabe tödtet auch; das trift nirgends richtiger ein als hier. Es geht in unsern Zeiten nicht anders als in den vergangenen Jahrhunderten. Man weiß geschwind den Namen sich eigen zu machen, errichtet allenfalls wohl gar noch eine Wortfabrik; ob man den Geist der Schule habe, darum ist man unbekümmert. Man würde ungerecht seyn, wenn man dieß für allgemeine Wahrheit ausgeben wollte; jede Regel hat ihre Ausnahmen, und ich mögte nicht, wie es jetzt wohl öfters zu geschehen pflegt, das Kind mit dem Bade ausschütten.

Allein

Allein es sollten sich gerade die, welche den Geist empfangen haben, nicht die Mühe verdrüßen lassen, denen, die an Buchstaben klauben, den Unfug ernstlich zu verweisen, ihnen zu zeigen, daß jene Modeartikel ihnen und ihren Produkten, ja sogar der Wissenschaft wenig Vortheil bringen können.

Wenn solche Grundsätze, wie hier aus dem angeführten Aufsatze ausgehoben sind herrschend werden sollten, so würde es im Ganzen wohl um den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Theologie geschehen seyn, und eine historische Darstellung desselben kaum statt finden können. Aber ernstlich die Sache genommen, wie man sie denn auch wohl nehmen muß, weil es mit den bisherigen Anwendungsversuchen so sehr ernstlich gemeint ist, gewinnt sie ein anderes Ansehn. Schon bis itzt hat die Theologie offenbar durch die Kantische Philosophie gewonnen, und wenn sie auf der andern Seite auch etwas verlohr, so ist der Verlust dem

Gewinn doch keinesweges gleich zu achten; wie aus der Uebersicht der hier gesammelten Materialien sich hoffentlich von selbst ergeben wird.

Mit der Zeit wird freilich auf diesem Wege wohl eine Total-Revolution in der Theologie auf welche itzt nur erst vorbereitet werden kann, zu Stande gebracht werden. Aber dem künftigen Geschichtschreiber jener Revolution muß itzt schon vorgearbeitet und die Materialien so vollständig als möglich zu seinem Gebrauch niedergelegt werden. Aus diesem Gesichtspunkt hat auch ein würdiger Beurtheiler die erste Darstellung betrachtet, dessen Worte wir um so lieber hersetzen, weil, wie der Verf. hoft, sie noch mehr auf diese zweite Darstellung angewandt werden können.

"Zu einer kritischen Würdigung desjenigen, was die neue Philosophie in der Theologie umzubilden versucht hat, ist es

in

in der That für die Geschichte noch nicht — Zeit. Jeder unserer Theologen, welche schon dafür oder dawider Partey nahmen, muß zwar bereits, oder sollte wenigstens die Operation bereits für sich angestellt haben. Jeder, der sich öffentlich dafür oder dawider erklärte, hat auch eben damit die Resultate seiner darüber angestellten Prüfung dem Publico vorgelegt: doch dabey wird er von diesem weder als Referent noch als Richter betrachtet; er darf sich selbst weder das Ansehen von dem einen noch von dem andern geben; daher erwartet man auch von ihm nicht, was man von der beurtheilenden Geschichte zu fordern berechtigt ist. Jetzt aber sollte man es auch von der Geschichte noch nicht fordern, oder diese sich noch nicht herausnehmen, es leisten zu wollen; hingegen zum Aufzeichnen desjenigen, was die neue Philosophie in unserer Theologie seit ihrem Aufkommen schon verändert

oder zu verändern versucht hat, ist es wirklich schon Zeit. Man hat sich ja so damit beeilt, daß sich bereits eine beträchtliche Anzahl dieser Versuche zusammenbringen läßt, deren Uebersicht mehrfach nützlich werden kann; ja in dieser Hinsicht ist es schon hohe Zeit, sie aufzuzeichnen, wenn man sie der Geschichte vollständig aufbewahren will, denn nach dem Verfluß von einigen Jahren möchte man wohl von mehreren schon nichts mehr wissen. Dafür ist man also dem Verf. wahrhaftig Dank schuldig, und desto mehr Dank schuldig, je mühsamer es ihm einer Seits werden mußte, seiner Sammlung die Vollständigkeit zu geben, welche sie erhalten hat, und je besser er anderer Seits zu verhindern wußte, daß sie nicht bloß trocknes Verzeichniß von litterarischen Notizen und Büchertiteln geworden ist. Das eine und das andere erleichterte ihm vorzüglich der sehr zweckmäßig angelegte Plan seiner Schrift, daher läßt es sich auch

schon

schon aus einer bloßen Zeichnung von diesem erkennen, was man in Ansehung des einen und des andern zu erwarten hat".

Ein anderer Beurtheiler äußert sich auf folgende Art über diese Darstellung. "Der Hauptzweck der kritischen Philosophie in Rücksicht auf christliche Theologie geht dahin, daß letztere allererst durch die Sittenlehre begründet und möglich gemacht, alles Positive und Geschichtliche derselben aber zum Behuf der moralischen Besserung benutzt und angewandt werden soll. Ein mehreres hat Kant nicht beabsichtigt und konnte er auch nicht beabsichtigen. Das materiale unserer Symbole, es bestehe nun in Dogmen oder Thatsachen, läßt er ganz in ihrem Werthe, ohne über die Wahrheit und Möglichkeit derselben zu entscheiden. Er will nur, daß man sich dieselben moralisch zu Nutze machen soll. Dies scheint der einzig richtige Gesichtspunkt zu seyn, aus welchem sich der Einfluß der Kantischen Philosophie auf die Theologie

und ihre verschiedenen Zweige beurtheilen und darstellen läßt. Die Frage ist also: ob, wo und wie nicht allein in Schriften, sondern auch und hauptsächlich in Kirchen, auf theologischen Lehrstühlen und in Schulen die Kantische Philosophie für Theologie und Religion in diesem Geiste und nach dieser Absicht ihres Urhebers bearbeitet und angewandt worden ist. Zu einer historischen Darstellung dieses Einflusses derselben dürften aber bis itzt schwerlich hinlängliche Data vorhanden seyn; ja, man kann behaupten, daß von dieser Anwendung der Kantischen Philosophie auf Theologie in kirchlichen und akademischen Vorträgen, so wie beym öffentlichen Unterricht in Schulen, deren Gegenstand dasjenige gerade zu seyn scheint, was der Verf. unter praktischer Theologie zu verstehen scheint, bis itzt wohl wenig bekannt, ja vielleicht kaum irgendwo wirklich etwas in Erfüllung gebracht worden sey". Er schließt damit daß der Versuch eine brauch-

bare

bare Geschichte der theologischen Wissenschaften in Beziehung auf Kant. Phil. enthalte.

Hier ist ein ganz anderer Gesichtspunkt gefaßt, und schon der zu sammelnde Stoff scheint diesen als unrichtig darzustellen. Der Verf. ist wohl mit dem Verhältniß der Kantischen Philosophie zur Theologie bekannt; aber nicht alle Kantische Theologen sind in Kants Fußtapfen geblieben, sondern sind weiter oder gar irre gegangen; und auch darauf mußte sich unsre Darstellung einlassen. Indessen beschränkt sie sich blos auf die im Drucke bekannt gewordenen Versuche, welche häufig genug sich auch auf die praktische Theologie erstrecken, wie die in der Darstellung angeführten Beyspiele hinreichend beweisen. Uebrigens ist der Verf. gesonnen diese Sammlung fortzusetzen, so oft der Vorrath von Materialien ansehnlich genug seyn wird, um aus ihnen eine neue Darstellung zusammenzusetzen. Mit einer solchen glaubt er dann schon einen kritischen Versuch

über die Geschichte des bisherigen Einflusses verbinden zu können, und wahrscheinlich wird ein solcher am Anfang des künftigen Jahrhunderts nicht mehr zu früh kommen.

Um auf den richtigen Gesichtspunkt zur Beurtheilung des Verhältnisses der Kantischen Philosophie zur Theologie vorzubereiten, wollte der Verf. anfänglich eine Darstellung der Hauptmomente der Kantischen Philosophie in Beziehung auf Religion voranschicken, allein die Materialien häuften sich so sehr, daß es an Raum fehlte, und daß er sich genöthigt sah, den Vorsatz, wo nicht ganz aufzugeben, doch bis auf eine neue Fortsetzung zu verschieben.

Wenn der Verf. im Ganzen Ursache hat mit den Beurtheilungen seiner ersten Darstellung zufrieden zu seyn, so hätte er doch Gelegenheit sich von dem Vorwurf der Inconsequenz und mancher Misverständnisse zu reinigen, wenn er nicht selbst den Schein der Polemik zu vermeiden sich vorgesetzt hätte.

Der

Der Geschichtschreiber sowohl, wie der, welcher diesem in die Hände arbeitet, steht zwischen zwey Partheyen, und darf durchaus nicht Parthey nehmen, wenn er es nicht mit der einen Parthey verderben und der Unpartheylichkeit seiner Arbeit schaden will. Es ist besser für ihn, wenn er gar kein System hat, oder doch sein System so wenig durchscheinen läßt, daß er selbst keins zu haben scheint, um so jede Parthey nach ihren eigenen Principien beurtheilen zu können. Freilich wird er dadurch bey diesem und jenem anstossen; aber der unbefangene Forscher wird dafür desto mehr mit ihm zufrieden seyn können. Der Verf. hat es sich wenigstens zur Pflicht gemacht, von diesem Grundsatz bey seiner Darstellung sowohl, als bey dem kritischen Versuch, welchen er dereinst folgen lassen wird, auszugehen, und hoft, daß seine Arbeit dadurch gewinnen werde. — In der Periode, als man von der Wolfischen Philosophie Anwendung in der Theologie machte,

dachte

dachte man an ein ähnliches Werk, (Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae Vsus in Theologia — Auctore I. Th. C. (Canz) Francofurti et Lipſ. 1733. 8.) das aber zu dogmatiſch war, als daß es hiſtoriſchen Werth hätte haben können.

Man würde dem Verf. Unrecht thun, wenn man aus dieſem Bekenntniß auf ſein Urtheil von der Kantiſchen Philoſophie, oder wohl gar auf ſeine Ueberzeugungen ſchlieſſen wollte. Wenn er von beyden bey Arbeiten dieſer Art keinen Gebrauch macht, ſo ſucht er dadurch einigen Forderungen Genüge zu leiſten, deren Erfüllung allein ſein Unternehmen verdienſtlich machen kann. Uebrigens verfuhr er bey dieſer Fortſetzung, wie beym erſten Verſuch, und verweiſet deshalb auf die Vorrede zu dieſem, wo er ſich über ſeine Methode näher erklärt hat.

Im September 1797.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung. S. 1 = 6.

§. 1. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Exegese und Interpretation der heiligen Urkunden des Christenthums. S. 7 = 78.

Einleitung. S. 7 = 12.

1) Darstellung der Einwürfe wider die moralische Exegese und der Bestreitungen derselben. S. 12 = 36.

2) Darstellung der Entwickelung und Erörterung der moralischen Exegese von Freunden derselben. S. 36 = 75.

3) Ueber Herrn Penzenkuffers Anwendung der Kantischen Grundsätze. S. 75 = 78.

§. 2.

§. 2. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Kirchengeschichte. S. 79–100.

§. 3. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Apologetik. S. 101–238.

§. 4. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Dogmatik. S. 239–392.

Einleitung. S. 239–247.

1) Ueber den Einfluß auf wissenschaftliche Begründung der Religion überhaupt. S. 248–70.

2) —— — — auf das System der kirchlichen Dogmatik. S. 270–289.

Ueber das Verhältniß der kritischen Philosophie zur katholischen Dogmatik. S. 290–323.

3) —— auf einzelne Dogmen und Lehren. S. 324.

Einleitung. S. 324—328.

Geheimnisse S. 328—332.

Die Lehre von Gott. S. 332–33.
— — — der Dreieinigkeit. S. 334–40.
— — — den Engeln. S. 340–42.
— — — der Schöpfung. S. 242–44.
— — — der Vorsehung. S. 344–46.

Die

Die Lehre von der Erbsünde. S. 346=49.
— — — der Versöhnung und Genugthuung. S. 349=60.
— — — der Rechtfertigung. S. 360=62.
— — — der Heiligung und den Gnadenwirkungen. S. 363=68.
— — — vom Glauben und guten Werken. S. 368=75.
— — — der Taufe und dem Abendmahl. S. 376=78.
— — — Gebet. S. 378=82.
— — — der Unsterblichkeit. S. 382=84.
— — — der Auferstehung und dem Weltgerichte. S. 384=90.
— — — künftigen Zustande. S. 390=92.
— — — der Kirche. S. 392.

§. 5. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Moral. S. 393.

1. Ueber den Gesichtspunkt zur richtigen Würdigung der Sittenlehre Jesu und die Aehnlichkeit derselben mit der Kantischen. S. 393=402.

2. Ueber die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Moral. S. 402=408.

§. 6. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf symbolische Theologie. S. 409=423.

§. 7.

§. 7. Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Homiletik, Catechetik, Ascetik und Pastoraltheologie. S. 424–501.

1. Homiletik. S. 424–491.

1. Ueber die Anwendung der Kantischen Philosophie auf den populären Unterricht überhaupt. S. 425–62.

2. Auf Homiletik als Wissenschaft. S. 463–480.

3. Auf homiletische Praxis. S. 480–91.

2. Catechetik. S. 491–93.

3. Ascetik. S. 493–95.

4. Pastoraltheologie. S. 495–501.

Versuch

Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

Zweyter Theil

oder

Erste Fortsetzung.

Einleitung.

Es ist nicht ein einzelner Zweig der Theologie sondern das Aggregat aller theologischen Disciplinen, auf welche man Kantische Philosophie anzuwenden versucht, oder auf welche die Kantische Philosophie sich Einfluß zu verschaffen gesucht hat. Unsre Darstellung beschränkt sich also auch nicht auf positive christliche Religion allein, oder auf den wissenschaftlichen Inbegriff der statutarischen Lehrsätze des Christenthums. Die wissenschaftliche Theologie besteht aus einem zufällig verbundenen Ganzen; sie ist ein Compositum

aus philologischen, historischen und andern Kenntnissen, die zum Verstehen des Inhalts der Offenbarungsurkunden erforderlich sind, die aber unter sich in keiner Verbindung stehen und mithin verschiedentlich geordnet werden können. Am füglichsten kann man die wissenschaftliche Theologie in den **propädeutischen, theoretischen** und **praktischen** Theil zerlegen. Der propädeutische Theil beschäftigt sich theils mit den Quellen, aus welchen der theoretische Theil geschöpft werden muß, also mit der **exegetischen Theologie**, theils mit der Geschichte des Christenthums, oder der **historischen Theologie**. Auf diese Belehrung über die Quellen sowohl, als über die Schicksale des Christenthums folgt der theoretische Theil selbst, der seinem Umfange nach aus mehrern Theilen besteht. Indem sich nemlich das Christenthum zunächst als eine göttliche Offenbarung ankündigt, so muß zuerst der Beweis dafür geführt und die dagegen erhobenen Einwürfe widerlegt werden. Dieser Theil ist

von

von dem leztem Zweck, Apologetik genannt, wenn gleich er nicht blos auf Vertheidigung beschränkt ist, sondern sich nicht minder auf Demonstrationen einlassen muß. Auf die Demonstration folgt zunächst der theoretische Theil im eigentlichen Sinne des Worts, oder die systematische Theologie. Insofern diese die Glaubenslehre betrift, ist sie Dogmatik; insofern sie hingegen auf Lebensvorschriften geht, Moral oder Ethik. Als Anhang folgt hier am besten die Symbolik — der praktische Theil endlich hat es mit der Anwendung zu thun und insofern dies durch Reden geschieht, entsteht Homiletik; insofern es hingegen durch Gespräche geschieht, Catechetik; Ascetik hat es mit der eigenen Anwendung zu thun, ohne Rücksicht auf andere. —

Die Kantische Philosophie hat mehr oder minder auf die einzelnen Zweige gewürkt, aus welchen das Aggregat der theologischen Wissenschaften besteht, sowohl in Hinsicht auf die Form des Vortrags als

auf den Inhalt desselben. Unsre Darstellung soll jene Würkungen der Kantischen Philosophie aufzeichnen und vors Erste die Materialien zu einer Geschichte der theologischen Wissenschaften in Beziehung auf diese Philosophie sammeln, weil der Zeitpunkt noch entfernt ist, in welchem eine solche Geschichte selbst geschrieben werden kann.

§. 1.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Exegese und Interpretation der heiligen Urkunden des Christenthums.

Es läßt sich gewissermassen behaupten oder doch wahrscheinlich machen, daß die Kantische Theorie der moralischen Auslegung wenigstens in der Anwendung bey den Hindus bekannt war. Etwas Analoges findet sich freilich in den späteren Deutungen der griechischen Mythologie; aber auffallender ist doch jene Erscheinung in der Art, wie die Hindus oder vielmehr die Brahminen ihre Göttergeschichte behandeln, erklären und anzuwenden suchen. Das Buch Dharmashastra (virtutis, bonorum operum scientia) ist ganz solchen moralischen Deutungen gewidmet, und sucht aus den vorzüglichsten Theilen der indischen

Mythologie einen moralischen Sinn zu entwikkeln. Der Gott Rama z. B. soll nach diesem Buche die Gerechtigkeit und seine Gemahlin Sida bona opera anzeigen. Der Riese Ravana hingegen bedeutet die Ungerechtigkeit, mit welchem Rama der Sida wegen Krieg führt, die jener den Menschen gestohlen hatte. Ein episches Gedicht der Inder, Ramayena genannt, erhält eine solche moralische und tropologische Deutung und wird genuzt, um Tugend und gute Gesinnung zu erwecken. Dies ist auch der Fall mit den übrigen Mythen, die von dem Volke historisch, von den Gelehrten physisch, von den Büßern und Sittenlehrern aber moralisch gedeutet werden 1). So geschieht denn auch hier nichts neues unter der Sonne.

Schon in der ersten 2) Darstellung wurde bemerkt, daß sowohl Gegner als Freunde der neuen Interpretationsmethode diese bald einzuschränken, bald zu erweitern und in ihr verschiedenes dogmatisches und moralisches Interesse zu ziehen suchten; daß aber keiner sich genau an die Kantische Methode schien halten zu wollen. Diese

1) S. Paulini A. S. Bartholomaeo Musei Borgiani Velitris Codices Manuscripti Avenses, Peguani, Siamici, Malabarici, Indostani. Rom 1793. 4. S. 156-158.

2) S. 163 u. f.

Diese benutzen sie als eine neue Stütze ihres dogmatischen Systems, und verliehren das Interesse der moralischen Religion darüber aus den Augen; jene sehen dagegen allein auf die moralische Religion, die sie von den Fesseln des Kirchenglaubens, der Kantischen Absicht zuwider entkleiden wollen. Wenn wir keinen Kirchen- und Volksglauben hätten, so wäre dies ohne Zweifel die beste Methode; denn dann dürfte man nur das Judenthum aus den Urkunden des Christenthums wegschaffen, und es würde, wie Kant selbst 1) bemerkt, wohl keine andere, als eine rein moralische, von Statuten befreiete Religion übrig bleiben. Aber so steht die Christenheit nun einmahl unter der Herrschaft des Kirchenglaubens, der, wenn er allein nur durch eine moralische Interpretation Stütze der Vernunftreligion werden kann, die Herrschaft der Letztern auf immer hindern und auf immer als Fundament derselben beibehalten werden wird. Aber hätte man immer diese Maxime, und hätte sie auch Christus befolgt, so würde die Welt nie ein Christenthum erhalten haben — dem reinen Religionsglauben wird folglich auf immer der Eingang versperrt werden, wenn wir nicht frei bekennen wollen, daß wir der Schule des Kirchen-

1) N. Aufl. S. 252 Note.

chenglaubens entwachsen und für die reine Vernunftreligion reif geworden sind. —

Daher ist es denn auch bis itzt fast nur bey der Theorie geblieben, und weil man es nicht gerathen fand die neue Methode in ihrem ganzen Umfange zu adoptiren, so hat man sie verschiedentlich zu modificiren gesucht, nachdem das getheilte Interesse es erforderte. Kurz, sowie die Sachen itzt stehen, wird die Kantische Methode so lange nur Theorie bleiben, bis die Partheyen brüderlich darüber einverstanden sind, und dies wird, so lange sie ein dogmatisches Interesse belebt, wohl schwerlich geschehen. Dies Urtheil scheint auch noch itzt zu gelten. Es sind seitdem zwey Jahre verflossen; aber noch zeigt sich kein Einverständniß der Partheyen, und noch ist es auch fast allein, einzelne Versuche abgerechnet, bey der Theorie geblieben. Doch ist die Untersuchung in einzelnen Punkten fortgeführt und jede Parthey scheint für sich die Akten für geschlossen anzusehen. In dieser Hinsicht wird diese zweyte Darstellung manches in der ersten zu suppliren haben.

Aus der Darstellung der moralischen Exegese nach Kants eigenen Aeusserungen 1) legte sich der Zweck derselben offen zu Tage. Sie sollte nur als Mittel dienen, die moralische Religion allmählig dem Kirchenglauben unterzulegen und an

1) S. die Darstellung S. 101 u. f.

an die Stelle desselben zu setzen. Der empirische Kirchenglaube soll dem reinen Religionsglauben zur Grundlage dienen und auf ihn vorbereiten, und dazu bedarf es einer Deutung der Urkunden, in welchen jener enthalten ist, zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Grundsäzzen der reinen Vernunftreligion zusammen stimmt: dergleichen Auslegungen können nicht der Unredlichkeit beschuldigt werden, vorausgesetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sey von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden. Eine solche moralische Auslegung stört die Funktionen der eigentlichen Interpretation nicht, und ist auch nur so lange anwendbar, als die Grundsätze der Vernunftreligion noch nicht herrschend geworden. Ist dies geschehen, dann wird der Kirchenglaube selbst aufhören und in einen reinen Religionsglauben übergehen. So sollte denn die moralische Auslegung dazu dienen, die Vernunftreligion durch ein harmonisches Band mit positiven Religionssystemen zu vereinigen, wie am christlichen Glauben, als einem Beispiel gezeigt wurde.

Ueber Prinzip und Zweck der Kantischen Hermeneutik konnte demnach wohl kaum noch gestritten werden; über Anwendbarkeit und Zulässigkeit derselben wurde allein noch gestritten, wo denn

von

von beyden Seiten der eigentliche Streitpunkt, bald mehr, bald weniger verrükt wurde.

Was die

1) **Darstellung der Einwürfe wider die moralische Exegese und der Betreibungen derselben**

betrift, so beziehen sich diese meistens auf die Anwendbarkeit und Zulässigkeit derselben, weil das, was Princip und Zweck derselben betrift, kaum mehr als Wiederholung dessen ist, was schon vorhin dagegen erinnert worden.

Es ließ sich nicht läugnen, daß das praktische Interesse der Bibel sehr gewann, wenn der todte Buchstabe derselben durch einen moralischen Sinn belebt wurde; und von dieser Seite kann die neue Theorie allerdings vertheidigt werden. Aber auch selbst in dieser Hinsicht erscheint sie verwerflich, wenn man die Bibel blos für Urkunde der Offenbarung und nicht für die Offenbarung selbst hält, oder wenn man die neue Modification des Christenthums annimmt, ohne Rücksicht auf das antiquirte System der Concordienformel; in dem entgegengesetzten Fall allein würde die neue Methode zulässig, ja nothwendig seyn. Da nun aber das Letzte der Fall nicht ist, so kann der Kanon der moralischen Auslegung nicht gelten, sondern ein anderer der so lautet: Alles, was in den Urkunden der Offenbarung dem

dem buchstäblichen Sinne nach nicht in die Kategorie der Moral, sondern in die entgegengesetzte fällt, ist sammt allem, was der Vernunft widerstreitet, nicht unmittelbare Offenbarung Gottes: dagegen kann aber alles, was sich unter die Kategorie der Moral bringen läßt, und auf reinen vernünftigen doctrinalen Glauben leitet, wenn es gleich der Vernunft unbegreiflich ist, sehr wohl unmittelbare Offenbarung seyn. — In einer unmittelbaren Offenbarung erwartet man auch übersinnliche Vorstellungen, deren praktische Beziehung unserm kurzsichtigen Auge ganz verborgen bleibt, die wir aber doch dereinst noch kennen lernen können. Solche Vorstellungen sind blosse Gegenstände des Glaubens. Das moralische, was auf dem grammatisch-historischen Wege herausgebracht wird, gehört allein zur Offenbarung; alles übrige ist personelle, locale und zeitige Vorstellung; mithin ist die neue Methode ein sehr trügliches und daher auch verwerfliches Mittel. Es liegt immer ein frommer Betrug dabey zum Grunde, und so gut auch die Absicht ist, so kann doch das Mittel die Absicht nicht heiligen. Wenn die moralische Methode herrschend würde, so würde die Welt bald mit moralischen Deutungen überschwemmt werden, und man wird Einförmigkeit und Identität nicht mehr vermeiden können — der wahre

und

und eigentliche Sinn wäre dann bald ganz der Vernachlässigung Preis gegeben:

Zieglers Erläuterung der schwierigen Stelle Joh. 8, 12 - 59. nebst einigen Bemerkungen über die Kantische moralische Auslegungsmethode in Henkens Magazin B. 5. St. 2. S. 227-290.

Im Verhältniß zur gelehrten Interpretation gibt es wohl kein anderes Urtheil über die Kantische Methode und von dieser Seite allein betrachtet sie der Verf. Allein in Beziehung auf den homiletischen Gebrauch der Bibel und die Benuzzung beym Volksunterricht gewinnt die Sache ein anderes Ansehn, und die Freunde der neuen Methode haben auch nicht gezögert sie von dieser Seite vorzustellen, wie sich bald ergeben wird.

2) Zu denen, welche mit Gründen, gegen die Kantische Theorie streiten, gehört der Verf. 1) der **Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion.** Bey einer in einer Offenbarungsurkunde enthaltenen Religion, kömmt viel darauf an, was sich der Ausleger für eine Vorstellung von dem Verf. der Schrift macht. Auf den verschiedenen Stufen der Religion ist diese Vorstellung verschieden, und hängt von der Art

1) Hr. Berger. S. S. 104 u. f. Leipz. 1796. 8.

Art ab, wie sich die Menschen auf jeden derselben eine Offenbarung beweisen und ihre Mittheilung vorstellen.

Bey einer sinnlichen Religion denkt man sich Gott als den unmittelbaren Verfasser einer Offenbarung, es sey nun, daß er sie selbst aufgeschrieben habe, wie die Juden es von dem Dekalogus glaubten, oder durch Menschen habe aufschreiben lassen, die nicht anders schreiben konnten, als was er ihnen diktirte. Ein sinnlicher Ausleger hält sich also schlechthin an den blossen Buchstaben der Offenbarung, und erblikt überall Geheimnisse, wo er den Sinn desselben nicht enträthseln kann. Dadurch wird dasjenige für ihn brauchbar, was die Offenbarung für die sinnliche Religion enthält, das übrige bleibt ihm mit dem Schleier eines Geheimnisses, für welches er Ehrfurcht hat, bedekt.

Bey einer Verstandesreligion beweißt man sich eine Offenbarung auch noch aus historischen Gründen. Man stellt sich aber die Mittheilung derselben nicht unmittelbar, sondern als durch Menschen geschehen vor, nach deren besondern Umständen und Vorstellungsarten ihre Einbildung sich richten mußte. Ein Ausleger von dieser Classe bedient sich daher der Regeln einer grammatischen und historischen Auslegungskunst, um den Sinn der Offenbarungsurkunde

zu

zu entdecken, hält sich aber auch fest an diesen Sinn, und rechnet alles, was er auf diese Art in der Offenbarungsurkunde findet, zur Religion.

Bey einer Vernunftreligion nimmt man den Beweis für eine Offenbarung von dem Zwecke derselben her. Man denkt sich also den Verfasser derselben als einen Beförderer der Moralität, ohne nach anderweitigen Prädikaten desselben zu fragen, und legt sich also den Sinn der Offenbarungsurkunde so aus, wie man sich vorstellen kann, daß er beschaffen seyn müsse, um Moralität zu befördern. Sieht man nun nicht weiter darauf, bey was für Menschen Moralität befördert werden, und durch was für Mittel dieses geschehen solle, so wird man gerade zu den moralischen Religionsglauben für den höchsten Ausleger der Offenbarungsurkunde erklären, d. i. annehmen, die Offenbarung könne weiter nichts enthalten, als was mit der reinen Vernunftreligion übereinstimmt, wenn auch dies unter mancherley davon sehr verschiedenen Bildern in ihr versteckt liegen sollte.

Wenn man eine Offenbarung vor sich haben sollte, welche die reine Vernunftreligion unmittelbar und allein zum Zweck hätte, so wird dies Verfahren nicht allein a priori als vollkommen richtig anerkannt werden müssen, sondern auch

durch

durch den Erfolg bestätigt werden, indem man einen der reinen Vernunftreligion vollkommen angemessenen Sinn in einer Offenbarungsurkunde dieser Art entdecken wird. Eine Offenbarung dieser Art wird auch nur für solche, welche eine reine Vernunftreligion haben, brauchbar seyn.

Allein, wenn die Offenbarung gemischt, d. h. für eine aus mehrern Classen bestehende Religionsgesellschaft bestimmt wäre, so würde der vernünftige Ausleger derselben unterscheiden müssen, für wen er die Urkunde auslege, und er wird den Menschen von einer jeden Classe dieselbe nach ihren Prinzipien auslegen müssen.

Legt er dieselbe für sich, und für Menschen, welche mit ihm auf der Stufe der Vernunftreligion stehen, aus, so wird er dasjenige, was für ihn und seines Gleichen brauchbar ist, von demjenigen absondern müssen, was blos für niedere Classen gehört. Dies Letztere wird er zwar nicht für unnütz erklären, sondern immer als ein Mittel schätzen, durch welches es ihm selbst möglich geworden ist, die Stufe zu ersteigen, auf welcher er steht; er wird es aber als für sich nicht bestimmt betrachten, und mithin keinen Gebrauch davon machen.

Legt er aber eine Offenbarungsurkunde für Menschen aus, welche auf niedern Stufen stehen, so wird er sich genau an den Sinn halten

müssen, welchen er vermittelst richtiger grammatischer und historischer Interpretation in derselben findet, und dabey zugleich die Veranlassungen benutzen, die Religionserkenntnisse solcher Menschen nach und nach zu vervollkommen, welche in der Offenbarung, da sie perfektibel seyn muß, selbst liegen müssen.

Nach eben dieser Regel wird er verfahren müssen, wenn er die Offenbarung einer gemischten Menge auslegt; denn hier wird er immer mehr auf diejenigen sehen müssen, welche auf niedern Stufen stehen, als auf die, welche bereits die Stufe der Vernunftreligion erstiegen haben, weil die ersten seiner Hülfe bey ihrer Religion mehr bedürfen als die letztern.

Die von Kant vorgeschlagene Regel der Auslegung, den moralischen Religionsglauben überall zum höchsten Ausleger zu machen, und mit den Worten einer Offenbarung einen moralischen Sinn zu verbinden, wenn es nur irgend möglich wäre, sollte es auch nicht der Sinn der Verfasser derselben gewesen seyn, würde mithin nur dann anwendbar seyn, wenn sich von irgend einer Offenbarungsurkunde erweisen ließe, daß sie blos für die reine Vernunftreligion bestimmt sey; bey einer gemischten Offenbarung scheint sie dagegen nicht anwendbar zu seyn.

Denn

Denn für wen sollte man denn diejenigen Stellen, von welchen man wüßte, daß ihre Verfasser einen andern Sinn hineingelegt hätten, mit einem moralischen Sinn verbinden? Für die, welche reine Vernunftreligion haben? Aber diese haben ja die moralischen Sätze, welche auf diese Art mit einer Offenbarung verbunden werden könnten, schon aus andern Quellen geschöpft, und bedürfen einer Offenbarung nur zur Bestätigung und Belebung ihres Religionsglaubens. Zu dieser Absicht müssen sie die Offenbarung damit übereinstimmend finden, nicht erst übereinstimmend machen. — Oder für die, welche auf niedern Stufen stehen? Diese sind theils eines moralischen Religionsglaubens noch gar nicht fähig, und können nicht durch einen Sprung zu demselben gelangen; theils würden sie, sobald sie entdeckten, daß die Auslegung dem wahren Sinne der Offenbarung nicht gemäß sey, entweder gegen den Ausleger, oder gegen die Offenbarung mißtrauisch werden.

Unter den durch eine richtige Auslegung aus einer Offenbarungsurkunde geschöpften Ideen, können indessen solche befindlich seyn, welche zugleich auf verschiedene Weise, für Menschen von mehrern Religionsclassen anwendbar sind. Die nehmlichen Vorstellungen können Bilder für die Einbildungskraft, allegorische Darstellungen von

Verstandesbegriffen, und Symbole für Lehren der Vernunft seyn. Je mehr Ideen von so einer mannigfaltigen Anwendbarkeit eine Offenbarung enthält, desto vollkommener ist sie. Hier muß es aber dem Privatgebrauch eines jeden Menschen überlassen seyn, eine seinen Bedürfnissen gemässe Anwendung davon zu machen. Denn eine öffentliche Anwendung dieser Art in einer gemischten Religionsgesellschaft, würde einen Theil auf Unkosten anderer begünstigen müssen, und dieß darf in einer Gesellschaft, wo alle gleiche Rechte geniessen, nicht statt finden 1).

3) Bey

1) In Beziehung auf solche Einwürfe verdient folgende Aeusserung Aufmerksamkeit. — Wenn man unbedingte Aufmerksamkeit zur Pflicht macht, so muß man nothwendig hinzudenken, daß sie nur gegen moralisch ausgebildete Wesen Pflicht seyn kann.— Sollte sich nicht aber jeder denkende Mann im Verhältniß gegen den Blindglaubenden als ein Vorsteher desselben denken dürfen, dessen Pflicht es ist, jenen vor dem Schaden des blinden Glaubens so lange zu bewahren, bis er denken lernt? Die moralische Auslegung müßte daher nur gebraucht werden, der Wahrheit als einem Gegenstand des Glaubens Eingang zu verschaffen und dann sie aus Gründen zu erweisen. Die gelehrte Auslegung kann dann zeigen, daß ein gewisser Satz gar nicht in der Urkunde gegründet war; so wird der Wahrheit nichts

3) Bey dem Schwanken der Freunde und Gegner der Kantischen Methode, und bey dem Streit über Grundsätze und Anwendbarkeit derselben, war eine Critik derselben, die zugleich unbefangen würdigte, was für und wider die neue Methode gesagt war, zu wünschen. Der Wunsch ging auch eher in Erfüllung, als man hoffen konnte, da ein Ungenannter noch zu Ende des Jahrs 1795 eine Schrift herausgab, die in dieser Hinsicht alles leistete.

Obseruationes ad moralem siue practicam librorum sacrorum interpretationem. Scripsit Φιλαληθης Εριδαιρων. Lipf. 1796. 8.

Der Verf. gibt zuerst eine kurze Entwickelung der Kantischen Methode, und kömmt dann auf die zweifache Darstellung ihres Zweckes. Der wahre Zweck wird dahin bestimmt, daß ohne Rücksicht auf den grammatischen und historischen Sinn den Schriftstellen ein moralischer Sinn, wenn dieser nicht schon darin enthalten wäre, untergelegt werden müsse. Mit Recht übergeht der Verf. manches, was man als Einwendung dagegen vorbrachte z. B. wenn man Kant an die ersten Grundsätze der Hermeneutik ver-

nichts vergeben, und das Ansehn der Urkunde dennoch durch kein Blendwerk befestigt. Allgem. Litt. Zeit. 1796. Nro. 282.

verwieß, oder in seinen Grundsätzen die abrogirte allegorisch-mystische wiederfinden wollte.

Folgende Hauptmomente der prüfenden Kritik unsers Verf. verdienen hier eine Stelle 1).

Die Kantische Auslegung hat einen moralischen Grund, weil die wahre Religion auf Grundsätzen beruht, und zugleich als Norm dient, die Wahrheit und den göttlichen Ursprung der geoffenbarten zu erforschen; was ihren Vorschriften nicht entspricht, darf nicht auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden. Nur die Religion ist die wahre, welche der Vernunft entspricht, sie mag nun geoffenbart, oder ein Produkt menschlicher Forschung seyn. Diese zu befördern ist das Geschäft des christlichen Religionslehrers, und zu diesem Zwecke muß er sich der christlichen Religionsurkunden als Vehikel bedienen. Diese tragen aber ganz das Gepräge des Zeitalters, aus welchem sie herrühren, und enthalten manches "quae nostris hominibus ac temporibus parum quadrent, nec excultae rationis iudicio probentur." Es ist also die Frage: welchen Gebrauch wir von diesen Büchern machen, und wie wir sie unbeschadet ihrer Autorität, zur Beförderung der wahren Religion nutzen können. Er gibt die Grundlosigkeit man-

1) Vergl. Götting. theol. Bibl. B. 3. S. 137 u. f.

mancher Einwendungen dagegen zu, trägt aber andere bedeutendere in ihrer ganzen Stärke vor.

Mängel der Kantischen Methode im Allgemeinen:

1) Die Art ihrer Anwendung hängt von keinen bestimmten Regeln ab, sondern bleibt der Willkühr des Interpreten überlassen. Den Worten der Schrift soll ein moralischer Sinn untergelegt werden, wo es die Worte zulassen. Aber wonach wird man dies entscheiden können, da es selbst erlaubt ist, einer Stelle mit Gewalt einen solchen Sinn unterzulegen? (So ganz regellos scheint uns jedoch die Kantische Methode nicht, wenn man sie im consequenten Zusammenhange sich vorstellt, wenigstens kann sie, was die Prinzipien betrift, mit andern Methoden den Vergleich aushalten.) 2) Die Benennung "moralische oder praktische Interpretation" gehört nicht für die neue Methode, die selbst nicht mal scheinbar mit der Auslegung verglichen werden kann. Daher der Vorwurf, als ob Kant die allegorisch-mystische Methode wieder habe einführen wollen. (Freilich ist die Benennung nicht passend, aber darüber hätte man nicht streiten sollen. Die Kantischen Auslegungsproben entsprechen mehr moralischen Allegorien und seine hieroglyphischen Entwickelungen können noch weniger als eigentliche Erklärungen gelten. Aber in Ermangelung

gelung einer bessern Benennung, die sich jedoch nicht leicht finden ließ, würde sie eigentlich durch jene bezeichnet). Dann führt unser Verf. die Gründe an, wodurch er sich gedrungen fühlt, die neue Methode zu mißbilligen. Es sind folgende: 1) Eine solche Behandlung der Bücher der Schrift entspricht nicht der Wahrheitsliebe und redlichen Offenheit und der Pflicht eines öffentlichen Religionslehrers, und kann vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht gerechtfertiget werden. — Nam si scriptorum diuinorum effata ab eo nominatim, qui, veritatis doctor et codicis S interpres publice constitutus est, et coram iis nominatim, qui veram atque genuinam singulorum dictorum sententiam eruendi et constituendi facultate ipsi destituti, hanc magistro suo prouinciam imperarunt, hancque fidem habent, vt demandato ipsi interpretis munere religiose et ex optima fide fungatur, si, inquam, hac rerum conditione posita, scriptorum diuinorum effata consulto ad alium sensum, quam qui proprie verbis inest, reuocantur, recte hoc dolum malum et fraudem illicitam dixeris, quam neque accommodationis ad vulgi captum et opiniones necessitas, neque exemplorum, ab antiquioribus et recentioribus populi doctoribus repetitorum, auctoritas, neque etiam consilii sic demum

mum obtinendi bonitas et laudabile virtutis veraeque religionis inuandae studium satis excusabit. — 2) Die Kantische Methode wird gerade das Gegentheil von dem bewirken, was dadurch ursprünglich erreicht werden sollte. Es sollte nemlich dadurch das Ansehen der Schrift gerettet, und sie selbst als Beförderungsmittel der wahren Religion und der moralischen Besserung der Menschen genutzt werden. Allein ihre künstlichen und oft so schwierigen Erklärungen mögten nur selten diesem Zwecke entsprechen, und am wenigsten tauglich seyn zur Belehrung der Menge. Und was ist vollends nicht zu befürchten, wenn diese merkt, daß der Lehrer ihr einen andern als den wahren Schriftsinn vorträgt? Der gehofte Nutze der neuen Methode wird ganz dadurch vereitelt, und der Lehrer selbst wird sein Ansehen und seinen Glauben verliehren, und die Schrift selbst wird um ihr Ansehen kommen. Eine Menge längst abrogirter Vorstellungen des vormaligen Kirchenglaubens wird wieder hervorgesucht, um durch Hülfe der moralischen Interpretation zur moralischen Besserung angewandt zu werden; allein die Menge wird sich doch nur an den Wortsinn halten, und die arbiträre Auslegung entweder nicht fassen oder doch bald als solche kennen lernen. — Aberglaube und Superstition würden also auf

jeden Fall gewinnen. So ging es den Versuchen griechischer Weisen, als sie ihre Mythologie durch Allegorien den Zeitbedürfnissen anpassen wollten. Docti et intelligentes arbitri eos ridebant atque fugillabant, imperita autem multitudo artificiosos ingenii lusus ad summum stupebat, neque tamen vulgari ac propriae sibi de rebus diuinis cogitandi ac sentiendi rationi vel tantillum valedicebat, quippe parum curans sublimes istas et a sensu suo remotas communium formularum explicationes. 3) Um den vorgesetzten Zweck zu erreichen, bedarf es nicht jener kunstvollen Methode; dieser Zweck kann auf einem weniger schlüpfrigen Weg erreicht werden; dieß zeigt die Geschichte des religiösen Volksunterrichts in den letzten 30 Jahren. Der Verf. gibt eine Schilderung von diesem S. 79 und f. und bemerkt zugleich, was noch dabey zu wünschen übrig geblieben. Was vom Gebrauch des historischen Theils des Christenthums erinnert wird, verdient beherzigt zu werden. — Es hat schon unberufene Nachbeter gegeben, welche sich einen Mißbrauch der Kantischen Methode zu Schulden kommen liessen; gegen diese erklärt sich unser Verfasser S. 100 u. f. und gibt zuletzt noch an, unter welchen Modificationen von der neuen Methode ein zweckmässiger Gebrauch gemacht werden könne. Es soll nemlich ein reiner

mora-

moralischer Sinn nicht in die Worte hineingetragen, sondern nur aus ihnen abgeleitet und gleichsam herausgelokt werden, (aber werden hier nicht viele von den oben angeführten Schwierigkeiten gleichfalls statt finden? Die Sache bleibt dieselbe; nur in der Form zeigt sich der Unterschied) die grammattisch-historische Interpretation wird dadurch nicht gefährdet, denn erst nach Erforschung des wahren Schriftsinns beginnt der moralische Ausleger seine Functionen (So wollte indessen auch Kant schon die Geschäfte beider bestimmt wissen). Zuerst untersucht unser Verf. ob es erlaubt sey, einen heiligen Codex auf die angeführte Art zu behandeln, und behauptet selbst die Nothwendigkeit einer solchen Behandlung. Endlich zeigt er noch, welchen Nutzen eine solche Behandlung mit sich führe: 1) wir erhalten dadurch eine Norm, nach welcher wir bestimmen können, quam magis aut minus late extendatur christianorum dogmatum ac praeceptorum, quae ad *vniuersalem* religionis disciplinam pertineant, ambitus, quot et quae N. T. effata, quoque iure et sensu formulae Christianae, his nostris temporibus accommodatae, vim et naturam constituant. 2) Wo nicht alle, doch die vorzüglichsten dogmatischen und moralischen Controversen werden dadurch geendigt. 3) Wir können

nen folglich auch hoffen, daß endlich die längst gewünschte Eintracht zwischen Vernunft und Offenbarung werde zu Stande gebracht werden. 4) Der letzte Vortheil zeigt sich in einer bessern und schicklichern Behandlung der Moral und Dogmatik. Stat iam certa lex ac norma, ad quam aliena decreta a veris et communibus rectius, quam plerumque solet, seiungantur, singuli loci accuratius collocentur et nectantur, vnum ex altero melius deriuetur atque in vniuersum omnia ita instituantur et ordinentur, vt firmius fiat totius aedificii fundamentum, aptior partium eius proportio, iunctura et locatio, commodior et a temporis vicissitudine atque iniuria tutior exstructi operis vsus. — Wahrlich eine schöne, erquickende Aussicht! Ein ewiger Friede in der theologischen Welt! Wenn nur erst alle theologischen Kämpfe ausgekämpft wären, dann könnten wir hoffen! Allein ermüdet vom Kampf ruhten die Kämpfer immer nur eine Zeit lang; die Streitlust erwachte bald wieder von neuem. Schwerlich wird die moralische Exegese ihnen einen bessern friedliebenden Geist einflößen. — —

4) Einen andern, durch Verdienst und Alter ehrwürdigen Mann, wird man gern urtheilen hören und sein Urtheil beherzigen, gesetzt auch, man urtheilte selbst anders. Mit Ernst, aber

auch

auch mit Billigkeit hat sich Nösselt gegen die moralische Exegese erklärt, und zwar, wie es scheint, unabhängig von dem Urtheil der Freunde sowohl als Gegner derselben,

Animaduersiones in sensum librorum sacrorum moralem. Scripsit I. A. Noesselt. Halae 1795. 4.

Er ist besorgt, es könnte der Mißverstand der von Kant in Vorschlag gebrachten moralischen Auslegung der gelehrten grammatischen Interpretation Abbruch thun, und sucht daher zu zeigen, daß die grammatische Interpretation jederzeit den Vorzug vor der moralischen haben müsse: 1) weil, ob ein moralischer Sinn mit den Worten verknüpft werden könne, erst durch Worterklärung erforscht werden müsse; 2) weil man auf keine andere Art Andere überzeugen könne, daß Gott das, was in der Schrift steht, gesagt habe, als wenn man sie überzeugt, daß den Worten selbst dieser Sinn zukomme, 3) weil dadurch die Schrift selbst herabgesetzt werde, indem die Meinung entstehe, als ob der wörtliche Sinn nichts tauge, sondern erst ein besserer erkünstelt werden müsse, um die Worte gebrauchen zu können. Mit Recht wird erinnert, daß die Kantischen Vorschriften, die Schrift zu benutzen, in keine Theorie der Auslegungskunst, auch nach seiner eignen Absicht nicht,

aufge-

aufgenommen werden dürfen, und daß, wo es darauf angelegt ist, den Sinn der Schriftsteller zu finden, diese nicht helfen kann. Zu diesem Zwecke bleibt also die grammattische Auslegung nicht nur die höchste, sondern auch einzige Instanz. Kant betrachtet indessen die Bibel aus einem andern Gesichtspunkte, nämlich als eine göttliche Schrift, durch deren Autorität die Religion zwar nicht bewiesen, aber deren Ideen doch belebt und in die Herzen der Menschen eingeprägt werden sollen. Dieser Begriff einer göttlichen Schrift ist unter den Menschen, welche eine solche annehmen, sehr verworren und dunkel, und es steht nicht in der Macht, auch der klügsten Lehrer, ihn sogleich zu erhellen. In einem solchen Falle nun, wo eine so verworrene Vorstellung mit dem Praktischen so innig verwebt ist, als hier, wo die Menschen gemacht sind, ihre Pflicht aus ihm herzuleiten, ist es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht, 1) nicht etwa jene Idee mit einem Male auszurotten, oder sie zu bestreiten. Denn dieses kann in Ansehung des gemeinen Mannes nicht leicht geschehen, ohne das Wahre und Gute was in ihr liegt mit anzutasten, sondern 2) die Aufklärung darüber, dem allmäligen und freien theoretischen Unterrichte zu überlassen, und 3) diese Idee so zu benutzen, daß, wenn auch alles in ihr hell wird, jedermann

mann doch einsieht, daß das was aus ihr gezogen wurde, wahr sey. Diese Benutzung besteht nun nach Kant darin, daß man zwar 1) die Religionswahrheiten lediglich und allein auf die sittliche Vernunft baue und gründe, damit sie stets in dieser allein ihre Festigkeit finden. Diese Aussprüche der sittlichen Vernunft können zugleich, ohne allen Irrthum, als göttliche Aussprüche gedacht werden, weil sittliche Begriffe und die mit ihnen nothwendig zusammenhängenden Religionswahrheiten, das einzige sind, wodurch wir Gott denken können; die sittliche Vernunft ist daher das Göttliche in uns. Wenn nun eine Schrift als eine göttliche Schrift gedacht wird, so kann dieses nur in so fern wahr seyn, als sie dergleichen göttliche, d. i. in der moralischen Vernunft gegründete Wahrheiten enthält. Denn diese werden in Wahrheit Aeusserungen der Gottheit in dem Menschen seyn. Diese sittliche Vernunft äussert sich aber im rohen Zustande der Menschheit nur unvollkommen, unter vielen Mythen und Bildern, und vermischt mit schiefen Nebenideen, so daß diejenigen, welche dergleichen sittliche und religiöse Aussprüche gethan haben, das Moralische nicht in ihrer Heiligkeit und Reinigkeit dachten. Sind aber dergleichen Ausdrücke durch den Unterricht mehrerer Jahrhunderte in Umlauf gekommen, dann ist nichts

anders

anders zu thun, als den helleren reineren Sinn, welchen die Vernunft allmälig findet, an die alten Worte zu knüpfen, und so mit den gewohnten Ausdrücken neue und hellere Ideen zu verbinden, und dadurch die Meinung jener Schriftsteller besser auszulegen, als sie solche selbst verstanden haben. Hierbei ist nichts Willkührliches. Denn 1) hat sich die moralische Vernunft wirklich und in der That in allen Menschen von jeher geäussert, und in den alten Schriften liegen wirklich religiöse und moralische Ideen versteckt. Um sie zu finden, darf man sie daher nur von den sie umgebenden Bildern entkleiden. Und das will es sagen, wenn Kant will, man müsse einen moralischen Sinn damit verknüpfen können, d. h. es muß aus der Hülle doch irgend etwas Moralisches oder Religiöses hervorschimmern, damit man es nicht hineinlege, sondern nur zu Tage befördere. 2) Sollen auch nur moralische und religiöse Ideen, und zwar nicht willkührliche, sondern in jedes Menschen Vernunft gegründete Ideen daran geknüpft werden. Dann nur solche gehören der moralischen Vernunft an.

Wenn man nun 2) hiergegen erinnert, daß dergleichen Ideen ja in jeder alten Schrift, z. B. Homer u. s. w. aufgefunden werden könnten; so ist dieses kein Einwand, denn die ganze Sache wird zugestanden, und nur bemerkt, daß der

Grund

Grund, weshalb Homer nicht also von uns benutzt werden soll, darin besteht, weil er nicht das Religionsbuch unseres Volks ist, ihn also kein religiöses Vorurtheil umgiebt. Wir haben aber Ursache, Gott zu danken, daß wir ein besseres Religionsbuch haben, als Homer oder jedes andere alte Werk ist. Denn daß in der Bibel die moralischen und religiösen Ideen viel heller und reiner ausgedrückt sind, als in irgend einer alten Urkunde, leidet keinen Zweifel. — Es soll also durch die Kantische Methode kein Vorurtheil unterhalten, sondern es sollen nur dunkle und verworrene Begriffe, deren Erhellung übrigens ihren freien Weg nehmen kann, unschädlich gemacht, und blos das moralische, d. i. das Wahre in ihnen benutzt werden. Hierbei begehen auch die moralischen Ausleger keine Unredlichkeit. Denn sie geben nicht die Schrift selbst, sondern nur deren Sinn, d. h. nicht ihre Entstehung, welches historisch ausgemacht werden müßte, sondern ihren Inhalt für göttlich aus. Ob aber der letztere göttlich sey, kann nicht aus der Geschichte, sondern daraus erkannt werden, daß sie mit den moralischen Ideen in uns übereinstimmen. Und in wie fern die Bilder in der Schrift dienen können, die sittlichen religiösen Ideen zu beleben und zu befestigen, in so fern allein sind sie zu moralischen und religiösen

Zwecken tauglich. Die Geschichte ihrer Entstehung aber und das, was ihre Erfinder für Nebenbegriffe damit verbunden haben, wie klar oder dunkel sie selbst sich das vorgestellt haben mögen, was wir dabei denken, ist zu diesem Zwecke gleichgültig.

Aus dieser Betrachtung wird daher erhellen, daß zwar Hr. D. Nösserts Erinnerungen sehr nützlich für diejenigen seyn können, welche einen falschen Gebrauch jener Interpretation machen wollen, daß sie aber eigentlich nichts gegen die Kantischen Ideen enthalten. Denn 1) ist Kant selbst der Meinung, daß die grammatische Interpretation nicht vernachlässigt werden müsse, weil sie selbst zur moralischen nothwendig ist, indem ohne sie die Bilder, Allegorien u. s. w. nicht verstanden werden können, welches doch, um die moralische Grundlage zu finden nothwendig ist; 2) daß Gott etwas gesagt habe, kann die grammatische Interpretation so wenig als die moralische beweisen. Es ist in Beziehung auf die göttlichen Wahrheiten vollkommen gleichgültig, ob sie ein Apostel deutlich gedacht hat, oder ob ich sie blos mit seinen Worten und Bildern verbinde. Keines von beiden kann ihnen mehr Wahrheit geben, als sie an sich haben. Weder meine noch der Apostel Auctorität soll als Beweisgrund für sie gebraucht werden. Also daß

Gott

Gott etwas gesagt habe, soll überall in dem religiösen Unterrichte keinen Grund für irgend einen Satz abgeben. Endlich 3) was die Herabsetzung der Schrift anlangt; so wird freilich durch Kants Idee die Meinung zerstöhrt, als ob die Schriftsteller des A. und N. T. die Religions-Ideen ganz rein und unverfälscht gedacht hätten. Aber eine so übertriebene Idee ist doch auch falsch, und es ist also gut, wenn sie verloren geht. Uebertriebene Achtung reitzt nur Spott. Dagegen ist die Meinung, daß sich die moralischreligiöse Vernunft in der Alten Welt unter mancherley Hüllen und Bildern nicht ohne öftere Abweichungen von der Wahrheit offenbart habe, wahr, und hierin zugleich der Grund gefunden, warum sich wirklich so leicht und ohne grossen Zwang ein moralischer Sinn in jenen Religionsurkunden antreffen, und von dem, der diese Ideen heller denkt, besser entwickeln läßt, als es von demjenigen geschehen könnte, die ihn unter jene Hülle ursprünglich darzustellen suchten.

Der Kürze wegen ist hier die Anzeige der Rösseltschen Schrift in Jacobs Annalen der Philosophie 1796. 2. St. S. 268 u. f. eingerückt, um die Widerlegung der Einwürfe sogleich damit verbinden zu können.

5) Ueberhaupt scheint man itzt dahin eingelenkt zu haben, daß das Bedürfniß der Offen-

barungschriften moralische Interpretation fordere, weil die Gottheit in der heiligen Schrift sich zu den Vorstellungen der Menschen herabgelassen habe, um den Keim edlerer Vorstellungen von der historischen Hülle loszustreifen, daß aber das Geschäft des moralischen Interpreten lediglich hierauf beschränkt sey. Indessen sey jene Auslegung doch nur eine Desperationscur, um die Autorität der Bibel zu retten und ihrem unvollkommenen Inhalt nachzuhelfen; dies wäre nicht nöthig, wenn der Schatz der Lehren und Wahrheiten von dem historischen der Bibel abgesondert würde; ja, nicht mal alles Historische der Bibel könne moralisch vergeistigt werden. Man würde also besser thun, jenen Schatz in einer kleinen Bibel zu sammeln und den historischen Theil so allmählig zu beseitigen; so würde man die Nothhülfe der moralischen Auslegung, die doch immer etwas unmoralisch sey, entbehren können.

Journal für Prediger. 32. Bds. 4. Stück S. 374. Halle 1797.

Was

2) **Die Darstellung der Entwickelung und Erörterung der moralischen Exegese von Freunden derselben**

betrift, so haben diese in so fern leichte Sache, da sie sich nur auf Erörterung des Zwecks derselben

selben einzulassen haben, aus dem sich von selbst schon ihre Anwendbarkeit ergeben wird. Ueber die Tendenz derselben braucht man nicht verlegen zu seyn. 1) Bey der Kantischen Behandlung der Religionsurkunden nemlich gilt es gleichviel, woher eine gewisse Einkleidung eines moralischen Begriffs oder Grundsatzes genommen sey, wenn sie nur diesem als Vehikel entspricht, und indem jemand die in einer heiligen Schrift enthaltene Aussprüche zu seiner Darstellung benutzt, so haben sie für ihn nicht, so fern sie aus dieser heiligen Schrift genommen sind, sondern so fern sie durch dieselbe gangbar und allgemein bekannt geworden sind, Wichtigkeit und Brauchbarkeit. Die historische Frage: ob dies alles auch wirklich in der Schrift enthalten und so gemeint sey? kann aber nur der Philosoph ausser Acht lassen, der von seinen Grundsätzen einer rein moralischen Religion ausgeht, und dieselbe unter einer dienlichen populären Einkleidung, gleichviel, woher sie genommen sey, unter das Volk zu bringen sucht, und daher aus gangbaren heiligen Büchern ergreift, was zu seinem Behufe dienlich ist, und als populäre Einkleidung seinen Grundsätzen Eingang verspricht. Aber dem christlichen Religionslehrer, der von seinem Texte ausgehen muß, und als Ausleger desselben betrachtet wird, muß es zuerst darum zu thun seyn, anzugeben,

was sein Schriftsteller habe sagen wollen, und erst dann, wenn er dieses ausgemacht hat, es anzuwenden. So fern er aber noch ein höheres Interesse zu besorgen hat, als das eines historischen Kirchenglaubens, nemlich das des reinen Religionsglaubens, oder, welches einerley ist, das der Moralität, so darf er nicht bloß, sondern soll er auch den daraus grammatisch und historisch entwickelten Sinn nach moralischen Grundsätzen anwenden, und wo es nöthig ist, berichtigen. Keines von beyden, weder die buchstäbliche Erklärung, noch die moralische Anwendung und Berichtigung d. h. Auslegung, darf unterlassen, und keine vorgebliche Uebereinstimmung zwischen dem buchstäblichen Sinn und der moralischen Auslegung erschlichen werden. Kant hat, indem er selbst darauf Verzicht thun konnte, für einen historischen Ausleger zu gelten, nicht genug darauf Rücksicht genommen, daß der christliche Religionslehrer das Geschäft des Erklärers neben dem Geschäfte des Auslegers nicht aufgeben kann. Wer ihn aber an den Buchstaben allein binden wollte, würde vergessen, daß ihm auch das Interesse der Moralität anvertraut ist, das er dem Wortsinn nicht nachsetzen darf, und daß er also diesen und die heiligen Bücher, worauf er beruht, den Grundsätzen der Moralität, aber nicht als Gesetzen der Erklärung, sondern

dern als Gesetzen der Prüfung unterwerfen müsse 1).

Was die Freunde der neuen Methode zu ihrer Eröterung und Entwickelung angeführt haben, wird also, wenn obiges das letzte Resultat der Untersuchung ist, sich fast blos auf Einwürfe und deren Widerlegung beziehen. Indessen ist dies Resultat, von dem, was auf einem andern Wege ausgemittelt wird, doch kaum verschieden.

Wenn nemlich 2) ein heiliges Buch mit Recht als eine Sammlung von Urkunden zu betrachten ist, die zur Geschichte der göttlichen Offenbahrungen und der dadurch bekannt gemachten Lehren gehören: so hat die Auslegung desselben sowohl, als die Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen, ihre festen Regeln. Die grammatische und historische Auslegung gibt den Sinn an, den jedes Wort, und jeder Satz, nach der Absicht des Schriftstellers haben sollte. Vernünftiges Nachdenken und philosophische Prüfung lehrt, was von dem so herausgebrachten Inhalte des heiligen Buchs allgemein für alle Zeiten gültige Wahrheit, und was locale und temporelle Form, oder subjektive Vorstellungsart war. Jenes trägt in sich den Charakter, der es eines

göttl-

1) Neues theol. Journal 1796. S. 707.
2) N. All. deut. Bibl. B. 25. S. 227.

göttlichen Ursprungs würdig macht, und in dem Charakter der Männer, durch welche, und der Umstände, unter welchen es bekannt gemacht ward, trägt es auch äusserlich den Charakter eines mittelbar göttlichen Ursprungs an sich. Dies hingegen ist die Form, die Hülle oder Einkleidung, welche eine jede, durch Menschen und an Menschen von Gott auf eine natürliche Weise mitgetheilte Wahrheit nothwendig annehmen muß, und aus der Ideenmasse des Menschen, durch welchen sie mitgetheilt wird, und der Menschen, welche zunächst davon unterrichtet werden, unvermeidlich annimmt. Diese Form ist wandelbar, und bleibt auf immer wandelbar, und der Vervollkommung fähig; aber die allgemein gültigen Grundsätze der richtigen Gotteserkenntniß und würdigen Gottesverehrung sind das Unwandelbare, das eigentliche Wort Gottes an die Menschen. Also wenn von mittelbarer göttlicher Offenbarung die Rede ist: so legen wir allerdings mit Recht diejenigen Begriffe, welche der Vernunft als richtige Gotteserkenntniß und würdige Gottesverehrung einleuchten, zwar nicht bey der Auslegung der heiligen Urkunden; aber doch bey der Unterscheidung des Allgemeingültigen und des Localen und Temporellen, und bey der Bestimmung dessen, was als eigentliche göttliche Lehre, und was als Form, Vorstellungsart,

Hülle

Hülle und Einkleidung der Wahrheit zu betrachten sey, zum Grunde.

So würden denn beide Methoden und Wege am Ziele zusammen treffen, und es bleibt demnach nur noch die Frage! welcher Weg der sicherste und kürzeste sey? Allein hierüber wird wohl nie ausgestritten werden, und so lange es noch entgegengesetzte Methoden gibt, wird jede Methode ihre Vertheidiger finden; wenigstens wird dies so lange der Fall seyn, als nicht ein Beispiel vorhanden ist, daß würklich auf einem der Wege das Ziel erreicht worden.

2) Schon daraus konnte sich ergeben, wie wenig die Kantische Auslegung mit dem inneren Worte einiger neueren Mystiker gemein habe. Indessen verdiente dieser Punkt doch eine eigene Untersuchung, und diese ist so ausgefallen, daß die neue Theorie noch mehr ins Licht gestellt, und ihre Tendenz noch mehr entwickelt worden.

Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker, mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung. Ein Programm von D. C. F. Ammon. Göttingen 1796. 4., welches der Kürze und Vortreflichkeit wegen hier ganz eingerückt zu werden verdient.

Wenn wir uns die Gottheit als ein reingeistiges, von aller Sinnlichkeit, also auch von al-

ler Willkühr freyes, und von den ewigen Gesezzen der Wahrheit und Heiligkeit ausschließend geleitetes Wesen denken; so ist es eine nothwendige Folge ihrer unwandelbaren Natur, daß alle ihre unmittelbaren Offenbarungen an die Menschheit, wie zum Beweis das Moralgesetz in unserer Brust, unveränderlich und allgemeinverbindlich seyn müssen. Menschen können ihre Vorstellungen von diesen Offenbarungen Gottes ändern, je nachdem ihre sittliche Vernunft, als durch welche allein eine unmittelbare Verbindung mit Gott im Glauben möglich ist, die Herrschaft über die übrigen Verstandeskräfte behauptet, oder je nachdem sie von dem Interesse der Sinnlichkeit und falscher Speculationen mißgeleitet wird; der heilige Weltregente hingegen bleibt sich in seinen Rathschlüssen und Geboten beständig gleich, und darum findet auch bey seinen heiligen Gesetzen kein Wiederruf, wie bey menschlichen Regierungen, statt. Aber denken wir uns nun den Fall, daß diese ewigen Gesetze und Offenbarungen Gottes zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten einzelner Völker und Menschen herabgezogen und wohl gar auf die bürgerlichen Verhältnisse und Verfassungen einzelner Staaten angewendet werden; vergessen wir nicht, daß, weil die Einwirkung Gottes auf die Menschen ihre Freyheit nie zerstören kann, bey dieser Individualisirung der Offen-

Offenbarung Gottes durch seine Gesandten schon der freye Gebrauch des menschlichen Verstandes eintritt; so sehen wir vor unseren Augen eine positive Offenbarung uud aus ihr eine positive Religion entstehen, die mit einer positiven Rechtsverfassung große Aehnlichkeit hat und nur in so ferne von ihr verschieden ist, daß sie nicht so leicht, wie diese, als welche nur auf menschlichem Ansehen beruht, abgeändert und antiquirt werden kann. Eine Nation, die ihre Religion aus alten Urkunden einer positiven Offenbarung schöpft, wird deßwegen im Laufe der Zeit, wo sich Kenntnisse, Vorstellungsarten und intellectuelle Bedürfnisse ändern, nothwendig gedrungen seyn, die ganze Summe ihrer späteren moralischreligiösen Cultur mit der Auslegung ihrer alten Religionsurkunden zu verbinden, theils um das Ansehen derselben, dessen sie kaum entbehren kann, zu erhalten; theils um ihr laufendes Religionssystem mit den früheren Offenbarungen Gottes in die nöthige Harmonie zu setzen. Die Geschichte der Erklärung des A. und N. T. liefert uns für die Richtigkeit dieser Bemerkung unverkennbare Beweise. Schon zu Jesu Zeiten hatten die Alexandriner Mittel gefunden, ihre Weißheit, aus Moses und den Propheten abzuleiten; Jesus selbst lößte alle theokratische Begriffe seines Volkes in reinere moralische auf und kann mit Recht als der Stifter der praktischen

Ausle-

Auslegung des A. T. betrachtet werden; seine Schüler, besonders Petrus und Paulus, allegorisiren im Geschmacke ihrer Zeit; im zweyten Jahrhundert betrachtet Justin der Märtyrer den Logos, der in Jesu war, als die Vernunft, die auch in Sokrates und den übrigen Weisen der Vorzeit wirkte, und berechtiget dadurch zu wichtigen Folgen für die Erklärung des N. T.; im dritten schreibt schon Origenes der Schrift, ausser dem buchstäblichen Sinne, noch einen praktischen und mystischen zu; und im fünften leugnet selbst Augustin nicht, daß die ganze Bibel auf eine, moralischen Begriffen von der Würde Gottes angemessene, Weise zu erklären sey. Nach dem großen Stillestand der Exegese in dem Mittelalter hat zwar die Reformation die buchstäbliche Schrifterklärung, mit Verwerfung der mystischen und allegorischen, wieder in ihre Rechte eingesetzt, aber mehr dem Namen, als der Sache nach; denn die größten Theologen der drey letzten Jahrhunderte sahen sich durch ihr bereits adoptirtes System, gleichviel ob sie es aus den Kirchenvätern, oder dem Scholasticismus, oder einem mystischen Supranaturalismus schöpften, häufig verhindert, den reingrammatischen Sinn der Schrift zu finden, und bey ihm stehen zu bleiben. Die Verdienste eines **Melanchthon**, **Grotius**, **Ernesti**, und so vieler neuerer Exe-

geten,

geten, um die grammatisch-historische Auslegung der Bibel, dienten und dienen mehr dazu, die älteren dogmatischen Systeme von ihrer Verbindung mit der Offenbarung abzuschneiden, und diese an ein neueres anzuknüpfen, als grammatischreine Bibellehren zum Gegenstande eines allgemeinen Religionsglaubens zu erheben. In allen Jahrhunderten mischte sich Zeitphilosophie in die Erklärung der Offenbarungsschriften, nur mit dem Unterschiede, daß die größere Parthie der Ausleger wirklich behauptete, ihr System aus dem Buchstaben der Bibel geschöpft zu haben, während die kleinere ehrlich genug war, zu gestehen, daß sie diesen Buchstaben noch mit anderweitigen Ideen in Verbindung setze.

Unter die letzte gehören ganz vorzüglich einige Mystiker des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die von einem inneren Worte Gottes in dem menschlichen Geiste, freylich oft einseitig und ungerecht gegen das äussere, aber doch mit einem Eifer und mit einer Wärme für die wahre moralische Religion sprachen, welche die Härte und Lästerungen gar nicht verdiente, die ihnen so oft von der Gegenparthey zu Theil wurden. An ihre Grundsätze reihen sich zwar seit Speners Zeiten auch die sogenannten Pietisten und mehrere ascetische Theologen an; allein die Grenzen dieser Abhandlung erlauben es nicht, unsere

Un-

Untersuchung auch auf sie auszudehnen, sondern nöthigen uns, sie auf eine Parallele dessen, was **Karlstadt, Schwenkfeld, Weigel** und **Böhm** von einem inneren Worte lehrten, mit dem moralischen Worte der neuesten Schriftauslegung einzuschränken.

Karlstadts Eifer für eine reinere Gottesverehrung ist aus den liturgischen Revolutionen, die er zu bewirken suchte, eben so bekannt, als die Heftigkeit, mit der er dem Lutherischen Dogmatismus in der Lehre vom Abendmahle widerstand, seine Bemühungen außer Zweifel setzt, die Glaubenswahrheiten mehr von ihrer praktischen, als metaphysischen Seite darzustellen. Seine Ansprüche auf den Rang eines moralischen Schriftauslegers gründen sich auf die öfters von ihm wiederholten Behauptungen, "daß wir nur durch die Einheit des Willens mit Christo vor Gott gerecht werden; daß Gott sich dem Menschen innerlich offenbare, und daß er ohne diese himmlische Offenbarung außer Stand sey, das äußere Wort Gottes in die Seele aufzunehmen und anzuwenden 1)." Noch bestimmter erklärt sich **Schwenkfeld** in mehreren Stellen seiner Schriften über ein moralisches Wort Gottes in den Tiefen

1) Glaubensspiegel S. 2 ff. vergl. Arnold K. und KG. Th. II. B. 16. Cap. 19. §. 18.

Tiefen des menschlichen Gemüthes. Er mißbilligte zwar den äußeren Vortrag des Evangeliums, und den Gebrauch der Sacramente keineswegs; allein er tadelte doch an den Lutherischen, "daß sie zwischen dem gerechtmachenden (moralischen) Glauben und einem historischen Glauben keinen rechten Unterschied hielten 1);" er setzte den Werth der Taufe nicht sowohl in das Aeußere der Handlung, als "in den Ueberguß des himmlischen Wassers der Gnade Christi durch sein heiliges Wort, wodurch das Herz immer mehr und mehr verändert wird 2);" er enthielt sich der äußeren Theilnahme am Abendmahle und schränkte sich auf den inneren Genuß Christi, als eines Lebensbrodtes ein 3); und von dem Worte Gottes lehrte er, "das lebendige wesentliche Evangelium sey nichts anderes, als das Wort des Lebens und Glaubens durch den Finger Gottes von Gott selbst in die Tafeln des Herzens geschrieben, oder Christus selber, ganz Gott und Mensch, der im Herzen wohne, der unser Friede ist, unsere Herrlichkeit, Weisheit, Erlösung, Heiligung, Trank, Speise und Alles in Allem, wie die Schrift überall bezeuge 4)." Am ausführ-

1) Schwenkfelds Sendbriefe Th. II. 1570. S. 407.
2) S. 97 f.
3) S. 99 f.
4) Arnold's Kirchen- und Ketzergeschichte Th. II. B. XVI. Cap. 20. §. 9.

führlichsten und unzweydeutigsten hat sich inzwischen **Weigel** über diesen Gegenstand geäußert. "Der Mensch, sagt er, hat die ewige Seele durch das Einblasen von Gott, sammt dem heiligen Geist, derhalben liegt auch die himmlische Weisheit in ihm, daraus geschlossen wird, daß alle Erkenntniß göttlicher Dinge nicht aus den Büchern genommen werde, sondern aus dem Menschen selbst herfließe in den Buchstaben 1)." "Es ist das angeborne Licht in Jedem, daraus alle Erkenntniß fließt und ist in uns Allen. Wer in diesem Lichte wandelt, der fehlet nicht, er gehet auf dem engen schmalen Wege zum Leben; wer aber dawider handelt, und das Licht nicht haben will, der folget der Menschenlehre, der wandelt den breiten Weg der Verdammniß; **denn er muß glauben, was Andere sagen, ist gleich als so ich mir ließe meine Augen ausstechen, und mit anderer Leute Augen müßte ich sehen.** Wir könnten nicht irre gehen, noch Unrecht thun, so wir nach diesem angebornen Lichte wandelten; denn wir vermeideten den breiten Weg der Menschen und giengen den schmalen Weg zum ewigen Leben, es würde gefolget seyn dem Gesetz Gottes und allen Propheten; **denn eben dies Licht, welches in uns ist, lehret auch das Gesetz und die Propheten,** wer

1) Güldengriff Cap. I. S. 8.

wer diesem angebornen Lichte folget, der bleibet im Gesetze Gottes und in allen dem, was die Propheten lehren 1)."

Auch der Theosophe Jacob Böhm hat über diesen Gegenstand, wiewohl schon mystischer und geheimnißvoller, einige merkwürdige Gedanken vorgetragen. "Alles, sagt er, was von Gott geredet, geschrieben, oder gelehrt wird, ohne die Erkenntniß der Signatur, das ist stumm und ohne Verstand, denn es kommt nur aus einem historischen Wahn, von einem anderen Munde, davon der Geist ohne Erkenntniß stumm ist. So ihm aber der Geist die Signatur eröffnet, so verstehet er des anderen Mund; denn daß ich sehe, daß einer von Gott redet, lehret, prediget und schreibet, ist mirs noch nicht genug verstanden — so er nicht den Hammer hat, der meine Glocken schlagen kann. Das aufgeschriebene Wort ist nur ein Werkzeug, damit der Geist leitet; das Wort das da lehren will, muß in dem buchstäblichen Worte lebendig seyn; der Geist Gottes muß in dem buchstäblichen hell seyn, sonst ist keiner ein Lehrer Gottes, sondern nur ein Lehrer der Buchstaben, ein Weiser der Historien und nicht des Geistes Gottes in Christo 2)."

"Wirst

1) Postilla Th. II. S. 129 u. 184.

2) De signatura rerum c. 1. p. 5. Von der Wiedergeburt Cap. 8. §. 6. S. 138.

"Wirst du, Jude, Türke und Heide, in dem Gesetze der Natur heilig und wohl in dieser Welt gelebt haben, und wirst den hellen Klug, der da ist der Sohn Gottes, der dich lehret das Gesetz der Natur — nicht verlischt haben durch grimme Erhebung, welche leitet wider die Wissenschaft der Natur, so wirst du mit allen Christen in ewiger Freude leben 1)."

Diese kurzen Auszüge mögen hinreichen, uns die Ideen dieser Mystiker von einem inneren Worte Gottes in dem Menschen darzustellen. Sie enthalten für unsere Tage dadurch ein neues Interesse, daß sie mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung in mehreren Rücksichten verglichen werden können. Da diese Parallele noch von keinem Gegner dieser praktischen Auslegungsmethode gezogen worden ist, ob sie gleich zu mehreren für sie vortheilhaften Vergleichungen veranlassen könnte; so mögen diese Blätter um so viel mehr einige Grundzüge derselben enthalten, weil ihre Resultate für die Religion überhaupt und besonders für den Zweck unseres Institutes von Wichtigkeit sind. Es beruht aber die Aehnlichkeit beider Systeme auf folgenden Puncten:

Erstens: unsere Mystiker behaupten, daß unabhängig von aller Erfahrung, ein inneres Wort

1) Aurora c. II. §. 23.

Wort Gottes, eine himmlische Offenbarung, ein ins Herz geschriebenes Evangelium, ein inneres angebornes Licht vorhanden sey, welches den Menschen erleuchten, und wenn er ihm folge, bessern, beruhigen und Gott wohlgefällig machen könne.

Nach **Kant** liegt ein aller Erfahrung vorhergehendes, allgemeines, nothwendiges Sittengebot in den Tiefen unserer Vernunft; die lebendige Wirksamkeit dieses Moralgesetzes erzeugt in uns den Glauben an Gott, als die heiligste und mächtigste Vernunft; dieses allgemeine Pflichtgebot dringt sich uns als Wille der Gottheit auf, und wird dadurch auch Quelle der Religion; es ist der Geist, der uns in alle Wahrheit leitet 1).

Zweytens: nach dem Urtheile der Mystiker sind alle Lehrer ohne diese himmlische Weisheit Lehrer des Buchstabens und der Historien, welche von Christo abführen; ihre Wissenschaft ist ein historischer Wahn, ohne lebendige fruchtbringende Erkenntniß 2). **Kant** erklärt allen Geschichts-

1) Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft S. 152.

2) **Weigel** im Güldengriff Cap. 1. S. 8. "O wüßten die hohen Schulen und Weltgelehrten diesen Griff und kurzen Grund, sie würden nicht mit Müh

und

schichtsglauben als todt an ihm selber, der für sich, als Bekenntniß betrachtet, nichts enthält, auch auf nichts führet, was einen moralischen Werth für uns hätte; auch will er überall die Gelehrsamkeit, als historische Erkenntniß der Wissenschaft, als Erkenntniß aus Vernunftprincipien, untergeordnet wissen 1).

Drittens: unsere Mystiker wollen nicht nur das äußere Wort, sondern auch die ganze Theologie und Religion, auf das innere, himmlische Wort in dem Menschen zurückführen und mit demselben vereinigen. **Kant**, der das Moralgesetz als Quelle aller Religion und Theologie betrachtet, dringt auf eine durchgängige Deutung der äußeren Offenbarung zu einem Sinne, der mit den allgemeinen Vorschriften einer reinmoralischen Religion zusammenstimmt.

Von dieser Seite betrachtet haben die Grundsätze dieser Mystiker etwas Wohlthätiges und Achtungswerthes. Sie dringen unmittelbar auf die Besserung und Veredelung des Herzens und

kommen

und Arbeit ihre Weisheit aus den Büchern zu lernen verhoffen, und sich selbsten neben Anderen in solche schwere Finsterniß und Irrthum vor Gott führen. — Der Mensch ist vor allen Büchern, die Bücher sind aus dem Menschen."

1) A. a. O. S. 149. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. Vorr. S. 3 f. Critik der pract. Vernunft S. 248.

kommen dem Geiste der wahren Religion ungleich näher, als die Systeme mancher streitsüchtigen Dogmatiker, die, aufgebläht von ihrem eitlen grundlosen Wissen, das Anathema mit so vieler Selbstzufriedenheit über sie ausgesprochen haben. Von der anderen Seite hingegen fallen ihnen auch viele Schwächen und Fehler zur Last, die um so viel mehr bemerket zu werden verdienen, da sie die großen Vorzüge der Kantischen Schriftauslegung unverkennbar ins Licht setzen.

Die Mystiker haben sich nirgends deutlich über das innere Wort und Licht erklärt, welches, als eine himmlische Offenbahrung in ihren Seelen wohnen sollte. Es war ihnen genug, sich auf gewisse innere Gefühle zu berufen, die doch, als undeutliche Aeußerungen der Vernunft in der inneren Sinnlichkeit, immer nur relativ und individuell sind. Sie sprechen daher von einem inneren Christus und der Vereinigung mit ihm, und dachten sich darunter nicht sowohl den Geist und die Gesinnungen Christi (Röm. 8. v. 9.) und die Aufnahme desselben in das Gemüthe, als vielmehr ein sinnlich mystisches Ideal der Phantasie, mit dem sie zum Theil auch sinnlich vereinigt zu seyn vorgaben 1). Sie hielten also

 sinn-

1) Walch's Streitigkeiten außer der lutherischen Kirche Th. IV. S. 1065. Henke's allgemeine Geschichte der christl. Kirche Th. III. S. 323.

sinnliche Gefühle und Bilder ihrer Imagination für reelle Gegenstände und Wirkungen aus einer übersinnlichen Welt — der eigentliche Charakter des religiösen Schwärmers — erklärten dieses Spiel ihrer Einbildungskraft, vielleicht aus Ueberzeugung, für göttliche Erscheinungen und ließen sich durch sie oft zu Folgerungen und Schritten veranlassen, die selbst für den Staat gefährlich waren 1). Dabey bemächtigte sich ihrer häufig ein sehr unzeitiger, geistlicher Stolz, der sie zur ungerechten Herabwürdigung des äusseren Wortes und Gottesdienstes verführte, und es sie vergessen ließ, daß das innere Licht, dessen sie sich rühmten, nur dann dem Menschen in seinem vollen Glanze aufgehen kann, wenn es durch eigene Thätigkeit angefacht, durch Erfahrung und äußeren Unterricht genährt und unterhalten wird 2).

Allen diesen Aeußerungen des Mysticismus ist durch die kritischen Untersuchungen über die Grenzen der menschlichen Vernunft für die Zukunft so sehr vorgebeugt worden, daß sie den Wahrheitsforscher unter keiner, auch noch so veränderten Gestalt, mehr täuschen können. Die Feuer-

1) Vergl. Adelungs Biographien des Drabicius; Marion u. a.

2) Vergl. Luther's artic. christ. doctr. art. 8. p. 331 der Rechenberg. Ausgabe.

Feuerprobe der Kritik hat die frommen und andächtigen Gefühle des Mystikers bis zu den reingeistigen Begriffen, "Sittengesetz, Pflicht und Tugend" geläutert, und die Wirksamkeit der sittlichen Vernunft von allem Einflusse der Einbildungskraft befreyet. Diese Kritik hat jeder erträumten sinnlichen Verbindung mit höheren Geistern den Weg auf immer abgeschnitten und die Träumereyen der Theosophen und Schwärmer als nichtige Phantome dargestellt. Sie hat die Vereinigung der Menschen mit dem höchsten aller Geister auf die Annäherung unseres Willens an die Reinheit des göttlichen, und auf den moralischen Emporschwung unseres Herzens im Glauben zu der Weisheit und Heiligkeit Gottes eingeschränkt. Sie hat, wie Paulus (1 Tim. 6. v. 16.), allen Theophanien die objective Wirklichkeit abgesprochen und sie in die Reihe subjectiver, durch die Phantasie bewirkter Visionen 1) verwiesen; sie hat zwar unmittelbare Offenbarungen Gottes durch die sittliche Vernunft, und einen damit nothwendig zusammenhängenden religiösen Glauben eingeräumt, und räumt sie noch gegenwärtig ein; allein sie hat auch unwidersprechlich dargethan, daß kein positives Gebot unmit-

1) Gesichte, ὁράματα Apostelg. X, 3.

unmittelbar von Gott seyn, und daß sich folglich auch kein wahrer Gesandter Gottes, als solcher, mit politischen Angelegenheiten des Staats und der Kirche befassen könne. Dabey hat sie die Bedürfnisse des sinnlichen Menschen, der erst allmählig zur Vernunft und moralischen Freyheit reift, und seine ebendeßwegen nothwendige Abhängigkeit von der Leitung einer historischen Religion und Offenbarung, keinesweges übersehen; aber sie will dieses äußere historische Wort moralisch gebeugt, moralisch gedeutet und angewendet wissen, weil nur auf diesem Wege Vernunft und Schrift, mittelbare und unmittelbare Offenbarung Gottes vereinigt, weil nur auf ihm die Menschen zur Wahrheit und Tugend geleitet und der große Plan der Vorsehung zur Veredelung und Beglückung freyer Wesen ausgeführt und vollendet werden kann.

Bey dieser Lage der Dinge ist kaum zu fürchten, daß unser Zeitalter durch eine allgemeinere Verbreitung der moralischen Schriftauslegung zu den Allegorien und Träumen der Mystiker jemals zurückekehren werde. Der allegorische Interprete geht auf Bilder und Gefühle, der moralische auf Begriffe und Ideen aus; jener sucht die Phantasie durch die künstlichen Tropen zu reitzen, dieser bemüht sich, durch ewige Gebote der göttlichen Vernunft den Willen zum Guten

zu

zu lenken. Die wahren Theologen aller Zeiten, welche Geist und Buchstaben (Joh. 6. v. 63.) abzusondern und die Wahrheiten der Religion Jesu als Lehren voll Geist und Leben darzustellen wußten, haben diesen Weg betreten, und das edle Ziel, zu dem er führen soll, läßt uns hoffen, daß er durch die wiederholten Bemühungen ächter Religionsfreunde nicht umsonst von neuem gebahnt worden ist.

3) Zu den beredten Vertheidigern der Kantischen Theorie der Auslegung gehört ein Ungenannter 1), der hier ganz gehört werden muß, indem er die Sache aus einem eigenen Gesichtspunkte betrachtet, und manche neue Idee darüber äußert. Er rechtfertigt Kant zuerst von dem Verdacht, als ob er seine Auslegung als eigentliche Erklärung angesehen wissen wolle, behauptet aber zugleich daß man es keinem Philosophen streitig machen könne, wenn er die Religionsurkunden nach reinen Prinzipien der praktischen Vernunft betrachten und benutzen wolle. Im Ganzen scheint er jedoch die Kantische Methode auf den Volksvortrag zu beschränken. Sobald über-

1) In einer Abhandlung über die von Kant vorgeschlagene Behandlungsart der Bibel und des theologischen Systems in Henkens Magazin B. 6. St. 1. S. 140-151.

überhaupt, bemerkt er, von dem Gebrauche der Bibel im Volksunterricht die Rede ist, wird der ganze Gesichtspunkt verändert. Es ist so schwer, den historischen, localen und temporellen Sinn hervorzuziehen und darüber zu entscheiden. Man bedarf also eines höheren Prinzips, das alle exegetische Zweifel auf eine für Jedermann gültige Weise hebt, und allem Streite darüber ein Ende macht; nur freilich immer, wenn von der Anwendung der heiligen Schrift zum Behuf der Religion die Rede ist.

Ist nemlich der oberster Zweck der Religion ein moralischer, so muß ihm alles übrige, was als Mittel zum Zweck dienen soll, untergeordnet werden, und der Inhalt der heil. Schrift hat nur insofern allgemeingültigen Werth, als er zur Beförderung des höchsten Zwecks der Religion dient. Alles, was nicht moralisch ist, und nicht moralisch benutzt wird oder werden kann, ist hier gleichgültig, so interessant es auch in andern Rücksichten seyn mag.

Man nehme an, das Volk oder alle, die keine gelehrte Schriftausleger sind, könne so weit gebracht werden, daß es überall den hermeneutisch-richtigen Sinn auffaßte: was wäre damit für den eigentlichen Zweck der Religion gewonnen, wenn und wo der aufgefundene Sinn die Sittlichkeit nicht beförderte, oder ihr gar nachthei-

theilig wäre? Welcher Lehrer braucht also die heil. Schrift mehr ihrem Zwecke gemäß, derjenige, welcher seinen Zuhörern den historischen Sinn derselben treu überliefern zu müssen glaubt, oder ein anderer, der dem höchsten Zweck der Religion den geschriebenen Buchstaben unterordnet und ihn moralisch benutzt? Wozu soll es endlich dienen, wie der sel. Semler zu sagen pflegte, die alte vorübergegangene Historie, unseren itzigen Christen immer von neuem zu widerholen. — Und welchen Erfolg erwartet man von dem Bemühen, die ungelehrte Menge von dem historischen Sinn derselben zu unterrichten? 1). — Es setzt doch wahrlich eine ganz veränderte Ansicht der Bibel voraus, um in derselben so vieles nur für jene Zeiten, und den kleinsten Theil als für alle Zeiten gültig anzuerkennen. Um aus diesem Gesichtspunkt die Bibel zu betrachten, muß man schon soweit gekommen seyn, daß man des geschriebenen Buchstabens nicht mehr bedarf.

"Aber es ist doch, sagt man, unerlaubte Täuschung, wenn gleich zu guten Zwecken."

Allerdings kann der Zweck nie die Mittel rechtfertigen, wenn diese unmoralisch sind. Allein

1) Dies war aber auch nie Zweck, sondern von jeher abstrahirte man von dem historischen Sinn, um einen praktischen Gebrauch von der Bibel zu machen.

lein ist das hier der Fall? Ich kann doch nur von demjenigen sagen, er habe mich getäuscht oder betrogen, der das gegen mich nicht leistet, wozu er sich verbindlich gemacht hat, und was ich von ihm zu fordern berechtigt bin. Der Prediger hat sich anheischig gemacht, Religion zu lehren; außer der Vernunft aber ist er auf heilige Bücher angewiesen, die er zum Behuf der Religion anwenden und benutzen soll.

"Nein, wendet man hier ein, nicht blos dazu benutzen, er soll die Lehren der Religion aus denselben, nach der reinen historischen Erklärungsmethode herleiten. Thut er das nicht, sondern schiebt ihnen einen andern Sinn unter, so — betrügt er seine Zuhörer."

Diesem Einwurf ist freilich nichts entgegenzusetzen, wenn es wahr ist, daß der Prediger nur als Schriftgelehrter zu betrachten sey, und daß er als solcher die Verbindlichkeit habe, das und nichts weiter vorzutragen und zu lehren, als was die heiligen Schriftsteller unter den von ihnen gebrauchten Worten und Redensarten gedacht haben; wobey nur die kleine Bedingung nicht zu vergessen ist, daß er im Stande sey, dieses immer mit Gewißheit auszumitteln. Ist nun die Voraussetzung richtig, so muß man auch zugeben, daß der Prediger sehr oft nicht Religionslehrer sey; da es wohl Niemand läugnen wird,

wird, daß in der heil. Schrift, auch des N. T., etwas mehr als Religion enthalten sey. Hier gilt auch die Ausflucht nicht, daß er nach Darlegung des historischen Sinns die Anwendung davon zur Besserung und Erbauung seiner Zuhörer zu machen habe. Denn es war der Annahme nach für die moralische Erbauung nichts daraus zu ziehen, so fern man bey dem Buchstaben stehen bleibt.

Darüber muß man sich nur erst vereinigen oder verständigen, daß die Erfordernisse einer allgemeingültigen Religion nach Prinzipien der praktischen Vernunft festgesetzt, und die Lehren jeder geoffenbarten nach diesen beurtheilt werden müssen; daß also die letztere nur in so fern wesentlich sind, als sie mit der rein moralischen, bloße Vernunft überzeugenden Religion zusammenstimmen.

Und gesetzt auch, Jemand bezweifelte die Richtigkeit dieser moralischen Deutung, oder er entdeckte den wahren historischen Sinn: so würde er dennoch nicht sagen, daß er getäuscht oder betrogen sey.

Zwar ist dieses von dem großen Haufen nicht zu erwarten oder zu fürchten. Denn, wenn nur das, was unter der biblischen Hülle vorgetragen wird, als wahre Religion in der Vernunft und dem Gewissen eines jeden seine Rechtfertigung findet:

findet: so mag jene Hülle immer wegfallen, sobald sie kann, die Sache selbst fällt darum nicht weg. Die moralische Religion ist ein Gebäude, das auch dann noch fest steht, wenn diese Grundlage wankt, weil sie auf einer andern, unerschütterlichen Grundlage, auf der moralischen Natur des Menschen erbaut ist. Dazu kömmt daß das N. T. anderwärts das Moralische selbst zur Hauptsache macht, und auf eine zweifellose Art dafür anerkennt; daher es um so weniger Jemand einfallen kann, an der Zweckmässigkeit dieses Gebrauchs derselben zu zweifeln, gesetzt auch er entdeckte, daß sein Lehrer den buchstäblichen Sinn sehr oft verläßt, um ihn dem eigentlichen Zweck der Religion näher zu bringen.

Man vergesse also nicht, was hiebey immer der höchste Zweck ist und bleibt, zu welchem alle Religionsbelehrung hinwirken soll; man erwäge, daß diese moralische Benutzungsart der heiligen Schrift gerade aus dem Grunde so empfehlungswerth scheint, weil sie jenen Zweck gerade zu befördert, und das wirksamste Mittel seyn müßte, den todten Geschichtsglauben zu dem lebendigen moralischen allmählig zu erheben. Der Buchstabe tödtet auch hier das moralische Leben.

Wie man aber diese Methode in einzelnen Fällen anzuwenden habe, das muß der Einsicht

des

des Religionslehrers überlassen werden. Wenn dieser selbst moralisch-weise ist, so wird er sie mit Weisheit anwenden, wo nicht, so würden ihm auch alle Regeln, die man darüber geben könnte, wenig nutzen.

Von dieser Seite hat die Kantische Methode auch Hr. Jenisch betrachtet (Jenisch über Grund und Werth der Entdeckungen Kants in der Metaphysik, Moral und Aesthetik. Berlin 1796. S. 417.) wenn er behauptet, daß in den Lehrsätzen der alten Dogmatik der herrlichste Stoff zur sinnlich-deutlichen Darstellung der religiösen und moralischen Ideen, der heiligsten Pflichten und der seligsten Erwartungen des Menschen liege, nur müsse dieser Stoff erst geläutert, verfeinert und veredelt werden. Dies sey der Zweck Kants gewesen, indem er eine Accomodation seines categorischen Moralsystems für die Dogmen der Theologie zu bewerkstelligen suchte. Jene Dogmen sind bey vielen Christen noch immer die Form, in welcher sie ihre moralischen Grundsätze modeln; um destomehr bedarf man daher einer philosophischen Exegese, welche ohne Rücksicht auf die gelehrte Exegese, die Grundsätze der reinen Vernunft dem gangbaren Religionssystem anschließt. Eine solche Exegese wurde zuerst von Kant auf Grundsätze zurückgeführt, wo man indessen bedauren muß, daß er

überall

überall mehr Kenntniß des alten orthodoxen Systems, als Kenntniß der bessern Exegese verräth.

4) Die Anzeige der Nösseltschen Bestreitung enthielt zugleich die Widerlegung derselben; es darf also nur darauf verwiesen werden.

5) Endlich hat sich auch Hr. D. Stäudlin widerholt für die neue Methode erklärt, und zwar am vollständigsten in der theolog. Bibliothek (Th. 2. S. 741 u. f.) mit Hinsicht auf die dagegen gemachten Einwürfe in den Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel 1795. Seine Erklärung ist zugleich Erörterung der Kantischen Vorstellung und verdient demnach um so mehr hier eine Stelle. — Kant betrachtet eine heilige Schrift als sicheres Mittel der Fortpflanzung eines Offenbarungsglaubens. Er setzt eben deswegen eine strenge Inspiration einer solchen Schrift voraus, in dem Sinne, in welchem die Juden zur Zeit Jesu das A. T. offenbar für inspirirt hielten, und in welchem die Apostel höchst wahrscheinlich ihre Schriften gleichfalls für inspirirt gehalten wissen wollten, und die Christen sie auch wirklich dafür hielten. In diesem Sinne ist die Bibel als ein unter einem ausserordentlichen Einflusse Gottes, und von ihm gleichsam an die Menschheit gerichtetes Buch zu be-

betrachten. Ob dem wirklich so sey oder nicht, läßt Kant eigentlich dahingestellt seyn — er argumentirt blos aus Voraussetzungen. Endlich betrachtet er eine solche heilige Schrift als ein Vehikel der moralischen Religion. Dieß vorausgesetzt, so folgt, daß eine solche Schrift durchaus nichts enthalten dürfe, was der wahren Religion und Moral widerspricht, wiewohl sie allerdings mehr enthalten kann, als die Vernunft über diese Gegenstände sagt. Wenn die gelehrte Auslegung auf einen unmoralischen oder irreligiösen Sinn führte, so müßte sie der moralischen gerade zu weichen. Der höchste göttliche Urheber einer solchen Schrift kann selbst einen andern Sinn bezweckt haben, als der menschliche Urheber weiß, ja er kann bey einer und derselben Stelle mehr als einen moralischen Sinn bezweckt haben. Wenn ich nur eine solche Stelle zu meiner Besserung und Beruhigung deute, und es ist möglich, daß sie diesen Sinn enthält, so weiß ich, daß ich überhaupt dem Zwecke dessen, der die Schrift eingab, gemäß handle. Die gelehrte Auslegung geht dadurch nicht verlohren: denn meist wird sie mit der moralischen übereinstimmen, und, wo nicht, so unterscheidet man die gelehrte von der moralischen, läßt jener ihr eigenes Gebiet, und verwandelt den Buchstaben in Geist. Ob bey einer solchen Auslegung der

 gött-

göttliche Ursprung einer Schrift noch erwiesen werden könne, dieß thut hier nichts zur Sache: denn ein solcher Ursprung wird hier vorausgesetzt, oder vielmehr die Meinung von einem solchen Ursprunge, ohne Rücksicht darauf, ob er erweißlich sey. Die Auslegungen, die auf diese Art entstehen, mögen uns noch so abentheuerlich scheinen; es bleibt doch möglich, daß sie wahr und von dem göttlichen Verfasser bezweckt sind: denn wir befinden uns hier im Felde des Uebernatürlichen und Wundervollen, und die göttliche Weisheit kann vieles zur Beförderung ihrer Absichten zweckmässig finden, was uns ganz abentheuerlich vorkömmt. Wenn man eine solche Schrift zur Erhaltung der Religiosität überhaupt und zur Beförderung der moralischen Religion insbesondere gebrauchen will, so geht es durchaus nicht an, daß man einige Stücke derselben ganz mit Stillschweigen übergeht, oder gar als unnütz und veraltet verschreit; denn alsdenn wird eine solche Schrift so in Verachtung gebracht, daß sie aufhört ein Mittel der Fortpflanzung der Religion zu seyn. Alsdenn weis man nicht mehr wo man aufhören soll, und der große Haufen setzt alsdann auch in solche Stücke Mißtrauen, welche man beibehalten will. So lange eine heilige Schrift in den Händen des Volks ist, und von ihm, als mit dem Siegel der göttlichen Autorität

torität versehen, verehrt wird, so muß Alles, was darin enthalten ist, zur Sprache kommen dürfen, ja es kann nicht verhindert werden, daß es nicht dazu komme. Freilich kann dadurch auch der Aberglaube befördert werden. Allein der Aberglaube ist ja nicht das größte Uebel, das uns drückt, ein bischen Aberglauben haben wir alle und müssen wir alle haben. Unglauben, Indifferentismus, seichter Skepticismus sind eigentlich größere Uebel, und diese werden unfelbar dadurch befördert, wenn man in einer heiligen Schrift dem Volke bald etwas für gut, bald etwas für unnütz, für Lüge oder Dummheit, deutlicher oder undeutlicher ausgibt. Man kann das ganze N. T. in seinem Inhalte unangetastet lassen, und dadurch solange als durch ein Vehikel die moralische Religion befördern, bis die Menschen selbst fühlen, daß diese eigentlich keiner solchen Stützen und Formen bedarf. Das Christenthum ist zum Theil nichts als moralische Interpretation des A. T. und des Judenthums, wobei nur selten eine eigentliche Accomodation von Seiten der Apostel statt fand, und doch hat es sich vom Judenthum geschieden, und hat die reine moralische Religion in sich aufgenommen. —

6) Bey der Apologetik Nro 8. ist zugleich eine Erörterung der Kantischen Methode beyge-

bracht, die aber mit dem dort angeführten zu eng verwebt war, als daß sie davon getrennt werden konnte; es muß also hier darauf verwiesen werden. —

7) In einer andern Apologie ist der Sinn der Kantischen Theorie so treflich erörtert, daß man ihn wohl als für erschöpft ansehen kann. Ueber Sinn und Zweck der moralisch-religiösen Auslegung, und über das ihr Eigenthümliche wird man nicht mehr in Zweifel seyn, da man so treffende Aufklärungen darüber erhalten hat. — Die historische Auslegung hat es mit dem eigentlichen Sinn des Schriftstellers zu thun; der erbauliche Ausleger der Schrift erforscht blos, ob mit gewissen Worten einer vorhandenen Schrift ein vorhin gewisser moralischer Sinn von uns sich ausdrücken lasse; der moralische Ausleger geht davon aus, daß Sätze, die weder nach dem logischen und localen noch nach dem Wortverstand moralisch sind, sonst irgend wohin gehören, ihn also, als den Sammler moralischer Materialien nichts angehen. Der gelehrte Ausleger steht dafür, daß der Sinn ursprünglicher Sinn des Schriftstellers sey; dafür daß dieser Sinn unter die Materialien der Religion mit Recht aufgenommen oder in ein anderes Fach gewiesen werde, steht der moralische Ausleger; der erbauliche Ausleger sorgt, so oft dies zur Lehrweis-

weisheit gehört, daß unter bekannten Worten der Schrift etwas moralisches und religiöses bekannter werde. Sonst war die Auslegung dogmatisch, und wählte die Erklärung zum Behuf des theol. Systems; sie erklärte der Analogie des Systems gemäß, da der Erklärer nur auf den Sinn zu achten hatte — sie sucht die Norm der Auslegung in der Dogmatik — die Kantische oder moralische Auslegung hat ihre Norm in der Moral und in der Quelle derselben, der praktischen Vernunft zu suchen. Sie muß bestimmen, welche mögliche Worterklärung eines Satzes moralisch sey. Moralisch aber ist nicht blos, was der Grundsatz der Rechtschaffenheit gebietet oder verbietet, sondern auch, was durch sichere mit jenem Grundsatz verbundene Schlüsse über Gott und Menschen dem Vernunftglauben wahr ist. Sie beschränkt sich also nicht blos auf reine Sittenvorschriften, sondern auch auf Glaubenswahrheiten, aber nur auf solche, welche sich dem menschlichen Glaubensvermögen entdecken, wenn es auf die Gewißheit des Moralgesetzes gestützt ins Uebersinnliche hinblickt. Das Moralische allein, d. h. die Summe der durch reine Vernunft gewissen Gebote und Glaubenswahrheiten, ist die wissenschaftliche Norm der Auslegung, welche entscheidet: ob und nach welcher wörtlich möglichen Erklärung ein gegebener Satz

etwas zum Wesentlichen der Religionslehre gehöriges ausdrücke. Jeder mögliche Sinn der Worte, auch der metaphorische, der symbolische, der allegorische kann als Mittel dazu dienen, wenn sie ächte Religionsideen und Spuren einer durch das Moralgesetz begründeten Religion entdecken. Hier werden moralisch religiöse Auslegungen versucht und von dieser Art sind die meisten Kantischen. —

Die Gränzen der moralisch-religiösen Auslegung werden sowohl durch Norm und Zweck derselben, als auch in Rücksicht auf den Stoff dadurch bestimmt, daß sie nur Lehren und Lehrbilder der Vorzeit, mögen diese sich auf Einsicht oder auf Entschlüsse beziehen, auszulegen unternehmen darf. Kant selbst gibt Beispiele, wie man Stellen, welche Lehren zu enthalten scheinen, nur aber theokratische Vorschriften waren, ganz von den möglichen Materialien der Religion absondern solle. Phil. Rel. Lehre S. 159. Note. Ist demnach von irgend einem Satz klar, daß er im Kirchenglauben einer gewissen Religionsparthie und dessen historischen Urkunden selbst nicht unter die Materialien der Religion gerechnet werde, so ist er auch gar nicht Stoff für die eigentliche moralisch-religiöse Auslegung: denn diese sucht nur da einen moralisch-religiösen Sinn, wo sie überhaupt einen religiösen Sinn

zu

zu suchen veranlaßt wird; weil kein religiöser Sinn ächt seyn kann, ohne moralisch zu seyn. Wo von einem religiösen Sinn nicht die Frage ist, da wäre es Thorheit, auf irgend einen möglichen Wortsinn derselben gerade eine religiöse Auslegung zu gründen, und so in der That alles aus allem zu machen. —

Die Keime der moralischen Religion liegen unentwickelt selbst in den Dichtungen der Vorwelt, weshalb die moralisch-religiöse Auslegung wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens nicht immer sehr verstößt. Solche Lehren und Lehrbilder also, solche Produkte der einst noch meist durch die Phantasie antwortenden praktischen Vernunft, sind der eigentliche Stoff für ächt religiöse Auslegung. Was aber ursprünglich schon gar nicht zur Lehre bestimmt erscheint, kann und darf auch dahin nicht in Ernst bezogen werden.

Witzige Anspielungen, Vergleichungen, Anwendungen macht hingegen der erbauliche Ausleger, dessen einzige Gränze von Seiten der Religion ist: Er soll nichts, was gegen ächte Religionsvorstellungen ist, in den Stoff, welchen das Alterthum seinem Witz darbietet, einkleiden. Dabey überredet er aber weder sich noch sonst jemand, daß er aus seinem archäologischen Stoff irgend etwas dieser Art deswegen, weil es we-

nigstens einigermassen darin liege, herausarbeite. Er will nur hineinlegen, will güldene Aepfel auf silbernen Schaalen anbieten. Er sucht nicht die religiöse Vernunft auch unter ihrem Schleier, sondern er gebraucht nur, was sich gebrauchen läßt, um ihr Angesicht Augen, welche es so eher oder lieber sehen, unter einem Schleier zu zeigen.

Beides thut Kant. Aber das letztere hat er mit vielen andern gemein. Nur die eigentliche Vernunftauslegung ist seiner Religionsphilosophie deswegen eigenthümlich, weil ächtreligiöse Auslegung vor deutlicher Entdeckung der ächten moralischen Begründung der Religion eine Würkung vor der Ursache gewesen seyn mußte.

Paulus im N. theolog. Journal 1796. S. 714 Note und S. 749 — 775. "Ueber den Standpunkt des moralischen Schriftauslegers."

8) Auf Veranlassung der vorigen Versuche ist in einer mehr umfassenden Schrift auch eine Combination der christlichen Religionsurkunden mit der reinen praktischen Vernunft versucht worden, um durch Hülfe beider ein den Bedürfnissen des Zeitalters entsprechendes System der christlichen Religions- und Sittenlehre zu errichten. Weil nun die Bibel allgemeines Volksbuch ist, aus welcher die Religion geschöpft wird,

so

war in obiger Hinsicht auch eine Discussion über die moralische Auslegung nöthig.

Zweck der moralischen Auslegung ist Introduction des reinen Religionsglauben durch den Kirchenglauben. Dieser ist Mittel, jener aber Zweck, und befördert schon an sich reine Tugend, auf welche die Lehren des Kirchenglaubens erst durch moralische Auslegung hingeleitet werden müssen. Kant hat es also seltner mit Schriftstellen, als mit kirchlichen Lehren zu thun und gibt diesen eine andere Bedeutung als sie im Systeme selbst haben, und zu diesem Behuf bedient er sich der moralischen Auslegung die man auch Accomodation nennen könnte, und läßt den buchstäblichen Sinn dahin gestellt seyn. Mit Unrecht hat man ihm demnach mehrere Bedenklichkeiten geäußert, z. B. wenn Kant sagt, daß das Theoretische des Kirchenglaubens moralisch nicht interessire; allein Kant hat auch gefehlt, wenn er biblische Stellen moralisch deutet, die schon an sich einen guten moralischen Sinn geben, und wenn er abrogirte Lehren des ältern theologischen Systems noch als biblische Lehren betrachtet.

Der Volkslehrer bedarf nur selten solcher Accomodationen, wenn er bey dem stehen bleibt, was in der Bibel wirklich moralische Wahrheit ist, sondern nur dann, wenn der moralische Sinn

einer Stelle zu schwer zu enthüllen ist, oder wohl gar dem christlichen Lehrbegriff widersprechen sollte. — Das letzte darf aber nur behutsam in der Praxis angewandt werden. —

J. W. Schmidt über christliche Religion, deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft. Jena 1797. S. 420 — 476.

9) Eine neue Darstellung der Kantischen Methode, die sich aber durch keine neue Ansicht auszeichnet, setzt das Primat der Vernunft voraus, und betrachtet den Kirchenglauben als Vehikel den reinen Religionsglauben geltend zu machen. So lange also der Text der Schrift eine moralische Deutung zuläßt, muß diese der buchstäblichen, wenn diese nichts für Moralität enthielte, vorgezogen werden. Indessen ist Schriftgelehrsamkeit nöthig, um zu erforschen, ob nicht schon an sich ein moralischer Sinn in der Stelle enthalten sey; ohne sie würde die moralische Deutung in allegorische Mystik ausarten. Auf das A. T. hingegen, als Urkunde einer blos statutarischen Religion, darf die neue Methode nicht angewandt werden, weil man oft vergeblich sich bemühen würde, einen ächt-moralischen Sinn daraus zu entwickeln. — Dagegen läßt sich die Geschichte Jesu treflich benutzen, um in ihm ein personificirtes Ideal der Sittlichkeit der Welt vor-

vorzulegen. — Was hingegen die blos theoretischen Lehren betrift, so muß man sie, wenn sie keine Auflösung moralischer Probleme enthalten, als der Vernunft unzugängliche Geheimnisse darstellen.

Venturinis Geist der kritischen Philosophie in Beziehung auf Moral und Religion Th. 2. S. 242 u. f. Altona 1797. 8.

Was 3) endlich die **Anwendung der Kantischen Grundsätze** betrift, so ist hier nur folgende Schrift anzuführen, da die übrigen Versuche der Art am besten bey den einzelnen Dogmen Platz finden werden, auf welche sie sich auch ganz eigentlich beziehen.

Neue Beyträge zur Erklärung der wichtigsten biblischen Stellen in welchen das πνευμα αγιον **vorkommt, mit Rücksicht auf die kleine Schrift des Hn. Hezels: über Geist und Fleisch ꝛc. von C. W. F. Penzenkuffer.** Nürnberg 1796. 8.

Hr. P. verfolgt hier den Weg, den er einmal betreten 1) d. h. er sucht "durch biblische Sprach- und Sachanalyse und auf dem Wege einer Schulgerechten Exegese eben das, was Kant durch Spekulation und Abstraktion bekam, zu erhalten", behauptet aber daß dies nur zufällig

1) Vergl. Th. I. S. 165.

fällig sey, weil seine Abhandlungen noch sehr vieles enthalten, was in einer philosophischen Religionslehre niemand erwarten wird. Es gibt freilich biblisch moralische Wahrheiten, die auch auf dem Wege der grammattischen und historischen Exegese können gefunden werden; aber daraus folgt nicht, daß man sie auch durch Hülfe exegetischer Künsteleien suchen dürfe, wobey es nie ohne Gewalt abgehen kann. Wird überdem noch behauptet, wie Hr. P. würklich thut, (Vorrede S. VII.), daß die grammattische Exegese der alleinige Prüfstein wirklich sehr oft nicht sey, weil sie oft nur Möglichkeit, selten Gewißheit gebe, so kann auch kein hermeneutischer Kanon weiter statt finden, und der exegetischen Willkühr steht Thür und Thor offen. Eine solche Modifikation der Kantischen Theorie bleibt nicht von dem Vorwurfe des Gezwungenen frey, zumahl wenn sie aus Zeitvorstellungen eine moralische Deutung erzwingt, und zwar auf dem grammattischen Wege erzwingt, ohne Rücksicht ob sie dem Geiste der Vorzeit oder dem Geiste des Zeitalters entspreche. In dieser Hinsicht bedarf es blos der Erinnerung, daß רוח הקדש oder πνευμα αγιον mit "sittlicher Vernunft" gleichbedeutend seyn soll, weil dadurch nemlich am bequemsten der Doppelsinn jenes Ausdrucks bezeichnet wird, der die zwey abstrakten Begriffe"

griffe "Tugend und Verstand" in sich vereinigt. Jesus muste nemlich seinen praktischen Ideen das hebräische Gewand umwerfen und die gewohnte 1) positive Redensart wählen, um gewiß zu seyn, daß seine Zeitgenossen ihn verstanden. Das πνευμα αγιον ist die σοφια oder die weise und sittliche Denk- und Handlungsart, als natürliche Folge der thätigen Ausübung der λογων χριστου. — So möchte der Verf., um noch ein anderes Beispiel anzuführen, Röm. 9, 1. πνευμα αγιον durch δικαιοσυνην übersetzen, und der Sinn wäre dann dieser: "Ich sage die Wahrheit als ein Christ, welches mir mein Gewissen durch den Tugendgeist d. h. welches mir mein reines Gewissen bezeugt." — Die ganze Schrift ist ein Beweis der Verirrungen des Verf. und der Grund davon liegt darin, daß er die Kantische Methode theils zu weit ausdehnt, theils am unrechten Orte anbringt. Er bringt sie am unrechten Orte an; denn Kant will sie nur bey solchen, welche in den heiligen Schriften eine göttliche Offenbarung voraussetzen, gebraucht; er will sie nur zu Hülfe genommen wissen, ihnen durch diese als göttlich angenommene Schriften die reine Vernunftreligion zu empfehlen; und sie kann bey der Erklärung zu weiter nichts dienen, als

1) S. 64.

als einen bloß möglichen Sinn zu finden d. i. einen solchen, der denkbar ist, einen nicht ungereimten Satz gibt, und eine für die Moralität nützliche Wahrheit in sich schließt, keinesweges aber sogleich den wirklichen, d. i. von den heiligen Schriftstellern beabsichteten Sinn. Zuweit aber dehnt Hr. P. Kants Vorschläge aus, wenn er nun, sobald sich bey πνευμα ἁγιον oder andern Wörtern, Weisheit und Tugend denken läßt, auch Weisheit und Tugend als das vorstellt, was durch jene Wörter habe ausgedrückt werden sollen; denn es kann πν. ἁγ. Gott selbst oder seine Kraft, oder die von ihm bekannt gemachte Lehre, und noch viel mehreres, kurz Ursachen der Weisheit und Tugend oder Mittel sie zu befördern, bedeuten, und dieser Sinn eben so denkbar seyn, und eben so auf Beförderung der Moralität abzwecken, ohne daß nun eben πν. ἁγ. etwas moralisches selbst oder Weisheit und Tugend heiße. Diese Verfahrungsart in der Bibel, die man bey jedem andern Buche seltsam finden würde, muß nothwendig zu den willkührlichsten Erklärungen verleiten, und dürfte immer mehr die Gleichgültigkeit gegen genaue Sprachkunde befördern, ohne die keine gründliche Auslegung statt findet.

Allgem. Litt. Zeit. 1797. Nr. 187.

§. 2.

§. 2.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Kirchengeschichte.

Ist es gleich wahr, daß der Einfluß der Kantischen Philosophie auf die Bearbeitung der Kirchengeschichte selbst sich noch nicht erstreckt hat, so äusserte er sich doch auf die Theorie derselben, und unsere Darstellung durfte mithin schon vom Einflusse derselben auf Kirchengeschichte sprechen. Ob jener Einfluß sich jedoch nicht weiter, als auf die Theorie erstrecken wird 1), läßt sich wohl vor der Hand nicht entscheiden; wenigstens ist aller Anschein da, daß es nicht dabey bleiben wird.

Es haben sich freilich mehrere Stimmen gegen eine solche Behandlungsart der Geschichte überhaupt und der Kirchengeschichte insbesondere erklärt, und zum Theil Männer, deren rich-

1) In der Recension dieser Darstellung, in der Neuen Allgem. Deutsch. Bibl. B. 29. S. 501 u. f. heißt es: "Billig sollte das gar nicht Einfluß auf die Kirchengeschichte heissen, daß einer oder der andere einen Einfall gehabt hat, die Kant. Phil. auf das Studium und die Behandlung der Kirchengeschichte anzuwenden; die Zeit der idealischen Phantasien wird hoffentlich in diesem Jahrhundert sich endigen."

richterliche Competenz fast allgemein anerkannt ist; ja, selbst jener treflicher Gelehrte, der schon mehrere Versuche gemacht hatte, die Geschichte selbst nach den neuen Grundsätzen zu behandeln, scheint von diesen Grundsätzen abgetreten zu seyn. Indessen haben eben diese Grundsätze doch auch wider neue Freunde und Vertheidiger gefunden, z. B. in den **Briefen über das Ideal der Geschichte von Friedrich Mayer.** Lübeck 1797. 8. 1). Weit entfernt jedoch jene Grundsätze zu tadeln, wenn sie einer Geschichte der moralischen Cultur der Menschheit zum Grunde gelegt werden, haben selbst die Gegner eingestanden, daß es aus dem moralischen Weltplane allerdings folge, daß sittliche Veredlung der letzte mit dem Menschen beabsichtigte Zweck seyn müsse, und die Geschichte es auch deutlich lehre, daß das Menschengeschlecht im Ganzen immer zu höherer Sittlichkeit emporsteige 2). Aber es rückt darin doch so unmerklich fort, daß es für einen Geschichtschreiber unmöglich ist, bey jeder Thatsache

1) Gewissermassen gehört hieher auch die Einleitung zu Woltmanns Grundriß der älteren Menschengeschichte. Th. I. 1797. und ein Aufsatz über die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte in den Abhandlungen über einige der wichtigsten Gegenstände. Leipz. 1797. 8.

2) Eichhorns Allgemeine Geschichte der Cultur. I. B. Götting. 1796. Vorrede S. LXXXII.

sache zu bestimmen, wie viel dadurch die Sittlichkeit als letzter Zweck gewonnen habe. Ist es nicht genug, wenn derselbe im Ganzen sichtbar ist: muß er es auch im Einzelnen seyn? Die Physik hat so oft bey neuen Entdeckungen die Teleologen auf unrechtem Wege gefunden und ihrer gespottet: sollte man sich auch in der Geschichte derselben Gefahr aussetzen? Schon das Beyspiel des Teleologischen Bossuet, dessen Ruhm so lange Zeit in Blüthe stand, ist wenigstens nicht sehr ermunternd. Voll von dem Gesichtspunkte, der aus jedem Factum resultiren sollte, drehte er die Facta nach demselben und fiel in Declamationen. Ein Geschichtschreiber nach dem moralischen Gesichtspunkte wird ausserdem leicht in die Versuchung fallen, mit dem Menschen viel zu schnell zu dem letzten Zwecke seines Daseyns hinzueilen und ihn da zu zeigen, wo er gar nicht deutlich liegt. Der Geschichtschreiber sollte sich blos an Facta halten und diese für sich sprechen lassen; und sind diese richtig dargestellt, so wird beym Ganzen der letzte Zweck von selbst zum Vorschein kommen: und daran muß es ihm genügen. Jede andere Behandlung ist nicht Geschichte selbst, sondern Anwendung derselben zu bestimmten Zwecken.

Was indessen über Theorie und Methode der Kirchengeschichte im besondern verhandelt wor-

den, jedoch ohne Rücksicht auf ihre Anwendung zu bestimmten Zwecken, wie sie z. B. Hr. Berger 1) vorgeschlagen hat, um den Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums zu führen, läßt sich in folgenden Bemerkungen zusammenfassen.

1) Vor allen muß Hr. Dr. Stäudlin gehört werden, der in der Recens. dieser Darstellung, die darin gemachten Einwendungen gegen das von ihm entwickelte Princip der Kirchengeschichte beantwortet, und zugleich behauptet, daß diese Einwendungen auf Mißverständnissen beruhen, aber mit einem Tone grosser Zuversicht vorgetragen sind 2). Auf diese Vorwürfe kann unsere Darstellung um so weniger antworten, da ihr Zweck blos historisch ist; sie wird sich höchstens einige kurze Bemerkungen erlauben dürfen. Daß jene Einwendungen allein auf Mißverständnissen beruhen ist eine harte Beschuldigung, aber eben so gut könnte behauptet werden, Hr. Stäudlin habe jene Einwendungen selbst mißverstanden und sey dadurch zu jener Beschuldigung veranlaßt. Der Verf. hatte allein die Kirchengeschichte im Auge, die dem gelehrten Theologen nöthig ist, und die für ihn Wissenschaft seyn muß, in so fern Geschichte überhaupt

1) S. unten §. 3. Nro. 5.
2) Gött. theol. Bibl. 3. B. S. 244 u. f.

haupt Wissenschaft seyn kann, und darauf gründeten sich denn auch jene Einwendungen gegen die Behauptung, daß die Bearbeitung einzelner ausgehobener Data nach philosophischen Gesichtspunkten noch nicht Kirchengeschichte sey, am wenigsten aber es seyn könne, wenn aus Anwendung jener Gesichtspunkte sich kaum mehr als ein negatives Resultat ergeben sollte. Dies soll ihr doch nicht höheren Reitz und reineres Interesse erwerben? Der Zuschauer ermüdet beym Kampfe, wenn er bey der Ueberzeugung daß der Kampf nie ausgekämpft wird, sich immer nur die Folgen vergegenwärtigen soll, wenn die von ihm begünstigte Parthey siegen würde. — Niemand verdenkt es ihm, wenn er allein diese Idee festhält; aber schwerlich würde man es ihm vergeben, wenn er die übrigen Zuschauer zwingen wollte, mit ihm gleich zu denken. — Dies erklärt freilich nicht den ganzen Fall mit der Kirchengeschichte, denn hier treten noch viele andere Ursachen ein, oder hier gibt es so viele und verschiedene Gesichtspunkte, die zusammengenommen die Wissenschaft bilden, von welchen jener Kantischer zwar ein vorzüglicher aber doch nur einer seyn würde.

In dieser Hinsicht können Hr. St. Bemerkungen immer gegründet seyn; aber sie widerlegen nicht: es sind folgende:

Die Geschichte nach Principien bearbeiten heißt nicht soviel, als die Geschichte aus Principien deduciren, auch nicht gewisse vorgefaßte Principien aus ihr erweisen, oder sie nach philosophischen Principien meistern, verfälschen, umändern, sondern die Data nach gewissen mehr oder minder allgemeinen Regeln wählen und beurtheilen. Die Regeln können nicht in der Geschichte, sondern nur in der Philosophie liegen 1). Die Facta bleiben bey einer solchen Behandlung ganz dieselben, und müssen nach allen Regeln der historischen Kritik aus den Quellen geschöpft werden 2). Auch wird bey einer solchen Bearbeitung nicht blos raisonnirt, sondern die Facta werden angeführt, und die Urtheilskraft subsumirt sie, oder reflektirt über

1) Dies wird doch wohl nur auf die Regeln, wonach die Data beurtheilt werden, gehen; wäre die Auswahl mit darunter begriffen, so hiesse das doch schon die Geschichte meistern, denn die Auswahl würde sehr einseitig ausfallen, und nur das würde ausgewählt werden, was jenen Regeln entspräche, oder was eben brauchbar seyn würde. Der Kirchenhistoriker muß doch wohl die Data geben, wie er sie findet; aber wenn er dies thäte, so würde er der Behauptung zu Folge schon regellos verfahren, er würde seine Geschichte nicht nach Principien bearbeiten.

2) Das muß freilich bey jeder historischen Monographie geschehen.

über sie nach höheren Principien, die aber keine objektive Erkenntnisse erzeugen, sondern blos subjektiv sind 1). Nun ist freilich auf eben demselben Wege eine eigentliche **Philosophie der Geschichte** möglich, desgleichen wir noch nicht haben, aber diese ist immer von einer **Geschichte nach philosophischen Principien** noch verschieden. Die letztere hält die Facta an Principien, **wählt** und **stellt** sie nach höheren Gesichtspunkten und würdigt nach denselben ihr Interesse. Es braucht dabey nicht mal viel raisonnirt zu werden, sondern hie und da eine Reflexion, ein einzelner Zug, eine Zusammenstellung, die dem Leser von selbst zu philosophischen Reflexionen leitet, ein gewisser philosophischer Geist, der im Ganzen lebt, ist dazu hinreichend. Allein diese höchsten Gesichtspunkte schließen andere Gesichtspunkte nicht aus. Man kann die Geschichte vorzüglich zu dem Zwecke bearbeiten, um daraus den gegenwärtigen Zustand der Dinge zu erklären, ohne die höhere Gesichtspunkte zu vernachlässigen. Man kann untergeordnete Gesichtspunkte fassen, und doch eine wahrhaft philosophische und pragmatische Geschichte schreiben.— Die höchsten philosophischen Gesichtspunkte gelten eigentlich nur für die allgemeine Weltgeschichte überhaupt, und insbeson-

1) Also Reflexionsbegriffe.

besondere für die **Geschichte der Religion und Kirche**, wobey übrigens andere untergeordnete Gesichtspunkte nicht ausgeschlossen werden. — Wenn von der **Geschichte der Religion und Kirche** die Rede ist, so ist ja in dem **Begriff** derselben ein höherer und zwar der moralische Gesichtspunkt schon geliefert. Alle Religion entspringt aus der moralischen Anlage des Menschen, und jede **Kirche** hat **Beziehung** auf sie. Selbst die unvollkommensten Religionen sind mit der Sittlichkeit verwandt; alle sind, wenn auch misglückte Versuche, gewisse Aufgaben der moralischen Vernunft aufzulösen. Der moralische Gesichtspunkt bey der Geschichte der Religionen müßte nothwendig auch die Duldung, die Bescheidenheit, die Billigkeit und doch zugleich die Freimüthigkeit im Urtheile sehr befördern. Der Geschichte der christlichen Religion ist es bisher im Ganzen nicht besser, vielleicht wohl schlimmer als der Geschichte anderer Religionen ergangen. Gewöhnlich ging man von einem dogmatischen Systeme aus, brauchte die Kirchengeschichte zur Bevestigung desselben, und beurtheilte hinwiderum die Facta nach dem einmal angenommenen dogmatischen Maasstabe. Auch dies hieß eigentlich die Geschichte schon nach Principien beurtheilen, nur freilich nach subordinirteren. Nach dem Schicksale der dogmatischen Systeme

hat

hat sich auch in unserm Zeitalter das Schicksal der Kirchengeschichte gerichtet. Man hat sie theils wider die vorher herrschenden dogmatischen Systeme, theils wider die Dogmatik überhaupt gebraucht. Der Gesichtspunkt und Geist der Kirchengeschichte wurde immer mehr naturalistisch und politisch, und man entfernte sich noch weit mehr als vorher geschehen war, von dem edlen moralischen Gesichtspunkt. Man erklärte fast überall blos aus Naturursachen, fast nie aus moralischen Gründen. Man erkannte den moralischen Sinn und Grund vieler Dogmen, die entweder im N. T. selbst enthalten sind, oder in der Folge aufgebracht wurden, so wie die edlen moralischen Wirkungen des Christenthums immer mehr. Man nahm auf den Kampf der theoretischen und moralischen Religion, des statutarischen und des Vernunftglaubens, wenig Rücksicht. Die Religion und Kirche Jesu wurde durch ihre Geschichte gewissermassen zu Schanden. Die Kirchengeschichte wurde die todte Geschichte einer theoretischen Religionslehre 1). Der Begriff der moralischen Religion und der Kirche ging in ihr verloren. Insofern ist denn Geschichte der Moral und

1) Was hätte sie auch weiter seyn können in einem Zeitalter, was durchaus auf theoretische Erkenntniß ausging.

und moralischen Cultur von Kirchengeschichte noch verschieden. Letztere unter einen moralischen Gesichtspunkt bringen heißt nicht die Geschichte der Moral schreiben, so wenig als man die ganze Philosophie in Moral verwandelt, wenn man die Sittlichkeit für die höchste Bestimmung des Menschen und das Moralische für den höchsten Zweck alles Philosophirens ausgibt. Freilich war der höchste Zweck aller Lehren Jesu moralisch und der Begriff der Kirche selbst wenigstens ein zum Theil moralischer Begriff, und insofern scheint sich die ganze Kirchengeschichte eigentlich in eine Geschichte der Moral aufzulösen; allein es folgt eigentlich nur, daß sich die ganze Kirchengeschichte moralisch bearbeiten lasse. Die Geschichte der Moral bleibt nichts destoweniger noch ein besonders zu bearbeitender Theil der Kirchengeschichte. In der allgemeinen Kirchengeschichte ist es genug, wenn ein moralischer Geist die Hauptglieder des Ganzen belebt, weil in ihr auch manches vorkömmt, was auf das Moralische weiter keine Beziehung hat, und nur gezwungen unter moralische Gesichtspunkte gebracht werden kann. — Gesetzt das Christenthum wäre und bliebe immer eine positive Religion, so läßt sich das Positive doch auch aus einem moralischen Gesichtspunkt betrachten. Auch die positiven Lehren desselben sind praktisch fruchtbar, und dienen

dienen als Vehikel das Interesse der moralischen Religion zu befördern 1). Uns dient die Kirchengeschichte zum Schauplatz, auf welchem historischer Glauben und reiner Vernunftglauben kämpfen, und sich auf manchfaltige Weise mit einander vermischen. Dies gibt der Geschichte noch einen höheren Reitz und höheres Interesse.— Solch eine K. G. ist nicht Philosophie über dieselbe, allein durch sie ist erst der edelste und reinste Pragmatismus in der Geschichte möglich. —

2) Eine eigene Modification der Kantischen Vorstellung hat Hr. **Berger** in s. **Aphorismen** S. 79 u. f. vorgetragen. Was Kant über Kirchenverfassung sagt, läßt er stehen, aber er geht nicht mit Kant von der Voraussetzung aus, daß eine solche Kirchenverfassung unmittelbar auf Religion gegründet seyn müsse, sondern er läßt eine solche Verfassung auch für Menschen auf niederen Stufen der Religion gelten, und legt ihr nur den Zweck unter, daß sie zu einer reinen Vernunftreligion, und einer, auf diese gegründeten Kirchenverfassung führen müsse. Er faßt demnach auch einen weiteren Gesichtspunkt für die Kirchengeschichte, als Kant aufstellte, und findet

1) Seit wenn? Also müßte man erst von unserer Zeit ausgehen.

findet zu allen Zeiten unter den Menschen das Streben nach den Mitteln, die Moralität und Religion zu befördern und zu erleichtern wirksam. Zu diesem Zweck suchten die Menschen von jeher sich in Gesellschaften zu vereinigen. Bey den ältesten Völkern, welche die Geschichte kennt, finden wir Spuren von gemeinschaftlichen Religionen, in der Gestalt der Familien- und Nationalreligionen. Es ist nicht zu läugnen, daß die Mitglieder dieser religiösen Gesellschaften nicht als frey vereinigte Menschen anzusehen waren, sondern daß sie durch mancherley äussere Umstände veranlaßt wurden, sich zu irgend einer Religionsgesellschaft zu halten; aber würden diese Umstände wohl so allgemein haben würken können, wenn nicht in dem Menschen selbst ein Grund läge, eine Religionsgesellschaft als ein Mittel zur Beförderung der wichtigsten Zwecke seines Wesens anzusehen? Es ist ferner gewiß, daß diese Religionen manches enthielten, was auf die wahre Religion nicht die geringste Beziehung hatte, allein es gibt keine derselben, in welcher sich nicht wenigstens ein entfernter Keim der wahren Religion befand, durch welchen sie vermittelst stufenweiser Vervollkommung herbeigeführt werden konnte; selbst der gröbste Fetischismus hängt auf diese Art mit der Vernunftreligion zusammen. Unter den Religionen des

Alter-

Alterthums näherte sich ohnstreitig die Jüdische am meisten der wahren Religion. Denn sie stellte sich den religiösen Widerspruch in ihrem größten Umfange auf, indem sie ihn durch Monotheismus löste, sie hatte die meisten und vielumfassendsten moralischen Vorschriften, die sie als Gebote Gottes betrachtete, da andere Völker sie nur als Erfahrungs- und Klugheitsregeln ansehen. Ihre Verfassung näherte sich darum auch schon mehr der Form einer Kirche, da ihr ein bestimmtes und heilig gehaltenes Buch zum Grunde lag. Es ist zwar unläugbar, daß ihre ganze Verfassung blos auf Legalität führte. Allein bey Menschen auf der Stufe, auf welcher die Juden standen, ist schon viel gewonnen, wenn sie veranlaßt werden können, ihr Betragen nach bestimmten Regeln einzurichten, wenn auch gleich diese Regeln noch von eingeschränkter Beschaffenheit sind. Legalität muß der Moralität vorhergehen und auf dieselbe leiten, und es ist also nicht zu läugnen, daß das Judenthum schon einen Keim einer vollkommenen Kirchenverfassung enthielt, und auf dieselbe leitete. Andere Religionsverfassungen, die persische, indische und chinesische, waren von ähnlicher Beschaffenheit.

Unter den öffentlichen Religionen war das Christenthum die erste, welche den Zweck hatte, ein

ein Reich Gottes auf Erden zu stiften, dessen Mitglieder sich frey dazu verbunden haben sollten, und sie trug den Keim dazu durch ihren ersten Stifter und durch ihre ersten Verbreiter soweit entwickelt in sich, als es die Fähigkeiten der Menschen, unter welchen sie erschien, erlaubten. Diese waren nun größtentheils blos einer historischen Religion fähig, nichts desto weniger aber enthielt das Christenthum zugleich vortrefliche Anleitung zur Verstandes- und Vernunftreligion für die Folgezeit. Das Christenthum brachte gleich im Anfange die größten Wirkungen hervor, die aber anfänglich mehr intensiv stark als extensiv ausgebreitet waren, mehr grosse Kraft auf die Gemüther ihrer Anhänger äusserten, als sie sich über eine verhältnißmässig grosse Anzahl Menschen erstreckte, ob es gleich auch in dieser Rücksicht in kurzer Zeit beträchtliche Fortschritte machte. In den ersten Zeiten seiner Entstehung äusserte es auf den größten Theil seiner Bekenner eine sehr vortheilhafte moralische Würkung. Sie wurden durch dasselbe stark genug, jede Triebfeder des Eigennutzes zu unterdrücken, und willig allen empirischen Vortheilen zu entsagen. (Aber gibt nicht die Geschichte eine ganz andere Ansicht)? —

Sobald es aber mehr äusserliche Freyheit bekam, und endlich zur öffentlichen Religion des

größten

grösten Reichs, und bald darauf aller angränzenden wurde, artete es immer mehr und mehr aus, bis endlich eine Verfassung an seine Stelle gesetzt wurde, die mehr darauf angelegt schien, alle Moralität von Grund aus auszurotten, als sie zu befördern. In diesen Zeiten ist der Keim einer moralischen Religion, so fern er durch Verbindungen meherer Menschen entwickelt wird, wieder mehr in geheimen als öffentlichen Religionsgesellschaften zu suchen. Die Mönchsorden hatten in ihrem ersten Ursprunge eine freye Beförderung der Religion zum Zweck, sie wählten aber ganz verkehrte Mittel dazu und verbanden sie bald mit ganz heterogenen Absichten. Daher arteten diese Orden bald ganz aus, und wurden der allgemeinen sogenannten Kirche ähnlich. — In den folgenden Zeiten hat man den Keim einer wahren Kirche allein bey denen zu suchen, die von der herrschenden Kirche als Ketzer verfolgt wurden. Durch diese vorbereitet, ging endlich die allgemeine Religionsverbesserung vor sich, welche die Beförderung des Reichs Gottes durch das Christenthum von neuem begründete. Auch in den dadurch entstandenen besondern Religionsgesellschaften wurde indessen das Bild einer moralischen Religion oft verdunkelt, bis endlich in unsern Zeiten die Philosophie ein helles Licht für den Verstand darauf geworfen und gezeigt hat,

daß

daß Moralität und Vernunftreligion eigentlich der Zweck des Christenthums ist, und alles andere nur als Mittel zur Beförderung dazu dienen soll. Die Wirksamkeit der Religion auf das Herz und Leben, inwiefern sie durch gesellschaftliche Verbindungen befördert wird, wird man aber vielleicht auch in unsern Tagen mehr bey gewissen kleinen Gesellschaften aufsuchen müssen, als bey der allgemein im Staate herrschenden Religionsverfassung.

Es läßt sich überall die Bemerkung machen, daß alle Verbindungen, welche ursprünglich auf Beförderung der Religion und Moralität abzweckten, nach und nach ausarteten und oft selbst das Gegentheil bewürkten. Von der andern Seite bemerkt man indessen auch, daß immer wider theils aus dem Schutt der ältern, theils von selbst neue Verbindungen entstanden, welche denselben Zweck hatten, und daß sie ihrem Endzwecke immer um etwas näher kommen als die ältere. Dies scheint wirklich auf einen höhern Plan zu führen, welcher der gesammten Menschengeschichte zum Grunde liegt, und die Beförderung einer wahren Religion zum Zwecke hat.

Auch hier wäre Kirchengeschichte nur zu einem besondern Zwecke angewandt, in so fern sie nemlich zeigen sollte, wie durch das Christenthum als

als öffentliche, privat und gesellschaftliche Religion, Religiosität und Moralität befördert und verbreitet würden. Das Resultat würde sehr oft negativ ausfallen, und überhaupt würde die Geschichte nach einem solchen Plane behandelt einen sehr mystischen Anstrich gewinnen, wenn sie nur einigermassen jenem Zweck entsprechen sollte. Aber auch selbst eine solche Anwendung der Kirchengeschichte wird erst möglich, wenn sie selbst alle Ansprüche erfüllt hat, die man an sie als Wissenschaft thun kann. Geschieht dies nicht, so können jene Resultate nicht mal aufgefunden, vielweniger aber für obigen Zweck angewandt werden.

Aus allem ergibt sich demnach, daß es hier blos auf den Begriff der Kirche ankömmt, und auf den Zweck derselben, wenn von neuern Grundsätzen in der Behandlungsart der Kirchengeschichte die Rede ist. Jener Begriff ist schon in der Darstellung selbst entwickelt. Zu den daselbst S. 199. angeführten Schriften kommen noch folgende:

Das natürliche Kirchenrecht von Theodor Schmalz. Königsberg 1795. 8.

Ammons Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie. Göttingen 1797. S. 266 u. f.

Stäud-

Stäudlin über den öffentlichen Gottesdienst der natürlichen Religion in s. Beyträgen. Th. I. S. 242 u. f.

Christ. Weiss dissert. de cultu diuino interno et externo recte iudicando. Lipſ. 1796. 4. — Die beyden letzteren Schriften beziehen sich jedoch mehr auf den Cultus.

A. Stapfer de natura, conditore et incrementis reipublicae ethicae. Bernae 1797. 8. S. 6–82., wo von der Idee der Kirche als eines moraliſchen Staats gehandelt wird.

3) Ob und wie die Kirchengeſchichte nach den angegebenen Grundſätzen behandelt, gewinnen wird, und ob eine ſolche Behandlung überall zuläſſig iſt, iſt nicht ſchwer zu entſcheiden. Es laſſen ſich mehrere Geſichtspunkte denken, nach welchen die Geſchichte der Religion und Kirche bearbeitet werden, oder vielmehr, wonach einzelne Data derſelben ausgehoben und angewandt werden können. Die Geſchichte bleibt darum dieſelbe, ſo ſehr auch die Anwendungen derſelben variiren mögen. Auf einem und demſelben Grunde kann eine Hütte und ein Pallaſt erbaut werden. Solcher Anwendungen ungeachtet bleibt die Kirchengeſchichte, was ſie war; und das ihr eigenthümliche Princip bleibt gleichfalls daſſelbe. Sie hat die Würkungen des Chriſtenthums zu

berech-

berechnen und die politischen Beziehungen zu bemerken, in welche die Kirche als Kirche und als Staatskörper hineingerathen war. Daraus ergibt sich denn auch der erste Grundsatz oder das Princip einer solchen Geschichte. Ein solches kann nicht so beschaffen seyn, wie ein Princip für eine philosophische Wissenschaft, wodurch alle Sätze derselben ihre Gewißheit erhalten, und mit dem sie genau analytisch und synthetisch zusammenhängen. Die Geschichte gründet alle ihre Gewißheit auf Zeugen, welche sie für die Begebenheiten anführt: die Glaubwürdigkeit dieser Zeugen aber gründet sich auf historische Kritik und diese auf die allgemeine Logik.

Ein Princip für die Geschichte kann noch weniger ein solcher Satz seyn, mit welchem alle einzelne Sätze derselben analytisch zusammenhängen; aber wenn sie ein wohlgeordnetes Ganze seyn soll, so muß ihr ein Princip zum Grunde liegen, mit welchem alle Sätze derselben synthetisch verbunden sind, und worauf sie sich beziehen. Dies Princip kann nichts anderes seyn, als der Gegenstand selbst, welchen die Geschichte behandelt. Auf diesen müssen sich alle einzelen Begebenheiten, deren die Geschichte erwähnt, beziehen, oder sie gehören nicht hinein. Jede Geschichte ist gewissermassen als ein logischer Satz anzusehen. Der Gegenstand, von welchem sie

handelt, ist das Subjekt, und das, was sie von ihm erzählt, sind die Prädikate, die sie ihm beilegt. In der Weltgeschichte ist die Welt, in der Menschengeschichte der Mensch, in der Religions- und Kirchengeschichte die Religion und Kirche das Subjekt, und die Begebenheiten, welche von ihnen erzählt werden, sind die Prädikate. Um die Principien dieser Art richtig anzuwenden, ist eine genaue Kenntniß derselben nöthig, und man muß schon einen deutlichen Begriff davon zur Geschichte mitbringen. Bey jeder Geschichte, sollte man eine Beschreibung des Gegenstandes, dessen Geschichte man liefert, entweder vorausschicken oder doch voraussetzen.

Eben so wenig können die Resultate der Geschichte Principien derselben seyn. Dies ist nur bey einer Geschichte zu billigen, welche den Zweck hat, die Ursachen einer bestimmten Begebenheit, einer vorhandenen Einrichtung oder der Beschaffenheit eines wichtigen Gegenstandes zu entwikkeln, weil diese Dinge das Subjekt sind, zu welchen die Geschichte Prädikate liefern soll. Aber in den meisten Fällen ist es mit den Resultaten der Geschichte nicht ganz richtig. Man glaubt entweder Resultate zu finden wo keine sind, und wo die Ursachen noch immer in voller Wirksamkeit sind, um einen künftigen Endzweck zu erreichen, oder man zieht falsche Resultate. Daher

ist

ist es am besten bey der Geschichte eines Gegenstandes von dem Begriff auszugehen, den man sich ohne alle Beihülfe der Geschichte von ihm bilden kann, ihn rein aufzustellen, und es nun der Geschichte zu überlassen, was sie aus ihm machen will.

Es gibt ausser diesen noch eine gewisse Art von Principien, die in einer Beziehung auf Geschichte stehen, und welche man daher auch auf sie anzuwenden gesucht hat. Dies sind Postulate für die Geschichte, welche die praktische Vernunft vorauszusetzen genöthigt ist, und die sie in einer vollendeten Geschichte begriffen annehmen muß. Eins derselben ist der beständige Fortschritt des Menschengeschlechts zu höherer Vollkommenheit. Allein so gewiß diese Resultate von jedem moralischen Menschen angenommen werden müssen, so sehr ist man doch der Gefahr zu irren ausgesetzt, wenn man Beweise für sie in der Erfahrung und Geschichte aufsuchen will. Denn dazu ist eine vollständige Kenntniß aller Begebenheiten, ihrer Ursachen und ihres Zusammenhangs erforderlich, und eine solche ist für uns unmöglich. Ohne sie wird man leicht Gegenstände für Belege des Princips ansehen, die es nicht sind, und allemahl das Ansehn gewinnen, als ob man bey der Geschichte willkührlich verführe.

Wenden wir dies auf Kirchen- und Religionsgeschichte an, so finden wir, daß es nicht rathsam ist, ein praktisches Postulat, oder ein Resultat zum Princip derselben zu machen, und daß es unmöglich ist ein analytisches Princip, oder einen Satz, durch welchen alle in ihr vorgetragene Sätze Gewißheit erhalten, auszufinden. Mithin bleibt kein anderes als synthetisches Princip für sie übrig, und dies ist die Kirche und Religion selbst. Religion und Kirche sind das Subjekt, mit welchem alle Sätze ihrer Geschichte als Prädikate im Zusammenhange stehen müssen.

C. W. Flügge Beyträge zur Geschichte der Religion und Theologie und ihrer Behandlungsart. Hannover 1797. 8. Th. 1. S. 217 u. f. und

dessen Versuch über das Studium der Religionsgeschichte in Stäudlins Beyträgen Th. 2. S. 12 u. f.

---

§. 3.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Apologetik.

Von allen Zweigen der wissenschaftlichen Theologie war dem Einflusse der Kantischen Philosophie die Apologetik am meisten ausgesetzt, in so fern diese nemlich die Ansprüche des Christenthums als einer göttlichen Offenbarung zu beweisen hatte, und mithin den Grund enthielt für die übrigen theologischen Disciplinen. Aber hier ist es auch, wo sich die Tendenz eben dieser Philosophie in Beziehung auf Offenbarung überhaupt und auf christliche Offenbarung besonders am offensten dem Beobachter darlegt. Es ist wirklich eine ganz eigene Lage, in welche die Kant. Phil. die Apologetik gebracht hat. Ehe nemlich diese Philosophie auftrat, oder vielmehr, ehe sie mit Religion und Theologie in Verbindung gebracht wurde, konnte man die Apologetik gewissermassen eine vollendete Wissenschaft nennen, in so fern sie nemlich durch Polemik gebildet war, und alle polemische Angriffe aufs Christenthum abschlagen konnte; aber in so fern sie auf Principien beruhte und aus Principien hervorging, war sie keinesweges vollendet. In unsern Tagen ist man erst auf das Bedürf-

niß einer solchen wissenschaftlichen Apologetik aufmerksam geworden, denn erst itzt ist der Untersuchungsgeist auf den Punkt hingeleitet, der jenes Bedürfniß fühlbar machen konnte. Die Revolution in der Offenbarungsphilosophie hat die Nothwendigkeit neuer Principien gezeigt, nach welchen sie wissenschaftlich bearbeitet werden muß, und nach welchen die Materialien gesondert und ausgewählt werden müssen, aus welchen sie hervorgehen soll. Die Critik hat durch ihre propädeutischen Untersuchungen auf dies Geschäft vorbereitet; aber auf eine Apologie des Christenthums ist immer nur noch in so weit Rücksicht genommen, als die Versuche Religion und Dogmatik wissenschaftlich zu begründen es thun mußten. Ob aber eine wissenschaftliche Apologetik nach Principien überall möglich sey, ist eine Frage, die sich schon durch Kenntniß des Objektes und aus dem Resultate der kritischen Untersuchungen über Offenbarung überhaupt beantworten läßt; wie nothwendig sie aber ist, ergibt sie aus vielfachen Bedürfnissen.

Indessen ist bis itzt doch immer nur die Möglichkeit dargethan, aber noch immer nicht ein sichrer Weg vorgezeichnet, der gerade zum Ziele führt. Man hat mehrere Wege zu bahnen versucht, aber noch keiner ist vollendet und es ist selbst nicht mahl Anschein da, daß einer davon

sobald

sobald werde vollendet werden. Es bleibt also immerhin dem Bedürfniß eines jeden Menschen überlassen, ob und wie er sich von der Würklichkeit einer Offenbarung überzeugen kann und mag, und so lange diese Methode herrschend bleibt, wird es keine wissenschaftliche Apologetik geben. Das Bedürfniß einer Offenbarung wird sich in vielfachen Modifikationen äussern, und jeder wird sich auf eine Art helfen, die am besten seinem Bedürfnisse entspricht. So verschieden demnach das subjektive Bedürfniß seyn wird, so verschieden werden auch die subjektiven Beweißmethoden seyn.

Ueberhaupt gelten für Menschen auf verschiedenen Stufen vernünftiger und religiöser Cultur sehr verschiedene Beweise der Göttlichkeit des Christenthums. Vielen kömmt nie die Möglichkeit einer andern Religion in den Sinn, wenn man sie von Jugend auf das Christenthum gelehrt hat; bey vielen vertritt die Autorität ihrer Lehrer und Prediger die Stelle aller Beweise. Manchen ist die Uebereinstimmung ihrer individuellen Denkart mit einzelnen Lehren des Christenthums Beweis; manche glauben selbst übernatürliche Würkungen davon empfunden zu haben; manche bilden sich auch wohl selbst Beweise, die oft so beschaffen sind, daß sie sich nicht sonderbarer denken lassen. Viele bemerken den Zirkel im Beweisen nicht

den sie begehen, wenn sie die Wunder für Beweise der Göttlichkeit des Christenthums, und diese für einen Beweis der Wahrheit jener Wunder, sowohl als Begebenheiten überhaupt, als auch als Wunder, halten. Vielen sind die Juden lebende Beweise der Göttlichkeit des Christenthums; viele beweisen die Wahrheit der Göttlichkeit des Neuen Testaments aus der Glaubwürdigkeit der Verfasser desselben, und die Glaubwürdigkeit der Verfasser aus der Beschaffenheit der Lehren. Vielen scheint das Zeugniß der Kirchenschriftsteller, alt, übereinstimmend, und zusammenhängend genug zu seyn, um sich die Aechtheit und Göttlichkeit der Urkunden des Christenthums dadurch zu beweisen. Am ehrwürdigsten scheinen die Beweise zu seyn, welche von der innern Würde und Vortrefflichkeit der Religion Jesu hergenommen sind 1).

Es ist Unrecht, irgend Jemanden einen dieser Beweise zu entreißen, ehe man ihm einen haltbarern und bessern gegeben hat, der zugleich seiner Fassungskraft angemessen ist. Für viele Menschen aber sind sowohl die höhern moralischen als die gelehrtern und scharfsinnigern historischen Beweise zu subtil, als daß sie dieselben fassen könnten. Man muß sie also bey denen lassen, welche

1) S. Berger in Stäudlins Beyträgen Th. I. S. 140. Vergl. Planks Einleitung. Th. I. S. 348.

welche für sie überzeugend sind, und nur so viel als möglich zu verhindern suchen, daß der Aberglaube durch sie nicht begünstigt werde. Diesen ist das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Apologetik, was andere so tief fühlen, nie in den Sinn gekommen.

Jenen ist überall leicht zu rathen, aber die Forderungen der letzten sind nicht so leicht zu befriedigen, wenigstens bis itzt nicht befriedigt, so wenig durch die Versuche Kantischer als nicht Kantischer Apologeten.

1) Man nimmt, wie ein treflicher Kritiker 1) bemerkt, ohne Beweis als möglich an, daß man sich von dem absolut göttlichen Ursprung einer Religion wissenschaftlich überführen könne. Allein es kann nie erwiesen werden, daß ein solcher Beweis auf eine genugthuende Art geführt werden könne. Man behauptet, um einen absolutgöttlichen Ursprung einer Religion zu erweisen, müsse ein übersinnliches Factum erwiesen werden, ohne darzuthun, daß sich ein Factum wirklich bündig, als nach Naturgesetzen überall unmöglich, und doch wirklich geschehen, hinlänglich erweisen lasse. Man verlangt, der Historiker solle nur darthun, daß das Factum unverwerfliche Zeugnisse für sich habe, aber dem Philosophen

1) N. A. D. B. B. 25. S. 223.

phen den Beweis überlassen, daß es übersinnlich sey. Aber wie kann ein ächter Historiker Zeugnisse für unverwerflich erklären, wenn er nicht darthun kann, daß das bezeugte Factum von der Art sey, daß dasselbe von einem Menschen habe richtig erkannt werden können, oder daß der Zeuge habe die Wahrheit sagen können? Und wie kann er dieses darthun, ohne Philosophie über das Factum, und über das Vermögen des Menschen, es zu beurtheilen? Dringt ihn doch die Vernunft, anzunehmen, daß ein Mensch, der etwas bezeugt, das allen denkbaren Naturgesetzen widerstritte, sich geirrt und nicht sorgfältig genug beobachtet habe; indem dies Irren von einem nicht nur; sondern von hundert, ja von vielen tausend Menschen eher denkbar, und vernünftiger Weise eher anzunehmen ist, als daß etwas geschehen sey, was durch keine Naturkräfte und nach keinen Naturgesetzen möglich wäre! Also schon der Historiker kann keinen Zeugen für einen unverwerflichen Zeugen erkennen, wenn er etwas aussaget, das nach keinem denkbaren Naturgesetze möglich gedacht werden könnte. — Der Philosoph aber, wenn er das ist, was er seyn soll, müßte die Behauptung des Historikers, der ihm etwa einen oder mehrere Zeugen für eine übernatürliche Begebenheit als unverwerflich aufstellte, doch erst einer neuen Prüfung unterwerfen, und dann müßte

müßte nach dieser Prüfung wenigstens er entscheiden, daß Zeugnisse für solche Begebenheiten wegen der Beschaffenheit derselben nicht für unverwerflich erkannt werden könnten. Gesetzt aber auch, der Philosoh gäbe zu, daß eine Begebenheit sich zugetragen habe, die sich nach keinen Naturgesetzen als möglich denken ließe: wie wollte er denn endlich beweisen, daß diese Begebenheit von Gott bewirkt sey? Sie könnte ja auch von einem andern unsichtbaren mächtigen Wesen auf eine unbegreifliche Weise bewirkt; sie könnte selbst das Werk eines bösen, Irrthum befördernden Geistes seyn. Wollte man dawider einwenden, daß Gott keinem bösen Geiste zulassen werde, die Menschen durch Wunder zu täuschen; so wäre das eine ganz unstatthafte Anmaaßung, daß ein Mensch bestimmen wollte, was Gott zulassen könne oder nicht; das heißt, was mit dem unendlichen Plane der göttlichen Weisheit vereinbar sey oder nicht.

Aber es wäre auch der Erfahrung zuwider, wenn man behauptete, Gott könne nicht zulassen, daß Menschen zu Irrthümern in der Religion durch vorgebliche und dafür gehaltene Wunder, verführt würden. Denn die Geschichte bezeugt es, wie häufig das geschehen ist. — Also der Beweis für den unmittelbar göttlichen Ursprung einer Religion ist seiner Natur nach unmöglich.

Da-

Dagegen hätte, und dies ist der zweyte Fehler, es nicht unbemerkt bleiben sollen, daß wir uns 2) von dem mittelbar göttlichen Ursprunge einer Religion, oder davon, daß Gott durch gewisse Personen besonders gewirkt habe, um richtigere Einsichten in die würdige Verehrung seines Willens zu befördern, hinlänglich und durch bündige Beweise überzeugen können. Wenn nämlich gewisse Männer 1) überall Gottes Endzweck wirklich zu ihrem Endzwecke machten, und also eines göttlichen Berufs würdig waren; wenn sie 2) gewisse für Sittlichkeit und Tugend, oder die Beförderung des Endzwecks Gottes unter dem Menschen, höchst wichtige Wahrheiten zuerst auf eine allgemeinere, gewissere und wirksamere Art als zuvor, unter den Menschen bekannt gemacht haben; wenn sie 3) sich dazu keiner unerlaubten Mittel bedienten, nämlich weder Betrug noch Gewalt dazu anwendeten; wenn sie vielmehr 4) unter solchen Umständen lebten, unter welchen es deutlich erhellet, daß es eine Menge von Weltbegebenheiten, die von menschlicher Willkühr und Macht nicht zusammengeleitet werden konnten, zusammentreffen mußten, wenn ihr göttliches Geschäfte gelingen sollte: so hat der, der an Gott und Gottes Vorsehung glaubt, die hinlänglichsten Gründe zu dem auf vernünftiger Einsicht beruhenden Glauben, daß Gott durch solche

Männer

Männer auf eine besondere Weise gewirkt, und durch sie eine Veranstaltung getroffen habe, wahre Religion unter den Menschen zu befördern. — Es ist hohe Zeit, sich über diese Gegenstände deutlich und ernsthaft zu erklären, damit nicht endlich alle positive oder geoffenbarte Religion allgemein blos als eine heilige Allegorie und Mythologie angesehen werde. Denn entweder beweise man zuerst, daß sich der unmittelbar göttliche Ursprung einer gegebenen Religion, als solcher, mit Gründen erweisen lasse, die in der Prüfung bestehen: so werden alle ächte Verehrer Gottes dies unmittelbare Wort Gottes mit der grösten Ehrfurcht annehmen; oder wenn man selbst behauptet, dies lasse sich nicht beweisen, so sey man aufrichtig und verwerfe alle Offenbarung, beweise aber auch erst, daß man keine Gründe habe mittelbare Offenbarung zu glauben, und setze bloße reine Vernunftreligion auf den Thron, den man ihr zu errichten strebt, und den ihr auch die Verehrer der mittelbaren Offenbarung gern gönnen und mit errichten helfen, wenn sie nur nicht die Offenbarung undankbar verdrängen will, von welcher sie selbst ihr Licht erhielt; oder man erkenne auch frey und aufrichtig, daß der Glaube an göttliche Offenbarung ein durch die Vernunft hinlänglich begründeter Glaube sey!

Dies

Dies letzte wird und kann freilich bey der gegenwärtigen Stimmung der Gemüther und Lage der Sachen nicht geschehen. Das letzte Resultat aller neueren Untersuchungen über den Begriff, die Möglichkeit u. s. w. einer göttlichen Offenbarung, ließ zwar die Möglichkeit der Offenbarung unangefochten, aber wenn es darauf ankam die Würklichkeit derselben in einer gegebenen Religion darzuthun, so war man genöthigt entweder auf den Beweis Verzicht zu thun, oder doch wenigstens den Anspruch auf Consequenz fahren zu lassen. Die Philosophie über Offenbarung hat geleistet, was sie zu leisten hatte; sie hat die Untersuchung eingeleitet und sie dem historiker zur Vollendung übergeben. Ob und wie dieser die Würklichkeit beweisen wird, muß die Zeit lehren. Ihm sind mehrere Methoden vorgeschrieben, unter denen er die Wahl hat. Von diesen muß hier in Beziehung auf das, was schon im ersten Theil 1) darüber bemerkt ist, Rechenschaft gegeben werden. Dann wird sich schon von selbst ergeben, wie sich die Offenbarungsphilosophie zur Apologetik überhaupt verhält, und was diese zu leisten hat, wenn sie sich als Wissenschaft auf ihrem wahren und rechtmässigen Gebiet anbauen will, ohne in das Gebiet anderer Wissenschaften einzugreiffen. Was die Cri-

tik

1) S. 220 u. f. S. 262 u. f. S. 274 u. f.

tik der Offenbarung z. B. im Beweise ihrer Möglichkeit geleistet hat, wird, wie schon bemerkt ist, hier vorausgesetzt.

Wenn von einer göttlichen Offenbarung im absoluten Sinne des Worts die Rede ist, so muß man darunter **Belehrungen** verstehen, **die uns aus einer übersinnlichen Welt als solche mitgetheilt sind.** Da es bloßen Menschen nicht vergönnt ist, dahin zu kommen, so muß unser Glaube daran auf **Zeugnissen** beruhen, die uns gegen die Zeugen auch selbst in Rücksicht ihrer Glaubhaftigkeit für das Gebiet einer übermenschlichen Erfahrung, keinen Zweifel übrig lassen.

Es kömmt darauf an, dies zu erweisen und damit würden alle weitere Untersuchungen schon abgethan seyn; es sind demnach die Versuche, die in dieser Hinsicht geschehen sind, von welchen unsre Darstellung handeln muß. Jedoch sind diese Versuche noch nicht selbst gemacht, sondern nur die ersten Linien davon vorgezeichnet, und die Methode angegeben, wornach verfahren werden muß; aber auch in so fern qualificiren sie sich für diese Darstellung 1).

I.

1) Zu den allgemeinen Bestreitungen des Rationalismus und Apologien des Supranaturalismus gehört Seiler über die göttlichen Offenbarungen. 1796. 8. Erster Theil 1797. Zweyter Theil.

I.

Um uns von dem **göttlichen Ursprung** einer gegebenen Religion (in dem aufgestellten Sinne des Worts) **überzeugen** zu können, haben wir ein Kriterium nöthig, wornach sich unwidersprechlich erkennen läßt, daß jene Belehrungen, die uns im Namen der Gottheit mitgetheilt sind, wirklich **Nachrichten** aus der übersinnlichen Welt seyen. Aus dem Inhalt jener Belehrungen kann ein solches Kriterium nicht hergenommen seyn. Mag eine Lehre noch so heilsam, noch so edel, noch so vortreflich, mag sie sogar, entweder an sich oder doch auf der Stufe der Cultur des Zeitalters, in welchem — oder des Menschen, durch welchen sie bekannt gemacht worden ist, unbegreiflich seyn: alles dies kann uns kein befriedigendes Merkmal geben, um sie daran für göttlich zu erkennen. Als einer **Nachricht aus der übersinnlichen Welt** muß ihr eine **Thatsache** aus der übersinnlichen Welt an der Seite stehen, welche wir als die einzig gültige Beglaubigung des Zeugnisses aus der übersinnlichen Welt können gelten lassen. Eine wahre gründliche Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion ist demnach nur dadurch möglich, wenn sich unwidersprechlich erweisen läßt, daß zur Bestätigung einer solchen Reli-

Religion Thatsachen aus der übersinnlichen Welt wirklich geschehen seyen.

Dieses wirkliche Geschehenseyn einer **Thatsache aus der übersinnlichen Welt** darzuthun, erfordert aber einen zusammengesetzten Beweis. Das Geschehenseyn der Thatsache selbst als **Thatsache** muß zuerst erwiesen seyn, alsdann aber muß auch noch überdies bewiesen werden, daß die wirklich geschehene Thatsache **übersinnlich**, d. h. Wirkung einer übersinnlichen Ursache sey. Das erstere hat der Historiker, das zweite der Philosoph zu leisten. Die Frage, welche an den erstern ergeht, betrift gar nicht das übersinnliche; er soll nur ausmachen, daß gewisse Thatsachen (z. B. daß 5000 Menschen mit sieben Broden gesättiget worden) in der Erfahrung wirklich geschehen seyen. Das einzige Mittel, das in seiner Gewalt ist, dies auszumachen, sind historische Zeugnisse. Kann er solche Zeugnisse anführen, gegen die nach den Gesetzen der historischen Kritik (denn bloße Muthmassungen werden nicht angehört) nichts weiter einzuwenden ist, so hat er die **Thatsache als wirklich erwiesen**. Für ihn ist sie aber nichts weiter als Naturbegebenheit, und bey aller Unbegreiflichkeit derselben darf er, wenn er nicht seine Gränze überschreiten will, nicht von Wunder sprechen. Er allein kann also auch (ob er gleich das erste

und das Hauptgeschäft dabey zu übernehmen hat) den Beweis, der gesucht wird, nicht vollenden. Zu zeigen, daß die Thatsache deren wirkliches Geschehenseyn er erwiesen hat, eine Thatsache aus der übersinnlichen Welt sey, und folglich eine Nachricht aus der übersinnlichen Welt verbürgen könne; dies muß er dem Philosophen überlassen. Der Philosoph hat nunmehr zu erweisen, daß eine solche Thatsache, die in der Natur wirklich wahrgenommen worden, keine Naturbegebenheit sey, d. h. daß sie nicht bloß aus den bekannten Gesetzen der Natur nicht erklärt werden könne, sondern **ausdrücklich**: daß in dem unendlichen Progressus der Erfahrung niemals ein Gesetz der Natur, aus dem sie erklärt werden könnte, anzutreffen seyn werde, und daß sie folglich, da sie auf eine übersinnliche Ursache als Wirkung bezogen werden müsse, ein **Wunder** sey.

Werden diese beiden Geschäfte mit einander vermengt, greift der Philosoph dem Historiker oder der Historiker dem Philosophen in sein Gebiet, so entsteht eine ewige unauflösliche Verwirrung im Beweisführen. Glaubt der Philosoph, daß der Historiker nicht bloß das wirkliche Geschehenseyn der Thatsache, sondern auch das wirkliche Geschehenseyn der übersinnlichen Thatsache bewiesen habe, daß folglich alles Handgreiflich

greiflich dargethan sey und er zu diesem Beweise aus seinem Gebiete nichts weiter hinzuzufügen habe; so er nimmt offenbar einen halben Beweis, d. i. keinen Beweis. als Beweis an, und seine Ueberzeugung ist eine bloße Ueberredung, weil sie völlig grundlos ist. Läßt hingegen der Historiker durch den Einwurf des Philosophen: daß es sich gar nicht begreifen lasse, wie eine solche Thatsache möglich sey, sich verleiten an dem historischen Beweise zu künsteln und die Zeugnisse verdächtig zu machen, wo sie es nicht sind; so giebt er selbst dadurch dem Philosophen Veranlassung, seinen ganzen Beweis als grundlos zu verwerfen; der ganze Streit wird auf das Gebiet der historischen Kritik gespielt, und wird völlig endlos seyn, so lang der Historiker nicht die willkührlichen Ausnahmen gegen die Gesetze der Kritik, die er sich erlaubt und wodurch er den Philosophen zu ähnlichen berechtigt hat, zurücknimmt, und unbekümmert um das Resultat, das er finden wird, seine Untersuchung nach jenen Gesetzen streng vollendet. Auf die Einwendung des Philosophen muß der Historiker nur dann hören, wenn dieser die Unmöglichkeit der Thatsache erweist. Diese Forderung will aber etwas ganz anders sagen, als die Unbegreiflichkeit derselben darlegen. Ob der Philosoph die Möglichkeit einer Thatsache begreife, kann dem

Historiker (wenn er selbst seinen Beweis richtig geführt hat) völlig gleichgültig seyn; es ist ihm genug, daß jener die Nichtunmöglichkeit einräumen muß, und er überläßt es ihm übrigens, sich die Möglichkeit, auf welche Art er will, zu erklären, oder zu erwarten, bis ihm etwa künftig einmal eine Einsicht dieser Möglichkeit verstattet werde.

Werden aber die beiden Geschäfte gehörig gesondert, und jedes in seinem Theil zur Vollkommenheit gebracht, so läßt sich endlich die Vollendung des langen verworrenen Streites hoffen, die so lange unmöglich ist, als man noch immer fortfährt, das eine mit dem andern zu vermengen. Ich werde hier die Gränzen der beiden Funktionen, und was jede derselben in ihrem Theile zu leisten hat, noch bestimmter angeben.

Fürs erste, an dem Theile des Beweises, welchen der Historiker zu leisten hat, darf durchaus nichts nachgelassen werden. Es muß durch historische Zeugnisse völlig evident dargethan werden, daß die Thatsachen wirklich geschehen seyen, von welchen die Frage ist, ob sie Thatsachen aus der übersinnlichen Welt seyen. Ließe sich dieser Beweis nicht befriedigend führen, wäre in der Reihe der historischen Zeugnisse eine Lücke, wären die Zeugen verdächtig, — mit einem Wort:

gegen

gegen was immer für ein Gesetz der historischen Kritik der Beweis verstieße; so wäre alle weitere Untersuchung ganz überflüssig. Wozu sollte eine lange philosophische Demonstration, daß sich z. B. die Möglichkeit Wasser in Wein zu verwandeln nur aus einer übersinnlichen Ursache erklären lasse: wenn das Factum selbst nicht wirklich geschehen wäre? — Es sind drey Fälle möglich, wie das Resultat einer historischen Prüfung ausfallen kann; die Zeugnisse entscheiden entweder dafür, oder dawider, oder für keines von beiden. Sind die Zeugnisse entweder für das eine oder für das andere entscheidend, so ist entweder das wirkliche Geschehenseyn oder das wirkliche Nichtgeschehenseyn des Factums erwiesen, und das Resultat kann kategorisch entweder bejahend oder verneinend ausgedrückt werden. Sind aber die Zeugnisse weder für das eine noch für das andere (eigentlich und vollständig) entscheidend, so ist weder das wirkliche Geschehenseyn noch das wirkliche Nichtgeschehenseyn des Factums erwiesen; es bleibt also problematisch. Träte nun der Fall ein, daß der Historiker das Geschehenseyn jener Thatsachen, welche für Facta aus der übersinnlichen Welt erklärt werden, problematisch lassen müßte; so würde es ihm nichts helfen, sich darauf zu berufen, daß doch das Gegentheil auch nicht erwiesen werden kann.

Wir müssen von ihm einen kategorischen Beweis fordern; — wenn er diesen nicht leisten kann, so ist der Erfolg für unsern Zweck um gar nichts besser, als wenn das Gegentheil wirklich erwiesen wäre. Denn, wir suchen ein Factum, worauf wir nnsre Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebenen Religion gründen wollen.

Dieses Factum, welches wir als Ueberzeugungsgrund gebrauchen wollen, darf nicht problematisch bleiben, sondern muß apodiktisch (vorweisbar) gewiß seyn. Ein problematischer Ueberzeugungsgrund ist ein offenbarer Widerspruch, und unsre Ueberzeugung von der Wahrheit der gegebenen Religion würde sich auf nichts geringeres als auf folgenden Schluß reduciren: "es läßt sich zwar nicht ausmachen, daß Gott „wirklich unmittelbar diese Religion mitgetheilt „habe; indeß, da er sie doch wirklich unmittel„bar mitgetheilt hat, so muß sie auch wahr „seyn"; — welches völlig eben so geschlossen seyn würde, als wenn jemand die Vortreflichkeit von Homers Gedichten davon daß die Musen ihn begeistert hätten, ableiten wollte, und er nun so argumentirte: "es läßt sich zwar nicht ausmachen, daß die Musen den Homer wirklich begeistert haben; indeß, da sie ihn doch wirklich begeistert haben, so müssen seine Gedichte vortreflich seyn." — Der Fehlschluß, welcher, so wie

er

er hier gestellt ist, in seiner volligen Ungültigkeit erscheint, bleibt gewöhnlich hinter einer Unbestimmtheit versteckt, welche hier aufgedeckt werden soll.

Man wendet nämlich die Argumentation gewöhnlich so: "es läßt sich zwar nicht ausmachen, daß Gott wirklich unmittelbar diese Religion mitgetheilt habe, indeß, da er sie doch mitgetheilt haben kann, so ist sie wahr." Dieses "mitgetheilt haben kann" hat zweierlei Bedeutung. Es heißt entweder: der Innhalt derselben ist so, wie er sich von Gott, nach dem Begriffe den wir von ihm haben, erwarten ließe; oder das Factum der unmittelbaren Mittheilung läßt sich zwar nicht beweisen, aber das Gegentheil kann doch auch nicht erwiesen werden. Das eine ist die philosophische, das andre die historische Möglichkeit, welche, zumal bey Untersuchungen dieser Art, sehr sorgfältig von einander müssen unterschieden werden. Die Möglichkeit, welche der Historiker im Auge hat, besteht nämlich darin, daß das wirkliche Geschehenseyn eines Factums so lange für problematisch angenommen wird, bis die Prüfung der Zeugen abgeschlossen ist. Aber man mag die eine oder die andere Möglichkeit annehmen, das Argument hat dennoch keine Haltung. Im ersten Falle ist es ein offenbarer Cirkel im Schliessen; im an-

dern ist der Schluß darum fehlerhaft, weil der Grund, aus welchem geschlossen wird, problematisch gelassen, der Untersatz also nur hypothetisch ausgedrückt ist.

Man könnte auch der Sache noch die Wendung geben wollen, daß man sagte: obgleich der historische Beweis nur ein problematisches Resultat gegeben hat, so kann man die unmittelbare göttliche Mittheilung doch als das **wahrscheinlichere** (weil die Religion nach allen ihren innern Merkmalen einen göttlichen Ursprung vermuthen läßt) **glauben**, zumal da wir sicher sind, daß der historische Beweis auch nicht für das Gegentheil entscheidend geführt werden kann. Allein der Glaube, welcher historische Beweise ergänzen will, ist ein Unding; eben darum, weil der historische Beweis nicht entscheidend ist, kann man auch nicht glauben. —

An den Historiker ist also hier die strenge Forderung zu machen, von der durchaus nichts nachgelassen werden darf, daß er das wirkliche Geschehenseyn der Thatsache unwidersprechlich beweise. — Es sind in dieser Rücksicht schon in älteren Zeiten nicht unwichtige Versuche von unsern Theologen gemacht worden, und es wäre nur zu wünschen, daß mehrere von unsern neueren Theologen diese etwas schwierige Bahn eifriger verfolgt, und es nicht bequemer gefunden hätten,

hätten, den Weg eines leichten und oft leichtsinnigen Räsonnements vorzuziehen, so würden wir vielleicht längst am Ziele seyn!

Hat nun der Historiker diese strenge Forderung so erfüllt, daß er die Angriffe der Gegner völlig besiegen kann, so ist damit zwar allerdings viel gewonnen. Allein der Sieg ist doch noch nicht vollendet. Es wird dazu zweitens erfordert, daß auch der Philosoph den Theil des Beweises, den er zu leisten hat, gegen die Einwendungen die dagegen möglich sind, gehörig sicher stelle. Er hat, wie wir oben gesehen haben, zu beweisen, daß die ausserordentlichen Begebenheiten, deren wirkliches Geschehenseyn der Historiker beweist, wirklich Thatsachen aus der übersinnlichen Welt seyen. Dabey muß er, um keine Blöße zu geben, sichs nicht leicht machen, sich bloß darauf zu berufen, daß sie sich aus allen bis jetzt bekannten Kräften der Natur nicht erklären lassen. Er muß zeigen, daß die Begebenheiten schlechterdings nicht Wirkungen irgend einer Natursache seyn können; denn nur dadurch kann er den Schluß rechtfertigen, daß sie also nothwendig (und an diesem "nothwendig" hängt die ganze Schlußkraft) Wirkungen einer übersinnlichen Ursache seyn müssen.

In dieser Rücksicht ist die gute Sache der Religion abermals von denen sehr schlecht berathen

worden, die ihren ganzen Witz aufgebothen haben, um die Erzählungen von den Wundern so lange zu drehen und zu wenden, und hinein und heraus zu erklären, bis sie das wunderhafte Factum zu einer gemeinen Altagsbegebenheit umgeschaffen hatten, bey der man sich nur noch darüber wundern konnte, wie die Leute sich je darüber wundern mochten! Diese scheinen gar nicht geahnet zu haben, daß diese Begebenheiten den einzig möglichen Beweis von dem göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion enthalten, und daß also alles daran liege, zu erweisen, nicht nur überhaupt, daß sie wirklich geschehen seyen, sondern auch besonders, daß sie gerade so geschehen seyen. Wo sollte der Philosoph den Theil seines Beweises, der zum ganzen Beweis unentbehrlich ist, anknüpfen, wenn jene Facta zwar als wirklich geschehene erwiesen, aber ganz gemeine alltägliche Begebenheiten wären? Der wahre Grund, warum manche es sich erlaubt haben, die Wundergeschichten so zu travestiren, liegt gewiß darin, daß sie diese Begebenheiten für widersprechend hielten. Der Philosoph hat also gegen diese zu zeigen: 1) daß jene Begebenheiten eben durch das ganz ausserordentliche sich von den durch falsche Propheten bewirkten ähnlichen Begebenheiten auszeichnen, und nur dadurch zu einem Kriterium für Zeugnisse aus einer übersinnli-

sinnlichen Welt werden; 2) daß sie gar nicht widersprechend seyen; daß man sie zwar nicht begreifen und erklären aber doch einsehen könne, daß sie kein widersprechendes Merkmal in ihrem Begriffe enthalten, sie sich also wohl denken lassen.

Diese beiden Haupttheile des Beweises, der gesucht wird, lassen sich durchaus nicht von einander trennen; jeder für sich einzeln würde gar nichts beweisen. Hat der Historiker nicht das wirkliche Geschehenseyn der Thatsachen dargethan, so hat der Philosoph durchaus keinen Stoff, auf den er sein Räsonnement anwenden könnte. Aber auch umgekehrt, wenn der Historiker das wirkliche Geschehenseyn solcher ausserordentlichen Thatsachen vollständig dargethan hätte, der Philosoph hingegen den Beweis, daß sie übersinnlich, d. h. Wirkungen einer übersinnlichen Ursache seyn müssen, nicht vollführen könnte: so würde dennoch für den göttlichen Ursprung der Religion kein gültiger Schluß aus jenen Thatsachen geführt werden können; weil die Religion, um als Nachricht aus einer übersinnlichen Welt bewiesen zu seyn, ein Zeugniß fordert, dessen Ursprung aus der übersinnlichen Welt unwidersprechlich bewiesen seyn muß.

Fehlt also dieser Beweis für den übersinnlichen Ursprung des Zeugnisses, so ist auch keine Ge-

Gewißheit für den übersinnlichen Ursprung der Nachricht, d. i. für den absolut göttlichen Ursprung der gegebenen Religion möglich. — Haben aber beide, der Historiker sowohl als der Philosoph, die an sie gemachte Forderungen gehörig erfüllt, dann ist der ganze Beweis für den göttlichen Ursprung der gegebenen Religion vollendet, und der Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung derselben ihr einzig mögliches Fundament untergelegt.

Vergl. Ueber Religion als Wissenschaft zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neustrelitz 1795. S. 21-33. — und über den Inhalt einer erwiesenen göttlichen Offenbarung den 1ten Theil der Darstellung S. 221 u. f. nnd obige Schrift selbst S. 42 u. f. — Es bleibt dem zu Folge kein anderer Ausweg, als den ganzen Inhalt der Urkunde zum Inhalt der Religion zu rechnen, die Belehrungen dieser Religion nach seinem besten Gewissen zu gebrauchen, und es Gottes unerforschlichem Rathschluß anheim gestellt lassen, wozu er das uns gegeben habe, was wir nicht begreifen oder doch auf unsern Endzweck nicht zu beziehen wissen. Man muß sich also bey der Auslegung der Urkunde ganz an den Wortsinn derselben halten, welcher

bloß

bloß nach den Gesetzen der historischen Erklärung gesucht, wobey also das Ansehen des Buchstabens durchaus respectirt werden muß, dagegen könnte mit Fug und Recht wohl nichts weiter erwidert werden, denn es läßt sich schlechtweg nichts dagegen erwidern, sobald die Urkunde die Offenbarung selbst ist und nicht vielmehr das Archiv, in welchem die Offenbarung niedergelegt worden 1); aber auch in diesem Fall würde von obigem Beweise der Göttlichkeit nichts nachgelassen werden dürfen.

So lange dieser Beweis aber nicht geführt ist, behält die moralische Religion das Primat S. Darstellung Th. I. S. 225.—

Es ließ sich erwarten, daß der Verf. der Schrift über Religion als Wissenschaft Widerspruch finden würde; auch ist schon wirklich die Abhandlung: wie ist der absolut göttliche Inhalt einer angeblichen Offenbarung erkennbar? in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral Erst. Stück. Tübingen 1796. S. 67 — 103 gegen ihn gerichtet. — Selbst im Besitze einer reinen Ver-

1) Vergl. A. F. Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer. Erste Sammlung. Halle 1796. Vierter bis achter Brief.

Vernunftreligion, die alle unsre praktischen Bedürfnisse befriedigt, behält die Untersuchung über die absolute Göttlichkeit einer angeblichen Offenbarung für sich schon praktisches Interesse genug, es sey nun, daß sie bloß natürliche Religion oder auch solche Lehren enthalte, die nicht aus der Vernunft abgeleitet werden können. Dann sucht der Verf. folgende zwey Fragen zu beantworten: 1) Wenn eine angebliche Offenbarung übernatürliche aus der Vernunft nicht erkennbare Lehren enthält, in welchem Verhältniß müssen sie zu dem menschlichen Erkenntnißvermögen, der Form und Materie nach betrachtet, stehen? 2) Wie läßt sich der absolut göttliche Ursprung einer Offenbarung beweisen? — Die Beantwortung der ersten läuft daraus hinaus, daß sie die Art und Weise, wie Gott das höchste Gut der durch Sünde zerrütteten Menschheit befördere und erreiche, näher bestimme, oder speciellere Bestimmungen des Vernunftgrundsatzes! Gott ist Executor des Moralgesetzes, enthalte. —

Was den Beweis für die absolute Göttlichkeit einer Offenbarung betrifft, so behauptet der Verf. die Gültigkeit des folgenden Grundsatzes: **wenn sich erweislich**

hist-

historische Umstände angeben lassen, welche nur aus der Voraussetzung vernünftig erklärt werden können, daß man die Behauptung dessen, der innere Offenbarungen Gottes von sich ausgibt, für wahr hält, so führt ein solcher Beweis, auch ohne äussere Wunder zu Hülfe zu nehmen, zu einem vernünftigen Glauben an übernatürliche Belehrungen Gottes. Jesus nun war gewiß kein Schwärmer, und er versicherte gewiß zu seyn, daß er gerade zu der Zeit und unter den Umständen werde sterben müssen, und eben daraus kann man beweisen, daß ihm übernatürliche Belehrungen Gottes zu Theil geworden seyen. — In Ansehung des Wunderbeweises folgt der Verf. seinem Gegner Schritt vor Schritt und sucht daraus zu erhärten, daß Jesus unmittelbare Offenbarungen Gottes erhalten haben müsse. Ueberdem habe sich Jesus Inspiration zugeschrieben und folglich müsse auch seine Lehre als unmittelbar göttlich betrachtet werden:

Der Verf. hat allerdings alles aufgeboten um die Entscheidung auf seine Seite zu lenken; aber es läßt sich noch zweifeln, ob er auch seinen Zweck erreicht habe. Seine

Geg-

Gegner werden sowohl seine Voraussetzungen als seine Folgerungen in Anspruch nehmen, und selbst schon aus obiger Darstellung möchte sich ergeben, was sie ihm antworten werden.

Einige andere Grundsätze sind in der Abhandlung: **Ueber das Recht der Vernunft in Ansehung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung, von M. Süskind** (in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral. Zweytes Stück. Tübingen 1797. S. 89—193.) bestritten. Die Ansprüche der Vernunft, den Inhalt einer Offenbarung negativ zu bestimmen, d. h. festsetzen zu wollen, welche Lehren nicht zum Inhalt einer Offenbarung gehören, können sich theils auf irgend eine mögliche Offenbarung überhaupt, theils auf irgend eine bereits gegebene beziehen. Es frägt sich also: 1) hat die Vernunft das Recht, von gewissen Lehren zum Voraus zu behaupten, daß sie überall in keiner wahrhaft-göttlichen Offenbarung als ächte, zum Inhalt derselben gehörige Bestandtheile gegeben werden können? 2) Hat sie das Recht, wenn in einer göttlichen Offenbarung dergleichen Lehren wirklich gegeben wären, sie hintennach als unächte Bestandtheile von dem

dem Inhalt der Offenbarung auszuschliessen und zu verwerfen? — Folgende Resultate werden aufgestellt: die Vernunft ist nicht befugt, zum voraus in Beziehung auf irgend eine mögliche Offenbarung zu behaupten, daß die Gottheit solche Belehrungen in derselben überall nicht geben könne, auf welche die sich selbst überlassene Vernunft nie hätte kommen können, welche für sie unbegreiflich und unerweislich, ob schon ihren Principien und Begriffen keinesweges widersprechend sind; und noch weniger ist sie befugt, wenn in einer als göttlich erwiesenen Offenbarung, oder in der im Ganzen beglaubigten Urkunde derselben dergleichen wirklich vorkommen, sie als unächte Bestandtheile von dem Inhalt der göttlichen Offenbarung abzusondern und zu verwerfen. Das Gegentheil findet aber in beyden Hinsichten dann statt, wenn von Belehrungen die Rede ist, welche nicht nur für die Vernunft unbegreiflich, durch ihre Principien unerweislich, sondern den Gesetzen der Vernunft, und den nach diesen Gesetzen und Principien a priori von der Vernunft erzeugten Begriffen von Gott, von Religion und dem Zweck derselben widersprechen, diese

kann sie nicht für göttliche Offenbarungen annehmen.

Gesetzt jedoch es fänden sich in einer sich als solche ankündigenden Offenbarung solche Lehren, wie hat die Vernunft darüber zu urtheilen. Wäre es erweislich daß ein den Gesetzen der Vernunft widersprechender Satz von Gott selbst offenbart sey; so müßte die Vernunft einen solchen Satz zugleich für wahr und für falsch halten; aber daraus würde etwas, das dem Satze des Widerspruchs widerspricht also etwas Unsinniges folgen. Die Vernunft kann also nie in den Fall kommen, den göttlichen Ursprung solcher Belehrungen, welche ihren eigenen Gesetzen, Principien und Begriffen von Gott und Religion widersprechen, — oder auch nur den göttlichen Ursprung einer Religion überhaupt anerkennen zu müssen, deren Inhalt solche Lehren, welche der praktischen Vernunft widersprechen, von dem angeblichen göttlichen Gesandten beigemischt sind u. s. w. —

2.

Alle andere Versuche die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion zu begründen, führen nicht zu einem befriedigen-

den

den Resultat. Der scharfsinnigste und bey weitem vorzüglichste unter allen aber ist der Versuch, die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs einer gegebenen Religion auf den praktischen (empirisch-bedingten) Glauben zu gründen, welcher das fehlende des objektiven Ueberzeugungsgrundes durch subjektive Gewißheit ersetzen soll. Diesen Versuch nach den eben aufgestellten Grundsätzen geprüft, fragt sich nun: welchen Theil des Beweises soll der Glaube ersetzen, den historischen oder den philosophischen? — den historischen kann er selbst nicht entbehren. Er bedarf nicht nur ausserordentliche Thatsachen (deren Geschehenseyn also erwiesen und nicht bloß problematisch seyn muß) als äussere Kennzeichen, daß eine Lehre unmittelbar von Gott ihren Ursprung habe; sondern, da der Schluß selbst, auf den er die Ueberzeugung gründen will, auf ein empirisches Datum gestellt ist, welches, so lange es nur hypothetisch angenommen wird, keine Ueberzeugung gründen kann: so hat er noch ein Factum mehr zu erweisen, nämlich den gänzlichen moralischen Verfall entweder der ganzen Menschheit oder doch des Theils derselben, bey dem die gegebene Religion zuerst auf eine wunderhafte Art bekannt gemacht wurde. Den historischen Beweis für dieses Factum zu führen, ist unstreitig (wenn man sich nicht etwa

den Cirkel im Schließen erlauben wollte: daß die Menschheit in jener Periode, weil die ausserordentliche Bekanntmachung einer gegebenen Religion unter ihr geschehen ist, in dem gänzlichen moralischen Verfall gewesen seyn müsse) noch viel schwerer, als das Geschehenseyn der übersinnlichen Thatsachen selbst zu beweisen. Und, wenn sich etwa zeigen lassen sollte, daß die Menschheit, wofern sie in einem so gänzlichen moralischen Verfall, daß sie nicht mehr sich von selbst zur Moralität aufzurichten die Kraft gehabt hätte, jemals wirklich gewesen wäre, auch niemals (selbst durch die Gottheit nicht anders, als durch eine neue Schöpfung d. h. Vertilgung) daraus gerettet werden konnte — indem, wer einmal das Bewußtseyn des Sittengesetzes so völlig verlohren hätte, damit zugleich sein Selbstbewußtseyn verlohren hätte, und also völlig zum Thiere geworden wäre: — so würde sogar die Unmöglichkeit jenes Beweises bewiesen seyn. Wird aber jenes empirische Datum nicht erwiesen, so ist der Schluß, auf welchem der Offenbarungsglaube ruhen soll, folgender: "Wenn die Menschheit in irgend einer Periode in einen so gänzlichen moralischen Verfall gerathen war, daß sie nur durch eine ausserordentliche Veranstaltung der Gottheit zur Moralität zurückgebracht werden konnte, so war es der Gottheit

(nach

(nach dem Begriffe, den wir von ihr als moralischen Regenten der Welt haben) nothwendig, eine solche Veranstaltung zu treffen. Nun läßt sich zwar in der ganzen Geschichte der Menschheit keine solche Periode mit historischer Gewißheit nachweisen; inzwischen, zu der Zeit da die gegebene Religion bekannt gemacht wurde, war doch eine solche Periode; also war es der Gottheit damals praktisch nothwendig, eine solche ausserordentliche Veranstaltung zu treffen; und folglich hat die Lehre, in welcher jene ausserordentliche Veranstaltung bestand, göttlichen Ursprung." Es ist schon oben bey einem ähnlichen Schluß erinnert worden, daß der Glaube, der einen fehlenden historischen Beweis ergänzen und ein Factum, dessen Geschehenseyn nicht bewiesen ist, für bewiesen annehmen wollte, ungereimt ist. Folglich den historischen Theil des Beweises kann auch der empirisch-bedingte praktische Glaube nicht ersetzen, und etwas philosophisches, das an dem andern Theil desselben ergänzt werden könnte, ist hier gar nicht. Von dieser Seite läßt sich also für die Ueberzeugung, daß eine gegebene Religion göttlichen Ursprungs sey, gar nichts leisten. Da das Factum des gänzlichen moralischen Verfalls, auf welches doch die Hauptstärke der Argumentation gebaut wird, nicht erwiesen ist; und zur Ehre Gottes und der

Menschheit auch nicht leicht geglaubet werden wird: so läßt sich die moralische Nothwendigkeit, daß Gott eine solche ausserordentliche Veranstaltung irgendwo und irgendwann habe treffen müssen, ebenfalls zwar in Thesi (als möglich) aber nie in Hypothesi (als wirklich) annehmen.

Allein dieser Versuch, die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion zu begründen, stützt sich zugleich auf ein anderes Factum — auf Wunder; und vielleicht findet hier der empirisch bedingte praktische Glaube seine Anwendung zur Ergänzung dieses Beweises, der aus einem historischen und philosophischen Theile zusammen gesetzt ist? Gesetzt, der Historiker hätte von einer gegebenen Religion wenigstens dies bewiesen, daß ihre erste Bekanntwerdung unter den Menschen mit ausserordentlichen Naturbegebenheiten begleitet gewesen sey; so wäre noch der Fall möglich, daß der praktische Glaube bereit wäre, an diesem Beweise den philosophischen Theil zu ergänzen, und also — wenn gleich nicht apodiktisch gezeigt werden könnte, daß jene ausserordentlichen Begebenheiten wirklich Thatsachen aus einer übersinnlichen Welt seyen — dennoch anzunehmen, daß sie von Gott unmittelbar geschehen seyen, und darauf die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung

der

der Religion zu gründen. Allein diese Ergänzung des philosophischen Theils von dem eigentlichen Beweise kann doch nicht ganz und gar bloß willkührlich seyn, sondern muß sich wenigstens auf etwas gründen. Nun kann sie sich nicht darauf gründen, daß die Verkündiger einer solchen Religion es selbst gesagt haben: sie sprächen im Namen der Gottheit (denn, wenn man auch in ihre Redlichkeit durchaus keinen Verdacht setzt, so ist doch nie der andere Fall hinwegzuräumen, daß sie selbst für Eingebung der Gottheit gehalten haben, was sie, da es zuerst zu ihrem Bewußtseyn kam, als etwas erkannten, das alle menschliche Erfindung übersteige). Auch kann sie sich nicht darauf gründen, daß der damalige Zustand der Menschheit moralisch nothwendig gemacht habe, ausserordentliche Veranstaltungen zu Bekanntmachung der Religion zu treffen; (wie wir eben gezeigt haben). Es bleibt also nichts anders übrig, als sie auf den Inhalt der Lehre selbst zu gründen, und von der Göttlichkeit derselben d. h. von ihrer Vortreflichkeit und ihrer Heiligkeit, von ihrem hohen moralischen Sinn, mit einem Worte von ihrer Gottangemessenheit zu schließen, daß die zu ihrer Verbreitung wirksam gewesenen ausserordentlichen Begebenheiten von Gott selbst unmittelbar bewirkt worden seyen. — Allein, da diese Argumentation von der innern Vortref-

lichkeit der Religion ausgeht, welche erst daraus, daß sie von Gott unmittelbar gegeben worden sey, bewiesen werden sollte; so wäre hier insoferne abermals ein Cirkel im Beweisen.

Inzwischen da wir gleich im Eingang zugegeben haben, daß noch ein andrer Ueberzeugungsgrund von der Wahrheit, und dadurch nachher auch ein befriedigendes Kriterium zu einem Urtheil über die innere Vorteflichkeit einer gegebenen Religion möglich sey; so wollen wir auch zugeben, daß jemand, der von diesem zweiten Ueberzeugungsgrund ausgehend sich von der innern Vortreflichkeit einer gegebenen Religion vollkommen überzeugt hätte, nun darauf den Glauben gründe, daß die Gottheit diese Religion zu einer gewissen Zeit bekannt gemacht haben könne, um durch die Vorstellung, daß sie von Gott gegeben sey, seine Ueberzeugung von ihrer Vortreflichkeit zu stärken. Allein fürs erste gehört dieser Fall wenigstens nicht hieher, wo die Rede davon ist, die Ueberzeugung von der Wahrheit einer gegebenen Religion auf den Beweis ihres absolutgöttlichen Ursprungs zu gründen; von ihm kann erst dann gesprochen werden, nachdem die Wahrheit einer gegebenen Religion auf jenem andern Ueberzeugungsgrunde schon fest steht. Und in diesem Falle ist der Versuch höchstens als eine Rechnungsprobe anzusehen, welche die Vernunft

nunft mit sich selbst anstellt, indem sie gleichsam an dem Ideal der Gottheit (als objektiver Vernunft vorgestellt) sich einen Prüfstein macht, an dem sie das, was sie aus ihren ursprünglichen Gesetzen selbst aufstellt, zu ihrer mehreren Ueberzeugung zu erproben hoft. Fürs zweyte leuchtet jedem von selbst ein, daß aus dieser Ueberzeugung, in welcher doch nie mehr als die bloß logische Möglichkeit (daß das allerheiligste Wesen eine solche Religion bekannt machen könnte) enthalten wäre, jene Ergänzung des Beweises nicht abgeleitet werden könne; indem es widersprechend wäre, aus zwey Möglichkeiten eine Wirklichkeit erweisen zu wollen.

Ueber Religion als Wissenschaft S. 34=40. Was sich für und wider diese Methode sagen läßt davon s. den ersten Theil dieser Darstellung S. 262=267.

3.

Eine andere Ansicht für die Apologetik ist durch die Kantische Religionslehre eröffnet. Diese gründet sich auf den inneren Werth des Christenthums und die Vorzüge desselben vor andern positiven Religionen zur Gründung eines moralischen Reichs auf Erden. Hier ist es freilich die Vernunftmässigkeit des Christenthums, worauf es ankömmt und auf welche sich auch Kant be-

ruft 1). Hier liegt der Grund einer neuen Beweismethode der Göttlichkeit des Christenthums, die jedoch ihrer Natur nach weder apodiktisch seyn, noch die Stelle einer Demonstration vertreten kann. Es ist ein synkretistischer Beweis, der darauf beruht, daß das Christenthum zugleich eine positive und natürliche Religion ist. Als göttlicher Gesandte leitete Jesus seine Lehren von der Gottheit ab, z. B. Joh. 7, 16. und nicht minder thaten dies die Apostel z. B. 1 Cor. 2, 10. 13; aber Jesus forderte zugleich daß man seine Lehre um ihrer Wahrheit willen als wahr annehmen solle (Joh. 7, 17.) und noch häufiger geschieht dies in den apostolischen Schriften (Röm. 14, 22. 23. Phil. 4, 8). Es sind Vernunftgründe, worauf sie bauen, und wodurch sie ihre Zuhörer zu überzeugen suchen (Luc. 14, 5. 6. Joh. 4, 21=24. Röm. 6, 12=14. Eph. 4, 5=6). Ihre Wunder dienten nie als Beweise der Lehre, sondern allein zur Erregung der Aufmerksamkeit, und um die Herzen der Juden für den Unterricht empfänglich zu machen. Der Hauptzweck war: die Vernunft und das moralische Gefühl in ihre Rechte wieder einzusetzen. Jesus machte die Religion zur Grundlage der Moral, um der letzteren durch religiöse Sanktion allgemeinen Eingang zu

1) Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft S. 189. 191. 235 u. f. der 2ten Ausgabe.

zu verschaffen. Die Religion, die er lehrte, war nicht politisch, sondern abgesondert von aller politischen Gesetzgebung; sie war, im eigentlichen Sinne, Volkslehre. Jesu Lehre war auf der einen Seite reiner Vernunftglaube, und auf der andern Seite Offenbarungsglaube, und eignete sich demnach in allem Betracht zur allgemeinen Volksreligion. Indessen wenn sie dies werden sollte, so konnten ihre Wahrheiten nicht auf einmal in ihrer ganzen Reinheit bekannt gemacht werden. Sie mußte sich nach Beschaffenheit der Zeit, nach den Fähigkeiten, den herrschenden Meinungen und Sitten richten, weil sie sonst unverständlich seyn würde. Sie muß manche irrige Vorstellung stehen lassen, muß manche Wahrheiten in eine sinnliche Hülle einkleiden, um ihnen Eingang zu verschaffen. Daher entstehen locale und temporelle Vorstellungen, die aber keine wesentlichen Lehren der Religion sind; daher jene Form und Einkleidung der Lehren, die den Lehren zum Vehikel dient. Dadurch wird eine geoffenbarte Religion positiv, nicht in Ansehung ihrer wesentlichen Lehren und Vorschriften, sondern in Ansehung der Art und Weise, wie sie bey den Menschen introducirt wird, wodurch sie sich von einer bloß natürlichen unterscheidet 1).

So

1) Hr. Tieftrunk geht von denselben Grundsätzen aus, und

So wäre demnach die ganze Untersuchung abgethan, wenn die Vernunftmässigkeit der Lehre Jesu

und eröfnet der Untersuchung unbeschränkte Freyheit z. B. über Wunder, die er zu den Adiaphoris in der Moral und Religion rechnet. Dem zu Folge kann man noch weiter gehen. Es muß nemlich für das Wesen der Religion ganz gleichgültig seyn, ob je ein Christus gelebt habe, und ob irgend etwas von dem geschehen sey, was das N. T. erzählt. Aber warum hängt man denn die Religion so sehr an dieses Buch, und warum gibt man sich soviel Mühe die reinen Religionsideen in dem Ausdrucke der Bibel zu finden. Die reine moralische Religion liegt häufig im N. T. so versteckt, daß man gestehen muß, daß sich schwerlich weder Christus noch die Apostel das dabey gedacht haben, was wir aus uns selbst herausphilosophirt haben. Wenn es aber von der andern Seite wahr ist, daß sich die Moral und die Religion aus dem Herzen der Menschen von selbst hervordrängt; so muß es sehr interessant seyn, die Spuren der religiösen und moralischen Begriffe in alten Religionsurkunden zu erforschen und zu sehen, wie die ächten religiösen Begriffe unter mancherley Fällen und mit mancherley kindischen Nebenbegriffen erscheinen. In dieser Hinsicht wird die Bibel immer ein sehr interessantes Buch bleiben, wenn man sie auch für weiter nichts halten will, als für einen Ausdruck der sich entwickelnden moralischen und religiösen Denkart der Menschen. Vergl. Jacobs Annalen der Philosophie 1796. Stück 3. S. 550.

Jesu dargethan wäre. Auf die Lehre kömmt alles an, das übrige ist Nebensache. Dieser Weg ist aber nicht neu, sondern der, welchen man schon für den sichersten hielt, ehe die Kantische Philosophie auftrat. Es ist kein Weg, der zur Demonstration der Göttlichkeit des Christenthums führt, sondern ein Weg, auf welchem wohl eher das Gegentheil ausgemittelt werden könnte. Aber auch so konnte man hier göttliche Veranstaltung, göttliche Lehre finden. "Hier sind aber auch die Gränzen, die wir nicht überschreiten dürfen. Wollen wir weiter gehen und nun auch bestimmen, ob die Lehre Jesu eine mittelbare oder unmittelbare Offenbarung sey, ob die Wunder, welche sie ankündigten, ausserordentliche unter höherer Direction der Gottheit bewirkte Erscheinungen der Natur, oder übernatürliche unmittelbare Wirkungen gewesen sind; wollen wir sie entweder durch künstliche Erklärungen und romanhafte Erdichtungen zu ganz gewöhnlichen Naturbegebenheiten herabwürdigen, oder über unsern irdischen Gesichtskreis in die Sphäre übersinnlicher Ursachen erheben: so unternehmen wir nicht nur in beyden Fällen etwas Unmögliches, sondern auch etwas ganz Ueberflüssiges, weil gerade das, was uns vor Augen liegt, hinreicht, die Weisheit Gottes zu bewundern, und einen

prak-

praktischen Gebrauch für uns und andere davon zu machen."

J. W. Schmid über christliche Religion deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft. Jena 1797. 8. S. 51 = 100. S. 229 = 295.

4.

C. F. Ammons Entwurf einer wissenschaftlich = praktischen Theologie nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft. Göttingen 1797. §. 14-48. Vergl. mit der Zugabe über den Begriff einer unmittelbaren Offenbarung und eines Gesandten Gottes S. XX-XXVI.

Man darf wohl behaupten, daß durch Hr. Ammon die Untersuchung in obiger Hinsicht vollendet worden, in so weit sie nemlich auf diesem Wege vollendet werden kann, und in so fern es das neue System des Offenbarungsrationalismus, welches der Verf. aufstellt, zuläßt. Die Wirklichkeit einer unmittelbaren Offenbarung wird daraus bewiesen, daß sich theils Jesus selbst auf sie beruft (Joh. 8, 42. 7, 17.), theils jeder gute Mensch an sich wahrnehmen kann 1), daß ein

1) Hiemit hängt die angeführte Zugabe aufs engste zusammen; sie verdient also in jedem Betracht ihrer Wich-

ein Emporschwung seines Herzens in eine moralische

Wichtigkeit wegen hier eine Stelle: Eine Offenbarung ist unmittelbar, wenn die Würksamkeit Gottes auf die Vernunft des Menschen selbst gerichtet ist. Eines solchen besonderen Einflusses der Gottheit hatten sich die heil. Schriftsteller zu erfreuen. Denn 1) ohne besondere göttliche Offenbarung würde man ihre Schriften sehr mit Unrecht für göttliche Bücher halten, und Jerusalems Betrachtungen würden weit schätzbarer seyn als die Bibel: 2) Jesus und die Apostel versichern ausdrücklich, daß sie unmittelbare göttliche Offenbarungen und Aufträge erhalten haben. (Joh. 5, 10. 10, 36. 12, 44-47. 1 Cor. 2, 10.). Läugnen wir diese ausdrücklichen Zeugnisse, so machen wir sie zu Betrügern oder Schwärmern: 3) In der Bibel, besonders im N. T. ist mehr Göttliches, als in allen physisch-theologischen Büchern zusammengenommen. Dieses Buch hat auch bisher mit einer ausserordentlichen Kraft auf die Menschen gewürkt. Schon diese innere Kraft führt auf einen unmittelbar göttlichen Ursprung zurück.

Die Frage, wie wirkt Gott unmittelbar auf die Menschen kann die Vernunft nicht abweisen; aber sie kann auch nur versuchen sie zu beantworten. Eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist denkbar, wenn Gott selbst auf die moralische Natur des Menschen wirkt, sie stärkt, erhöht, belebt, dadurch Vorstellungen von sich erzeugt, und diesen Vorstellungen für den Menschen volle Gewißheit und Ueberzeugung gibt. Durch diese von Gott selbst beförderte

lische Welt und eine Würksamkeit Gottes auf ihn statt

derte Wirksamkeit des Sittengesetzes werden in der Seele, nach der natürlichen Einrichtung unserer Vernunft göttliche Vorstellungen, göttliche Gedanken, göttliche Kenntnisse erzeugt. Stellt man sich vor, daß ein Mann von ausserordentlicher Herzensgüte, von einer großen Energie seiner sittlichen Vernunft auf diese Weise von Gott geleitet und gleichsam afficirt wird, so ist es begreiflich, wie er zu der lebhaftesten und deutlichsten Kenntniß von Gott gelangen, und wie er sie, im Namen Gottes seinen Zeitgenossen mittheilen konnte und mußte. Für diese Deduktion der unmittelbaren Offenbarung Gottes sprechen folgende Gründe:

1) Unsere Vernunft kömmt unmittelbar also zeitlos von Gott; unser Gewissen ist ein unmittelbares göttliches Gesetz, welches keiner Naturkraft unterworfen ist. Nun wirkt aber Gott auf alles Geschaffene, denn er regiert es zu weisen Zwecken. Wir sind deßwegen gedrungen, unser Gewissen unter einer unmittelbaren Leitung Gottes zu denken, und der Mensch darf es nur in seiner Reinigkeit und eigenen Thätigkeit erhalten, und es nicht von der Sinnlichkeit beherrscht werden lassen, um dieser Leitung Gottes gewiß zu seyn. Wenn aber mein Gewissen den Ausdruck des unmittelbaren Willens Gottes enthält; so ist auch durch dasselbe eine unmittelbare Offenbarung denkbar.

2) Die Erfahrung lehrt, daß in der That durch Gebet und Andacht ein Emporschwung unseres Herzens

statt findet; ob ihm gleich die Art und Weise derselben

zens in eine übersinnliche Welt statt findet, wo uns der Gedanke an Gott und seine Vorsehung, an seinen Willen, sein Reich und die Unsterblichkeit in voller Gewißheit und Klarheit erscheint. Die innere moralische Kraft, die der Mensch hierdurch erhält, ist von der Kraft bloßer intellectueller Vorstellungen (z. B. bloßer dogmatischer Ideen von Gott) ganz verschieden. Es ist also keine Schwärmerey, wenn er behauptet, daß er sich dadurch moralisch gestärkt, im Glauben an Gott befestiget und zum Guten ermannt fühlt:

3) Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß in uns ein geistiges Vermögen sey, wodurch wir mit Gott eins werden und an seiner Natur Theil nehmen können. (Joh. 10, 30. 17, 21. 2 Pet. 1, 3. 4). Sie nennt diesen moralisch religiösen Sinn den Geist, den heiligen Geist, und betrachtet ihn als eine unmittelbare Würkung der Gottheit.

4) Durch diese Entwickelung läßt es sich erklären, warum gerade keine große Gelehrsamkeit zu einem Gesandten Gottes an die Vorwelt erfordert wurde. Ein gutes Herz, Liebe zur Religion, und eine feste sichere Bildung der sittlichen Vernunft reichten hin, der unmittelbaren Belehrungen Gottes fähig zu werden. Es fallen also alle künstliche Hypothesen über den Ursprung der Religionskenntnisse Jesu aus dem Unterrichte der Essäer, Alexandriner, Therapeuten u. s. w. weg.

selben gänzlich unbegreiflich ist. Die Charaktere der

der

5) Durch sie ist zugleich die Unwandelbarkeit Gottes und die ewige Gleichheit seiner Offenbarung gesichert, die mit dem dogmatisch-mystischen Supranaturalismus nicht wohl bestehen kann. Gott verändert sich zu keiner Zeit, auch in seinen Würkungen auf moralische Wesen nicht; aber nicht alle Menschen erhalten ihr Herz rein genug, um ihrer fähig zu werden, und noch wenigere schwingen sich zu der sittlichen Höhe empor, wo sie besondere Würkungen Gottes auf sich erfahren könnten:

6) Diese Entwickelung besteht zugleich mit der Freyheit derer, welche eine Offenbarung erhielten. Es wurden ihnen nicht mehr göttliche Kenntnisse mitgetheilt, als sie fassen konnten, um ihre vernünftige Natur mit der sinnlichen im Gleichgewichte zu erhalten. Sie erklärt also auch zugleich die verschiedenen Grade der Offenbarung nach der moralischen Fähigkeit der göttlichen Gesandten. Sie beugt aller Schwärmerey vor, und enthält zugleich in den Grundsätzen, worauf sie beruht, einen sicheren Prüfstein aller gegebenen Offenbarung; sie enthält zugleich das Princip der Möglichkeit einer objektiven Ausgleichung zwischen der Vernunft und Offenbarung, ob sie gleich subjektiv große Schwierigkeiten hat.

Wer eine solche unmittelbare Offenbarung Gottes und mit ihr zugleich die Aufforderung von Gott erhält, den Menschen seinen Willen anzukündigen, heißt ein Gesandter Gottes. Er muß von

Gott

der Offenbarung sind entweder subjektive und betref-

Gott aufgefordert seyn, d. h. er muß einen inneren unwiderstehlichen Beruf erhalten, im Namen Gottes zu den Menschen zu sprechen. Dieser Beruf kann theils in den Umständen und Verhältnissen liegen, in welchen er lebt, z. B. wenn sein Vaterland in tiefe Unwissenheit und Immoralität versunken wäre; theils in einem lebhaften und eminenten Gefühle seiner Kraft; theils in einem unwiderstehlichen moralischen Antriebe der Pflicht. Er muß aber auch den Menschen den Willen Gottes ankündigen, d. h. seine Gesetze und Rathschlüsse. Auf Angelegenheiten des Staats und gesellschaftliche Verhältnisse darf er sich nicht einlassen; und wenn es geschieht, so mißbraucht er seinen Beruf, greift auf eine Gott mißfällige Weise in die Freyheit der Menschen ein und verliehrt seine Würde als Gesandter Gottes. Das Creditiv, welches er aufzuzeigen hat, ist die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Lehre, welche jeder selbst prüfen und auf sein Herz anwenden kann; denn dazu gab ja Gott dem Menschen den Probstein der Wahrheit und und Moralität in seiner vernünftigen Natur (Joh. 7, 17). Wer mehr von ihm fordern wollte, würde ein Thor, oder ein Ungläubiger seyn. Ein Thor; denn Gott gibt keine schriftliche Beglaubigungen, wie Monarchen, und noch weniger kann er erlauben, daß sein Gesandter durch Machtsprüche die Natur verwüste, oder den weisen Lauf derselben aufhalte. Das Göttlichste, was er ihm anvertrauen kann, ist die Perle religiöser Wahrheit. Ein Ungläubi-

betreffen ihren Inhalt. Der subjektive Charakter ist die unmittelbar aus dem vernünftigen Bewußtseyn hervorgehende Ueberzeugung eines göttlichen Gesandten, daß ihm von Gott gewisse Religionskenntnisse und Gebote mitgetheilt worden seyen, womit denn zugleich der unwiderstehliche Beruf verbunden ist, diese Wahrheiten als göttlich vorzutragen und auszubreiten. Jesus und mehrere wirkliche Gesandte Gottes berufen sich hierauf (Joh. 12, 49.) und fordern deswegen den Glauben ihrer Zuhörer (Joh. 10, 38.) ob sie gleich diese Ueberzeugung, als ein inneres Factum, eben so wenig, als die Stimme Gottes durch das Gewissen, durch Gründe unterstützen und darlegen konnten. Da inzwischen mancher auf diese Weise sich und andere täuschen konnte

ger; denn er muß ja fühlen, daß diese Lehren göttlich sind, und wenn er es nicht fühlen nicht glauben will, so ist selbst die Gottheit nicht mächtig genug, um ihn frey und wirksam hievon zu überzeugen. Inzwischen bleibt es doch möglich, daß Gott die Bemühungen seines Gesandten auch durch äussere Begebenheiten unterstützt; daß er den Lauf der Natur zu dem moralischen Zwecke seiner Sendung lenkt; daß er seinen Unterricht mit grossen Ereignissen begleitet, die ihm das gehörige Ansehn geben, und seine sinnlichen Zuhörer ihm geneigt machen können. In diesem Falle thut der Gesandte Gottes Wunder.

konnte (1 Kön. 22, 21); so hat dieser subjektive Charakter, wie jeder moralische Glaube, auch nur eine subjektive Gültigkeit, und die Wahrheit einer vorgegebenen Offenbarung muß für andere auch noch durch objektive Kennzeichen dargethan werden können, welche aus der Natur derselben genommen sind. Diese objektiven Charaktere sind entweder innere oder äussere.

Die inneren Charaktere einer wahren Offenbarung sind folgende:

1) sie muß die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht überschreiten, also weder etwas Widersprechendes, noch etwas an sich Unbegreifliches lehren.
2) sie muß dem Moralgesetze, und allen hieraus fließenden Pflichten, Geboten, Hoffnungen und Erwartungen auf das genaueste entsprechen.
4) sie muß in ihrem Vortrage und in ihrer Anwendung der Fassungskraft und den Geistesbedürfnissen derer angemessen seyn, welchen sie bestimmt ist, weil sie ausserdem unzweckmässig, also unweise seyn würde.

Der Inhalt einer Offenbarung ist zwar der untrüglichste Charakter ihrer Wahrheit; allein es können Fälle eintreten, wo diejenigen Menschen, an welche die Offenbarung gerichtet ist, ausser Stand sind, diese inneren Wahrheitsgründe auf-

zufassen und zu prüfen. In diesem Falle ist es der Gottheit würdig, den Vortrag der Offenbarung noch durch wunderbare Handlungen ihrer Gesandten als äussere Charaktere seiner Wahrheit beglaubigen zu lassen. Diese Ereignisse würden aber entweder ausserordentliche Handlungen in der Gegenwart (**Wunder**), oder ausserordentliche Vorherverkündigungen der Zukunft (**Weissagungen**) seyn.

Weissagungen betreffen entweder die nahe oder die ferne Zukunft. Im ersten Falle kann die Erfüllung derselben dem Gesandten Gottes die erwünschte Autorität verleihen, und durch sie wenigstens einen historischen Glauben an die Offenbarungswahrheiten, die er vorträgt, erzeugen. In dem zweyten Falle würde er den Endzweck haben, seine Zeitgenossen durch die Hoffnung besserer Zeiten für den Glauben an Gott und die Religion zu gewinnen. Immer würde sich das Ausserordentliche seiner Vorherverkündigung zunächst auf die Bedürfnisse seiner Zeitgenossen beziehen; denn für die Nachwelt dürfte der Beweis für die Göttlichkeit seiner Offenbarung aus der Erfüllung seiner Weissagungen in den meisten Fällen zu spät kommen 1).

Wun-

1) Ueber Weissagungen in Beziehung auf das Christenthum s. Tieftrunks Censur. 1 Th. S. 318-27. 2te Aufl.

Wunder sind ausserordentliche Thatsachen, die sich zur Beglaubigung eines göttlichen Gesandten und seiner Lehre ereignen. Das wahre Wunder hat zwey Charaktere, einen **physischen** und **moralischen**. Das **moralische** Kennzeichen desselben besteht darinnen, daß es von, oder an einem göttlichen Gesandten, und in Beziehung auf die Offenbarung geschehe, die er vorträgt. Der physische Charakter des Wunders besteht in dem Ausserordentlichen, Auffallenden und Ueberraschenden der Thatsache, welche den Gesandten Gottes und seine Lehre seinen sinnlichen Zeitgenossen empfehlen soll. Da wir gedrungen sind, anzunehmen, daß alle Naturbegebenheiten aus einem moralischen Weltplane abfliessen und zur Erreichung moralischer Zwecke erfolgen; so ist es des höchsten Wesens vollkommen würdig, die Autorität seines Gesandten und seiner Offenbarung durch merkwürdige Ereignisse in der Sinnenwelt zu unterstützen und zu begründen 1).

Wunder haben eine Beweiskraft für alle, welche auf der ersten Stufe der Religionserkenntniß stehen, und sich von der Wahrheit einer Offenbarung nur durch sinnliche Gründe überzeugen

1) Vergl. die Bemerkungen gegen diese Vorstellung in Jacobs Annalen der Philosophie 1796. 2. St. S. 295.

gen können. Sie schließen von dem Wunder auf die Autorität des Thaumaturgen, und von dieser auf die Wahrheit seiner Lehre. Dieser introductorische Zweck der Wunder kann auch noch bey den Lesern solcher Religionsurkunden erreicht werden, in welchen die Beschreibungen einzelner Wunderthaten aufgezeichnet sind. Da inzwischen Offenbarungswahrheiten, als etwas Moralisches, von historischen Thatsachen eben so unabhängig sind, als das Sittengebot in unserem Gemüthe von einem mechanischen Naturgesetze; so verliehren nothwendig Wunder ihre Beweiskraft für alle diejenigen, welche einer gründlicheren Erkenntniß der Wahrheit und ihres Zusammenhangs mit inneren Gründen fähig sind 1). Und da noch überdieß wahre und falsche Wunder den physischen Charakter des Ausserordentlichen gemein haben; so wird der Forscher erst die innere Göttlichkeit einer Offenbarung darthun müssen, ehe er behaupten darf, daß die zu ihrer Einführung geschehenen ausserordentlichen Handlungen Wunder seyn konnten 2).

Nach

1) S. Schuderoff gleich anzuführende Beyträge S. 68 u. f.

2) Andere Bestimmungen über Wunder s. im ersten Theile dieses Versuchs S. 274-85. Vergl. Vorbereitung auf die Frage: ist eine philosophische Definition

Nach diesen Kriterien wird dann die Lehre Jesu gewürdigt, und die Göttlichkeit des N. T. sowohl aus inneren als äusseren Gründen bewiesen. Doch erstreckt sich diese Göttlichkeit objektiv lediglich auf die von Jesu und seinen Schülern vorgetragenen moralischen Religionswahrheiten; die Einkleidungen und Hülfsmittel zu ihrer Einführung sind entweder menschlich, oder hatten doch nur subjektive Göttlichkeit für gewisse Zeiten.

Nach diesen Grundsätzen läßt sich leicht über die göttliche Eingebung der heil. Schrift urtheilen. Es ist für uns weder möglich noch nützlich den Antheil zu bestimmen, welchen die Gottheit an diesen Schriften genommen hat. Nicht möglich; denn wenn schon die Zeitgenossen der heiligen Autoren nicht in ihre Seele einblicken und ihren leidenden Zustand schildern konnten, wie sollten wir es vermögen, da wir von ihnen selbst hierüber keine Nachrichten besitzen, und noch überdieß durch einen Zeitraum von Jahrtausenden von ihnen getrennt sind? Nicht nützlich; denn wenn nur der Inhalt ihrer Schriften göttlich ist, so mag die Art und Weise, wie sie zu diesen Religions-

nition von Wunder überhaupt möglich? im N. theol. Journal 1797. 3tes Stück S. 286 u. f. und Jacobs Annalen 1796. S. 240 u. f.

ligionsideen gekommen sind, für uns immer problematisch bleiben. Aus moralischen Prämissen fließen inzwischen folgende Bemerkungen:

a) Wahrheiten die von keinem praktischen Nutzen sind, sind nicht geoffenbart, also auch nicht eingegeben:

b) so lange die Kräfte der heil. Autoren hinreichten, die Wahrheiten zu erkennen (also in allen historischen Erkenntnissen), hatten sie sich keines göttlichen Beystandes zu erfreuen:

c) die heiligen Schriftsteller können Manches für geoffenbart gehalten haben, was nur subjektive, nicht objektive Göttlichkeit hatte.

Tieftrunks Censur Th. 1. S. 318 u. f. N. Aufl. Venturinis Ideen S. 644 u. f.

Strenge Offenbarungsgläubige werden dafür anders urtheilen, wenn sie nemlich consequent seyn wollen. Offenbarung kann nicht ohne Inspiration bestehen, und eben weil man sich hier in so unendliche Schwierigkeiten verwickelt findet, wird man gerne den Primat der Vernunft zugeben. S. Schuderoff Beyträge zur Berichtigung der Urtheile über Inhalt, Ursprung und Bekenntniß einer Religionslehre überhaupt und der Christlichen insbesondere Nr. 3. S. 36-48. Jena 1797. 8.

Schon

Schon in den von Ammon vorgezeichneten Ideen einer Apologetik war das Originelle der neuen und scharfsinnigen Methode sichtbar, und die weitere Ausführung einiger dieser Ideen zeigt es noch sichtbarer, wie sehr die Apologetik gewinnen würde, wenn der Verf. sich ihrer ganz eigentlich annehmen wollte. Jene Ausführung findet sich in der Ankündigung der Vertheilung des homiletischen Preißes für das Jahr 1797. Göttingen in 4. und ist überschrieben: **von dem Ursprunge und der Beschaffenheit einer unmittelbar göttlichen Offenbarung.**

Zuerst werden hier die biblisch-bildlichen Vorstellungen von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes durch Theophanien, Engelerscheinungen, Träume, Visionen und Stimmen von Himmel kurz und bündig beurtheilt. Dies konnten zwar wirksame Mittel in der Hand der Vorsehung seyn ihre Offenbarungen zu versinnlichen, aber eine unmittelbare Offenbarung Gottes kann nicht durch sie begründet werden. Man muß demnach sehen, ob nicht in der moralischen Einrichtung der menschlichen Natur, und in dem Ursprunge unserer Kenntnisse von Gott überhaupt ein Weg offen bleibe, auf welchem die Möglichkeit und Gedenkbarkeit einer unmittelbaren Offenbarung des höchsten Wesens psychologisch zu erklären ist? — Den Begriff einer solchen Offenbarung

barung haben wir oben S. 142 u. f. aus der Dogmatik des Verf. schon angeführt. Dagegen hatte Jacob in seinen philosophischen Annalen (1797. 1 St. S. 110 u. f.) einige Einwürfe vorgebracht, die vom Verf. so beantwortet werden, daß die Theorie selbst in ein helleres Licht gesetzt wird 1).

Wenn das Wort der Offenbarung allein in dem Herzen des Menschen verborgen liegt, so frägt sich, ob wirklich Personen gelebt haben, die ausgezeichnet durch moralische Anlagen, durch eine im ausharrenden Tugendkampfe erfolgte religiöse Bildung ihres Wesens, und durch ein ununterbrochenes Fortschreiten ihres Geistes und Herzens zur Weisheit und Heiligkeit Gottes seiner unmittelbaren Belehrungen fähig und würdig wurden? und diese Frage, ist einzig und allein nur durch Zeugnisse und Aussagen derer, die sie erhielten, zu beantworten. Die Gewißheit hievon ist ihrer Natur nach einzig und allein subjektiv, und kann Anderen, selbst durch Wunder, oder ausserordentliche Naturbegebenheiten, eben so wenig mitgetheilt werden, als die persönliche Ueberzeugung des guten und sich bessernden Menschen, daß Gott zu ihm durch sein Gewissen spricht, oder, daß er sich durch den unmittelbaren Beystand seines Geistes zur Tugend gestärkt fühlt. Insoferne also ist es vollkommen wahr,

1) S. 19-29.

wahr, daß wir etwas Unmögliches unternehmen, wenn wir erweisen wollen, daß irgend eine gegebene Offenbarung unmittelbar von Gott komme. Allein, wenn geistvolle Lehrer der Religion, die bey dem Aufferordentlichen ihrer Thaten die Möglichkeit für sich haben, daß sie Vertraute der Gottheit seyen, es wiederholt bezeugen, daß ihr Unterricht von Gott komme; wenn dieses bey so vielen Verfassern unserer heiligen Urkunden, und namentlich bey Jesus und Paulus der Fall ist; so haben wir ganz und gar keine Ursache, eine ihnen zu Theil gewordene unmittelbare Offenbarung Gottes zu läugnen, und den Ursprung ihrer Ideen mühsam und aus Vorliebe zum Naturalismus, aus ihrer Erziehung und äusseren Bildung, oder überhaupt nur aus menschlichen Quellen abzuleiten.

Zwey Gründe scheinen inzwischen dieser moralischen Theorie einer unmittelbaren und übersinnlichen Offenbarung Gottes nicht günstig zu seyn; die Unterwerfung des menschlichen Geistes unter eine göttliche Leitung nach dem Grundsatze der Causalität, der bey übersinnlichen Gegenständen von keiner Anwendung seyn soll, und die Annäherung dieser Theorie an Schwärmerey und Mysticismus. "Ich frage, was drängt uns denn dazu, anzunehmen, daß der geistige Theil unserer Natur unter der Leitung höherer

Kräfte

Kräfte stehe? Wer in der Veränderung derselben nichts, als Natur suchte, würde schwerlich mit Grunde getadelt werden können, besonders wenn er sich dabey nicht anmaßte, über das Unbekannte zu urtheilen, sondern nur über das für ihn Erkennbare. Er würde mit Recht einwenden können, daß das Unbekannte keinen Grund für die Menschen enthalten könne, etwas an die Stelle desselben zu setzen, **was bloß aus der Einbildungskraft genommen, oder eine leere Vernunfthandlung ist.** Ob man gleich gestehen muß, daß das Sittliche in dem Menschen etwas aus der Natur ganz unerklärbares ist; so können wir es doch nicht aus dem Uebersinnlichen erklären, sondern es ist eine **ursprüngliche** eben deßwegen für uns absolut unerklärbare Eigenschaft. Die Forderungen der sittlichen Vernunft dürfen sich nicht weiter erstrecken, als sie aus dem Sittengesetze selbst gefolgert werden können, aber es dürfen keine andere hineingetragen werden, welches offenbar der Fall zu seyn scheint, wenn man gewisse **bestimmte** und besondere Facta für von übersinnlichen Ursachen herrührende Dinge ausgeben wollte 1)." "Wenn die menschliche Vernunft nach ihren Denkgesezen Gott erkennt; so könnte das eine Offenbarung

1) Jacobs Annalen für das Jahr 1797. I. Stück. S. 110 u. f.

rung Gottes heißen, im Fall Gott dem Menschen die Vernunft, und dieser ihre Denkgesetze gegeben hätte. Allein die Vernunft ist nicht berechtigt, das anzunehmen; denn sie würde sonst Gott unter die Kategorie der Causalität, als die Ursache der Vernunft und ihrer Denkgesetze bringen, und das kommt ihr nicht zu, da ihr von Gott keine Anschauung gegeben ist; und um ihres praktischen Interesse willen ist sie auch nicht dazu bemüssigt, da dieses noch dazu gewinnt, wenn die Vernunft als ganz unabhängig gesetzgebend betrachtet wird 1)." Ich will jetzt nicht anführen, bemerkt Hr. A. dagegen, daß man die Richtigkeit der Kantischen Theorie von Raum und Zeit vollkommen zugeben, und dennoch eine gewisse Anwendbarkeit des Grundsatzes der Causalität auch jenseits der Zeit und des Raumes behaupten könne, wenn man annimmt, daß in den Dingen an sich, und in uns, nach unserer absoluten Natur ein übersinnliches Correlatum der Zeit seyn müsse, das der Form derselben und allen daraus abgeleiteten Verhältnißvorstellungen, also auch der Kategorie der Causalität, entspricht. Aber abgesehen von dieser, obschon wichtigen, doch hier nur anzudeutenden Bemerkung, so steht doch

1) Hrn. Prof. Vogels Aufsätze theologischen Inhaltes 1. St. Nürnberg 1796. S. 11 u. f.

doch die Blöße der Folgerung jedem nur etwas geübten Auge offen, daß der Mensch, weil er ein autonomisches Wesen ist, sich deßwegen auch für ein durch sich selbst entstandenes Wesen halten müsse. Er ist zwar, zur Sicherstellung seiner Freyheit gedrungen, seinen Geist dem Naturmechanismus und dem innerhalb desselben herrschenden Causalgesetze zu entziehen; aber er sieht sich auch zugleich durch seine Abhängigkeit von allen Seiten genöthiget, sein ganzes Wesen, also nicht nur seinen Körper, sondern auch seinen Geist als geschaffen, mithin sein ganzes Daseyn in dem Willen der Gottheit gegründet zu denken. Er bedient sich hierbey, wie Kant selbst vorschlägt und billiget 1), "in moralisch-praktischer, mithin nicht sinnlicher Absicht der reinen Kategorie der Causalität, ohne ein ihr untergelegtes Schema, im Schöpfungsbegriffe" und denkt sich also nothwendig alle Kräfte seines Wesens, mithin auch das Moralgesetz in ihm, durch den Willen der Gottheit vorhanden und unter der Leitung und Aufsicht derselben. Dieser heilige, ewig wirksame Wille Gottes ist keinesweges etwas Unerkanntes für den Menschen; vielmehr wird dieser durch sein Gewissen und durch seine Speculation unfehlbar auf ihn hingeleitet, und die eigene

1) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre S. 112 u. f.

gene moralische Natur des Menschen hört dann erst auf, ein Räthsel für ihn zu seyn, wenn er sie als ein Werk des heiligen Urhebers der Geister- und Körperwelt betrachtet, welcher beide mit seiner Allkraft umfasset, und unter der eigenen Thätigkeit freier Wesen zur Beförderung des Endzweckes der Schöpfung hinwirkt.

Aber, fährt man fort, diese moralische Theorie einer übersinnlichen Offenbarung führt doch offenbar zum Mysticismus. "Ich frage: woher konnte Jesus, und woher können die Menschen, welche einen Emporschwung ihres Herzens in eine moralische Welt erfahren, wissen, daß dieses die Wirkung eines Gottes sey? **Ein solcher Schluß kommt mir äusserst kühn und sehr gefährlich vor.** Anschauung, das einzige Mittel, welches uns die Objecte vorstellt, kann uns hier nicht helfen. Worauf soll also der Schluß, daß hier ein Gott im Spiele sey, ruhen? würde er nicht die Schwärmerey begünstigen 1)?" "Der Glaube an das Uebernatürliche in uns, als Gegenstand der inneren Erfahrung, der Glaube an Gnadenwirkungen und Offenbarung, oder übernatürlich bewirkte Erkenntniß, ist Schwärmerey 2)." Es ist bereits erinnert worden, daß der

1) Jacobs Annalen S. III f.
2) Schmids philos. Dogmatik §. 184.

der subjektive Charakter einer erhaltenen unmittelbaren Offenbarung Gottes, in der Lebhaftigkeit und Bestimmtheit neuer Ideen, und in dem sicheren Bewußtseyn des göttlichen Gesandten besteht, daß er diese Kenntnisse nicht allein durch eigene Thätigkeit gefunden habe, sondern daß sie ihm unerwartet gekommen sind, und sich ihm gleichsam plötzlich aufgedrängt haben. Eine genauere Beantwortung dieser Frage kann nur von dem gegeben werden, dem von der Gottheit eine besondere Offenbarung ertheilt worden; auch gehört sie nicht wesentlich zur Hauptsache. Wichtiger ist der Vorwurf, daß diese Theorie einer unmittelbaren Offenbarung Gottes zur Schwärmerey, also zum Aberglauben und Fanatismus führe. Wenn man unter religiöser Schwärmerey die Behauptung versteht, daß diejenigen Gefühle, Bilder und Erscheinungen, die sich unter sinnlich-frommen Betrachtungen irgend einem entzückten Seher darbieten, von der Gottheit unmittelbar gewirkt, und wirkliche Gegenstände einer übersinnlichen Welt seyen; so scheint die Geschichte allerdings die Wahrheit dieser Einwendung zu bestätigen. Sokrates, Muhamed, Savonarola, Drabicius und viele andere waren schwach genug, diejenigen Bilder und Gesichte, die sich ihren religiösen Betrachtungen, nach einer psychologisch sehr erklärbaren Erscheinung,

nung, beymischten, nicht für das, was sie waren, für Täuschungen der Phantasie, sondern für Wahrheit, das heißt, für wirklich übersinnliche, mit ihnen in Verbindung stehende Objecte zu halten. Es ist wahrscheinlich, daß selbst manche heilige Schriftsteller, weil sie sich vieler, von Jugend auf gewohnter anthropomorphischer Begriffe von Gott, seinem Throne, seinen Engeln, von dem Paradieße und dem dritten Himmel nicht entschlagen konnten, diese Bilder mit einer ihnen fragmentarisch wirklich zugekommenen göttlichen Belehrung vermischt, und beides als eine gleich unmittelbare Offenbarung Gottes betrachtet haben. Unter sinnlichen, vom Affecte mehr oder minder abhängigen Menschen ist eine durchaus kalte, ruhig-prüfende und von Gefühlen gänzlich geschiedene Vernunft eine höchst seltene Erscheinung, und so lange die Menschen Menschen bleiben, scheint es auch, daß diese Seltenheit eben nicht sehr zu beklagen ist, weil die Erfahrung lehrt, daß selbst in der Religion, Erkenntnisse, die mit etwas Schwärmerey und Aberglauben verbunden sind, weit allgemeiner und nachdrücklicher wirken, als die ganz reine, kalte und geläuterte Wahrheit. Allein folgt denn aus der Erfahrung, daß die Behauptung einer unmittelbaren Offenbarung zur Schwärmerey führen kann, auch, daß sie nothwendig zur

Schwärmerey führen muß? Kann aus der Beobachtung, daß die Propheten, und selbst Paulus das Göttliche und Menschliche ihrer Offenbarungen nicht gehörig geschieden haben, die Folge hervorgehen, daß sich auch Christus getäuscht habe, und daß man überall keine unmittelbare Offenbarung Gottes annehmen dürfe? Kann daraus, daß einzelne unvollkommene Menschen bey der Herrschaft ihrer Phantasie und bey der Indisposition ihrer moralischen Natur für unmittelbar göttliche Wahrheiten nicht volle Empfänglichkeit hatten, die Nothwendigkeit abgeleitet werden, daß überall kein Weg zu diesen Belehrungen der Gottheit offen stehe, und daß der, der die Möglichkeit einer solchen moralischen Verbindung der Menschen mit Gott behauptet, ein Fanatiker, ein Enthusiaste, und ein gefährlicher Schwärmer sey? Wenn solche Folgerungen aus solchen Prämissen gelten, so höre man nur auf, das Studium der Naturtheologie zu empfehlen, weil es selbst den scharfsinnigen Spinoza zum Pantheismus führte; so höre man nur auf, den Juden Vorwürfe zu machen, daß sie Jesum für einen Schwärmer hielten (Joh. 10, 20); sie sind dann, bey allem moralischen Unglauben, Philosophen, welche Lobsprüche und Achtung verdienen. Die wahre unmittelbare Offenbarung Gottes, wie sie oben, ihrer Form nach, bestimmt

und

und entwickelt worden ist, muß sich ja gerade nur auf solche Erkenntnisse von Gott und seinem Willen einschränken, welche aus dem lebhaft angeregten Sittengesetze hervorgehen; sie kann und darf keine Bilder, keine Anschauungen, keine Erscheinungen aus der Geisterwelt hervorbringen, weil sie sonst aufhören würde, eine Frucht der von der Gottheit in ihrem Vertrauten erregten göttlichen Kraft, eine Frucht seines Gewissens zu seyn; sie ist und bleibt also, als unmittelbare Offenbarung Gottes von jeder Einmischung der Sinnlichkeit und Gefühle gänzlich abgeschnitten, und kann als solche unmöglich zum Mysticismus und zur Schwärmerey verleiten.

Doch wozu die längere Vertheidigung einer Theorie, die mit den Principien der Moral, der Religion und Theologie zu genau zusammenhängt, als daß eine ernstliche Widerlegung derselben zu fürchten wäre? Harmonie mit anderen Erkenntnissen und Fruchtbarkeit an wichtigen Folgen sind die unstreitigsten Proben aller Wahrheit; ist jene bereits erwiesen, so werden wir nur noch auf diese einen Blick werfen dürfen, um unserem Urtheile über diese Theorie die nöthige Festigkeit und Zuverlässigkeit zu geben. Es folgt aber aus ihr zunächst, daß jede unmittelbare Offenbarung Gottes sich an die sittliche Vernunft des Menschen anschliessen, mit den aus ihr durch

praktische Postulate hervorgehenden Kenntnissen im Gemüthe zusammenhängen, und dem Göttlichen in uns, das heißt unseren moralischen Anlagen, von allen Seiten homogen seyn müsse. Eine Offenbarung, welche unverständliche, unpraktische, beweißleere Speculationen, die dem menschlichen Gemüthe nur per saltum konnten mitgetheilt werden, oder welche willkührliche, statutarische, unsittliche Verordnungen enthält, kommt nie, am wenigsten unmittelbar von Gott; es darf ihr auch ohne Frevel niemals göttliche Autorität zugeschrieben werden; und wenn tausend Wunder geschähen, sie dennoch als solche anzukündigen, so müßte sie die Vernunft, da zwischen wahren und falschen Wundern in Rücksicht ihres physischen Charakters kein Unterschied obwaltet, für Blendwerke und Prodigien, und die vorgegebene Offenbarung für Täuschung und Betrug erklären. Es ist eine Wahrheit, die der Menschheit ein hohes Gefühl ihrer Größe und Würde verleihen, und sie mit Dank und Ehrfurcht gegen den grössesten aller göttlichen Gesandten, der sie lehrte, erfüllen muß, daß nun jeder aus unserem Geschlechte selbst zu der Gottheit hintreten, sich ihr durch einen moralischen Emporschwung seines Herzens nähern, nnd es an seiner eigenen moralischen Natur inne werden kann, ob eine behauptete Offenbarung von Gott sey?

sey? Der praktische Rationalismus, den man füglich den moralischen Supranaturalismus nennen kann, ist also die Basis und das Fundament jeder unmittelbaren Offenbarung Gottes, und es kann daher eine besondere positive Religion, wenn sie göttlich seyn soll, nicht in neuen, der Vernunft überschwenglichen Speculationen, sondern nur in Geheimnissen, Lehren und Thatsachen, welche mit den Wahrheiten des moralischen Supranaturalismus zusammenhängen, sie versinnlichen und erläutern, und in einer mehr oder minder ausserordentlichen Promulgation jener Wahrheiten bestehen. Hieraus ergibt sich zugleich ferner, daß hinreichende Gründe zu einem vernünftigen Glauben an die Aussage der heiligen Schriftsteller vorhanden sind, wenn sie behaupten, gewisse Belehrungen unmittelbar von der Gottheit erhalten zu haben. Wir können zwar keinesweges annehmen, daß alles, was sie schreiben und lehren, einzig und allein aus dieser Quelle geflossen sey, da schon eine flüchtige Ansicht dieser Urkunden lehrt, daß sie viele Naturbetrachtungen, viele historische Zeugnisse und Traditionen, viele eigene individuelle Vorstellungen und noch überdieß manches Menschliche enthalten; es ist auch weder möglich noch nützlich, das mittelbar und unmittelbar Geoffenbarte in diesen Schriften zu unterscheiden, da der göttliche

liche Ursprung einer Religion einzig und allein etwas Subjectives, in dem Bewußtseyn der Propheten Gegründetes, folglich unmittheilbares ist, und da für uns der Inhalt derselben, oder ihre objective Göttlichkeit, vollkommen hinreicht, unseren moralischen Bedürfnissen abzuhelfen, und uns das Wohlthätige derselben fühlbar zu machen. Allein wir haben doch auch bey den Verfassern des N. T., und besonders bey Jesu, wenn wir ihn mit Petrus und Paulus (Apostelg. 2, 22. 17, 31. 1 Tim. 2, 5.) als Mann und Menschen betrachten, nicht mehr nöthig, wegen der unmittelbar göttlichen Offenbarungen die er vortrug, unsere Zuflucht zu einer Verbindung mit Alexandrinern, Therapeuten, Essäern, und wohl gar mit Sadducäern, oder zu einer geheimen Entrückung in den Himmel, oder zu Engel- und Geistererscheinungen unsere Zuflucht zu nehmen, sondern können uns nun selbst, obschon in weiter Entfernung, der Quelle nähern, aus welcher der Göttliche schöpfte, und jeden Verdacht der Unwahrheit und der Schwärmerey auf immer von ihm abwenden. Da übrigens jeder Religionsunterricht, der uns von aussen zukömmt, also auch die Bibel, für uns eine mittelbare Offenbarung ist; so folgt endlich noch aus diesen Untersuchungen, daß alle diese Belehrungen, und selbst der Unterricht der heiligen

ligen Autoren, nur dann für uns einen Werth haben und haben können, wenn sie sich theoretisch und praktisch in das unmittelbar Göttliche in uns selbst, das heißt in eine wahre Vervollkommnung unserer moralischen Natur auflösen. Gottes Offenbarung ist ewig, und wenn schon der Logos Mensch geworden ist, wie Johannes lehrt, so hört er, nach seiner göttlichen Natur, doch nie auf, in uns fortzuwirken, uns den Willen der Gottheit durch unser Gewissen kund zu thun, und uns mit göttlicher Thatkraft zur Vollendung des Guten zu erfüllen.

5.

Ein vierter sehr scharfsinniger Versuch zeichnet nur die Grundlinien einer Demonstration der Göttlichkeit des Christenthums und geht von dem Satze aus, daß die reine Vernunftreligion auf das Postulat einer geoffenbarten Religion führe.

Die reine Vernunftreligion stellt nemlich Gott als den moralischen Erzieher des Menschengeschlechts dar, sie findet in dem moralischen Begriffe von Gott einen Grund zu behaupten, daß er alle Mittel anwende, durch welche Moralität und Religion, eine der vornehmsten Bedingungen derselben, befördert

werden. Nun ist eine religiöse Gesellschaft eines der vornehmsten Beförderungsmittel der Religion. Eine religiöse Gesellschaft aber, kann als solche nicht statt finden, ohne eine gewisse Akte ihrer Constitution, welche diejenigen Sätze enthält, über die sich ihre Mitglieder vereinigt haben. Die Lehren der Religion sind theils so beschaffen, daß sehr verschiedene Meinungen der Menschen darüber statt finden; theils aber sind sie auch von einer solchen Wichtigkeit, daß jeder Mensch berechtigt ist zu verlangen, daß man ihn hierbey dem freyen Gebrauch seiner Vernunft überlasse, und keiner fremden Autorität unterwerfe. Es scheint also unmöglich eine solche Gesellschaft auf menschliche Autorität zu gründen, wenn nicht wenigstens alle Mitglieder derselben schon dahin gelangt sind, die Gebote der reinen Vernunft für allgemein gültig für alle vernünftige Wesen anzusehen. Für alle übrigen bleibt nichts übrig, als die Autorität der höchsten Vernunft, der alles Endliche sich unterwirft. Um eine religiöse Gesellschaft zu stiften, müssen also die Mitglieder derselben veranlaßt werden können, den Codex, welcher derselben zum Grunde liegen muß, für göttlich zu halten.

Die Mittel, diese Ueberzeugung bey einzelnen Menschen hervorzubringen, sind, wie wir an dem

dem Beyspiele des Christenthums selbst sehen, sehr menschlich. Aber mehr als menschlich, und unleugbar in den Plan der Vorsehung eingreifend, ist es, wenn eine solche Ueberzeugung bey einem grossen Theil des Menschengeschlechts hervorgebracht wird, und mehrere Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch statt findet.

Da nun die Einrichtung einer solchen Gesellschaft zur Beförderung der Religion und Moralität erforderlich ist, so ist anzunehmen, daß Gott als moralischer Erzieher der Menschheit eine Veranstaltung getroffen habe, durch welche ein Codex religiöser Lehren und gesellschaftlicher Einrichtungen einer religiösen Gesellschaft zum Grunde gelegt worden sey.

Eine solche Veranstaltung aber nennen wir eine **Offenbarung** 1).

Eine Offenbarung ist also ein Postulat für die Menschengeschichte, und gesetzt, es sollte sich auch kein Datum in derselben aufzeigen lassen, durch welche dieselbe erwiesen würde, so bleibt nichts destoweniger der Satz gewiß: **Gott befördert**

1) Eine Rechtfertigung dieses Begriffs der Offenbarung nebst einer Darstellung der Richtigkeit anderer Offenbarungsbegriffe, so wie überhaupt eine weitere Ausführung mancher hier vorgetragener Ideen, findet man in Hr. Bergers Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. Leipzig 1796.

fördert durch Offenbarung Religion und Moralität der Menschen.

Findet sich aber ein wirkliches Factum in der Erfahrung und Geschichte, welches auf eine solche Veranstaltung hinweist, so hat dasselbe schon vermöge dieses Postulats ein günstiges Vorurtheil für sich, ob es dadurch gleich noch nicht erwiesen ist. Denn es könnte Gesellschaften geben, die sich religiöser Zwecke rühmten, aber nichts destoweniger der Moralität und Religion nicht nur nicht beförderlich, sondern selbst hinderlich wären. Sie könnten auch wohl durch Sinnlichkeit, Eigennutz, oder politische Verhältnisse zusammen gehalten, eine lange Zeit fortgedauret haben. Es muß also, um irgend eine Religion als göttlich zu erweisen, gezeigt werden, daß sie wirklich solche Lehren enthalte, die zur Beförderung einer reinen Religion und Moralität dienlich sind, und daß sie als Grundlage einer religiösen Gesellschaft, dieselben befördert habe.

Das Christenthum, oder diejenige Religion, zu deren Bekenntniß sich eine Gesellschaft von Menschen, welche sich Christen nennen, vereinigt hat, macht Ansprüche auf Göttlichkeit, d. h. es behauptet durch göttliche Veranstaltung, durch Mittel, welche zu den Wirkungen gehören, die Gott als Regierer der Welt geäussert hat, den

Men-

Menschen bekannt gemacht, und unter ihnen verbreitet worden zu seyn. Um dieses zu erweisen, würde nun nach dem obigen erfordert

1) zu zeigen, daß das Christenthum wirklich solche Lehren enthalte, welche einer Gesellschaft, durch die eine reine Vernunftreligion befördert werden soll, zu ihrer Vereinigung zum Grunde gelegt werden können. Diese Lehren müßten also
   a) der reinen Vernunftreligion selbst angemessen seyn. Sollten sie dieselbe auch nicht deutlich und vollständig enthalten, so dürfen sie ihr doch nicht widersprechen, und wenigstens einen Keim derselben in sich haben.
   b) Sie müssen den Zwecken der Gesellschaft gemäß modificiret, und also der Fassungskraft ihrer Mitglieder angemessen seyn. Da eine religiöse Gesellschaft nicht wohl anders als aus Menschen auf sehr verschiedenen Stufen der Cultur bestehen kann, so muß die Entwicklung und Darstellung dieser Lehren für alle diese verschiedene Menschen befriedigend seyn.

Diese Beweise müßten aus dem Geiste des Christenthums selbst geschöpft werden, und wären also das, was man innere Beweise nennt. Man hat bisher immer aus ihnen allein die Göttlichkeit

lichkeit des Christenthums zu erweisen gesucht. Allein sie sind nicht für sich hinreichend, denn sie würden zu viel beweisen. Es würde nemlich daraus folgen, daß jedes Religionssystem, welches sich einer reinen Vernunftreligion rühmt, oder sie wohl gar selbst enthält, göttlichen Ursprungs sey. Man hat dies gefühlt, und diesen Beweis dadurch zu stützen gesucht, daß man behauptete, eine so reine Religion sey zu den Zeiten, da das Christenthum entstand, und unter den Menschen, unter welchen es entstand, nicht möglich gewesen. Allein dieser Beweis läßt sich höchstens nur wahrscheinlich machen. Denn man kann nie mit Zuverlässigkeit behaupten, daß irgend einem Menschen, zu irgend einer Zeit, etwas, wobey es blos auf geistige Kräfte ankommt, unmöglich sey, wenn es der menschlichen Vernunft überhaupt nicht unerreichbar ist.

Es muß also noch

2) erwiesen werden, daß durch das Christenthum eine Gesellschaft gestiftet worden sey, durch welche ächte religiöse Cultur befördert worden ist. Hierzu ist nicht hinlänglich, auf das hinzuweisen, was am Tage liegt, daß nemlich wirklich eine religiöse Gesellschaft dadurch errichtet worden sey, sondern es muß durch Geschichte dargethan werden, daß die Menschen in dieser Gesellschaft sich wirklich

wirklich einer reinen Vernunftreligion genähert haben.

Dogmatik und Religionsgeschichte müssen also in Verbindung gesetzt werden, um die Göttlichkeit des Christenthums zu erweisen. Die erstere müßte mit beständiger Hinsicht auf Vernunft- und Gesellschaftsreligion bearbeitet werden, und die letzte müßte zeigen, welche Fortschritte die Menschen als Christen in ihrer religiösen Cultur gemacht haben.

Berger: wie ist die Göttlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen? in Stäudlins Beyträgen zur Philosophie und Ges. der Religion und Sittenlehre Th. 1. S. 140-46. Lübeck 1797. —

In den Aphorismen hatte der Verf. nur von einer Offenbarung überhaupt geredet und gezeigt, daß wir annehmen müssen, daß Gott als moralischer Erzieher der Menschheit die Moralität durch Offenbarung befördere. Ihm zu Folge ist die Offenbarung ein Postulat für die Menschengeschichte. Wir müssen nemlich annehmen, daß unter den Begebenheiten, welche sich mit dem Menschen zugetragen haben, eine oder mehrere vorkommen, in welchen durch göttliche Veranstaltung religiöse Vorstellungen unter den Menschen verbreitet, und zur Grundlage einer moralischen Religionsvereinigung gemacht worden sind.

Dies

Dies haben wir von der Geschichte a priori zu postuliren und als in einer vollständigen Menschengeschichte enthalten, vorauszusetzen. Demnach müßte selbst die Kirchengeschichte in apologetischer Hinsicht bearbeitet werden, um eine Apologetik nach den angegebenen Grundsätzen zu Stande zu bringen. Ob aber eine solche dennoch zu Stande kommen würde, könnte man wohl so lange bezweifeln, als jene Grundsätze noch nicht durch Anwendung bewährt sind. Nur dürfte man wohl der Geschichte keine Gewalt anthun, und ihr den angeführten Satz als alleiniges Prinzip zum Grunde legen wollen. Wenigstens scheint dies Hr. V. Absicht nicht zu seyn, da andere Aeusserungen 1) desselben ihn selbst von solchem Verdacht lossprechen.

6.

Ein anderer Versuch die Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen, ist erst eingeleitet, aber noch nicht vollendet; es kann demnach noch kein Endurtheil darüber gefällt, sondern nur insoweit Nachricht davon gegeben werden, als die angefangene Untersuchung es gestattet.

Es

1) Vergl. s. Abhandl. über den Begriff der Religion und Religionsgeschichte in Flüggens Beyträgen zur Geschichte der Religion und Theologie und ihrer Behandlungsart. Hannover 1797. Th. I. S. 215 u. f.

Es ist von Hrn. **Vogel** geschehen in seinen

Aufsätzen theologischen Inhalts. Erstes Stück (Nürnberg 1796.), in welchem die erste Abtheilung einer Untersuchung über die Göttlichkeit der christlichen Religion enthalten ist.

Herr Vogel hat den Gang seiner Untersuchung selbst angegeben, und er hat gewiß Recht, wenn er behauptet, daß die Sache, welche hier untersucht wird, nicht blos eine Sache des Wissens sey, bey der es uns gleichgültig seyn kann, wie bald wir sie durchschauen können; nicht eine Sache, über welche das Publicum gelassen seine Meynung aufschieben kann, bis sie nach und nach ganz ins Licht gesetzt worden ist; sondern daß sie eine Sache sey, von der die Gemüthsruhe vieler Menschen, und wie die Erfahrung lehret, grossentheils auch die Moralität mancher Menschen abhänget.

In der Einleitung wird bemerkt, daß von der Einstimmigkeit über den Begriff der Göttlichkeit der christlichen Religion sich eine grössere Uebereinstimmung in den Religionslehren hoffen lasse.

Erste Abtheilung.

Göttlich heißt: von Gott bekannt gemacht.

I. Ist die Existenz Gottes so gewiß, daß man untersuchen kann, ob er etwas bekannt gemacht habe?

Nach dem praktischen Erweise allein nicht, wohl aber nach dem teleologisch-praktischen. Nach diesem ist sie so objektiv gewiß, als es die Existenz der Sinnenwesen ausser mir ist.

II. Wenn es also gewiß ist, daß ein Gott sey, der den Menschen Kenntnisse bekannt gemacht haben könne:

1. welche Kenntnisse kann er ihnen bekannt gemacht haben?
das ergibt sich aus seinen Zwecken und seinem Endzwecke mit seinen Geschöpfen.

2. Hat man hinlänglichen Grund, anzunehmen, daß er solche Kenntnisse den Menschen geoffenbart habe?
das kann sich entscheiden lassen aus der Zweckmässigkeit einer solchen Offenbarung überhaupt, und aus dem Inhalte und der Geschichte einer wirklich vorhandenen Offenbarung.

A. Aus der Betrachtung der Zweckmässigkeit einer Offenbarung überhaupt ergiebt sich,

a) daß eine Offenbarung für wahrscheinlich, aber nicht für nothwendig erkannt werden müsse,

b) daß eine Offenbarung durch natürliche Mittel wahrscheinlich,

c) durch aussernatürliche Mittel möglich sey.

Also läßt sich aus der Zweckmässigkeit einer Offenbarung überhaupt so wenig die Gewißheit als die Unmöglichkeit einer wirklich geschehenen Offenbarung erkennen. Demnoch muß man darüber ins Reine zu kommen suchen.

B. Durch den Inhalt oder die Geschichte einer vorhandenen angeblichen Offenbarung, und zwar, da uns hier um die Göttlichkeit der christlichen Religion zu thun ist, durch den Inhalt oder die Geschichte der christlichen Religion.

a) Aus dem Inhalte derselben läßt sich nichts entscheiden.

b) Bey ihrer Geschichte

α) kommen hauptsächlich gewisse Facta in Betrachtung.

β) Ergiebt sich aus diesen Factis, daß die christliche Religion geoffenbart sey? Diese Frage läßt sich nicht mit Ja oder Nein beantworten; sondern es muß gefragt werden: ergiebt sich aus ihnen, daß sie, wenn sie eine Offenbarung ist, eine natürlich oder eine aussernatürlich geoffenbarte Religion sey?

1) Jene Facta lassen sie nicht für eine natürlich geoffenbarte,

2) sondern für eine aussernatürlich geoffenbarte erkennen,

vorausgesetzt, daß sie historisch gewiß seyn; und das sind sie.

Freilich können wir an diesen Factis nur erkennen, daß sie nicht durch den Lauf der Natur hervorgebracht seyn; aber eben das berechtigt uns zu dem Schlusse, daß die Religion selbst aussernatürlich geoffenbart sey.

III.

III. Resultat: demnach ist die christliche Religion göttlich in dem Sinne: sie ist von Gott ausserna türlich geoffenbart.

Wie sind also diejenigen Christen zu beurtheilen, welche sie nicht dafür erkennen 1)?

7.

Die neuesten Untersuchungen über Offenbarung hatten das Resultat zur Folge, daß die Möglichkeit derselben der Vernunft nicht widerspreche, daß sich aber über die Wirklichkeit derselben nichts entscheiden lasse. Es bleibt demnach dem Bedürfniß eines jeden Menschen überlassen, sich von der Wirklichkeit derselben zu überzeugen, und so sein individuelles Bedürfniß zu befriedigen, da es nicht dieselben Gründe seyn können, die den Menschen zur Ueberzeugung von der Wahrheit derselben zu leiten im Stande sind. Damit ist denn freilich noch nicht behauptet, daß Offenbarung für Menschen überall keinen Werth habe, im Gegentheil würde sie, wenn sie erwiesen wäre, die religiösen Ueberzeugungen des Menschen über allen Zweifel erheben und sie auf eine

1) Der Verf. geht freilich von Kantischen Grundsäzzen aus, ohne jedoch, wie es scheint, den Sinn derselben überall gefaßt zu haben.

eine unerschütterliche Autorität gründen, obgleich diese allein nur in historischen Beweisen bestehen würde; göttliche Autorität würde nemlich das Endziel der Untersuchung seyn.

Aber sobald Offenbarung mit Geschichte verknüpft ist 1), ist die Wahrheit dieser Geschichte das erste, worauf ein Vertheidiger derselben zu setzen hat. Wäre die Begebenheit nicht einmal wahr; so könnte man noch viel weniger erwarten, daß es mit der Willenserklärung des höchsten Wesens seine Richtigkeit habe. Wir sind hier also völlig im Gebiet des Geschichtforschers, haben die historischen Zeugnisse zu vergleichen, ihre Glaubwürdigkeit auszumachen, und darnach die historische Glaubwürdigkeit zu bestimmen. Es müßten daher für die Wahrheit der Begebenheit, welche eine Offenbarung enthalten soll, Data genug vorhanden seyn, um historisch über sie entscheiden zu können, und eine bloße Sage oder unzuverlässige Nachricht würde gar keinen Anspruch auf Offenbarung machen dürfen. Wie viel zu einer solchen historischen Gewißheit erfordert wird, mag unentschieden bleiben, allein es fällt in die Augen: daß selbst die größte historische Gewißheit nie zur vollkommenen Evidenz gelan-

1) F. Köppens Versuch zur Bestimmung des Verhältnisses einer Offenbarung zu dem Menschen. S. 90 u. f.

gelangen kann. Menschen sind es, welche die Wahrheit entscheiden sollen; sie, die dem Irrthum bey jeder Gelegenheit bloß gestellt sind.

Menschen sind es, von denen wir Gewißheit erwarten; die tausendmale nur einen kleinen Theil dessen übersehen, was sie umgiebt und gemeiniglich nur nach einer individuellen Beschaffenheit ihres Zustandes urtheilen. Dem hellsehenden Auge ist das Licht, was dem geblendeten Dämmerung scheinet; ein kraftvoller Mensch rechnet das zur Schwäche, was den Schwachen Kraft ist. Wie schwer wird es nicht aus dieser Ursache, selbst über Begebenheiten welche unter unsern Augen vorfallen, eine deutliche und richtige Vorstellung zu bekommen? Und wie leicht kann man selbst nach angestellter Prüfung verleitet werden, ein voreiliges Urtheil zu fällen? Den Geist und die Geschichte vergangener Jahrhunderte nach ihrer wahren Beschaffenheit zu kennen, wer möchte dies behaupten wollen? Wir sehen ja immer nur durch Gläser, von denen wir nicht wissen, ob sie vergrößern oder verkleinern, ob sie gefärbt oder ungefärbt sind! Gesetzt wir könnten also nach den strengsten Untersuchungen die uns zu Gebote stehen, eine Gewißheit von vergangenen Begebenheiten erhalten; so würden dennoch nicht alle Zweifel unterdrückt, nicht alle Möglichkeiten des Irthums hinwegge-

nommen werden. Die Wahrscheinlichkeit kann größer und geringer seyn, allein zum strengen Beweise kann sie sich nie erheben. Jede Begebenheit also, woran eine Offenbarung geknüpft seyn mag, und worauf sie sich stützt, sucht jene vollständige Gewißheit vergebens, und die theoretischen Beweise welche man aus ihr für die Wahrheiten einer Religion zu führen hoffte, verschwinden bey näherer Ansicht.

Sollte jedoch ein historischer Beweis irgend einer Begebenheit überzeugend genug geführt werden können, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit: wie man nemlich erkennen kann, daß mit dieser Begebenheit wirklich eine Offenbarung verbunden war? Hiefür müßten doch Beweise geliefert werden, denn sonst steht es mir frey, die Begebenheit als wahr zu erkennen, die Offenbarung hingegen, welche dabey vorgefallen seyn soll, zu läugnen. Hier müssen nun wieder Facta zur Bestätigung angeführt werden, und ausserdem, daß ihre historische Gewißheit beglaubiget werden muß, verdient gezeigt zu werden, daß sie wirklich eine Offenbarung beweisen. Gesetzt es gäbe einige ausserordentliche Vorfälle, die von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge abzuweichen schienen, wie gelange ich denn zu dem Schluß, daß sie von dem höchsten Wesen durch eine besondre Veranstaltung bewirkt sind? Offenbar nur

dadurch,

dadurch, daß ich ein solches höchstes Wesen voraussetze, welches dergleichen zu meinem Besten bewirkt. Und dennoch soll sich meine Ueberzeugung vom Daseyn dieses höchsten Wesens erst auf diese Erscheinungen gründen! Dieser unvermeidliche Zirkel ist es, in den sich jede theoretische Vertheidigung einer geschehenen Offenbarung verwickelt. Um zu erfahren, daß irgend eine Offenbarung wirklich von Gott sey, müßte wieder eine neue Offenbarung geschehen, und zur Bestätigung dieser wieder eine andre, und sofort ins Unendliche. Der einzige Weg daher, wodurch sich die Autorität einer Offenbarung für den Menschen legitimirt, ist: **Glaube.** Die Gewißheit, welche auf theoretischem Wege nicht erlangt werden kann, müßte durch das praktische Bedürfniß entstehen eine Offenbarung anzunehmen. Hier stehen wir nun vor der nemlichen Schwierigkeit, welche eben durch die Autorität einer Offenbarung gehoben werden sollte; daß nemlich etwas, welches für uns subjektives Bedürfniß ist, objektive Realität erhalte. Der Widerspruch, welchen der Mensch in sich selbst findet, ist also keineswegs aufgehoben, sondern nur weiter entfernt, und jene vollkommene Einheit des Menschen mit sich selbst, welche durch eine Offenbarung bewirkt werden sollte, gründet sich eigentlich auf nichts anders, als einen Machtspruch

spruch des Menschen, wodurch er die Wirklichkeit und Evidenz einer Offenbarung setzt.

Selbst die Lehren einer Offenbarung müssen uns schon vorher bekannt gewesen seyn, wenn wir sie fassen und begreifen sollen. Alle Auslegung dessen, was uns gelehrt wird, beruht auf der Ansicht, welche wir uns schon vorher von den Gegenständen festgesetzt haben. Sie wird also verschieden ausfallen bey verschieden denkenden Menschen, und auch hier ist keine Einstimmigkeit der Ueberzeugung zu erwarten. Es läßt sich also weder die Gewißheit einer geschehenen Offenbarung, noch die Art und Weise, wie wir die mit ihr verknüpften Lehren verstehen müssen, evident darthun. Wohl dem, der einen festen Punkt gefunden hat, an dem er sich hält und durch keinen Zweifel wankend machen läßt!

Von uns selbst muß also alle Gewißheit einer Religion und Offenbarung ausgehen, wir selbst müssen die Schöpfer unsers Glaubens seyn. Obgleich die Offenbarung bey genauerer Untersuchung das nicht leistet und liefern kann, was der Mensch von ihr erwartet, so erleichtert sie ihm dennoch sein Geschäft, und mildert den Widerspruch, in den er sich verwickelt fühlte. Sie kann ihm jene Autorität geben, deren er bedarf, kann jenes Bedürfniß befriedigen, dessen Befriedigung er wünscht, und nach vorhergegangener Prü-

Prüfung ihrer historischen Wahrheit und ihrer Angemessenheit zu den Wünschen seines Herzens, kann sie eine Quelle der Ruhe und Zufriedenheit für ihn werden. Ob sie es wird, beruht auf dem besondern Bedürfniß, welches den Menschen zu ihr hinführt. Obgleich ihr zu ihrer allgemeinen Gültigkeit strenge Evidenz mangelt, kann sie in einzelnen Menschen die Einheit mit sich selbst vollenden, der das ganze Menschengeschlecht entgegensieht. **Ein Stein den die Bauleute verwärfen, ist zum Eckstein des Tempels geworden.**

Glauben und Wissen sind die beyden Endpunkte, zwischen denen die Menschheit inne schwebt. Ihre Trennung aufzuheben, und ihre Widersprüche zu vereinigen, ist Ideal des Menschen. Stets strebte er, es zu erreichen, und hat es nie erreicht. Die Geschichte liefert uns ein abwechselndes Schauspiel von Versuchen, die mit mehr oder minderem Glücke angestellt wurden. Wäre der Mensch zum Ziele seiner Vollendung gekommen, so würde er mit Wohlgefallen auf die Vorübungen seiner Kraft zurückblicken, und sich der Ausbildung derselben freuen. So auch die Menschheit, wenn sie aus dem Gebiet der Vorübung ins Gebiet des Gewinns treten wird! Die Scheidewand zwischen Wissen und Glauben wird verschwinden, unsre Erkenntniß

wird

wird erweitert und unser Glaube bestätigt werden. Ehe wir aber hiezu gelangen, werden die Widersprüche nicht völlig gelöst und die Zweifel nicht völlig vernichtet seyn.

Friedrich Köppen Versuch zur Bestimmung des Verhältnisses einer Offenbarung zu dem Menschen. Göttingen 1797. 8. S. 90 u. f. Hr. Köppen handelt von dem Bedürfnisse des Menschen eine Offenbarung anzunehmen, und wie die Offenbarung dieses Bedürfniß befriedigt; er zeigt überhaupt was eine Offenbarung für den Menschen als Menschen ist. "Dem Menschen fehlt ein theoretischer Beweis für das Daseyn Gottes und die übrigen Wahrheiten der Religion, um das Bedürfniß einer Religion durch das Setzen derselben zu befriedigen. Daher ist es ihm sehr willkommen, wenn er bloß historisch etwas auszumachen braucht, um eine Gewißheit zu erhalten, die ihm a priori mangelt. Er nimmt keinen Anstand, sobald er diese historische Gewißheit erhalten hat, gläubiger Bekenner einer Religion zu werden. Es findet sich aus dieser Ursache, daß die Anhänger irgend einer Offenbarung stets mit dem größten Eifer für die Facta der Geschichte gestritten haben, und mit der Evi-

denz

denz ihrer Geschichte auch alles übrige verlohren hielten." — Allein dies wird uns wenig weiter führen. Vernunftprincipien müssen allein entscheiden. "Solange Schrift, Tradition und Glaubensanalogie der Vernunft noch vorgezogen werden; so lange Autoritäten noch alles gelten, so lange die Vernunft im Christenthum und im Islam hintangesetzt wird; so lange werden, wenn ein Doctor der Theologie und ein Iman zusammen kommen und über die Wahrheit ihrer Religionen streiten, beyde sich aber nur auf Schrift, Tradition und Autorität berufen, beyde nothwendig recht behalten müssen, und der Islam für so gut und wahr als das Christenthum erwiesen werden können."

Aus diesem Gesichtspunkte ist das Thema in den

Morgengesprächen zweyer Freunde über die Rechte der Vernunft in Rücksicht auf Offenbarung. Leipzig 1795. 8.

auf eine sehr einleuchtende Art bearbeitet. Es ergaben sich aus der Untersuchung folgende Resultate:

1) Die Vernunft hat das Recht: — Alles, was sich als Offenbarung ankündigt, in die strengste Untersuchung zu nehmen, und Alles, was in derselben ihren Begriffen von Gott,

Gott, so wie überhaupt den praktischen Gesetzen derselben (als wodurch überall erst ein vollständiger Begriff von Gott und Glaube an ihn möglich wird) zuwiderläuft, schlechthin als ungöttlich, und wofern es der angeblichen Offenbarung wesentlich angehört, sie selbst zu verwerfen. —

2) Die Vernunft hat das Recht: — Alles, was, ob es gleich der Vernunft nicht geradezu widerspricht, doch gänzlich ausser ihrer Erkenntnißsphäre liegt, und mit ihrem Begriffe vom höchsten Wesen nichts zu thun hat, mit welchem sie also nichts anfangen, und worüber sie, ob es von Gott seyn könne oder nicht, gar nicht urtheilen kann, das folglich Gott — weil es seiner Weisheit widerstreitet — nie kann offenbaren wollen, als ungöttlich und mit demselben die ganze Offenbarung, wenn es wirklich einen Theil derselben ausmacht, geradezu von der Hand zu weisen; —

3) Die Vernunft hat das Recht: — völlig unabhängig von aller Offenbarung ihren eigenen Weg zu gehen, ohne sich an ein anderes Gesetz zu binden, als das sie sich selbst giebt; —

4) Die Vernunft hat das Recht, oder vielmehr sie ist genöthigt; — allen Glauben an Offen-

Offenbarung, wenn sie auch mit unserm Vernunftbegriffe von Gott, so wie mit der Vernunft überhaupt vollkommen übereinstimmt, gänzlich abzulehnen; wofern sich, oder vielmehr, weil sich kein hinreichender Grund zur Annahme derselben findet.

Vergl. Schlegels populäre Betrachtungen über Religion, Offenbarung und Christenthum. Hamburg 1794 und 95. 2 Theile 8.

Unsere Darstellung würde einen wesentlichen Mangel haben, wenn es einen andern Versuch nicht ausführlich anführte, der schon an sich so merkwürdig ist 1) und noch merkwürdiger dadurch wird, daß er mit der ersten Revision der populären Theologie 2) einen Verf. hat und dadurch zu einer interessanten Vergleichung Anlaß giebt.

8.

1) Vergl. Th. 1. S. 55 u. f. — die obige Ausführung findet sich in Jacobs Annalen 1796. S. 210 u. f. — in der Abhandlung über die Religion und daraus wieder abgedruckt in Jacobs vermischten philosophischen Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral. Halle 1797. 8. S. 116-160. In mancher Hinsicht ist damit Tieftrunks Censur des protestantischen Lehrbegriffs Th. 1. neue Auflage zu vergleichen.

2) S. unsre Darstellung S. 95 u. f.

8.

Die christliche Religion ist nach der gelehrten Dogmatik eine **positive** Religion, d. h. sie führt ihre Sätze nicht durch Vernunftbeweise, sondern durch göttliche Auctorität ein, und stellt sie als **geoffenbart** vor. Diese göttliche Auctorität muß also wahr seyn, wenn die christliche Religion wahr seyn soll. Denn das, was sie mit Wundern und durch Offenbarung bekannt macht, mag immer wahr und früher oder später auch durch Vernunft eingesehen worden seyn; so zeichnet sie sich doch nach jenem System nicht so wohl durch ihre Lehrsätze als vielmehr durch die Art ihrer Bekanntmachung von jeder natürlichen Religion **specifisch** aus. Und wenn daher jene auch wahr, die erste Art sie einzuführen, aber Täuschung wäre; so möchten wir ihre Lehrsätze zwar mit Dank annehmen, aber das Mittel sie zu befestigen müßten wir dennoch verachten. Sie würde gar keine Ueberzeugungsgründe für uns enthalten, als die wir selbst in unsrer Vernunft anträfen. Zur **christlichen** Religion gehört daher die Lehre, daß sie durch Offenbarung bekannt gemacht worden, und daß die Geschichte der in der Bibel beschriebenen Ereignisse und Thaten der Religionsstifter wahr sey, **wesentlich**; und daß es Offenbarung und Wunder gegeben, ist daher

in

in jeder positiven Religion ein materieller Glaubensartikel.

So wie die speculative Vernunft fortschreitet, wird sie die positive Religion in Anspruch nehmen. Denn sie muß gewahr werden, daß für den Begriff von Wunder, wodurch sie eingeführt worden, kein Gegenstand in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden kann, und ein auch noch so räthselhaftes Factum nimmermehr zu dem Schlusse einer übersinlichen Ursache berechtiget. Jede positive Religion wird daher ihrer Quelle nach der sich vervollkommenden Vernunft verdächtig, und ein tieferes Eindringen in die Geschichte der Menschheit findet bald natürliche Ursachen in Menge auf, woraus sich die Entstehung der heiligen Urkunden mit allen, was sie enthalten, begreifen läßt.

Durch eine solche Entdeckung muß der Volksunterricht, der von der vorausgesetzten Göttlichkeit des alten Religionsbuchs im dogmatischen Verstande ausgieng, eine große Erschütterung leiden. Das Volk hat sich auf die Priester verlassen, und ihnen geglaubt, daß die Bibel ein göttliches Buch und also ihr Inhalt untrüglich und vollkommen wahr sey. Wenn nun jene mit der Zeit ihren eignen Irrthum in Ansehung des Ursprungs dieses heiligen Buchs entdecken, oder ihnen Offenbarung und Wunder wenigstens pro-

blematisch werden; was sollen sie thun? — Ihre neuen Einsichten dem Volke mittheilen? Dieses gebietet weder die Pflicht noch die Klugheit, weil die Frage über den Ursprung eines Buchs nur gelehrten Ohren verständlich ist und eine theoretische Untersuchung erfodert, welche in den gemeinen Religionsunterricht nie gehört, weil sie daselbst nicht verstanden werden kann. Es kann also nichts anders angerathen werden, als zu einer solchen Zeit den gelehrten Untersuchungen über die Entstehung und die Wahrheit der Geschichte der Religionsbücher, so wie immer, Freyheit zu verstatten, und den Volksunterricht also einzurichten, daß die vorgetragenen Religionssätze, von dem, was die Gelehrten jetzt oder am Ende über jene Fragen entscheiden mögen, gänzlich unabhängig den Gemüthern eingeschärft werden. Dabey sollen aber die Untersuchungen über die Bibel nicht heimlich betrieben oder gar verboten werden, aus Furcht, es möchte etwas herauskommen, was man nicht wünscht, sondern müssen jedem, der Lust und Neigung hat, sich zu unterrichten, offen stehen.

In einer solchen Crisis, wo das göttliche Ansehen der heiligen Bücher zu wanken anfängt, kömmt aber sehr viel darauf an, die Religionswahrheiten selbst mit starken und allgemeinfaßlichen oder doch allgemeinwirkenden Gründen einzuführ-

zuführen. Wenn es nun wahr ist 1) daß die theoretischen Beweise für Freyheit, Gott und Unsterblichkeit als die Grundwahrheiten aller Religion, sämmtlich als nichtig vor den Augen der Kritik befunden werden, und 2) wenn sie alle dem gemeinen Manne gänzlich unverständlich sind, und sie auch sogar der Allergelehrteste nicht versteht, sondern sie nur zu verstehen glaubt. Wenn dieses wahr ist, oder die Kantischen Philosophen es wenigstens für wahr halten; so ist wohl zu begreifen, wie sie behaupten können, daß eine blos theoretische Behandlungsart der christlichen Religion 1) das Positive derselben (die göttliche Auctorität) um sein Ansehen bringe und das Wesentliche der christlichen Religion zerstöre, und 2) auch keine andere bessere religiöse Ueberzeugung hervorbringen könne, weil theoretische Beweise in der Religion überall nichts ausrichten können. Es ist ferner begreiflich, daß sie mit dem Begriffe des Praktischen, der in den Populartheologien aufgestellt wird, und in Aushebung der Religionssätze für den gemeinen Unterricht zur Leitung dienen soll, nicht zufrieden sind. Denn in jenen Lehrbüchern wird die Religion nicht auf das Praktische gegründet, und in dieser Hinsicht praktisch genennt, sondern es werden nur von denjenigen Sätzen welche theoretisch herausgebracht werden müssen, diejenigen ausgehoben,

hoben, welche einen praktischen Gebrauch, d. i. einen Einfluß auf das sittliche Handeln haben können, wobey freylich nicht zu leugnen ist, daß erstlich der Begriff in der Anwendung sehr schwankend sey, und zweytens daß er gar nichts für die Wahrheit oder Falschheit der Lehrsätze, auf die er angewandt wird, entscheide. Dagegen verlangt die Kritik der Vernunft, daß man alle Religion ganz und gar auf das Praktische gründe und baue, daß also eine Populartheologie vor allen, erst ihrem **Fundamente** nach praktisch seyn müsse, wo es sich denn von selbst versteht, daß sie auch ihrem **Gebrauche** nach praktisch sey.

Es folgt ferner, daß, wer nach diesen Grundsätzen philosophirt, gar wohl behaupten könne, daß die Begriffe von Offenbarung und Wunder weit geschickter sind, Religion in den Herzen der Menschen zu wecken und zu befestigen, als theoretische Vernunftbeweise, die sämmtlich gelehrt und dabey nichtig und unverständlich sind, ohne deshalb selbst ein Freund oder Vertheidiger der Wunder und des Uebernatürlichen zu seyn. Denn das vermeinte Wunder spannt wenigstens die Aufmerksamkeit der Menschen theils auf den Urheber derselben (Gott und seine Gesandten) theils auf die Lehre, welche durch Wunder eingeführt wird, die göttliche Auctorität wird dadurch lebhaft

haft vorgestellt, mithin die Ueberzeugung von dem, was unter göttlicher Auctorität bekannt gemacht wird, zugleich belebt und befestiget. Nie wird man durch Vernunftbeweise die Festigkeit und Wirksamkeit des Glaubens hervorbringen, den die Geschichte uns an Leuten aufweiset, die ohne zu vernünfteln, die Lehre Christi im Vertrauen auf die Wahrheit seiner Geschichte annahmen. Es scheint also kein Zweifel zu seyn, daß Wunder bessere subjektive Mittel sind, religiöse Ueberzeugungen zu befestigen und in Wirksamkeit zu setzen, als speculative Beweise.

Deshalb aber kann ich mir nicht einbilden, daß jener Recensent der Niemeierschen Schrift, der den Wundern gewiß blos κατ' ανθρωπον, (um sie gegen ungeschickte Bestreiter, oder auch als subjektive Mittel in Schutz zu nehmen) das Wort redet, diesen Begriff einer scharfen Untersuchung entziehen wolle. Wenn er den Grundsätzen seiner Philosophie getreu ist; so wird er vielmehr einräumen müssen, daß der Begriff des Uebernatürlichen überall keine objektive Realität für uns habe, und die Wunder also auch vor der Vernunft gar kein Mittel seyn dürfen, Religion durch sie zu begründen. Diese wird stets dahin arbeiten müssen, die Religion von aller Auctorität unabhängig zu machen, und sie in sich selbst zu begründen. Nach der Kanti-

schen Lehre kann nun Religion allein auf Moral gegründet werden. Aus der moralischen Gesinnung geht die Religion hervor, oder sie ist vielmehr jene selbst. Die Vernunft kann hierbey nichts thun, als den Zusammenhang beyder zeigen. Die Einsicht dieses Zusammenhangs wirkt aber nicht die religiöse Ueberzeugung, vielleicht so wenig als die speculativen Beweise. Diese muß der Mensch durch moralische Gesinnung in sich hervorbringen. Die religiöse Ueberzeugung muß also durch und durch praktisch seyn. Denn 1) soll sie durch praktische Gesinnung hervorgebracht seyn, und 2) soll sie die praktische Gesinnung selbst noch mehr stärken und befestigen helfen. Sie wird durch diese gewirkt und wirkt auf jene zurück.

Nun glaube ich auch den Gesichtspunkt angeben zu können, aus welchem Kants Religionslehre und insonderheit seine moralische Auslegung der Bibel beurtheilt werden muß. Seine Meinung kann nemlich, seinen Principien gemäß zu urtheilen keine andere, als folgende seyn: Die Bibel ist ein Buch, welches von einem ansehnlichen Theile der Menschen für ein göttliches inspi'.rtes Buch voll moralischer Weisheit und religiösen Unterrichts gehalten wird, und ihr Inhalt wird durch göttliche Auctorität angekündiget. Um das Wahre oder Falsche in einer solchen

chen Voraussetzung zu beurtheilen, dazu wird ein hoher Grad von speculativer Vernunft und viel Gelehrsamkeit erfodert, die man allen Leuten, für welche Religion gehört weder anmuthen, noch mittheilen kann. Es muß daher die Untersuchung, was ein solches Buch eigentlich sey, wie es entstanden u. d. g. von dem Religionsunterrichte, der für jederman gehört, ganz getrennt werden, und wenn sich gewisse falsche Ideen von einem solchen Buche in den Gemüthern festgesetzt haben; so muß die theoretische Berichtigung derselben ganz und gar dem allmäligen weiteren Fortschreiten ihrer eignen theoretischen Vernunft (der kein Hinderniß in den Weg gelegt werden darf) überlassen bleiben, unterdessen aber müssen diese Ideen in dem öffentlichen Unterrichte so gelenkt werden, daß sie zu keinem praktischen Irrthume führen, wenn auch gleich dabey ein theoretischer Irrthum zurückbleiben sollte, welchen zu heben ein Lehrer nur da verpflichtet seyn kann, wo er sich eine wirkliche Verbesserung der Erkenntnisse seiner Schüler versprechen darf.

Hierzu bietet sich nun eine praktische Ansicht der Bibel an, welche die theoretische Betrachtung derselben ganz und gar nicht hemmt, sondern dieser vielmehr ihre vollkommne Freyheit verstattet. So wie man nemlich die ganze Welt und alle einzelne Erscheinungen derselben auch

von einer teleologischen Seite ansehen kann, indem man aus sittlichen Gründen voraussetzt, sie sey eine Verbindung von lauter Mitteln und Zwecken, die auf das höchste moralische Gut abzielen, und eine Bestätigung dieser Voraussezzung in den wirklichen Begebenheiten findet, welche mit dieser Voraussetzung sich reimen, ohne deshalb einen Beweis für sie in denselben zu suchen; so kann man auch ein vorhandenes Religionsbuch teleologischer Seits als eine Veranstaltung Gottes zur religiösen und moralischen Cultur der Menschheit betrachten, wenn und in so fern sein Inhalt mit den moralischen Ideen zusammenfällt. Denn daß ein moralischer Welturheber auch Anstalten treffe, um die Moralität und die Religion in den Menschen zu wecken und zu befördern, reimt sich mit der Idee desselben sehr gut. Folglich kann man auch über gewisse vorhandene Anstalten, die geschickt sind, diesen Zweck zu befördern, also reflectiren, als ob sie hierzu eingerichtet wären. — Eine solche Veranstaltung würde nun objectiv, als eine wahre **Offenbarung** gedacht werden, und ein **Wunder**, d. i. theoretisch genommen, etwas ganz unverständliches unbegreifliches und daher ganz unzulässiges seyn. — Die Begriffe von Offenbarung und Wunder können aber als bloße **Reflexionsbegriffe** gelten, denen, theoretisch genom-

nommen, nicht die allermindeste Realität zukömmt, und man würde gar nicht begreifen, wie nur ein Streit darüber habe entstehen können, wenn nicht bekannt wäre, daß es dem Reflexionsbegriffe eines Zweckes in der Natur eben so ergangen ist, der im theoretischen Gebrauche ebenfalls alle seine Bedeutung verliert, und so eine Veranlassung endloser unverständlicher Fehden wird.

Es ist aber an diesen Begriffen, wenn man sie als bloße Reflexionsbegriffe betrachtet, gar nichts auszusetzen, und im gemeinen Unterrichte muß es nicht darauf angelegt werden, die Natur dieser Begriffe zu zerlegen. Denn dieses würde hier ganz zweckwidrig seyn, sondern nur ihren Gebrauch gegen jeden moralischen Misbrauch zu sichern. — Es entstehen daher in Ansehung dieser Begriffe besonders zwey Fragen, nemlich 1) Wie müssen die Erscheinungen beschaffen seyn, worauf diese Begriffe angewandt werden können, und 2) Welcher Gebrauch ist von den Begebenheiten zu machen, worauf sie schon seit langen Zeiten angewandt sind?

Was die erste Frage betrifft; so muß sich schlechterdings ein moralischer Zweck in den Begebenheiten entdecken lassen, welche als von Gott kommend angesehen werden sollen. Der Mangel an Einsicht, wie diese Begebenheiten durch Na-

turursachen hervorgebracht sind, wird die Reflexion, daß sie von Gott kommen desto schleuniger herbeyführen, und die Unbekanntschaft mit der Natur und dem Ursprunge dieser Betrachtungsart wird leicht veranlassen, daß eine solche Reflexion für Einsicht gehalten und mit der theoretischen Erkenntniß dieser Dinge verwechselt wird. Dieser Mißbrauch der Idee ist jedoch nicht nothwendig, sondern blos zufällig, und kann also weggeschaft und verhütet werden. — Wenn sich also entdeckt, daß durch eine Reihe von Begebenheiten ein moralischer Zweck insonderheit ist befördert worden; so kann über diese also reflektirt werden, als ob sie durch Veranstaltung der Gottheit so geordnet und gewirkt worden wären. Die theoretische Betrachtung derselben Dinge ist hiervon verschieden, und geht ihren Gang nach Naturgesetzen für sich fort. — Eine Reihe von Begebenheiten, welche die Art und Weise enthalten, wie nach und nach ein großer Theil des menschlichen Geschlechts seine moralische und religiöse Ausbildung erhalten hat, dergleichen die Bibel enthält, qualificirt sich nun allerdings zu einer solchen Reflexion, daß man diese Begebenheiten als von Gott selbst veranstaltet ansehen kann, und da insonderheit die darin gegebenen Belehrungen, nicht sowohl durch wissenschaftliches Studium, als vielmehr durch die

Natur

Natur selbst hervorgebracht zu seyn scheinen, und dennoch so zweckmässig sind; so wird der Gedanke, daß in dieser Ordnung der Natur eine höhere Direction sichtbar sey, ausserordentlich leicht herbeygeführt, da in den Naturgesetzen selbst kein Grund einer solchen Zweckmässigkeit gefunden werden kann. — Wenn nun gleich durch die theoretische Betrachtung dieser Begebenheiten alles als Natur befunden und selbst alle menschliche Schwachheiten und Unvollkommenheiten dabey angetroffen werden sollten, die von dem langsamen und natürlichen Fortgange des menschlichen Geistes unzertrennlich sind; so würde dieses alles jene Reflexion doch nicht hemmen, sondern nur in so weit einschränken, daß die moralischen Schwächen, die man ehedem für Vollkommenheiten gehalten und selbst zu den Producten der Gottheit gerechnet, diese Reflexion nicht mehr zulassen, weil sie als moralische Mittel nicht gedacht werden können; die moralische Wirkung selbst aber könnte doch als ein göttlicher Zweck gedacht und verehrt werden. — Ob nun gleich dergleichen Reflexion über jedes Naturereigniß, worin ein Einfluß auf einen moralischen Zweck bemerkt wird, anwendbar ist, indem schon die ganze Natur a priori als den moralischen Zwekken untergeordnet, angesehen werden muß; so wird dieselbe doch vornemlich an derjenigen Begeben-

gebenheit haften müssen, welche theils durch ihren wirklichen Einfluß auf die Bestimmung des Menschen, theils durch die Länge der Zeit, durch welche hindurch sie durch den Begriff einer besonderen göttlichen Veranstaltung gedacht ist, sich vorzüglich wichtig und die Anwendung jenes Begriffes geläufig gemacht hat. Dieses ist bey uralten religiösen Urkunden der Fall. Erstlich sind hier die bestimmten Naturursachen, wodurch dergleichen Produkte erzeugt worden, und die ganze Art ihrer natürlichen Entstehung verborgen, gemeiniglich auch historisch unerforschlich, und zweytens ist deren Einfluß auf die moralische und religiöse Cultur der Menschheit durch viele Jahrhunderte hindurch evident. Beyde Umstände fodern vorzüglich zur teleologischen Reflexion auf. Der erstere, weil da, wo die Naturursachen in Dunkel gehüllt sind, für den Verstand nichts übrig bleibt, als teleologische Betrachtung, wozu er auch gerade dann am geneigtesten ist; der zweyte, weil die teleologische Reflexion doch nur da mit Sicherheit angewandt werden kann, wo eine Beziehung der Begebenheiten auf moralische Zwecke sichtbar ist. Also den Inhalt der Religionsurkunden, so weit er eine Geschichte der Mittel enthält, wodurch die moralische und religiöse Cultur des menschlichen Geschlechts erhalten und befördert worden ist, für Offenbarung zu halten

und

und zu glauben, daß so wohl die Begebenheiten als selbst die Aufzeichnung derselben ein göttlicher Zweck sey, welcher inwiefern er nicht als eine Wirkung in der Natur angesehen wird, allemal ein Wunder ist, ist in der That ein sehr natürlicher und recht verstanden, auch ein wahrer Gedanke, der nur dadurch falsch wird, daß man ihn in der Folge als Erkenntniß gebraucht und aus der Vorstellung der Objekte selbst ihre göttliche Caussalität zu erweisen unternimmt.

Man kann nicht leugnen, daß diese Unterscheidung zwischen einem objektiven Erkenntnißbegriffe und einem subjektiven Reflexionsbegriffe eine etwas subtile Unterscheidung sey. Hieraus folgt aber nicht, daß sie ungegründet und unnütz sey, sondern nur, daß sie nicht für den gemeinen Unterricht gehöre, wo es als völlig gleichgültig angesehen werden kann, ob man die Offenbarung für etwas objektives oder sie für einen blos subjektiven Begriff hält. Für den Gelehrten aber ist diese Unterscheidung nothwendig. Denn sie wird ihn 1) bewahren, daß er sich nicht in objektive Beweise für sie einläßt, welche nothwendig den Stoff zu endlosen Fehden geben müssen, 2) wird sie das sicherste Mittel seyn, ihn in dem Gebrauche von dergleichen Schriften zu leiten, die Begriffe des Volks mit Behutsamkeit zu berichtigen, ohne dasselbe zu täuschen; 3) erhält

dadurch

dadurch die theoretische Untersuchung über dergleichen Schriften die vollkommenste Freyheit, die nach diesen Principien nicht dahin arbeiten soll, das Göttliche darin zu finden, sondern das Natürliche so wohl der Begebenheiten, als der darin vorgetragenen Meinungen zu erforschen. Denn daß alles was in einer solchen alten Urkunde enthalten ist, durch Natur gewirkt sey, widerstreitet der Reflexion sie als Offenbarung zu denken, wie oben gezeigt worden, nicht im mindesten. Es sind nur zwey verschiedene Betrachtungsarten einer und eben derselben Sache, die sich nicht widersprechen, sondern gehörig verstanden, beyde richtig sind.

Wenn nun in Ansehung eines gewissen Buchs diese Art der Reflexion, es blos von seiner teleologischen Seite als ein göttliches Werk zu betrachten, die darin erzählten Thaten und Lehren auf Gott zu reduciren, und von den natürlichen Ursachen dabey abzusehen, zur festen Gewohnheit geworden ist; welcher Gebrauch ist sodann von einer solchen Urkunde im gemeinen Unterrichte zu machen? Dieses war die zweyte Frage. Ich antworte hierauf:

1) Jederman sieht, daß hier von einer theoretischen Untersuchung über den Ursprung und die Entstehungsart dieses Buchs, über die Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen u. s. w. gar

nicht

nicht die Rede ist. Alles dieses gehört blos und allein vor Gelehrte oder vor solche, die sich Kräfte genug zutrauen, sich mit so schweren Nachforschungen zu befassen. Eben so die Enthüllung des Sinnes einzelner Stellen oder ganzer Stücke, der blos durch tiefe Sprachkunde und genaue Bekanntschaft mit der Geschichte des Zeitalters der Schriftsteller verstanden werden kann. Der Werth einer solchen Gelehrsamkeit, die wir an einem Michaelis, Griesbach, Eichhorn, Nösselt und an mehreren andern würdigen Männern bewundern, beruhet auf sich, und unsre Frage und Antwort hat nicht die mindeste Verringerung desselben zur Absicht.

2) Die Reflexion, daß ein Buch göttlichen Inhalts sey, will nichts sagen, als daß man sowohl in der Lehre als in der Geschichte eines Buchs eine beständige Tendenz zu einem göttlichen, d. i. moralischen Zwecke wahrnehme, welches der Fall ist, wenn die Lehre moralisch religiös und die Begebenheiten so beschaffen sind, daß sie leicht mit dem moralischen Zwecke als Mittel in Verbindung gedacht werden können. Diese Reflexion wird um so lebhafter erweckt und unterhalten werden, a) je reiner die Moral ist, welche eine solche Schrift enthält b) je mehr die darin enthaltenen Religionsbegriffe mit den Foderungen der Vernunft übereinstimmen und c)

je

je mehr die Begebenheiten, durch welche die Moral und Religion in Ansehen gekommen und ausgebreitet worden ist, von der uns bekannten Natur abweichen.

Der letzte Umstand weckt die Idee eines Wunders zuerst, und je ungebildeter die Vernunft ist, desto leichter findet sie unter den sich ihr anbietenden Ereignissen Objekte, welche ihr die Realität ihres Begriffs zu beweisen scheinen. Ob nun ein guter oder böser Dämon der Urheber des Wunders sey, glaubt man aus dem Inhalte der Wirkung aus dem Zweck desselben zu erkennen, und heilige Lehren, die durch Wunder, die selbst gute Thaten sind, bekannt gemacht werden, deuten auch auf einen heiligen Wunderthäter.

Die Einführung der Idee des Wunders geschieht so, daß man glaubt, sie von einem Objekte selbst abstrahirt zu haben, und man glaubt, daß man durch Facta eben so genöthiget werde, Wunder für wirklich zu halten, als etwa Luft und Wasser. Im Anfange hat dieses auch keine nachtheilige Wirkung, weil der gemeine Verstand sich nicht um Scheidung und Abwägung der Gründe bekümmert, durch die er bestimmt wird etwas für wahr zu halten, sondern zufrieden ist, deren Wirkungen zu empfinden, das ist hier, sich überzeugt zu fühlen. In der Folge aber sinnt die

die speculative Vernunft auf Beweise der Wahrheit der moralischen Sätze und religiösen Versicherungen, und kann späterhin auch der Kritik ihrer Beweise nicht entgehen. Diese Beweise glaubt sie nun anfänglich in den Wundern und göttlichen Offenbarungen dieser Wahrheiten selbst anzutreffen, also in der göttlichen Auctorität, welche sie für ein bekanntes Factum zu halten, gewöhnt worden ist.

Hier geht nun die Verwechselung des Gebrauchs der Begriffe an, welche alle Streitigkeiten der Dogmatik hervorgebracht hat. Anstatt einzusehen, daß der Begriff eines Wunders und einer Offenbarung, (die jedoch beyde selbst später entstehen, als die Erzählungen, von denen sie abstrahirt werden), gar kein Erkenntnißbegriff, sondern ein bloßer Reflexionsbegriff sey, der zu gar keinem theoretischen Beweise tauglich ist, verkennen gemeiniglich alle Parteyen den Gebrauch dieses Begriffs, indem sie die Natur eines Reflexionsbegriffes nicht ahnden. Alle halten ihn für einen Erkenntnißbegriff, d. i. für einen solchen, der nur dann gültig ist, wenn er ein reales Objekt hat. Nun streitet man sich über das Objekt dieses Begriffs, über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Wunder u. s. w. Aber diese Streitigkeiten haben sämmtlich nicht einmal einen Sinn und beruhen auf beyden Seiten auf lauter

Blendwerk, eben weil der Begriff einer Offenbarung ein bloßer Reflexionsbegriff ist, nach dessen Objekte man nicht einmal fragen kann, weil er seiner Natur nach kein Objekt haben soll.

3) Hieraus erhellet ferner, daß auf ein solches Buch kein eigentlicher Beweis irgend eines religiösen Satzes gegründet werden könne. Der wahre Ueberzeugungsgrund aller Religionssätze ist allein in der moralischen Vernunft zu suchen. In wiefern sich jedoch diese in vorzüglich guten Menschen offenbaret, deren Geschichte die Religionsurkunden enthalten; wird sie uns auch auf deren Religion aufmerksam machen, und ihr Glaube wird für andere ein wichtiges Beyspiel seyn, um ihnen so wie in guten Thaten auch im Glauben zu folgen. Der Weg zur eignen Prüfung wird hierdurch aber nicht verboten. Findet die prüfende Vernunft, daß der Religionsglaube der in der Menschheit sich gleichsam von selbst, ohne gelehrte Nachforschung entwickelt hat, mit den Foderungen der sittlichen Vernunft zusammenfällt; so wird sie hierin einen neuen Grund finden, über diese Begebenheit als über eine göttliche Veranstaltung zu reflectiren. Die Religion ist daher ihrem Grunde nach von einer jeden äussern Auctorität, folglich auch allen alten Urkunden, wenn sie auch göttlich heißen, unabhängig. Diese können vielmehr ihr göttliches

An-

Ansehen allererst durch eine religiöse Gemüthsstimmung erhalten. Offenbarung und Wunder, da sie überall keine objektiven Begriffe sind, können daher auch gar keiner Lehre Glauben verschaffen oder einen Ueberzeugungsgrund für ihre Wahrheit abgeben, und alle vermeinte Wunder in der Natur verschwinden vor dem Auge der Kritik gänzlich.

4) Gewöhnlich wird die teleologische Betrachtung der Begebenheiten vor der theoretischen, besonders in den Kindheitsjahren der speculativen Vernunft, schon fixirt. Hier ereignet es sich denn nicht selten, daß sich Erzählungen einschleichen, die erdichtet sind, die aus Leichtgläubigkeit angenommen werden, und sich dadurch erhalten, daß sie der teleologischen Betrachtung sehr gemäß sind. Die spätere schärfere Kritik würde sie ohne Mühe verstoßen, wenn sich nur nicht die teleologische Betrachtungsart so fest daran gehängt hätte, daß mit ihnen ein Hauptmoment für die objektive Gültigkeit der Zwecke verlohren zu gehen schien.— Die Geschichte der Juden bis auf Christus und die Apostel herab ist ein vollkommner Beweis von dem, was ich behaupte. Die Geschichtschreiber bekümmern sich sehr wenig um den natürlichen Zusammenhang der Begebenheiten, denn diesen darzustellen war gar nicht ihre Absicht; sondern die einzige Ansicht, die sie geben wollen,

ist, wie Gottes Hand in allen Schicksalen des jüdischen Volks sichtbar sey, wie er sich bemühet, sie zum Guten und zur wahren Religion zu führen u. s. w. Dieses Zwecks halber mochten wohl die Geschichtschreiber manche Begebenheiten mit aufnehmen, welche auch schon die Probe ihrer Kritik schwerlich bestanden hätte; aber der Umstand, daß sie zu ihrem Zwecke tauglich war, schafte ihr Kredit, und ohne daß man vorsätzliche Erdichtungen anzunehmen braucht, ist die Unbekanntschaft mit dem was geschehen konnte, in Verbindung mit dem Verlangen, daß das geschehen möchte, was eine solche unmittelbare Führung des Volkes Gottes ihnen zu beweisen schien, ein hinreichender Erklärungsgrund aller eingeschlichenen Verdrehungen und Unthaten. — Da ihre physischen, moralischen und religiösen Lehrsätze, als Producte des menschlichen Geistes angesehen werden müssen; so wird man auch gewiß die Schwächen ihres Zeitalters darin antreffen, so bald man den grammatischen Sinn ihrer Ausdrücke untersucht, ob sich gleich auch gute moralische und religiöse Begriffe, obgleich nicht ohne Hülle finden werden.

Die teleologische Betrachtungsart ist nach und nach mit der Erkenntniß gänzlich verwechselt worden, und man hat geglaubt reelle Zwecke der Gottheit wirklich zu erkennen, wodurch denn natür-

natürlich die theoretische Untersuchung über diese Bücher und ihren Inhalt sehr erschwert werden mußte, weil diese sie als natürliche Ereignisse jene aber als göttliche Producte ansieht, welche Begriffe sich als Erkenntnißbegriffe geradezu aufheben. Ist aber, daß jene Begebenheiten, als göttliche Zwecke angesehen werden können, ein bloßer Reflexionsbegriff; so muß die theoretische Untersuchung über dieselbe jener Betrachtungsart vorhergehen, und diese betrachtet blos ihre mögliche Zweckbeziehung, worin sie auch nicht einen Beweis für die Realität einer solchen Zweckverbindung sucht, sondern den schon als objektiv gültig angenommenen Begriff davon nur belebt. Gesetzt also es gienge ihr auch das eine oder andere Factum durch nähere Kritik verlohren; so büßte die Vernunft dadurch doch nie einen Beweisgrund für irgend einen religiösen oder moralischen Satz ein. Denn diese können jene Facta nie enthalten, und könnte folglich nicht geschehen, gesetzt man müßte auch nach erhaltener besserer Belehrung die ganze teleologische Art einer oder aller Religionsurkunden gänzlich aufgeben, welches allerdings geschehen müßte, wenn jene etwa ganz und gar auf Erdichtung beruheten.

5) Der Unterschied zwischen einer positiven oder geoffenbarten und einer natürlichen oder

Vernunftreligion hat ganz und gar keine Realität. Die Unterscheidung entspringt blos aus einem Mißverstande beyder Begriffe. Wenn man nemlich unter **natürlicher** Religion eine solche versteht, die aus theoretischen Begriffen, es sey der Dinge überhaupt oder der bestimmten Natur erschlossen ist; und unter der **positiven** oder geoffenbarten eine solche, die nicht durch Vernunftschlüsse herausgebracht, sondern durch göttliche Kraft den Menschen mitgetheilt ist; so hat weder der eine noch der andere Begriff ein Fundament, es werden durch die Kritik beyde leer befunden, und ihre Unterscheidung ist folglich ein eitles Spiel mit Begriffen. Tritt hingegen die Religion aus dem Herzen der Menschen von selbst hervor, so bald sich dieses in wahrer Güte offenbaret, und befestiget sich die religiöse Ueberzeugung durch das moralische Gutseyn; so lößt sich die Antinomie zwischen einer geoffenbarten und natürlichen Religion auf, und beyde treten mit der moralischen und einzig wahren Religion in die vollkommenste Harmonie. Denn die teleologischen Schlüsse der sogenannten natürlichen Religion werden nun nicht mehr als Religionsbeweise gebraucht, sondern als nützliche Reflexionen angesehen, um unsren schon begründeten Glauben zu beleben und seine Harmonie mit der theoretischen Erkenntniß einleuchtend zu machen.

Hier-

Hierzu dient die Offenbarung der Zwecke durch Natur vortreflich. Die Betrachtung der heiliggehaltenen Urkunden ist aber etwas Aehnliches. Denn so wie dort die ganze Natur als ein Product einer moralischen Gottheit angesehen wird; so werden hier besondere Begebenheiten und insbesondere Producte des menschlichen Willens und Verstandes als eine besondere Wirkung Gottes betrachtet und teleologisch ausgelegt. Beyde Betrachtungsarten sind vollkommen gleichartig, bloße Reflexionen, welche ihre überzeugende Kraft nicht von den Objekten, sondern von der schon vorhandenen moralischen religiösen Gemüthsstimmung entlehnen. Diese Quellen des Glaubens werden aber im gemeinen Gebrauch leicht verwechselt, und dadurch verstrickt sich die speculative Vernunft, die gemeiniglich in ihren Demonstrationen von den gemeinen Begriffen anfängt, in viele eitle Schwierigkeiten. — So haben also doch diejenigen Theologen die Wahrheit getroffen, welche eine Offenbarung durch Natur und durch Schrift annehmen; nur darin haben sie gefehlt, daß sie den Begriff der Offenbarung für einen Erkenntnißbegriff hielten, und deshalb Beweise für die Religion darauf bauen wollten, da er doch ein bloßer Reflexionsbegriff ist, dessen Werth und Gültigkeit erst durch den religiösen Glauben bestimmt wird.

6) Was nun endlich den Gebrauch der vorhandenen religiösen Urkunden, und zwar der christlichen, vornemlich in dem populären Unterrichte betrift; so werden durch das vorhergehende folgende Principien leicht verstanden und gerechtfertiget werden können: a) gehört in den Volksunterricht nur die teleologische Betrachtung der heiligen Schriften, nicht die gelehrte Auslegung. Diese muß blos der Lehrer inne haben, um den Resultaten derselben gemäß, den Sinn der heiligen Urkunden auf eine leichtfaßliche Art, mit Weglassung aller gelehrten Zurüstungen, die getroffen werden mußten, ihn zu finden, darzulegen. Unter mehreren problematischen Meinungen der Ausleger wird diejenige, die am leichtesten in den Worten gefunden werden kann, für den populären Unterricht immer die beste seyn. Die gelehrte grammatische Auslegung geht ihren Gang für sich fort, und abstrahirt gänzlich von dem teleologischen Gebrauche ihrer Entdeckungen, indem sie die heilige Schrift wie jedes andere Buch ansieht und behandelt. Wenn daher davon die Rede ist, was die Schriftsteller eigentlich haben sagen wollen; so muß hierüber allein die grammatische und gelehrte Auslegungskunst Aufschluß geben. Diese enthält nicht nur das oberste sondern auch einzige Princip, nach welchem der Sinn einer Schrift zu erforschen ist. b) Die teleolo-

leologische Betrachtungsart besteht aber darin, daß man die Schrift als eine Erzählung solcher Begebenheiten ansieht, wodurch nach und nach die reineren moralischen und religiösen Begriffe unter dem menschlichen Geschlechte entstanden und gemeiner geworden sind. Diese Begebenheiten werden daher als eine Verkettung göttlicher Mittel vorgestellt, wodurch ein moralischer Zweck wirklich geworden ist. In dieser Rücksicht kann nun selbst die Erhaltung der Schrift und die fortgepflanzte Idee ihrer Heiligkeit von der teleologischen Seite angesehen, und also als Mittel zum moralischen Zwecke gedacht werden. c) Es könnte wohl seyn, daß in einem solchen Buche eine Menge Schwachheiten vorkämen, die sich theils in den handelnden Personen, theils in den Geschichtschreibern offenbarten, und durch die Natur des Zeitalters oder auch der einzelnen Individuen entstanden wären. Diese würden aber der Reflexion, ihre Wirkungen als göttliche Zwecke zu denken nicht im mindesten Abbruch thun; es wird aber zu einem Religionsbuche um so brauchbarer seyn, je weniger die darin handelnden Hauptpersonen moralische Flecken haben. d) Ferner werden in einer solchen alten Schrift Erzählungen in Menge vorkommen, deren Inhalt sehr problematisch ist, und dessen volle Wahrheit zu entdecken die Entfernung der Zeiten

ganz unmöglich macht. Manche mögen auch wohl das Mythenartige sichtbar genug an sich tragen. Die Untersuchung hierüber ist aber theoretisch und gehört daher in den allgemeinen Volksunterricht gar nicht. Dieser muß vielmehr sein Augenmerk blos darauf richten, ob nicht durch ein solches Factum oder wenigstens durch dessen Erzählung ein moralischer Zweck erreicht sey oder noch erreicht werden könne. Ob also ein gewisses Factum durch Natur gewirkt sey oder nicht, ist eine Aufgabe, die gar nicht in den Volksunterricht gehört. In der Bibel kommt auch selbst weder die Frage noch die Antwort darauf vor. e) Es ist daher gar nicht nöthig die Begriffe von Offenbarung und Wunder im Volksunterrichte hören zu lassen, wenigstens dürfen keine Beweise für oder gegen dieselben gegeben werden, und auf sie darf in populärem Vortrage kein Beweis gegründet werden. Was die ausserordentlichen Begebenheiten betrift, die mehr durch ihre Abweichung von dem gewöhnlichen Laufe der Natur, als durch ihren Einfluß auf die Beförderung des moralischen Zwecks sich auszeichnen; so muß man diese im populären Unterrichte entweder ganz zur Seite liegen lassen, oder doch zeigen, daß das Ausserordentliche nichts sey, wodurch die Religion und Moral fester, und die Lehre von der Vorsehung gewisser

würde,

würde, indem die Ueberzeugung aller dieser wichtigen Lehrsätze von ganz andern Gründen abhängig ist. Hierdurch wird gewirkt, daß wenn ihnen dergleichen Facta entweder selbst zweifelhaft vorkommen oder durch andere als fabelhaft dargestellt werden sollten, dieses in ihrer religiösen und moralischen Ueberzeugung nicht die geringste Veränderung hervorbringen kann, indem sie belehrt sind, daß alle jene wunderbaren Thatsachen mit ihrer Religion keinen Zusammenhang haben. f) In alten religiösen Urkunden verdienen die größte Aufmerksamkeit, 1) die moralischen Sentenzen und Lehren, die hier als göttliche Gebote angekündiget werden; 2) die Lehren, welche als eigentliche Religionslehren aufgestellt sind, als: was von dem Verhältniß Gottes gegen das menschliche Geschlecht gesagt wird, und was damit im Zusammenhange steht. Im Grunde sind dieses meistentheils Aeusserungen der moralischen gesunden, obgleich unkultivirten Vernunft. Diese aber äussert sich selten rein, es hängen ihren Aussprüchen Schwächen an, die aus dem Zeitalter, der vorhandenen Vorurtheilen u. s. w. erklärbar sind. — Sie können daher auch nie in dem Sinne für göttliche Belehrungen gehalten werden, daß man Gott selbst für die Ursache dieser Aussprüche hielte. Dieses würde allemal eine falsche Idee seyn. Sondern wenn

man

man sie für göttliche Aussprüche erklärt, so kann dieses nichts anders heißen, als so viel, daß man über sie so reflectire, als ob ihre Bekanntmachung selbst im Plane der Vorsehung gelegen, um durch sie die religiösen Erkenntnisse zu erhalten und aufzuklären. — Wenn es indessen zur Volksidee geworden ist, daß die Aussprüche der Schrift göttliche Aussprüche sind; so ist diese Idee selbst mystisch und dem Volke unverständlich; folglich nur ein solcher Gebrauch von ihr zu machen, daß, wenn sie sich dereinst aufklärt und ihre Nichtigkeit von einzelnen speculirenden Köpfen eingesehen wird, sie überzeugt werden, daß der populäre Unterricht, den sie empfangen haben, auf keiner Falschheit oder Täuschung beruhe. Dieses geschieht aber dadurch, daß von jenen Aussprüchen und Lehren eine solche Auslegung gemacht wird, als wenn sie wirklich als in einer höchsten moralischen Vernunft als gegründet gedacht wären.

Hierbey ist dahin zu sehen, daß man die Schrift nicht als Quelle braucht, um die Göttlichkeit der Aussprüche zu beweisen, sondern daß man die Göttlichkeit der Lehren aus ihrer inneren Natur darthut und die Aussprüche der Schrift, welche mit einem solchen Sinne zusammenfallen, nur als Bestätigungen des göttlichen Sinnes anführet. Dieser göttliche Sinn ist selbst nichts

mysti-

mystisches. Denn anders ausgedruckt ist er nichts, als der moralische Sinn, den wir nie rein denken können, als wenn wir ihn uns so vorstellen, wie er aus einem Wesen entspringt, das von allen die menschliche moralische Vernunft einschränkenden Umständen frey ist. Indem wir uns also in einen allgemeinen Standpunkt versezzen, um dadurch die richtigen moralischen und religiösen Sätze zutreffen, finden wir allemal denjenigen Sinn, den wir den göttlichen nennen müssen, ob man sich gleich sehr irren würde, wenn man dabey denken wollte, daß die Gottheit selbst die Ursache dieser Erkenntniß wäre, da auch selbst die Idee der Gottheit kein Erkenntnißbegriff, sondern ein bloßer Reflexionsbegriff ist, (der jedoch praktische Realität hat) eine Unterscheidung, die jedoch nicht in den gemeinen Unterricht, sondern für die gehört, welche die Principien ihres Verfahrens kennen müssen, um nicht durch Mißverstand derselben irre geleitet zu werden. 3) Die Geschichte ist so zu benutzen, daß man aus derselben dasjenige aushebt, was auf den moralischen Endzweck der Welt offenbar den größten Einfluß gehabt hat. Dieses wird als zweckmässiges Mittel vorgestellt, das von Gott angeordnet ist. Was aber die Begebenheiten betrift, die dem Laufe der Natur zuwider zu seyn scheinen, und dadurch ein blindes Erstaunen erregen;

regen; so ist es am besten, die Aufmerksamkeit von dem Wunderbaren ganz abzulenken, und überhaupt auch diese Facta nicht einmal als Mittel zu dem moralischen Endzwecke aufzustellen, weil doch daß und wie sie geschehen, wenigstens gänzlich problematisch ist, und ihr mythenartiges Ansehen sie selbst zur Grundlage einer moralischen Reflexion unfähig macht, der abergläubische Gedanke aber, als ob Gott in diesen seltsamen Ereignissen mehr gewirkt habe, als in den gewöhnlichen Naturbegebenheiten, nie zur Einführung oder Erhaltung einer Religion benutzt werden darf.

Mich dünkt in der Kantischen Religionslehre herrscht dieser Geist überall, und seine sogenannte moralische Interpretation ist nichts anders, als ein Bemühen zu zeigen, daß sich die moralische Vernunftreligion auch in der noch roheren Menschheit, welche in den Urkunden der Schrift sich zeiget, schon gleichsam als Natur offenbaret habe. Diese rohen Aeusserungen müssen aber von ihren Schlacken entkleidet werden, wenn man das wahre moralische darin finden will. Denn dieses erscheint hier, vermischt mit rohen Meinungen, und eingekleidet in einer mythischen Hülle. Das Wahre darin zu finden, dazu gehört selbst erst gereinigte Moralische Vernunft. Diese ist also das Princip den wahren moralischen

und

und religiösen Geist, der aus der Menschheit allenthalben hier roher, dort feiner hervorquillt, zu finden. Man muß erst selbst die wahre Religion gehörig gefaßt haben, um deren Spuren auch in alten Mythen zu finden. Das Princip dieser Auslegung, wovon Kant allein redet, liegt also einzig in den berichtigten praktischen Ideen. Den Sinn der Worte lehrt Sprachkunde und Critik. Diese müssen die Gedanken der Schriftsteller mit aller ihrer Roheit vorlegen, und auf diesem Wege möchte man wohl in den alten schriftlichen Urkunden keine sehr Begehrungswürdige Religion antreffen. Die wahre Religion des Herzens geht aus dem Gesetze Gottes und der moralischen Gesinnung hervor, und um diese auch in den Gedanken der noch nicht ausgebildeten Vorwelt zu finden, dazu gehört, daß man sie selbst erst in ihrer Reinigkeit gefaßt habe, damit man die Aussprüche der noch unvollkommenen moralischen Vernunft von ihren Bildern befreyen und so dasjenige ausfindig machen könne, was die, welche jene Aussprüche thaten, selbst nicht deutlich und rein dachten, was aber doch denselben zum Grunde lag. Und so sind denn wirklich die religiösen Vorstellungen der Vorwelt als Wirkungen jenes göttlichen Funkens anzusehen, den die allgütige Gottheit in das Herz des Menschen selbst verlegte, nemlich des

mora-

moralischen Gesetzes, das einen Gott und eine Vorsehung fordert, die denn der Mensch unter mancherley groben Formen denkt, bis sie die vervollkommnente Vernunft davon entledigt und sie auf ihre ursprüngliche Reinigkeit zurückführt.

Daß Kant gerade diejenige Worterklärung der Schrift bey seiner moralischen Interpretation zum Grunde legte, welche in der heiligen Schrift die moralischen Ideen auf die gröbste Art dargestellt findet, rührt wohl daher, weil er glaubte, daß die neuern Ausleger jene Ideen oft viel zu sehr verfeinert, aber eben dadurch oft auch diejenigen moralischen Züge verwischt hätten, wodurch jene oft kindischen Vorstellungsarten allein noch einiges Interesse gewinnen. Indessen muß man wohl bedenken, daß er nur Beyspiele von der Anwendung seiner Grundsätze giebt, daß er die Richtigkeit des Wortverstandes nur aus dem Ansehn theologischer Gelehrten voraussetzt, und daß, wenn sich wirklich finden sollte, der Wortverstand der Schrift sey bey einigen Vorstellungsarten nicht getroffen, hieraus nicht die Unbrauchbarkeit seiner Grundsätze, rohe Ideen zu benuzzen, sondern nur so viel folge, daß er sich in Ansehung des Wortverstandes einer gewissen Stelle geirrt. Da er sich doch aber immer an die Meinungen berühmter und angesehener Kirchenlehrer gehalten, so müssen doch auch deren

reli-

religiöse Systeme eine moralische Grundlage gehabt haben. Denn nimmermehr würden sie ein religiöses System erfunden haben, wenn sie nicht wenigstens dunkle moralische Ideen geleitet hätten. Diese also zu erhellen, und den groben unmoralischen Nebenverstand davon zu trennen, ist immer ein Geschäft, das mehr verdient, als das fade Verlachen solcher Ideen die für das Menschengeschlecht zu einer gewissen Zeit das wichtigste waren, was es hatte, und worin das Kindische und Unvernünftige eben so gut erst der Vernünfteley bedarf, wenn es ins Licht gestellt werden soll, als das in den Ideen verborgenliegende Gute und Wahre. Denn sicher haben die Alten z. B. in der Lehre von der Versöhnung die unmoralischen Ideen, welche die neuere Spötter darin finden, nie so deutlich und bestimmt gedacht als jene. Und wenn moralische reine Begriffe und falsche krasse Einkleidungen und Bilder von dem Verstande der Alten, mit gleicher Dnnkelheit gedacht wurden; warum sollen wir bey moralischer Benutzung ihrer Vorstellungsarten nicht eher die gute als die schlechte Seite **derselben Vorstellungsarten** ins Helle zu erheben suchen? Ja, ist dieses nicht der einzige, wahre, moralische, religiöse Gebrauch, der sich von alten Religionsurkunden machen läßt?

So ist klar, was das heissen kann, die moralische Auslegung muß das höchste Princip seyn, wornach religiöse Urkunden im populären Unterrichte benutzt werden müssen. Diese ist kein Mittel, den Wortverstand zu finden; diesen erforscht der theoretische Exeget. Selten aber ist dieser in den Religionsbüchern der alten Welt so wichtig, daß man ihn nicht weit besser ausgedrückt in den neuern Schriften finden sollte. Der Umstand aber, daß sich auch in diesen alten Lehren ein moralischer Geist, obgleich nicht im vollen Lichte zeigt, ist wichtig und gibt, teleologisch betrachtet, ein Zeugniß der moralischen Weltregierung ab, die die Menschheit auch in ihrer Kindheit nicht verließ, sondern ihr einen Stab in die Hand gab, an dem sie sich immer weiter und weiter forthelfen konnte, bis sie zu grösserer Stärke gelangte, bey der sie jene Stütze zu entbehren lernte 1).

9.

1) Eine bestehende positive Religion kann nach diesem von einer doppelten Seite betrachtet werden. Man sieht sie entweder als ein bloßes Vehikel an, den Menschen die wahre Religion mitzutheilen, und läßt sich auf ihre historischen Umstände gar nicht ein, oder man will ihren Geist und ihre Wahrheit prüfen, wie sie ist, und dann ist es nothwendig, mit einer Kritik ihrer Geschichte und des wahren Inhalts ihrer

9.

Es gibt zwey einzig mögliche Systeme der Religion, das System des Naturalismus oder des

ihrer Lehren zu beginnen. Der erste Gesichtspunkt gehört blos für den Volkslehrer. Für ihn gehört es nicht, den Werth der Gründe zu untersuchen, aus welchen gewisse Männer für heilig gehalten werden. Ihm ist blos darum zu thun, das Volk zu belehren, daß heilige Männer keine andere Lehren vortragen können als moralische.

Er geht von dem Princip aus: Wenn ein Mann heilig und göttlich gewesen ist; so muß das, was er über Religion lehrt, von moralischem Inhalte seyn; und schließt also: Wenn Jesus und die Apostel von Gott erleuchtete und belehrte Männer waren; so müssen ihre Reden mit der moralischen Vernunft übereinstimmen, was auch der Sinn ihrer Worte noch sonst andeuten könnte. Er bauet nichts auf ihre Auctorität, sondern eigentlich alles auf die sittliche Vernunft selbst, setzt aber doch nach der gemeinen Meinung voraus, daß die positiven Religionsbücher die moralische Religion enthalten, stellt es aber übrigens jedem frey, es mit diesen Büchern zu halten, wie er will, weil der Grund der Wahrheiten bleibt, gesetzt, seine Bücher wären auch gar nicht da.

Einen andern Gesichtspunkt hat der Gelehrte. Er will nemlich wissen, was es eigentlich mit jenen Büchern für eine Bewandniß habe, was die Verfasser gedacht und geschrieben haben, nicht was sie

des vollendeten Kritizismus, und das System des Supernaturalismus. Die Entwickelung des Eigenthümlichen des ersten zeigt uns in demselben das System der sich selbst vollendenden Vernunft, das philosophisch und historisch unwiderleglich ist, und immer mehr System der rastlos fortschreitenden Vernunft werden muß. Mit diesem Systeme ist das System des Supernaturalismus durchaus verträglich, dessen Begründung jedoch mehr isolirt als in Verbindung mit dem Christenthum gebracht ist. Es soll auf folgende Sätze beruhen:

1) Der konsequente und die Grenzen reinen Vernunfturtheils nicht überschreitende Naturalismus erklärt Gottheit und übersinnliche Welt keinesweges für Vernunftwidrige, sondern über die

als göttliche Lehrer hätten schreiben sollen. Er darf sich also nicht dadurch Fesseln anlegen, daß er voraussetzt, sie können nichts anders geschrieben haben, als was mit dem göttlichen Sinne übereinstimmt. Er muß ihre Bücher als bloße menschliche Producte betrachten, ihren Sinn nach dem Sprachgebrauche festsetzen, und ihn dann seiner Kritik unterwerfen. Die von ihnen erzählten Geschichten darf er nicht als Einleitungsmittel zum Religionsunterrichte betrachten, sondern er muß ihre Wahrheit erst untersuchen, und kann sich von diesem Geschäfte schlechterdings nicht los machen.

Jacobs Annalen 1796. S. 540.

die Vernunft erhabene, durch keine Anschauung der Sinne, keine Schlußreihe der Vernunft zu erreichende Gegenstände.

2) Er betrachtet die Grenzbegriffe unserer Vernunft von erster Ursache, Weltanfang, Geist u. s. als bestimmte Winke und Hindeutungen auf göttliche Dinge, auf eine Welt des Uebersinnlichen.

3) Die praktische Vernunft fügt sich zu dem Bedürfnisse der speculativen, und fordert zu ihrer Selbstvollendung das Daseyn einer Gottheit und selbst eine bestimmte Art ihres Daseyns und einer höheren Ordnung der Dinge.

4) Alle intellectuellen und moralischen Vortreflichkeiten des menschlichen Geistes vereinigen sich, als in ihrem Zielpunkt, in dem Streben nach Erkenntniß der Gottheit und Gemeinschaft mit ihr, vermittelst des Vervollkommnungstriebes: als wodurch die speculativen so wie die praktischen Ideen Sinn und Bedeutung erhalten.

5) Der Vervollkommungstrieb, dieser Erklärungsgrund des Supernaturalismus, ist eben so thatsächlich-erweislich, als das reine Pflichtgebot des Kantischen Naturalismus; er ist der geistige Bildungstrieb der Vernunftwelt.

6) Der Supernaturalismus thut nichts weiter, als daß er das Unendlich-Große, auf welches

ches uns die Natur hinweiset, durch die möglich-größte Vorstellung auszudrücken strebt, und dieselbe der Gottheit, gleichsam als einem Dinge an sich, beylegt.

7) Der Supernaturalismus stützt sich eben so gründlich auf die Unendlichkeit der Dinge, als der Naturalismus auf die Eingeschränktheit der Vernunft. Denn beydes sind gleich-unwidersprechliche Thatsachen.

8) Gott und Ewigkeit werden in dem System des Supernaturalismus als selbstständige Güter, als Ziel und Strebepunkt der denkenden Naturen, in dem System des Naturalismus aber bloß als Ideen betrachtet: und dies macht die für immer bestimmte Grenzscheide beyder Systeme.

9) Das Moralgesetz ist als Vorschrift einer unserer eingeschränkten, so wie der allerhöchsten Vernunft angemessenen Handlungsweise für Freyheitbegabte Wesen, Zweck an sich: aber durch die Beziehung der Handlungen des moralischen Wesens auf Gott und Ewigkeit wird es selbst widerum Mittel, die endliche Natur dem Unendlichen zu nähern.

10) Die moralische Erhabenheit des Menschen, auf welcher und für welche das System des Naturalismus einzig erbaut ist, ist, obgleich

sehr

sehr gegründet an sich, und der vernünftigen Natur allein erreichbar, von geringem Belang ohne diejenige, zu welcher ihn das System des Supernaturalismus erhebt.

11) Die Idee der Gottheit ist keine Erfindung sondern eine Entdeckung der Vernunft: wir machen sie nicht; sondern sie ist uns gegeben. Sie ward bis dahin von allen nicht-paradoxen Denkern als das höchste Problem für denkende Naturen angesehen; und muß, so lange die Vernunft nur Schlüsse machen, nicht neue Welten bauen kann, als solches angesehen werden.

12) Durch die Idee der Gottheit entwickelt die vernünftige Natur einen eigenthümlichen, grossen Sinn für die Welt des Uebersinnlichen; und die Unvollständigkeit unserer Schlußreihen über die Gegenstände dieses Sinnes beweiset nur die Ohnmacht unserer Vernunft in Dingen der Art; nicht aber die Unzuverlässigkeit dieses Sinnes, oder die Ungewißheit dieser Dinge selbst.

13) Der Supernaturalismus befördert keinesweges Schwärmerey.

14) Inwiefern würde eine Offenbarung den intellectuellen und moralischen Bedürfnissen der Menschheit angemessen seyn? Hier wird zugleich das Ideal einer Offenbarung aufgestellt.

15) Die Religion des Christenthums ist der Supernaturalismus in Thatsachen, gegründet auf den geläutertsten Naturalismus, und diesen wieder begründend. Keine Vernunftgründe können die Thatsachen des Christenthums als vernunftwidrig beweisen; aber keine Vernunft kann auch seine Thatsachen als in der ewigen Reihe der Dinge gegründet, und keine historische Kritik sie als erwiesen und als untrüglich-erweisbar, darstellen. "Der Christ wandelt nur im Glauben nicht im Schauen."

Jenisch theol. Sendschreiben an Spalding: Sollte Religion den Menschen jemals entbehrlich werden? Berlin 1797. 8. S. 217-306. Die Tendenz dieser Grundlinien eines Offenbarungsbeweises braucht wohl nicht weiter entwickelt zu werden.

Einige andere Methoden und Versuche eine wissenschaftliche Religion zu begründen, sind zum Theil von geringer Beziehung aufs Christenthum oder es ist auch schon im ersten Versuch bey andern Gelegenheiten Nachricht davon gegeben; auf diese letztere darf also nur verwiesen werden. Dahin gehören die beyden Revisionen der populären Theologie, die von entgegengesetzten Principien ausgehen und in apologetischer Hinsicht

eine

eine doppelte Begründungsmethode des Christenthums vorschlagen, die aber, weil sie zu sehr in beyde Extreme hineingehen, wenig Eingang finden möchte. S. den 1ten Th. der Darstellung S. 55-91. 1). Vergl. 248-66. 267 u. f.

Nach einer dritten Methode müßte das Christenthum von allem Positiven entkleidet werden, und dann würden nur die Elemente der moralischen Religion übrig bleiben. S. 229-49. Von dem Peutingerschen Versuch wird noch bey der Dogmatik die Rede seyn.

Im Ganzen ergibt sich aus den Untersuchungen kritischer Philosophen ein zweyfaches, sich geradezu widersprechendes Resultat. Diejenigen, welche auf alle theoretische Beweise Verzicht thun, und nur einen praktischen Glauben an die Göttlichkeit einer Offenbarung für möglich halten, schliessen von dem Inhalte der Offenbarung alle Sätze aus, von welchen die Vernunft sich nicht schon für sich überzeugen kann, und

1) In so weit hier in Hr. Niemeyer alle andere Theologen, die das Wesentliche des Christenthums von dem Aufferwesentlichen, Localen u. f. zu sondern suchten, angegriffen wurden, s. die Vertheidigung in Niemeyers Briefen an christliche Religionslehrer. Erste Sammlung. Halle 1796.

und weigert sich eine Offenbarung als göttlich anzuerkennen, wenn ihr Inhalt nicht durchaus mit dem Inhalt der Vernunftreligion übereinstimmt. Andere abstrahiren von jenem praktischen Glauben, und fordern strengere Beweise, die Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Religion zu begründen, und behaupten zugleich, daß alle Belehrungen einer als erwiesen göttlich vorausgesetzten Religion, als geoffenbart angenommen werden müssen, so groß der Widerspruch zwischen ihnen und der Vernunft auch seyn möge.

Es ist der Kampf des Nationalismus mit dem Supranaturalismus von welchem alles abhängt, aber dieser Kampf wird nicht mehr rein gekämpft; die Kämpfer von beyden Seiten haben oft etwas nachgelassen, haben sich einander zu nähern gesucht, und eben dadurch haben sie den Ausgang des Kampfs erschwert, indem sie ihn auf mehrere Punkte hingeleitet haben. Daraus entstand ein Schwanken zwischen beyden Systemen, ein Bestreben einen Vereinigungspunkt zwischen beyden Partheyen und Systemen zu finden, um beyde mit einander auszugleichen. Ob aber, wie überall, auch hier jene irenischen Versuche nicht zum Ziel bringen werden, wird und muß die Zeit lehren.

Man

Man sieht aber, die Untersuchung ist bis itzt blos eingeleitet, und es hängt alles von der Wendung ab, den sie nehmen wird, und überhaupt von dem Gange der Kantischen Philosophie in Beziehung auf Religion und Theologie. Es ist selbst noch nicht mal der Offenbarung das Fundament gesichert, sondern höchstens ein hypothetischer Glaube an dieselbe scheint aus den Untersuchungen zu resultiren. Aber auch selbst hier wird man schwerlich noch ein Einverständniß der Denker hoffen können, da man noch so wenig über den Weg sich vereinigt hat, auf dem man jenem Ziele nachstreben will. Die Forscher haben sich auf vielen Wegen vereinzelt, und wenn gleich ihnen allen dasselbe Ziel vor Augen schwebt, so können sie sich demselben doch nie ganz nähern; aber alle sehen es in einem andern Lichte, nachdem der Standpunkt beschaffen ist, aus dem sie es betrachten und nachdem sie sich mehr oder weniger auf den verschiedenen Wegen genähert haben.

Manche Versuche, die Göttlichkeit einer gegebenen Religion zu erweisen, sind fruchtlose Anstrengungen, die als blosse Blendwerke der Subtilität höchstens eine Zeitlang täuschen und eine augenblickliche Ueberredung bewürken, nie eine gründliche Ueberzeugung hervorbringen konnten.

So

So ist z. B. der sogenannte **innere** Beweis der Göttlichkeit einer Religion, aus der Vortreflichkeit ihres Inhalts, oder aus ihrer Wirkung aufs Herz, ein offenbarer Cirkel, der zwar gründlichere Denker schwerlich irre führen wird, aber Schwächere nur allzuleicht an seichtes Räsonnement gewöhnen hilft, den Mysticismus begünstigt u. s. w.

Es wäre zu wünschen, daß die Apologeten der positiven Offenbarung, statt dieser zwecklosen Bemühungen, ihre Aufmerksamkeit mehr auf jenen Hauptbeweis (Nro. 1.) kehrten, und diesen in der ganzen Stärke aufstellten, deren er empfänglich ist. Denn nur dann, wenn dieser Beweis — welcher für den absolutgöttlichen Ursprung einer gegebenen Religion der **einzige mögliche** ist — nach allen den Forderungen, die an ihn zu machen sind, vollendet wird; nur dann können wir hoffen, den Streit beendigt zu sehen, der bis itzt noch immer in grosser Verwirrung fortgeführt wird. Nur nach der Vollendung dieses Beweises wird man eine Religion als Nachricht aus der übersinnlichen Welt mit voller Ueberzeugung annehmen können, ohne sich dadurch irre machen zu lassen, daß man die bestimmte Möglichkeit solcher Thatsachen aus der übersinnlichen Welt **nicht begreifen** (d. h. sie nicht

nicht auf eine bestimmte nächste, sondern nur auf eine unbestimmte letzte Ursache beziehen) kann; sicher, daß dem, — welcher ihre **Möglichkeit überhaupt** (d. h. daß der Begriff einer solchen Thatsache dem Satze des Widerspruchs nicht widerspreche) einsieht — die Unmöglichkeit derselben nie erwiesen werden könne 1).

Daß Letzteres geschehen werde, dürfen die Freunde der Vernunftreligion wohl nicht fürchten, aber man sieht auch nicht, wie sie noch so viel Interesse am Christenthum finden können. Was schadets ihnen, ob je ein Christus gelebt hat, und was nützt aller Zwang und alle vergebliche Mühe zu zeigen, daß die moralische Religion im N. T. enthalten sey? Indessen, wenn es wahr ist, daß sich die Moral und die Religion aus dem Herzen der Menschen von selbst hervordrängt; so muß es sehr interessant seyn, die Spuren der moralischen und religiösen Begriffe in alten Religionsurkunden zu erforschen und zu sehen, wie die ächten religösen Begriffe unter mancherley kindischen Nebenbegriffen erscheinen. In dieser Hinsicht wird die Bibel immer ein sehr interessantes Buch bleiben, wenn man sie auch für weiter nichts halten will, als für einen Ausdruck

1) Ueber Religion als Wissenschaft. S. 41.

druck, der sich entwickelnden moralischen und religiösen Denkart der Menschen. Merkwürdig von allen bleiben die christlichen Urkunden; denn nirgends scheinen die moralischen Begriffe und Dogmen so nahe vor Augen zu liegen, als in denselben.

Jacobs Annalen 1796. S. 550.

§. 4.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Dogmatik.

Wenn im vorigen § die Versuche aufgeführt wurden, welche man machte den Grund des Christenthums zu sichern, so wird dieser die Versuche, auf jenem Grunde ein wissenschaftliches Gebäude zu errichten, enthalten. Jene Versuche mußten in diese einleiten und es erklären zugleich, daß und warum sie so, wie es geschah, gemacht wurden. — Einige allgemeine Bemerkungen müssen der Darstellung der letzteren noch vorangehen.

Geschichte und Erfahrung beweisen, daß der Eklekticismus nie Einheit und Harmonie des Systems hatte, und daß es den Eklektikern, in so verschiedenen Gestalten sie sich auch zeigten, fast immer an Consequenz fehlte. "Ich möchte nicht behaupten, sagte Lessing 1), daß unser altes Religionssystem ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches einige jetzt an die

1) Lessings Leben. Th. I. S. 351.

die Stelle des alten setzen wollen, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie sezzen wollen, als sich das alte anmaßt.'' Sieht man allein auf den wissenschaftlichen Grund des Systems, und abstrahirt man von der Härte der gebrauchten Ausdrücke, so gilt vielleicht dies Urtheil nicht minder von den Versuchen Kantischer Theologen, Christenthum und Philosophie zu verbinden, wenn gleich man zugeben muß, daß dieser unsichere Weg der einzig mögliche ist, auf welchem jene Verbindung zu Stande gebracht werden kann. Allein man geht hier noch sichrer, indem man das Aggregat der bisherigen Dogmatik auf einen bestimmten Grundsatz zurückzuführen sucht, und nicht mehr auf Geschichte und Thatsachen beruhen läßt. Die Geschichte muß mit der Vernunft verbunden werden, um eine wissenschaftliche Bearbeitung des Christenthums möglich zu machen; nur kömmt es darauf an, welche von der andern abhängig ist.

Es ist nicht zu läugnen, der Forschungsgeist 1) in der Theologie glaubte am Ziele zu seyn, als ihn die Kantische Philosophie von neuem weckte und ihm neue Aussichten und Ansichten öfnete. Diese

1) Nemlich einzelner Theologen, die mit dem Naturalismus allein nur auskommen zu können glaubten.

Diese mußte nemlich bald mit der Theologie in Verbindung kommen, weil sie Grundsätze enthielt, die selbst für das Fundament der letzten von wichtigen Folgen waren. Sie brach über alle Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände den Stab, zerstörte die Anmassungen des Dogmatismus und setzte an dessen Stelle den praktischen Glauben. Schon daraus würde es sich erklären lassen, wie jene Philosophie sich sobald auf dem Gebiete der Theologie anbauen konnte, wenn auch nicht noch ein anderer Grund in dem Zustande der Theologie selbst gelegen hätte. Das Gebäude der Theologie war total erschüttert, und bedurfte eines Fundaments, auf welchem es von neuem aufgeführt werden konnte. Man hofte den ewigen Fehden über theologische Dogmen ein Ende zu machen und auf dem neuen Wege endlich ein Ziel zu erreichen, nach dem man so lange vergeblich gerungen hatte; ob und wie dies geschehen werde, möchte sich itzt wenigstens noch nicht voraussehen lassen. Vielleicht würde es noch am leichtesten geschehen, wenn der Philosoph den Theologen eine Zeitlang in seinen Operationen ungestört liesse, weil dieser bey der gegenwärtigen Lage seiner Wissenschaft auf dem nächsten Wege zu einem Ziele zu seyn scheint, bey dem er wohl am ehesten mit jenem zusammentreffen möchte.

Jenes wird man indessen kaum hoffen können, weil die Bearbeiter der Religionsphilosophie immer ein vorzügliches Augenmerk dahin richten, ihre Philosopheme mit den Aussprüchen der heiligen Bücher in Harmonie zu bringen. Wenn gleich es nicht nothwendig ist, daß die Philosophie auf ihrem Wege in den Resultaten mit der Offenbarung zusammentreffe, so dient es ihr doch schon zur Empfehlung, wenn sie mit diesen Resultaten nicht in Widerspruch steht. Nur darf sie sich diese Resultate nicht vorsetzen, und der Vernunft die Richtung dahin geben; sie darf einen Zweck nicht durch eine künstliche Anlage der Untersuchung zu erreichen streben. Die Philosophie gewinnt dabey so wenig als die Offenbarung. Daran dachte man aber so selten, und die Folge davon war, daß die christliche Religion alle noch so ungleichartige philosophische Systeme in ihren Schooß aufnehmen mußte.

Die kritische Philosophie ist eher dazu gemacht, sich auf dem Gebiete der Theologie anzubauen, nicht weil sie Einheit in Materie und Form der Lehre des Christenthums und der Vernunft, welche wegen der verschiedenen Tendenz beyder immer unmöglich seyn wird, sondern weil sie Einigkeit und innige Verbindung derselben zu dem allgemeinen Zwecke der Menschenbildung hervorbringen wird; und so werden beyde

auf

auf einen und denselben Punkt hinarbeiten können. — So lange diese Einigkeit nicht hergestellt ist, ist eine gewisse Trennung der christlichen Theologen, sofern sie das sind, und der Philosophen nothwendig. — Der Philosoph maaße sich daher nicht an, die exegetische und historische Prüfung und Läuterung der christlichen Urkunden und des christlichen Systems zu leiten oder zu hemmen, indem er die Gültigkeit und den praktischen Werth der Lehrsätze des Christenthums aus bloßen Vernunftprincipien zu bestimmen unternimmt; aber eben so wenig darf der Theolog sogleich Vergleichungen philosophischer Systeme mit dem christlichen Lehrbegriff anstellen. — Die christliche Religion steht für sich fest; und die Philosophie nicht minder; aber ein einiger und höchster Zweck vereinigt beyde, und die Philosophie kann die christliche Religion so wenig entbehren, als auch diese der Beyhülfe und Einstimmung der Philosophie bedarf 1).

Die Ueberzeugung von Kants Grundsätzen wird alle theoretische Begründungsversuche von der Hand weisen, und alle theoretische Beweise des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit ablehnen; sie wird die Religion von dem Praktischen im Menschen ableiten und darauf die religiösen

1) Müllers phil. Religionslehre. S. XXII.

giösen Ueberzeugungen bauen. Hier sind denn auch die Criterien enthalten, wornach die Orthodoxen und Heterodoxen Theologen zu beurtheilen sind, deren Resultate zwar mit den Kantischen harmoniren, mit dem Unterschied, daß sie auf dem theoretischen Wege ausgemittelt sind.

Die Orthodoxen unter den christlichen Theologen können über den Grund ihrer Behauptungen unmöglich verlegen seyn. Sie berufen sich auf die Offenbarung, und halten alle Vernunftbeweise, wo nicht für unmöglich, doch für überflüssig. Ihr Beweis beschränkt sich darauf, daß die Bibel Offenbarung sey, und diesen führen sie entweder aus den Wundern oder aus dem moralischen Inhalte der Bibel, oder aus beyden zugleich. Ihr Beweis ist theoretisch, also unmöglich: denn dem Begriffe eines Wunders kann in der Offenbarung kein Objekt entsprechen, und kein Factum in der Welt kann zu der Annahme einer übersinnlichen bestimmten Ursache berechtigen, also auch nicht das Daseyn moralischer Aussprüche. Der Begriff einer Offenbarung, so wie der eines Wunders überhaupt wird vor dem Auge der Kritik als etwas gänzlich Leeres befunden, d. h. er hat keinen Gegenstand in einer möglichen Erfahrung, und in Ansehung seiner muß daher alles Wissen aufgegeben werden.

Andere

Andere Theologen finden in der Geschichte die Nichtigkeit des Begriffs einer Offenbarung und eines Wunders. Sie suchen ihre Behauptungen in der Religion durch Vernunftbeweise zu begründen und machen dadurch die Offenbarung zu etwas gleichgültigen. Hiebey rathen sie den Begriff und den Inhalt der Offenbarung selbst zu schonen, ihre Auctorität den Schwächern zu lassen, ihre Sätze aber doch nur in soweit zuzulassen, als sie einen Beweis aus der Vernunft verstatten. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder rechnen sie nicht zu den wesentlichen Stücken der Religion und wollen sie als problematische Begriffe, wenigstens in dem öffentlichen Unterrichte unangetastet lassen. Hierzu scheint ihnen nöthig, daß die angebliche Offenbarung doch wenigstens mit dem Begriffe einer möglichen Offenbarung übereinstimmen müsse, und nach den verschiedenen Anfoderungen, die man an ein solches Buch macht, werden die Auslegungen derselben modificirt.

In Ansehung des Christenthums findet eine vierfache Theorie statt. Nach der einen verwirft man seine Geschichte als ein Compositum von Mährchen, deren Entstehungsart sich wegen des sie umgebenden Dunkels nicht erklären läßt; nach der andern hält man die Geschichte für wahre, glaubt, daß die Wunder wirklich geschehen und

schließt daraus auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes in Begründung der christlichen Religion; nach der dritten hält man die ganze Geschichte für einen durch die Gaukeleien Christi und der Apostel bewirkten Schein, und nach der vierten hält man Gott für den frommen Betrüger, der mit diesem Zauberschein die Juden und selbst Jesum und die Apostel berückte, um dadurch erst die christliche und vermittelst derselben die Vernunftreligion einzuführen. Die beyden ersten Theorien vertragen sich mit der reinen Moralität. Neben dem ersten kann eine ächte reine Vernunftreligion, neben dem zweyten eine reine Moral bestehen. Die dritte Theorie bringt Jesum und die Apostel um ihren moralisch guten Charakter, und benimmt ihnen dadurch allen Credit, welchen Religionsstifter haben müssen. Die vierte ist in aller Rücksicht verwerflich, indem sie den Grund und Boden aller Religion und Moralität zugleich zerstört, unter dem Vorwande ihn zu sichern. Diejenigen, welche zur ersten Classe gehören, unterscheiden sich wiederum sehr durch die Mannichfaltigkeit ihres Benehmens im öffentlichen Unterrichte. Ein Theil derselben lehrt, man müsse im Volksunterrichte die Geschichte der christlichen Religion dahingestellt seyn lassen, und sich um der Schwachen willen der Autorität der Bibel so lange bedienen, als es

nöthig

nöthig und nützlich sey, übrigens aber die Religion auf Vernunftgründe bauen u. s. w. 1).

Wählt man eine von diesen Theorien zu seinem Stanpunkt, so wird man immer die Kantische Methode in einem verschiedenen Lichte erblikken, und über das Verhältniß derselben zur Begründung des Christenthums überhaupt verschieden urtheilen. Ob und wie dies geschehen ist, ist § 3 gezeigt worden. Hier muß demnach nur noch gezeigt werden, 1) welche Versuche im besondern in Hinsicht auf die wissenschaftliche Begründung der christlichen Dogmatik gemacht worden, und 2) wie man in dieser Hinsicht die einzelnen Dogmen des kirchlichen Systems behandelt hat. Da man nicht überall von denselben Grundsätzen ausging, so werden die gemachten Versuche auch nur einzeln dargestellt werden können. — Damit stehen aber alle allgemeinen Versuche die Religion wissenschaftlich zu begründen in Verbindung; diese müssen also wenigstens, wenn sie ohne Beziehung auf christliche Dogmatik gemacht wurden, summarisch aufgeführt werden, da sie doch immer in entfernter Beziehung auf den wissenschaftlichen Grund der christlichen Theologie stehen. Was demnach den Einfluß der K. Phil.

1)

1) Jacobs Annalen 1796. S. 260.

1) **auf wissenschaftliche Begründung der Religion überhaupt**

betrifft, so kommen zu den im ersten Theile S. 217 u. f. angeführten Versuchen, folgende.

Das Bestreben die Religion wissenschaftlich zu begründen und sie zum Range einer Wissenschaft zu erheben, ist vornemlich durch den grossen Urheber der neuen Philosophie erregt worden. Er selbst zeigte blos die Anwendbarkeit seiner Philosophie auf herrschende Religionsmeynungen zum Behuf der Moral und gab blos Winke, die überaus fruchtbar waren, die Religion wissenschaftlich zu bearbeiten. Man folgte diesen Spuren, aber fast nur in Hinsicht auf philosophische Religionswissenschaft, aber man suchte nicht eine Vereinigung zwischen philosophischer und historischer Religionslehre zu bewerkstelligen, und selbst in den neuesten Schriften, ist es nur in der Schrift geschehen, welche in Fichtischer Methode die Religion wissenschaftlich zu bearbeiten versucht hat. Die aufgestellten Grundsätze hat der Verf. in noch näherer Verbindung mit dem Christenthum zu bringen gesucht. S. § 3. Nro. 5.

a) Dieser Versuch ist in **Bergers Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion.** Leipzig 1796. 8. enthalten. In der Einleitung sucht sich der Verf. einen Weg zu bahnen, historische Religionsbegriffe mit den philosophischen

schen zu vereinigen, und findet diesen in der Idee von einer allmähligen Vervollkommnung des Menschengeschlechts, wofür der Beweis allein auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, und zwar eben da aufgesucht werden muß, wo die Quelle der Religion zu finden ist. Die Erziehung des Menschengeschlechts kann nicht unabhängig von der Religion erwiesen werden, also auch letztere nicht begründen.

Die Aphorismen zerfallen in drey Abschnitte: der erste ist überschrieben: **Religion des Menschen oder reine Vernunftreligion.** Nach einer empirischen Deduction des Sittengesetzes: **Sey einig mit dir selbst**, kömmt der Verf. auf die Bestimmung des Menschen, welche in der höchsten Einheit alles Mannichfaltigen im Menschen besteht. Nach den Gesetzen der Vernunft muß sich die Thätigkeit des Menschen richten, und da er auch durch Dinge ausser ihm bestimmbar ist, so muß er diese, oder das Nicht-Ich so modificiren, daß sie mit den Regeln der Vernunft übereinstimmen, und uns auf eben die Art bestimmen, wie das Vernunftgesetz. Diese Art aber, uns die Dinge ausser uns vorzustellen, ist eben die Religion.

Die Art, wie das Ich zur Einigkeit mit sich selbst bestimmt werden soll, lehrt die reine, die, wie durch das zur Einigkeit mit sich selbst ge-

brachte Nicht-Ich das Ich bestimmt werden soll, einig mit sich selbst zu seyn, die **angewandte Moral.** Die letzte zerfällt nach dem verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes, durch welche das Nicht-Ich sich auf das Ich bezieht, in drey besondere Wissenschaften. Die **Religionswissenschaft** soll lehren, wie die Vorstellungen, das **Naturrecht**, wie die Gefühle, die **Ethik**, wie die Handlungen, welche sich auf das Nicht-Ich beziehen, einig mit sich selbst gemacht werden sollen. Die Religionswissenschaft zerfällt in einen theoretischen und praktischen Theil, wovon der erste lehrt, wie das Nicht-Ich einig mit sich selbst gemacht, und der letzte, wie durch das als einig mit sich selbst vorgestellte Nicht-Ich, das Ich mit sich selbst zur Einigkeit gebracht werden soll. Im theoretischen Theile wird der Begriff von Gott und einer moralischen Welt als die einzigen Mittel, sich das Nicht-Ich als einig mit sich selbst vorzustellen, dargestellt; im praktischen aber gezeigt, wie durch diese Vorstellungen von Gott und einer moralischen Welt, der Mensch zur Einigkeit im Denken, Fühlen und Wollen bestimmt werden könne.

Dann kömmt der Verf. zur **empirischen Religionswissenschaft**, und definirt sie als die Wissenschaft von der Art, wie der Mensch auf niedern Stufen der Vernunftbildung sich den Wi-

Widerspruch zwischen seiner Selbstbestimmung und der Bestimmung durch die Aussendinge aufstellt und löst. Er theilt die verschiedenen Stufen der Religion, auf welchen der Mensch stehen kann, in eine **sinnliche**, eine **Verstandes-** und eine **Vernunftreligion**. Die sinnliche Religion zerfällt in grobsinnliche und historische, die Verstandesreligion in Pantheismus, Theismus und empirischen Optimismus, nach den verschiedenen Gattungen der Verhältnißkategorien, nach welchen das Verhältniß der Aussendinge zu den Regeln des Verstandes bestimmt werden kann. Eine Stufe der Religion hängt mit der andern zusammen; der menschliche Geist wird von einer zur andern getrieben.

Der zweyte Abschnitt: **Religion der Menschheit oder Gesellschaftsreligion**, enthält das was Kant in der Religion innerhalb d. G. d. V. über Kirchenverfassung sagt, mit einigen Abweichungen, welche schon im Abschnitt von der Kirchengeschichte ausgezeichnet worden.

Dritter Abschnitt: **Geoffenbarte Religion**. Hier leitet der Verf. die Behauptung einer Erziehung des Menschengeschlechts, aus dem moralischen Begriffe von Gott ab, und legt ihre Erfordernisse nach den Categorien dar. Es wird die Regel festgesetzt: wenn durch irgend

eine

eine Begebenheit, von welcher sich erweisen läßt, daß sie durch menschliche Kräfte nicht hervorgebracht werden konnte, Moralität befördert wird, so haben wir sie dem Erzieher des Menschengeschlechts zuzuschreiben. Durch Religion nun und besonders durch eine religiöse Gesellschaft wird, Moralität befördert, und es ist also nur noch zu erweisen, daß eine solche Gesellschaft durch menschliche Kräfte nicht hervorgebracht werden könne. Eine freye Religionsverbindung unter Menschen, welche auf niedern Stufen der Religionskenntnisse stehen, kann nur unter der Bedingung statt finden, daß sie durch eine überwiegende Autorität zur Uebereinstimmung in ihren religiösen Ueberzeugungen gebracht werden. Eine solche Autorität kann aber nur Gott bey den Menschen haben. Wenn Gott also durch eine Religionsgesellschaft Moralität unter den Menschen befördern wollte und daß er es wollte, erhellt aus dem moralischen Begriffe von Gott, so mußte er eine solche Veranstaltung treffen, d. h. er mußte eine Offenbarung geben. Auffer dieser allgemeinen Bestimmung der Offenbarung, nach welcher sie eine göttliche Veranstaltung ist, gewisse Religionsbegriffe unter den Menschen hervorzubringen und zu verbreiten, sind andere Bestimmungen unerweislich, welche man über die Art, wie sich Gott habe offenbaren können,

festzusetzen versucht hat; dies ist auch der Fall mit andern philosophischen und historischen Beweisen für die Offenbarung. Dann folgen Bemerkungen über den möglichen Inhalt und die Darstellung einer Offenbarung. Es wird gezeigt, wie der aufgestellte Offenbarungsbeweis, welcher nur für eine Offenbarung überhaupt, als ein Postulat für die Menschengeschichte gilt, auf eine bestimmte Offenbarung angewendet werden könne, und was dazu erfordert werde, die Göttlichkeit einer solchen darzuthun. So ergibt sich, wie historische Religionsdata möglich sind, und wie sich dieselben mit den philosophischen vereinigen lassen. Sie liessen sich nemlich in eine historisch-philosophische Wissenschaft einer geoffenbarten Religion verbinden, deren höchster Grundsatz wäre: **Gott befördert eine reine Vernunftreligion der Menschheit** 1).

b) **C. C. F. Schmids Philosophische Dogmatik.** Jena 1796. 8. — Der Versuch des Hrn. B. enthielt nur Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion, aber keinen Grundriß derselben, wie ihn hier Hr. S. liefert; indessen ergibt sich doch soviel, daß beyde, obgleich auf

1) Wie der Verf. diese Grundsätze anwendet, um die Göttlichkeit des Christenthums darzuthun, ist schon im vorigen § gezeigt worden.

auf verschiedenem Wege, zu demselben Ziele gelangen. — Wir können hier nur die Idee des Ganzen 1) auszeichnen und dieser eine Uebersicht des Inhalts beyfügen.

In der Einleitung erklärt sich der Verf. selbst über Idee, Quelle, Princip und Plan der Religionsphilosophie, und verbindet damit eine analytische Erklärung gewisser Hauptbegriffe, und eine Deduktion der Realität von den religiösen Grundbegriffen und Grundsätzen. Unter Religionswissenschaft oder Philosophie der Religion versteht der Verf. die Wissenschaft, d. i. die Erkenntniß der letzten vorstellbaren Gründe der Religion. Sie zerfällt in die reine Religionslehre und in die empirische Religionslehre; ihr Geschäft ist daher: 1) die reinen und empirischen religiösen Thatsachen abzusondern, 2) die ersten in ihrer Reinheit darzustellen, 3) die letzten nach ihrem Verhältnisse der Uebereinstimmung oder nicht Uebereinstimmung mit jenen zu würdigen.

Das subjektive Princip (Maxime) für alle Religionsphilosophie überhaupt ist: Alle Religion muß mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmen. Das Princip für die reine Religionswissenschaft ist: das Wesen der Religion muß ein Gesetz der geistigen Natur des Men-

1) Eine kritische Prüfung findet man in der Götting. theol. Bibl. Th. 3. S. 1 u. f.

Menschen selbst seyn. Das Princip der **empirischen Religionswissenschaft** ist: Alles Aufserwesentliche der Religion muß mit den Gesetzen der geistigen Natur des Menschen übereinstimmen. — Die **Quelle** der Religionsphilosophie ist die Vernunft, und zwar nicht bloß die theoretische, sondern vornemlich die praktische, d. h. die Vernunft, in so fern sie das Bewußtseyn eines über die sinnliche Natur erhabenen Strebens und höchsten Gesetzes für die gesammte willkührliche Thätigkeit des Menschen bestimmt.

Das höchste Gesetz des menschlichen Geistes ist: **Es soll höchste Einigkeit in uns selbst werden**, alles Mannichfaltige in uns soll mit sich selbst übereinstimmen. Dies höchste Gesetz des Geistes ist auch der erste Grundsatz aller Philosophie. Daraus fliessen folgende untergeordnete Grundsätze für jeden besondern Theil der Philosophie: 1) Unser Denken soll mit sich selbst übereinstimmen. Dies ist das Gesetz des Denkens, und **Grundsatz der Logik.**

2) Unser Wollen soll mit sich selbst übereinstimmen. Dies ist Gesetz des Willens und **Grundsatz der reinen Moral.**

3) Unser Denken soll mit den Gegenständen des Denkens und diese sollen mit jenen übereinstimmen; alle Gegenstände sollen als übereinstimmend mit dem Gesetz des Geistes, als der Form des

Gei-

Geistes unterworfen, gedacht werden. Dies ist das Gesetz für die Gegenstände, als Objekte der Erkenntniß und **Grundsatz für die Metaphysik der Natur.**

4) Unser Wollen soll mit den Gegenständen des Wollens, diese sollen mit jenem übereinstimmen. Dies ist Gesetz für die Gegenstände, als Objekte des Willens und **Grundsatz für die Metaphysik der Sitten.**

5) Unser Wollen soll mit dem Erkennen übereinstimmen. Dies ist Gesetz des höchsten und vollständigen Vernunftgebrauchs und **Grundsatz der Theologie.**

Es soll die höchste denkbare Bedingung für die möglichst höchste Realisirung des höchsten Zwecks übereinstimmend mit sich selbst gedacht und dadurch soll alles Mannichfaltige zur höchsten theoretischen Einheit erhoben werden. Dies ist der **Grundsatz der theoretischen Religionslehre.**

Es soll unser Streben auf diese höchste Bedingung des nothwendigen Willenszweckes bezogen, und diese soll das höchste Ziel alles Strebens werden, d. h. wir sollen die Gottheit moralisch verehren. Dies ist der **Grundsatz der praktischen Religionslehre.**

Was der höchsten theoretischen Einheit der Bedingung des höchsten Gutes nicht widerspricht, son-

sondern damit zusammenhängt, gleichwohl aber in keinem nothwendigen Zusammenhange damit erkannt wird, das darf zwar als Objekt der Religion gedacht, aber nicht als wesentlich dazu vorgestellt werden. Dies ist das (subjektive) **Princip für die empirisch theoretische Religionslehre.**

Was mit dem Streben nach dem höchsten Gute oder mit der moralischen Gottesverehrung besteht, aber doch in keiner nothwendigen Verbindung damit erkannt wird, das darf zwar als Bestandtheil, aber nicht als wesentlicher Bestandtheil, der Religion gedacht werden. Dies ist das subjektive **Princip für die empirische praktische Religionslehre.**

Die Religionswissenschaft zerfällt also 1) in die **reine Religionslehre**, deren erster Abschnitt die **reine theoretische Religionslehre**, welche die Lehre von der Freyheit, von der Unsterblichkeit, der moralischen Welt und von der Gottheit in sich begreift, der zweyte Abschnitt hingegen die **reine praktische Religionslehre** enthält, oder die Wissenschaft der Religiosität oder der Gottseligkeit.

2) **Empirische Religionslehre**, oder die Wissenschaft der Religionen, d. i. der zufälligen und besondern Bestimmungen, welche mit der allgemeinen und nothwendigen Religion verbun-

den sind. In ihrem theoretischen Theile untersucht sie das Zufällige in der Idee von den Gegenständen der Religion (Unglaube, Aberglaube, Meinungen über den menschlichen Willen, über Unsterblichkeit, Vergeltung, über die moralische Welt und die Gottheit. — Das Uebernatürliche überhaupt, insbesondere Wunder, Gnadenwürkungen, Offenbarung, Geheimnisse, übernatürliche Heilung, Beseeligung, Theurgie, Teufel); in ihrem praktischen Theile aber das Zufällige in der Religiosität.

Dieser Plan hat viel Vorzügliches, und liesse sich auch wohl mit dem Christenthum in Verbindung bringen, nur daß er zu theoretisch angelegt ist, da man doch die Religionslehre als eine durchaus praktische Wissenschaft anerkennen muß, da sie ganz aus der reinen Sittenlehre hervorgeht. In dieser Hinsicht und in Beziehung auf Schmids philosophische Dogmatik ist von einem Recensenten derselben.

3) eine andere **Idee einer Religionslehre** entworfen, (in der Göttingischen theolog. Bibl. B. 3. S. 14-16.) die wir nicht übergehen dürfen. Es ist folgende, also ein bloßer Umriß.

Alle Wissenschaft ist entweder blos theoretisch oder praktisch zugleich. Die Objekte der Ersten sind von der Vorstellung unabhängig, die der zweyten aber abhängig. Praktische Wissenschaft

ist

ist daher die Wissenschaft des durch Freyheit Möglichen, mithin Wissenschaft der Gesetze der Freyheit. Die Gesetze sind entweder bedingt oder unbedingt. Diese letztern gebieten schlechthin, und ihr Objekt ist das durch Freyheit Nothwendige; mithin Endzweck der Welt, wenn sie als ein sittliches System vorgestellt wird. Durch Reflexion über die theoretische Möglichkeit dessen, was praktisch nothwendig ist, entspringt der Begriff von einem Verhältnisse des Ungrundes aller Dinge zur Welt, wozu die **sittlichen** Ideen den Exponenten geben; d. i. die Idee von einem moralischen Oberhaupte der Welt. Hierin nun werden die constitutiven Principien des Sittenreichs zugleich als göttliche Gebote vorgestellt, und so führt die Moral zur Religion. Da nun die Vorstellung der Sittengesetze an sich und ursprünglich praktisch, d. i., seinen Gegenstand erzeugend, ist, so muß sie dies auch bleiben, wenn dasselbe Gesetz als Wille des **Urwesens**, und dieses Urwesen als der vollkommenste Vollzieher desselben gedacht wird.

Die Vorstellung des **moralisch-bestimmten** Verhältnisses Gottes zur Welt kann nun zum Objekt der theoretischen Function der Vernunft gemacht, und die Grundsätze, Begriffe und Gegenstände derselben erörtert werden, und so entspringt eine **Religionswissenschaft**. Diese

nun ist ursprünglich praktisch, und es findet in ihr kein anderes Wissen statt als ein solches, welches durch sich der Grund des Daseyns seines Objekts seyn kann und soll.

Die **Religionslehre** selbst zerfällt nun in zwey Theile, in die **Elementarlehre** und **Methodenlehre**; letztere widerum in die **Analytik** und **Dialectik**. — Die Elementarlehre stellt die Grundsätze und Begriffe der Religion auf, sowohl durch Entwickelung des Wahren (Analytik), als durch Darstellung und Auflösung des Irrigen (Dialectik); die Methodenlehre gibt die Regeln an, nach welchen den Religionsgrundsätzen und Begriffen Eingang und Einfluß auf das menschliche Gemüth verschaft werden muß.

Die gesammte Religionslehre zerfällt wiederum in eine **reine** und **empirische**. Jene enthält nichts als solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden, welche folglich sämmtlich aus reiner Vernunft allein entspringen; diese fußt auf Gründen der Erfahrung und erwägt die Bedingungen, unter welchen die wahre Religion auf Erden gediehen ist oder noch gedeihen kann. — Die empirische Religionslehre verhält sich zur rationalen, wie sich die moralische Anthropologie zur reinen Moral verhält. —

End-

Endlich 4) erschien: **Entwurf einer philosophischen Religionslehre von G. C. Müller.** (Erster Theil. Halle 1797.) der sich in mehr als einer Hinsicht auszeichnet, aber noch nicht vollendet ist, und folglich noch kein vollständiges Urtheil verstattet. Bis zur Erscheinung des zweyten Theils können wir also vom Inhalte des ersten Theils blos eine kurze Nachricht geben. In der Einleitung zeigt der Verf., daß es eine Religion der blossen Vernunft gebe, und daß diese die Bedingungen der Gültigkeit und Würksamkeit jeder Religion enthalte. Dann entwickelt er den Begriff der Religion und Theologie, und sucht die Aufgabe der philosophirenden Religionslehre: welches Verhältniß zwischen Theologie und Religion, und zwischen Religion und Moralität statt finde, zu bestimmen. Er stellt folgenden Begriff von Religion auf: sie ist eine **Gesinnung zur Befolgung des moralischen Gesetzes, aus Hinsicht auf Gott, als Gesetzgeber und Vollzieher des Gesetzes.** Dieser Begriff gibt dem Begriff der philosophischen Religionslehre seine wesentlichen Bestimmungen. Die Trennung der Religion von der Theologie hat eine Trennung der Wissenschaft der Religion von der Theologie oder Gotteslehre zur Folge. Diese muß jener, von der sie die Objektive Bedin-

gung ist, vorangehen. Die Religionslehre ist daher 1).

1) **keine Gotteslehre**; sie hat es nicht einmal mit dem Erweisen theologischer Sätze zu thun, sie setzt sie als erwiesen voraus, und legt sie ihren Untersuchungen zum Grunde.

Da aber eigentliche Religion blos subjektiv ist, so folgt aus dem Verhältniß der Religion zur Moralität, daß die subjektiven Bedingungen derselben ganz und gar unabhängig von Theologie sind, und ohne Hinsicht auf Theologie in der moralischen Beschaffenheit der menschlichen Natur aufgesucht, folglich die Auflösung der zweyten Aufgabe in der reinen Sittenlehre vorgenommen werden müsse. Es ergibt sich hieraus ein zweytes negatives Merkmal der philosophischen Religionslehre:

2) sie ist keine **Ascetik**, oder Anweisung, das theologische Erkenntniß zur Förderung der Moralität zu gebrauchen; sie geht dieser Ascetik voraus, indem sie überhaupt zeigt, daß Theologie auf den Willen bezogen werden könne, und daß eine Religion als daurende Gesinnung des Willens möglich sey.

Der Begriff der Religionslehre ist daher folgender:

Reli-

1) Müller S. 104-110.

Religionslehre ist die **Wissenschaft der objektiven und subjektiven Bedingungen der Religion.**

Da diese Bedingungen zugleich die Principien ihrer Möglichkeit sind: so können wir die Religionslehre auch eine **Wissenschaft der allgemeinen Principien der Religion** benennen.

Die Stelle, welche dieser Wissenschaft in der **Philosophie der Religion** zukommt, wird ihr durch ihr Objekt, und durch ihren Zweck angewiesen. Die Philosophie der Religion heißt schlechthin Wissenschaft der Religion, und sie begreift alles in sich, was die Grundlage der Religion, die eigentliche Religion und die Anwendung derselben betrift. Die Theile der Religionsphilosophie sind also:

1) **philosophische Theologie.** Sie liefert aus festen und sichern Principien das reine Erkenntniß von Gott.
2) **philosophische Religionslehre.**
3) **Ascetik der Religion**, oder Lehre von der sittlich-religiösen Erziehung des Menschen.

Die Philosophie der Religion stellt ein System der Religion auf, welchem keines der bestehenden Religionen entspricht, eben weil es für die bloße Vernunft und für die moralische Natur überhaupt berechnet ist, so wie es auch lediglich

darauf gebaut wird. Da aber die Religion der bloßen Vernunft nicht nur die Bedingung, sondern auch die Grundlage jeder Religion, selbst in ihrer weitesten Entfernung von ihr, ist; und da nicht das Individuum allein, sondern das ganze menschliche Geschlecht zur Wahrheit und Reinheit im Erkenntnisse und im Handeln geführt werden soll: so können die Religionen der Welt der Vernunft nie fremde bleiben, und ihr reines Produkt muß für sie die Norm seyn, welcher sie sich allmählig nähern sollen. Alles, was nicht anders, als mit Anwendung der Vernunft und zu ihrem Bedürfnisse entstanden seyn kann (dergleichen die Religion) hat zum Kriterium seiner Wahrheit und Tauglichkeit — die Vernunft. Dieses Kriterium gilt daher nicht blos für diejenigen Religionen, welche aus Vernunft entsprungen sind, sondern auch für diejenigen, die sich aus einer anderen Quelle ableiten, indem sie ja für die Vernunft begreiflich, und zu den Zwekken derselben tauglich seyn müssen.

Nun finden wir in der Erfahrung den Begriff und den Glauben an Offenbarung, als das Princip mehrerer Religionssysteme. Die Vernunft weiß nichts von diesem Begriffe, als a priori gegeben; aber sie kann ihn als einen Reflexionsbegriff aufstellen, und in dieser Hinsicht sowohl, als auch in Absicht seines möglichen Gebrauchs,

als

als Princip des theologischen Erkenntnisses, ist er einer Bearbeitung durch Vernunft fähig. Diese Untersuchung schließt die philosophische Religionslehre, welche sich hierdurch einen Uebergang in das Gebiet des empirisch Gegebenen bahnt, und theils die Grundsätze der Würdigung und Benutzung der positiven Religion bestimmt, theils die Regeln entwirft, nach welchen sie weiter bearbeitet und der Vernunftreligion immer näher gebracht werden kann. Hiermit zeichnet sie zugleich die Gegenstände und die Grenzen der Aufklärung in der Religion vor, welche sich allererst durch den Inhalt und den Zweck der Religion der bloßen Vernunft bestimmen lassen, und innerhalb welcher die sittlich-religiöse Erziehung, den verschiedenen Graden moralischer Cultur und intellectueller Fassungskraft gemäß, ihr wichtiges Geschäfte zu besorgen hat.

Mit diesen letzten Gegenständen ihrer Untersuchung, übernimmt die philosophische Religionslehre zugleich den großen Auftrag den Frieden in der Religion zu stiften, dadurch, daß sie Einhelligkeit im Erkenntnisse und Einheit im Zwecke der Religion herzustellen sucht. Wenn dieser Friede auf ihrem eigenen Gebiete herrschend geworden ist, und die unseeligen Trennungen zwischen Freunden der Vernunft und der Offenbarung endlich ganz aufgelößt seyn wer-

den: dann wird mit den weitern Fortschritten in der Philosophie und in der moralischen Cultur, nicht nur die Freyheit religiöser Meinungen, sondern auch die **Einigkeit im vernünftigen Erkenntnisse** allgemeiner werden — die Religion wird aufhören, ein Gegenstand spizfindiger Untersuchungen und sinnloser Schwärmereyen zu seyn, sie wird eine Angelegenheit des Herzens und der vernünftigen Ueberzeugung werden, was sie seyn soll. Erst in diesem goldenen Zeitalter der Religion, an dessen Herbeyführung die philosophirende Vernunft und die sittliche Erziehung arbeiten müssen, wird der ächte religiöse Geist herrschend werden können, welcher die Menschheit zum Moralischguten hinzieht, und zur festen Verfolgung desselben Muth und Stärke gibt.

Aus diesem wird man schon auf den Ideengang des Verf. und auf die Tendenz seines Systems schliessen können. In diesem ersten Theile sind folgende Abschnitte des Entwurfs ausgeführt. Der erste Theil handelt von der objektiven Religion und dessen erster Abschnitt von dem Begriff von Gott. Zuerst werden die Principien der Erkenntniß von Gott aufgestellt, und dann der moralische Begriff von Gott vollständig entwickelt. Der zweyte Abschnitt ist: über das formale Verhältniß der Theologie zur Religion über-

überschrieben. — Bis itzt ist also nur die philosophische Theologie abgehandelt, und die wichtigsten Punkte der Untersuchung folglich noch rückständig, deren Ausführung das Urtheil über das Ganze bestimmen wird. —

Eine Critik dieser Versuche Religion wissenschaftlich zu begründen, die im Ganzen genommen auf denselben Punkt hinleiten, gehört nicht hieher, da ihre Tendenz zu den Begründungsversuchen der Dogmatik von selbst einleuchtet. Alle jene Versuche deduciren mehr oder weniger die Religion aus der Moral, und daraus ergibt sich schon im voraus, ob eine consequente Anwendung derselben auf christliche Religionstheorie überhaupt statt finden kann, und ob man über die Gränzen der Anwendung nicht hinausgegangen ist. Einige andere Schriften können hier nur im Allgemeinen angeführt werden.

Geist der kritischen Philosophie in Beziehung auf Moral und Religion von **Venturini**. Altona 1796 und 97. 2 Theile in 8.

Die allgemeine Religion von L. H. **Jacob**. Halle 1797. 8.

Salat: Geht die Moral aus der Religion, oder diese aus jener hervor in Fichtens und Niethammers neuem Phil. Journal 1797. St. 3. S. 197–241.

Niet-

Niethammer über Religionsindifferentismus und einige damit verwandte Begriffe in s. Phil. Journal. 4tem B. 1tem und 2tem Hefte 1).

Siebzehnter und letzter Brief über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Jena 1796 2).

C. L. Reinhold über den Geist der wahren Religion in s. Auswahl vermischter Schriften. Th. 1. Jena 1796.

J. Berger über den Begriff der Religion in C. W. Flügge Beyträgen zur Geschichte der Religion und ihrer Behandlungsart. Th. 1. S. 199 u. f. 3).

Ge-

1) Dieser Aufsatz ist selbst in Hinsicht auf Skiapraphie der Religionswissenschaft wichtig.

2) Dieser bezieht sich blos auf die dem Verf. gemachten gehässigen Vorwürfe in der Schrift eines Pseudo-Aletophilus über die Briefe desselben. Leipzig 1796. Die Bemerkungen zu den Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion in Briefen eines Landpfarrers an seinen academischen Freund. Leipzig 1796. enthalten einige, wenig treffende Einwendungen.

3) Der Sonderbarkeit wegen muß Andreas Schönbergers Stichblat einer allgemeinen Religions-Weisheit, und gegen falsche Aufklärung 1797. angeführt werden.

Gemeinfaßliche Darstellung der kantischen Lehren über Sittlichkeit, Freyheit, Gottheit und Unsterblichkeit von A. B. Bernhardi 2 Theile. Freyberg 1796 und 97. 8.

Eine eigene Erscheinung in Hinsicht auf die Lehre von Gott, sind die

Briefe über den Atheismus. Herausgegeben von K. H. Heydenreich. Leipzig 1796.

Hier wird der moralische Atheismus in seiner ganzen Stärke dargelegt und das Sittengesetz als höchstes Ideal aufgestellt, welches alle Ueberzeugung von der Gottheit und von der Unsterblichkeit ausschliesse. Die Widerlegung dieser Behauptungen ist aber ganz im Stande die wankend gemachte Ueberzeugung noch mehr zu befestigen.

Vergl. Schlegels Zweifel und Fragen, den moralischen Glaubensgrund der kritischen Philosophie betreffend, in Beziehung auf Heydenreichs Briefe über den Atheismus in Stäudlins Beyträgen. Thl. 3. S. 65 u. f.

Neeb Vernunft gegen Vernunft, oder Rechtfertigung des Glaubens. Frankfurt 1797. 8.

enthält eine philosophische Deduktion des Glaubens an die Gottheit.

Jenisch:

Jenisch: Sollte Religion den Menschen jemals entbehrlich werden? Berlin 1797. 8. muß wegen einzelner Bemerkungen hier angeführt werden.

Allein nicht blos in Hinsicht auf wissenschaftliche Begründungsversuche der Religion und Dogmatik überhaupt hat sich hier der Einfluß der Kant. Phil. geäussert; sondern er hat sich auch gezeigt in Hinsicht

2) auf das System der kirchlichen Dogmatik und die Erklärung der einzelnen Dogmen desselben. —

Es sind die Grundsätze der moralischen Auslegung, von welchen Kant hier ausgeht, und wonach er das kirchliche System behandelt und auslegt, selbst mit Benutzung einiger längst schon abrogirten Dogmen. Das System selbst wird so wenig überhaupt als in den einzelnen Dogmen verändert, aber den Dogmen selbst wird ein neuer moralischer Sinn untergelegt, so daß man selbst das System für neu ausgeben darf. Es ist Aussöhnung des kirchlichen Systems mit der Vernunft, welches der Philosoph durch jenes Verfahren bezweckt; es ist ein Versuch, welchen er anstellt, beyde zu vereinigen. Ein verdienstliches Unternehmen! Denn so wenig Grund auch eine Menge theologischer Dogmen mit ihren Bestimmungen in der heil. Schrift haben; so wahr

es

es ist, daß man die eigentlichen Quellen derselben itzt besser kennt, und sie nach ihrem Werthe zu würdigen weis: so gibt es doch noch eine **kirchliche Dogmatik**, die Respekt fordert, und hie und da mit symbolischer Autorität gebietet. Es war also gut, daß Kant sie nach festen Vernunftprincipien würdigte; und vielleicht hätte er noch besser gethan, wenn er sie in dem Sinne, den sie im Systeme würklich haben, der Critik unterworfen hätte, statt daß er ihnen itzt einen der Vernunft gemässen Sinn unterzulegen sucht. — Doch er wollte ja nur das System mit der Vernunft aussöhnen! —

Es ist noch immer die Frage: ob ein solches Verfahren überall auch erlaubt sey? Was bey den heiligen Büchern gilt, gilt darum nicht bey den kirchlichen Dogmen. Bey diesen frägt man: ob sie richtig aus der Schrift abgeleitet sind oder nicht, und im letzten Fall kann ihnen nicht gleiches Ansehn mit jenen zugestanden werden, wenn sie auch durch Concilienschlüsse und symbolische Bücher bestätigt sind; dies ist dem Geiste des Protestantismus durchaus zuwider; denn man hätte sehr Unrecht gehabt, gegen die willkührlichen Entscheidungen der Kirche zu protestiren, wenn man wider andere an ihre Stelle setzen wollte. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, kann der protestantische Theologe jenes Verfahren

ren nicht billigen, aus dem so leicht die Folge fliessen könnte, daß man gegen alle theologische Erklärungen und Zusätze sehr gleichgültig seyn könne, weil sich doch hinterher ein vernünftiger Sinn hineintragen lasse.

Und wem soll denn mit dieser Behandlung des Systems gedient seyn? — Die alten Dogmatiker wollen sie nicht, und die liberalen Theologen bedürfen ihrer nicht.

Jene werden sie sicherlich nicht wollen, sobald sie nur den Sinn der Deutung fassen, sondern eher über Verdrehungen und Verfälschungen schreien. Denn sobald sie geneigt wären, diese Deutung der Systemslehren gelten zu lassen, wäre kein Grund weiter vorhanden, warum sie die letztere nicht selbst aufgeben sollten; es müßte denn seyn, daß Worte sie befriedigten z. B. die Lehre vom Sohn Gottes. —

Die liberalen Theologen, deren Denkart sich über das kirchliche System hinaus erweitert hat, bedürfen dieser künstlichen Deutung nicht. Auch haben die freyeren Untersuchungen solcher Männer nicht allein die Verbesserung theologischer Compendien, sondern auch der populären Lehrbücher bewürkt; diese sind von vielen unnützen Schulbestimmungen gereinigt, und verständlicher und praktischer geworden. Warum nun wieder zurückgehen, und die ganze alte Dogmatik

wieder

wider aufnehmen, weil man sie vernünftig deuten könne? Hieße das nicht Umwege suchen, nachdem man schon den geraden Weg weiß? — Daß es auch so leicht nicht sey, jedes kirchliche Dogma mit der Vernunft auszusöhnen, können die Kantischen Untersuchungen lehren. Am wenigsten ist eine allgemeine Nachahmung dieser Methode zu wünschen, weil da viel schiefes, unrichtiges und mißverstandenes zum Vorschein kommen würde.

Nein! Die Prüfung und Verbesserung der theologischen Systeme gehe ungestört ihren Gang fort, geleitet von gründlicher Einsicht in die Geschichte, Exegese und Philosophie, und bereite auch dadurch immer mehr die glückliche Periode vor, wo der historische Glaube, in den moralischen aufgelöst, die Würde des Christenthums siegreich retten, und die Wirksamkeit desselben zur sittlichen Besserung der Menschen erhöhen wird.

So 1) läßt sich mit Grund manches gegen die Kantische Behandlung des kirchlichen Systems erinnern; aber die Freunde derselben lassen es gleichfalls nicht an Gründen fehlen, um jene Methode zu empfehlen und zu rechtfertigen. Auch sie führen an, daß durch ihre Methode das Interesse der moralischen Religion am besten befördert

1) Henkens Magazin B. 6. St. 1. S. 149 u. f.

dert werde; daß ihr Weg der einzige sey, die Ehre des Christenthums zu retten, dessen wesentlicher Charakter durch jene andere Methode ganz verwischt werde 1) u. s. w.

Indessen scheint es, daß wohl kaum auf jenem Wege, durch Combination der Vernunft und des Christenthums eine wissenschaftliche Theologie zu Stande zu bringen sey; allein noch ist die Zeit nicht da, wo sich darüber ein Urtheil fällen läßt.

Was jedoch

a) **die wissenschaftliche Begründung des dogmatischen Systems im besondern betrift,**

so versteht sich von selbst, daß diese von dem Gesichtspunkte abhängt, aus welchem man das Christenthum als Offenbarungsreligion betrachtet, und wenn der Beweis für dasselbe als solche geführt wäre, so würde zugleich jene Begründung vollendet seyn. Allein hier fehlt noch so

1) die mehrsten Vertheidiger beziehen sich jedoch auf den moralischen Grund des Christenthums und suchen daraus die Harmonie desselben mit der krit. Phil. abzuleiten. S. C. E. G. Wagner de consensu philosophiae criticae Kantianae cum reuelata Christianorum religione. 1796. 8. und J. Schuderoffs Beyträge zur Berichtigung der Urtheile über den Inhalt u. s. einer Religionslehre, besonders, der Christlichen. Jena 1797. 8.

so viel, daß man am wenigsten davon ausgehen darf und kann, sondern man muß andere Beweißmethoden versuchen, und diesen gemäß denn auch den Gesichtspunkt fassen, aus welchem man den christlichen Kirchenglauben ansieht und beurtheilt. In dieser Hinsicht hat unsre Darstellung, mit Beziehung auf die Ausführung im vorigen §, nur von zwey Versuchen Nachricht zu geben. —

Der **erste** ist in **Ammons wissenschaftlich-praktischer Theologie** enthalten, wovon hier also noch insofern Nachricht gegeben werden muß, als darin das kirchliche System wissenschaftlich behandelt ist, da der apologetische Theil desselben schon §. 1. Nro. 4. ausgehoben ist.

Es gibt vier theologische Hauptsysteme; der **dogmatische Supranaturalismus**, der sich, mit Unterdrückung der Vernunft, auf die behaupteten unmittelbaren Aussprüche Gottes in einer geschriebenen Offenbarung stützt; der **theologische Naturalismus**, welcher alle Offenbarung auf die Beobachtung der Natur und Sinnenwelt zurückführt; der **mystische Rationalismus**, welcher theoretisch-unbegreifliche Lehren willkührlich als geoffenbarte zum Behufe der Moralität aufnimmt; und der **historische** oder **Offenbarungs-Rationalismus** oder **moralischer Supranaturalismus**, welcher Vernunft

und Schrift, nicht eklektisch und einseitig, sondern nach Principien vereinigt, und beyde nach dieser Vereinigung als eine Quelle betrachtet, aus welcher seine Theologie geschöpft werden kann; dieser lezterer nun ist es, welcher von Ammon wissenschaftlich bearbeitet ist.

Er pflichtet dem **dogmatischen Supranaturalisten** bey, wenn er behauptet, daß der Hauptinnhalt der Bibel, besonders des N. T., göttlich, daß Vieles in derselben unmittelbar von Gott geoffenbart sey, und daß eine geoffenbarte Religion Geheimnisse haben könne, welche die Vernunft mit Bescheidenheit und Ehrfurcht an ihre theologischen Erkenntnisse anreihen müsse. Er pflichtet dem theologischen Naturalisten bey, wenn er behauptet, daß Erfahrung, Analogie und Naturbetrachtung uns zu einer schätzbaren Erkenntniß Gottes hinführen; daß es nicht wohlgethan sey, die theoretischen Beweise für Gottes Daseyn, als gänzlich unbrauchbar zu verwerfen; daß wir auf keine Weise berechtigt sind, das Wesentliche der Wunder und der Offenbarung in einer plötzlichen Aufhebung und Unterbrechung der Naturgesetze zu suchen; und daß diejenigen Philosophen und Dichter, welche beyde auf unmittelbare Causalität Gottes in der Sinnenwelt zurückeführen, sich nicht nur widersprechen, indem sie die unmittelbare Kraft Gottes, als etwas

zeit-

zeitloses, an Zeitbedingungen knüpfen, sondern daß sie auch nicht erwägen, zu welchen nachtheiligen Folgen ihre Behauptung für die Naturlehre, für die Moral, und selbst für die Lehre von der Vorsehung hinführen müsse. Wenn er aber nach seinem Systeme das Daseyn eines sittlichen, von aller Erfahrung und Speculation unabhängigen, Vermögens in unserer Vernunft, und damit zugleich jede unmittelbare Offenbarung Gottes läugnet; wenn er eine aufgeklärte Geschichtsreligion für einen Widerspruch hält, weil die Vernunft darauf dringt, alle Thatsachen in der Sinnenwelt natürlich zu erklären, wodurch sie seiner Meinung nach aufhören, für die Religion Interesse zu haben; und wenn er die ganze geoffenbarte Theologie in einen blossen Deismus auflößt; so vergißt er, daß der moralische Geist der Offenbarung, besonders des N. T. dem Naturalismus gerade zu entgegen ist; daß die reinnatürliche Religion bey ihren grossen innern Unvollkommenheiten niemals viel zur Besserung des Menschen beygetragen hat; und daß die Geschichte Jesu als eine heilige Geschichte, nicht nur factisch an einem grossen Beyspiele darstellet, wie die Vorsehung für die Begründung der wahren moralischen Religion in dem Laufe der Weltbegebenheiten gewürkt hat, sondern daß sie auch vorzüglich geeignet ist, die moralischen

Religionswahrheiten zu versinnlichen und zu beleben.

Er tritt endlich dem mystischen Rationalisten bey, wenn er das Sittengesetz als Hauptquelle der Religion und Theologie betrachtet, und Alles, was sich hieran in der Bibel anschließt, als wahr und göttlich in sein System aufnimmt. Es ist kein theologisches Lehrgebäude so speculativ und scholastisch, daß es nicht durch die eine oder die andere Wendung mit der Moralität sollte in Verbindung gebracht werden können; wenn aber darüber die weitere historische und theoretische Aufklärung der Bibel und der Kirchendogmen vernachlässigt wird, weil mit den ältern Vorstellungen die subjektive Moralität mancher unserer Zeitgenossen zusammenhängt, oder wenn man wohl gar nach Wundern und Unbegreiflichkeiten hascht, um sie unter dem Schutze der Erbauung allen weiteren Nachforschungen der Vernunft als ein Heiligthum zu entrücken; so opfert man die Veredlung des Ganzen und der Zukunft durch die reine Wahrheit der unvollkommenen Moralität einiger trägen Individuen auf; so muß man es für Sünde halten, dem Neger seinen Fetisch, und dem Katholiken sein Gnadenbild zu rauben; so muß man über die Reformatoren aller Zeiten den Stab brechen.

Allen

Allen diesen Schwierigkeiten weicht der **historische Offenbarungsrationalismus** oder **moralischer Supranaturalismus** oder auch **praktischer Rationalismus** aus, welcher Gott als die höchste und heiligste Vernunft betrachtet, und deßwegen in Allem, was von ihm kömmt, nur Vernunft suchen und finden kann. Ihm ist die Offenbarung Gottes etwas Ewiges, von seiner Wirksamkeit und endlosen Thätigkeit Unzertrennliches. Vermöge seiner Unwandelbarkeit hat er von jeher gewürkt, die Menschen zu seiner Kenntniß und Verehrung zu führen; er stand mit jedem unter ihnen durch sein Gewissen in einer genauen unmittelbaren Verbindung, kündigte sich durch dasselbe jedem als Gesetzgeber, durch die Natur als Schöpfer, durch den Lauf seiner Schicksale als Regenten der Welt an (Apostelgesch. 14, 17.); aber wenige hörten seine Stimme; wenige verkündigten sie als seinen Willen ihren Zeitgenossen; und nur ein Einziger war so ausgezeichnet an Kraft und Thätigkeit des Geistes und unentweihtem Adel des Herzens, daß er der vollen Wirksamkeit Gottes auf ihn würdig werden, zu ihr emporreichen und so die Heiligkeit des Ewigen seinen Brüdern in einem Lichte zeigen konnte, wie es noch von keinem Sterblichen über das Wesen und die Rathschlüsse Gottes verbreitet worden war. So ging die Offenbarung über in Offen-

barungen; die Offenbarungen vereinigten sich mit der Geschichte derer, die sie ihren Zeitgenossen mitgetheilt hatten; und aus beyden zusammen entstanden unsre heilige Urkunden. Sobald wir sie wider in ihre Bestandtheile zerlegen, entdekken wir in ihnen zuerst **geoffenbarte Wahrheiten**, und dann erst **Thatsachen**, welche diese Wahrheiten bestätigen, versinnlichen, erläutern. Wollten wir die Thatsachen oben an, und unter sie erst die geoffenbarten Wahrheiten setzen; so würden wir die Ordnung der Offenbarung und Vernunft umkehren; wir würden eine blosse Geschichtsreligion erhalten, die zwar eine Zeitlang durch Gewalt und Eifer sich empfehlen kann, späterhin aber, wenn die aufgeklärte Vernunft ihre historische Seite beleuchtet und ihr Wunderfundament erschüttert, sich selbst zerstört und nur Verachtung und Gleichgültigkeit gegen die Religion herbeyführt. Nach einer bessern Ordnung müssen die geoffenbarten Wahrheiten zuerst in ein theologisches System aufgefaßt, die Thatsachen aber aus der heiligen Geschichte ihnen zur Beglaubigung und Erläuterung beygegeben werden; denn gerade dadurch ist ja z. B. die Geschichte Jesu heilig, daß sie mit religiösen und moralischen Wahrheiten in Verbindung steht. Dieses ist der **Rationalismus** der Offenbarung, welcher von Gott, der heiligsten Vernunft, nur ver-

vernünftige, obgleich oft geheimnißvolle, Lehren ableitet, und welcher der historische Rationalismus heissen kann, weil er die Geschichte der Offenbarung mit den allgemeinen Wahrheiten derselben vereinigt. Es ist also eine systematische Dogmatik nach den Principien des Offenbarungsrationalismus, welche wir Ammon verdanken; der erste Versuch die so verschiedenen und so heterogenen Materialien zu ordnen und auf ein festes moralisches Princip zurückzuführen.

Die Einleitung handelt in 4 Abschnitten von der Theologie, Religion und Offenbarung überhaupt; von den Offenbarungen des Juden- und Christenthums und von der Theologie insbesondere. — Der erste Theil der wissenschaftlichen Theologie enthält die reine Theologie, und handelt von Gott und seinen Eigenschaften, von Gott als Vater, Sohn und Geist; der zweyte enthält die theologische Kosmologie oder das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt; von der Schöpfung, von der Schöpfung des Menschen, von den Engeln, vom Ursprunge des Bösen und dessen Fortpflanzung und von der göttlichen Vorsehung; der dritte enthält das besondere Verhältniß Gottes zu den Menschen oder die theologische Anthropologie, und handelt in 9 Abschnitten von Jesu dem Gesandten Gottes an die Menschheit, von der Berufung, dem Glau-

ben, der Versöhnung, der Rechtfertigung, der Heiligung, den Mitteln der Heiligung, der Kirche und den Aussichten in die Ewigkeit. —

Der zweyte Versuch, von welchem gleichfalls schon mehrmals die Rede gewesen, ist von Schmid in seiner Schrift über christliche Religion, deren Beschaffenheit und zweckmässige Behandlung. — Es ist nicht blos Methodenlehre, welche in dieser Schrift enthalten ist, sondern es sind zugleich darin die Grundlinien zur wissenschaftlichen Behandlung des kirchlichen Lehrsystems enthalten. —

Nach Hr. S. war es nicht die Absicht Jesu einen wissenschaftlichen Unterricht zu ertheilen. Er lehrte eine positive, aber auch eine vernünftige und also natürliche Religion, und ging von der Religion zur Moral über. Vor allen muß in einer solchen Religion das Wesentliche und Ausserwesentliche unterschieden werden, wenn sie allgemeine Volksreligion werden soll, sie mag nun mittelbare oder unmittelbare Offenbarung seyn. Es wird also eine Rangordnung unter den christlichen Religionslehren statt finden, es wird fundamentale und nicht fundamentale Lehren geben; jene werden wider in primarios und secundarios zerfallen. Der Grund davon liegt in der Absicht Jesu und der Apostel. Was diese bey ihrem eigentlichen Unterrichte zur

eigent-

eigentlichen Absicht machten, ist **wesentliche Lehre, Grundartikel vom ersten Range**; alles was sie aber nur als Mittel brauchten, ihre Absicht zu befördern, ist **ausserwesentliche Lehre, Grundartikel vom zweyten Range.** Die Absicht Jesu war auf eine reine uneigennützige Tugend und auf Einführung einer reinern Religion gerichtet. Sein Unterricht enthielt also eine gereinigte Religions- und Sittenlehre. Das Wesentliche der Religion Jesu vereinigt sich in den drey Hauptgegenständen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Die Lehre Jesu enthält selbst allgemeine Vorschriften als höhere Grundsätze für die Sitten- und Religionslehre, wenn gleich diese von ihm selbst nicht als solche gebraucht sind.

Was die Grundartikel vom zweyten Range betrift, so gehören dahin 1) alle Thatsachen, welche der Religion Jesu ein göttliches Ansehen verschaft haben, und die Lehrsätze, welche dieses göttliche Ansehen selbst ausdrücken; 2) alle locale und temporelle Vorstellungsarten, die zur Versinnlichung der wesentlichen Lehren dienten; 3) verjährte Meynungen, die nur als damals gewöhnliche Redensarten gebraucht wurden, um sich dem grossen Haufen verständlich zu machen. — Hauptlehre unter den ausserwesentlichen, ist 1) **daß Jesus ein göttlicher Gesandte und der verheissene Messias sey**, folglich auch das Beyspiel

spiel und mustervoll-Verhalten Jesu, der Glaube an Inspiration, Offenbarung und Wunder, wohin auch seine Himmelfahrt und seine Auferstehung gehören. 2) **Die Lehre von der Absicht und den Folgen des Todes Jesu; von der Genugthuung und Sündenvergebung**, die zum Theil nicht mahl Lehre Jesu, sondern Lehre des Systems und selbst der Moralität nachtheilig ist. 3) **Rechtfertigung durch den Glauben.** 4) **Heiliger Geist.** 5) **Dreyeinigkeit.** 6) **Auferstehung und Weltgericht.**

Endlich zu den nicht fundamentalen Lehren, oder solchen die gar nicht als Lehren Jesu und der Apostel gelten können, gehören die Lehren von den guten und bösen Engeln, ihren Wirkungen u. s.

Die Grundlehren des zweyten Ranges sind dem Christenthum eigen, und ganz von der Geschichte abhängig, ohne welche sie nicht vorhanden wären.

Es frägt sich also: wie ist die christliche Religions- und Sittenlehre als Volkslehre und Wissenschaft für unser Zeitalter zu behandeln? Ihre Brauchbarkeit hat sie auch für unsre Zeiten noch nicht verlohren, selbst nicht als Volkslehre; allein hier darf es nicht beym kirchlichen Lehrsystem bleiben, sondern dieses muß nach den Bedürfnissen des Zeitalters gereinigt und ausgebildet

det werden. Diese Reinigung bezieht sich aber nicht auf den reinen Religionsglauben, der die Grundlehren des ersten Ranges zum Objekt hat, sondern auf den Kirchenglauben, der sich mit den Lehren des zweyten Ranges beschäftigt, und jenem allmählig genähert werden muß. In Hinsicht auf diese letzten Lehren ist das Christenthum perfektibel, und manches Dogma verdient selbst antiquirt zu werden.

Die zweyte Frage betrift die **wissenschaftliche Behandlung** derselben, deren Beantwortung sich schon aus der Unterscheidung des historischen vom wesentlichen Christenthum ergibt; es kömmt also nur noch auf die Methode an. Das christliche und das philosophische Lehrgebäude sollen mit einander vereinigt werden. Zuerst müssen wir also die **biblische Lehre des N. T.** kennen lernen; das zweyte Geschäft besteht dann in der **Kritik der Lehre Jesu und der Apostel**, nach dem als vollendet vorausgesetzten philosophischen Lehrgebäude, und das dritte in **Anordnung und Erweiterung des biblisch-christlichen Lehrgebäudes durch das philosophische.** Dies letztere Geschäft wird denn immer so verschieden ausfallen, als die Philosophie verschieden ist, deren man sich dabey bedienen wird; das philosophische Lehrgebäude muß dem christlichen Vollständigkeit, Deutlich-

lichkeit, Haltbarkeit und systematische Einheit geben. Welchen Gebrauch man dabey von der Bibel zu machen hat, zeigt die moralische Auslegung. Was nun die eigentlich wissenschaftliche Bearbeitung betrift, so soll die alte Eintheilung der Lehren selbst in dem Umfange bleiben, daß die articuli non fundamentales in primarios (Erweiterungslehren des ersten Ranges, wohin alle die gehören, die zur Ausführung der fundamentalium primariorum nöthig sind) und secundarios (Erweiterungslehren des zweyten Ranges, die zur Entwickelung der fundamentalium secundariorum erfordert sind) eingetheilt werden. Zu jenen gehört z. B. das Verhältniß der Weisheit, Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, der Anthropomorphismus von Zorn und Rache Gottes, der Unterschied zwischen natürlichen und positiven Strafen, Sündenvergebung. Hier muß die philosophische Ansicht hinzukommen, um eine wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lehrbegrifs zu bewürken.

Die Erweiterungslehren des zweyten Ranges entstehen aus Untersuchung der nicht fundamentalen Lehren, inwiefern diese mit den Vernunftwahrheiten und dem moralischen Zwecke bestehen, folglich beybehalten oder zu antiquiren sind; hieher gehören auch die blos kirchlichen Dogmen, die allmählig ins System aufgenommen sind. —

Ueber-

Ueberall muß hier der Geist von dem Buchstaben, das Wesentliche von dem Unwesentlichen geschieden werden, aber selbst das letztere darf nicht ganz beseitiget werden, weil Zeitbedürfnisse itzt nur eine Simplificirung derselben zulassen.

Man kann es indessen dabey bewenden lassen, oder auch dabey Gebrauch von der moralischen Accomodationsmethode machen. Der Theolog kann nach vollendeter Critik einer jeden kirchlichen, nicht biblischen Lehre, die keinen moralischen Gehalt hat, zeigen, wie sie in eine rein vernünftige ächtmoralische metamorphosirt werden könne. Nur darf man dieses nicht für den eigentlichen kirchlichen Lehrbegriff ausgeben, sondern von den Lehren der kirchlichen Dogmatik blos Gelegenheit zum Philosophiren hernehmen, ohne diese Lehren selbst zu erklären und zu prüfen; denn die christliche Dogmatik muß für sich bestehen, und von richtiger Exegese ausgehen, um auf diesem Grunde das christliche Religionsgebäude aufzuführen, und es von einer philosophischen Religionslehre zu unterscheiden 1).

Wie der Verf. über die populäre Darstellung der christlichen Religions- und Sittenlehre denkt, ergibt sich schon aus seinen Grundsätzen über die wis-

1) In Ständlins Beyträgen Th. 3. S. 201 erscheinen Ideen über die Perfektibilität einer göttlichen Offenbarung, auf welche unsre Darstellung itzt noch nicht Rücksicht nehmen kann.

wissenschaftliche Behandlung derselben. Er geht von dem Hauptzweck des Volkslehrers aus, Tugend und Gottesverehrung unter den Menschen allgemeiner zu machen, und darum muß er sich mit den wesentlichen Lehren Jesu über Gott, Tugend und Unsterblichkeit am meisten beschäftigen, und sie weitläuftiger entwickeln, als zu den Zeiten Christi geschehen konnte. Andere wesentliche Lehren der Religion Jesu z. B. von dem Werth des mosaischen Gesetzes muß er ganz übergehen. Die secundarias doctrinas muß er, insofern sie zur Verbreitung des moralischen Reichs nöthig sind, beybehalten und die Glieder dieses Reichs durch das Band des Kirchenglaubens mit einander vereinigen und diesen unter Leitung des Religionsglaubens immer mehr läutern, und dem Geiste der Religion Jesu näher bringen. Lehren desselben, welche der Sittlichkeit gerade zu schädlich sind, z. B. von der stellvertretenden Genugthuung Christi, muß er mit Nachdruck bestreiten, oder so modificiren, daß sie ihre schädliche Kraft verliehren. Andere z. B. von Inspiration und Offenbarung muß er beybehalten, aber zugleich der Vernunft Ansehn zu verschaffen suchen; unnöthig gewordene Lehren z. B. von Wundern darf er wenigstens nicht bestreiten, und die Lehre von der Auferstehung muß er zur Versinnlichung der Unsterblichkeitslehrr nutzen. — Die Lehren

von

von der Gottheit Christi, von der Dreyeinigkeit und von den guten und bösen Engeln muß er weder bestätigen noch widerlegen, da sie den Christen weder nützen noch schaden können. — Bey den Kantischen moralischen Accomodationen kirchlicher Lehren muß er sich nach der Beschaffenheit seiner Zuhörer richten; er wird sie nur selten nutzen können, weil sie häufig den Ausdrücken sowohl als der Sache nach zu abstrakt sind u. s. w. 1).

1) Vergl. die hiehergehörenden Aufsätze im N. theol. Journal 1796. S. 1684-1126.

Ueber das Verhältniß der kritischen Philosophie zur katholischen Dogmatik.

Es versteht sich wohl von selbst, daß die Darstellung der Kantischen Versuche sowohl über die Dogmatik überhaupt als über einzelne Dogmen sich allein auf die Lutherische Dogmatik erstrekken, eben weil das System des Catholicismus und andere kirchliche Systeme noch keine Modificationen durch die kritische Philosophie erlitten haben. Indessen ist es doch schon über den Catholicismus und über das Verhältniß der kritischen Philosophie zu demselben zur Sprache gekommen. So verwickelt kann dies Verhältniß aber nicht seyn, wie es bey der Protestantischen ist; davon liegt der Grund im katholischen System selbst, und vornehmlich in der Grundlage desselben. Ein als Mensch und als Gelehrter gleich schätzbarer Catholik hat dem Verf. dieser Darstellung einen leider! sehr kurzen Entwurf über das genannte Verhältniß mitgetheilt, welchen er seinen Lesern hier ganz so mittheilt, wie er ihn erhalten. —

"Die Frage über das Verhältniß der Kantischen Philosophie zum Katholicismus als positiver Religion, hat eine doppelte Seite. Entweder ist die Rede vom Katholicismus an sich —

als

als Denkweise überhaupt betrachtet, oder vom Katholicismus in historischer Rücksicht, inwieferne er itzt durch die kritische Philosophie bearbeitet wird. Ueber die erste Seite werde ich kaum im Stande seyn etwas neues zu sagen. Es kömmt hier nur auf die Begriffe des Kriticismus und Katholicismus an. Katholicism als ganz consequenter historischer Dogmaticism von einer Seite mit dem rationalen **Dogmaticism** gegen seinen äusserst entgegengesetzten Feind — den Skepticism — allirt, von der andern, in wie weit er ganz **historisch** oder **positiv** seyn will, mit dem Skepticism, dem Feinde nicht nur des **Dogmaticismus**, sondern sogar des Dogmatismus der Vernunft, auf das engste verbunden — ist dem zufolge dem Kriticism hold, solange dieser den Dogmaticism demüthigt. Schwäche der Vernunft eben ists, was er will, und Unmöglichkeit, etwas Uebersinnliches zu erkennen. Sobald aber der Kriticism sich dem Skepticism entgegenstellt, der Vernunft ihre Rechte erkämpft, und die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen vor ihr praktisches Forum zieht, ist er höchst unzufrieden damit. Ich betrachte eben den Katholicism in Abstracto, ganz in seiner Reinheit — aber factisch von Katholiken gehandhabt, ist er nicht immer ganz rein. Ein Theil der Katholiken — jener nemlich, der

den Drang der Vernunft stärker fühlt, sucht die Vernunft in verschiedenen Graden damit zu verbinden, wenn er sich nicht vom Katholicism zu trennen wagt. Er ergreift also den Kriticism nicht nur, weil dieser als Feind des Dogmaticism, die Geheimnisse der Offenbarung dem forschenden Auge der Vernunft birgt, sondern auch weil er, als Feind des Skepticism, in der praktischen Vernunft ihm eine Fundgrube angewiesen zu haben scheint, woraus er sichs gerade so erlaubt, für das subjektive praktische Bedürfniß des Christen eine fortwährende infallible Leitung zu folgern, wie positive Protestanten sichs verstatten, für das subjektive praktische Bedürfniß des Menschen die Nothwendigkeit einer Offenbarung (daraus) herzuleiten. Daß sie so auf dem Wege der praktischen Vernunft zum Dogmaticism zurückkehren, thut beyden nichts zur Sache — haben es doch kritische Philosophen von Profession mit der Vernunftreligion nicht viel besser gemacht! Der Hauptheld für die katholische Religion ist Peutinger, Benediktiner und Professor der Dogmatik zu Salzburg in s. Werke. — **Religion, Offenbarung und Kirche.** — Wer Anlage zur Persiflage hat, kann es treflich zur Verlachung des kritischen Dogmaticismus gebrauchen. — Ein anderer Theil der Katholiken, der auf die Stimme der Ver-

Vernunft horcht, überwirft sich ganz mit dem Katholicism, der ihm allzu positiv ist, als daß er an eine Aussöhnung mit seiner kritischen Vernunft denken sollte. — Durch seine Reflexionen leidet also der Katholicism. Nicht immer ists aber auch ächter Kriticism, der unter Katholiken dem Katholicism Schade thut. — Afterkriticism, leerer aprioriſcher Dünkel, den alles Empirische oder Positive anekelt, wo es sich immer finden mag — in der Geschichts-Rechts-Religionswissenschaft --- haßt ganz natürlich katholische Theologie dogmatisch vorgetragen, da er schon gegen alle Religionsvorträge auch im historischen Gewande gleichgültig ist."

Aus einem natürlichen Grunde fand die kritische Philosophie bey Catholiken früh Beyfall, weil ihre gelehrte Erziehung sie mehr für Spekulation gebildet hatte, und gewiß zählt sie eine Menge stiller Verehrer unter ihnen. In praktischer Hinsicht muß die Religion nothwendig dabey gewinnen, allein das kirchliche System mit seinem Grunde sowohl als mit seinen Folgen muß für sich bleiben, und darf, wenn man consequent seyn will, der kritischen Philosophie nicht ausgesetzt werden; sonst würde es nur zu bald zusammenstürzen. — Die Philosophie kennt keine Unfehlbarkeit, und am wenigsten würde diese in ihr, die so eifrig den Primat der Vernunft ver-

theidigt, einen neuen Grund finden. Dies hat auch Peutinger bewiesen.

Von der Peutingerschen Schrift ist schon in der Darstellung 1) eine kurze Nachricht gegeben. Die Begriffe **Religion, Offenbarung,** und Kirche werden aus der reinsten Vernunft abgeleitet, und sollen als unerschütterliches Fundament der Dogmatik dienen. Wenn dies dem Verf. gelungen wäre, so würde der Grund der Dogmatik überhaupt, und noch mehr der Grund des Catholicismus fest stehen. Schon unfehlbar an sich würde er auch, durch die Vernunft unterstützt, den Vorwurf des blinden Glaubens von sich ablehnen, ja er würde mit Einschluß des Pabstes, als das einzige Offenbarungssystem, das ursprünglich seinen Grund in der reinsten Vernunft hat, erscheinen.

Der Ideengang der Peutingerschen Schrift war etwas verwickelt, und man würde ihn kaum so kurz haben angeben können, als es der Verf. selbst gethan 2) hat. Wir benutzen hier die Neue Allgem. Deut. Bibl. 3), die eine sehr zweckmäßige und zugleich kritische Darstellung des neuen Systems gegeben hat. Die Erscheinung ist selbst in

1) S. 261.
2) In der Oberdeut. Allgem. Litter. Zeitung 1796. St. 18.
3) Band 26. S. 490 u. f.

in Hinsicht auf die Hierarchie und ihr Verhältniß zum Staate zu auffallend, als daß wir sie übergehen könnten.

Ueber die Absicht seiner Schrift erklärt sich der Verf. dahin, daß es die sey, die Begriffe von der **Religion, Offenbarung** und **Kirche** in der **reinen Vernunft** kritisch aufzusuchen, d. i. in unserm **obersten Vermögen der Einheit**, insoferne selbiges weder theoretisch noch praktisch ist; sondern erst theoretisch oder praktisch wird, je nachdem es entweder auf Dinge dieses Universums, oder auf Handlungen des vernünftigen Wesens sich bezieht. Er leitet seine Begriffe nicht aus der praktischen Vernunft ab, und ebendeswegen kömmt er auf solche Resultate, die den bisherigen fast ganz entgegengesetzt sind. Nur hätte der Verf. erst die **objektive Realität** eines solchen Vernunftvermögens, das weder theoretisch noch praktisch ist, darthun müssen. So lange dies nicht geschehen, ist des Verf. Deduktion jener Begriffe ganz grundlos, und die Resultate, welche aus dieser Deduktion gezogen worden, sind nichts mehr und nichts weniger, als Chimären.

Die Untersuchungen des Verf. zerfallen in drey Hauptstücke, wovon die beyden ersten zum Theil polemisch sind, und Kants und Fichtens Begriffe von Religion und Offenbarung prüfen.

Bey der Ableitung des Begriffs der Religion aus der reinen Vernunft, geht der Verf. von der Frage aus: **Was ist Religion?** Hierauf ist die Antwort: Sie ist ein subjektives Beziehen gewisser Gesinnungen und Handlungen auf Gott. Diese Antwort führt folgende drey Fragen herbey: 1) Was für Gesinnungen und Handlungen dürfen oder müssen auf Gott bezogen werden; oder welches ist **die Materie der Religion?** 2) Auf welche Weise können oder müssen gewisse Gesinnungen und Handlungen auf Gott bezogen werden; oder welches ist **die Form der Religion?** 3) Was nöthigt oder bestimmt uns, gewisse Gesinnungen und Handlungen auf Gott zu beziehen; oder welches ist **der Nöthigungsgrund der Religion?** Eine Realdefinition der Religion muß nach diesen drey Fragen nicht mehrere und nicht wenigere Merkmale haben, als nöthig sind, die **Materie**, die **Form** und den **Nöthigungsgrund** der auf Gott zu beziehenden Gesinnungen und Handlungen richtig anzugeben. Nun giebt es dreyerley Wege, auf welchen diese Merkmale gesucht werden können: nämlich, entweder in den Gesinnungen und Handlungen, welche auf Gott bezogen werden; oder in Gott und seinen Eigenschaften, welchen die Gesinnungen und Handlungen gemäß seyn sollen; oder in dem beziehenden Subjekt, in dessen Urgesez-

gesetzen, **Materie, Form und Nöthigungsgrund** der Religion aufgesucht und gefunden werden können. Die zwey ersten Wege versucht der Verfasser zuerst, und findet bald, daß sie nicht zum gewünschten Ziele führen. Nun bleibt also nur der dritte noch offen, nämlich die **Materie, Form und der Nöthigungsgrund** der Religion, muß in dem Menschen gegründet seyn. Was nun fürs erste die Materie der Religion betrifft; so findet sich im Menschen ein oberstes, allgemeingültiges Urgesetz, welches alle und jede Handlungen und Gesinnungen des Menschen schon an und für sich bestimmt, und eben deswegen auch der oberste Bestimmungsgrund der Religion, wenigstens ihrer Materie nach, ist, woraus sich sodann ergiebt, daß heilige Gesinnungen und ein heiliger Wandel die Materie der Religion ausmachen. Den Nöthigungsgrund der Religion findet der Verf. in dem Ideale der Vernunft, indem er zuerst eine subjektive Nöthigung zu erweisen sucht, die objektive Realität dieses Ideals zu glauben, und dann aus dieser objektiven Realität den Nöthigungsgrund der Religion herleitet. Es ist ein Gott, sagt die Vernunft. Erhebet eure Herzen zu ihm, ruft eben die Vernuft allen vernünftigen Geschöpfen zu; denn er ist ein heiliger Gott. Was endlich die Form der Religion betrift, oder die Art und

Weise, wie gewisse Gesinnungen und Handlungen auf Gott bezogen werden sollen: so findet nun der Verfasser in dem bereits zur objektiven Realität erhobenen Ideal der Vernunft, das unvergleichlichste Muster, wornach wir unsere Gesinnungen und Handlungen bilden sollen, woraus sich dann die erste Art ergiebt, wie Gesinnungen und Handlungen auf Gott bezogen werden sollen, nämlich: **Strebe continuirlich, dich dem göttlichen Urbilde zu nähern.** Eben dieses Ideal der Vernunft wird nun auch als oberster Gesetzgeber angenommen, woraus sich die Maxime ergiebt: **Gehorche dem Heiligsten.** Ferner wird dieses Ideal der Vernunft als Oberaufseher über Alles angenommen, und es ergiebt sich die Maxime: **Wandle vor Gott dem Allerhöchsten.** Eben so ist dieses Ideal der mächtigste und gerechteste Executor des Moralgesetzes, und es ergiebt sich die Regel: **Bestrebe dich unablässig, dich der göttlichen Belohnung würdig zu machen, und Alles sorgfältig zu entfernen, was dir eine gerechte Strafe von dem höchsten Executor zuziehen mußte.** Aus eben diesem zur objektiven Realität erhobenen Ideal der Vernunft, werden ferner auch die Dankbarkeit, die tiefste Ehrfurcht, die uneigennützigste Liebe, das kindlichste Vertrauen, und das Gebet, als die vortreflichsten Beziehungen

gen unserer Gesinnungen auf Gott, abgeleitet. Alle diese Beziehungen werden endlich in der Formel zusammengefaßt: **Strebe nach Gottes Wohlgefallen**, und das göttliche Wohlgefallen wäre also die Form der Religion, oder auf die Frage: Wie müssen gewisse Gesinnungen und Handlungen auf Gott bezogen werden? Wäre die Antwort — so, daß du dadurch das göttliche Wohlgefallen erhälst. Am Ende dieser Untersuchung, giebt der Verfasser folgende Definition von der Religion: **Sie ist das subjektive Bestreben, durch heiligen Wandel sich vor Gott wohlgefällig zu machen.** Aus dieser kurzen Darstellung des Ganges dieser Untersuchung, ist nun ersichtlich, daß der Verfasser die Materie (ob er sie gleich anfänglich von der praktischen Vernunft herleitet), die Form und den Nöthigungsgrund der Religion in dem Ideale der Vernunft findet, dem er aus einer vorgegebenen subjektiven Nöthigung objektive Realität zuspricht; das heißt, er leitet eigentlich, obgleich versteckter Weise, die Materie, die Form und den Nöthigungsgrund der Religion, von Gott, als dem Objekte derselben, her, und verwickelt sich damit in alle die Schwierigkeiten, mit welchen alle diejenigen von jeher gekämpft haben, die die Religion aus dem Gegenstande derselben herleiteten, und sie als eine auf richtige

Er-

Erkenntniß Gottes gegründete Verehrung desselben definirten. Das aber, was die Kritik der reinen Vernunft hiebey dem Verfasser entgegenstellt, wollen wir gar nicht einmal erwähnen. Nur müssen wir noch bemerken, daß sich aus den angeführten Prämissen folgender oberster Grundsatz der Religion ergiebt: **Strebe nach Heiligkeit in Gesinnungen und Handlungen, um dich Gott wohlgefällig zu machen.**

Das zweyte Hauptstück entwickelt den Begriff der Offenbarung. Auch dieses Hauptstück ist in zwey Abtheilungen getheilt: die erste sucht die Materie und die Form der Offenbarung zu bestimmen; die zweyte aber prüft den vom Herrn Fichte aufgestellten Begriff der Offenbarung. Gleich im Anfange dieser Untersuchungen, täuscht der Verfasser seine Leser und sich selbst, indem er vorgiebt, den reinen und vollständigen Begriff der Religion in der Idee der Heiligkeit aufgefunden zu haben. Der Verfasser hat aber die Idee der Heiligkeit blos gebraucht, um durch sie zur Idee von der Gottheit zu gelangen; und aus dieser Idee hat er sodann den Begriff der Religion abgeleitet. Hier ist es nun zuvörderst darum zu thun, den Uebergang vom Religionsbegriff zum Offenbarungsbegriff zu finden. Der Verfasser geht von folgender Grundbestimmung der

Offen-

Offenbarung aus: sie ist **Bekanntmachung.** Dazu wird aber erfordert, a) ein bekanntmachendes Subjekt, b) ein Subjekt, dem etwas bekannt gemacht wird, c) ein Inhalt, der bekannt gemacht wird, d) die Form, das ist, die Art und Weise, nach welcher etwas bekannt gemacht wird.

Das bekanntmachende Subjekt ist Gott; das Subjekt, dem etwas von Gott bekannt gemacht wird, ist der Mensch; der Inhalt der Bekanntmachung ist, daß sich Gott als das höchste Wesen ankündiget, und zwar in allen seinen uns gedenkbaren Natureigenheiten, und in einer Gottesthat, in welcher sich alle göttliche Vollkommenheiten einigen, und sich uns anschaulich darstellen; endlich offenbart sich Gott, durch übernatürliche Einwirkung in die Sinnenwelt, d. i., durch Wunder, und diese machen also die Form der göttlichen Offenbarung aus. Aus diesen ganz willkührlichen Bestimmungen setzt der Verfasser folgenden logischen Begriff von der Offenbarung zusammen: göttliche Offenbarung, ist **die von Gott veranstalltete Bekanntmachung, worin Gott, mittelst der übernatürlichen Einwirkung, sich als das dem möglichst reinsten Ideal vollkommen entsprechende Wesen, sammt allen den uns gedenkbaren göttlichen Natureigenheiten, in**

einer

einer Gottesthat, dem höchsten Zwecke der Heiligkeit gemäß, uns Menschen ankündiget, in welcher That alle göttliche Vollkommenheiten für uns realisirt und anschaulich gemacht werden. Da aber dies eine blos logische Definition ist; so wird nun zuerst folgendes Merkmal einer Realdefinition von der Offenbarung aufgestellt: sie muß allererste wesentliche Bedingungen und Charaktere nicht einer göttlichen Offenbarung überhaupt, sondern der einzig möglichen Offenbarung, sowohl ihrer Materie als Form nach, den allgemeingültigen Glaubensprincipien, welche der aufstellenden Definition nothwendig vorausgehen müssen, gemäß darstellen. Die Möglichkeit einer solchen Realdefinition kann aber weder in dem sich offenbarenden Subjekte, noch in der Materie, noch in der Form, sondern nur in dem Subjekte, dem eine solche Bekanntmachung zu Theil wird, aufgefunden werden. Die allererste und oberste Bestimmung der Offenbarung ist, daß ihr der Begriff der Offenbarung vorhergehe. Dieser Begriff einer übernatürlichen Einwirkung der Gottheit in die Sinnenwelt beruht aber weder auf der Erfahrung, noch ist er im Verstande, auch nicht in der Einbildungskraft, sondern nur in der Vernunft, und zwar in der Idee der höchsten Causalität, in dem Ideal der Gottheit selbst gegründet;

det; denn die Idee der höchsten Caussalität, gedacht in dem Ideal der Gottheit, liefert uns den Begriff des Uebernatürlichen der Form der Offenbarung. Eben so ist auch der Begriff der Materie göttlicher Offenbarung in der Idee der höchsten Caussalität gegründet; denn die höchste Caussalität in Gott, kann nicht ohne den Begriff einer möglichen Offenbarung gedacht werden, und der Offenbarungsglaube würde eben deswegen unter den Menschen auch ohne wirkliche göttliche Offenbarung entstanden seyn, und sich erhalten haben. Unmittelbar von dem Offenbarungsbegriffe aus, läßt sich nicht einmal auf die Möglichkeit der Offenbarung schließen; sondern wenn diese sowohl von Seiten Gottes, als des Menschen, dargethan werden soll; so muß erstens in dem höchsten Ideale der Gottheit ein Grund sich vorfinden, der uns vernünftiger Weise, und also gemeingültig eine göttliche Offenbarung zu irgend einer Zeit, irgendwo entweder schon als geschehen, oder erst in Zukunft erwarten läßt, und die erste Frage ist also: Läßt sich vernünftiger Weise von Seiten Gottes eine Offenbarung erwarten? Wenn aber auch diese Frage befriedigend beantwortet ist: so muß nun zweytens auch dargethan werden, daß eine göttliche Offenbarung von Seiten des Menschen möglich sey; und es muß also gemeingültig dargethan

than werden, ob und wie wir unfehlbar glauben können, daß eine vorgebliche Offenbarung A) eine göttliche Offenbarung sey. Der Grund der Erwartung einer Offenbarung liegt in dem Daseyn des Offenbarungsbegriffs, in der Idee des allweisesten Schöpfers, und in der reinen Vernunft, in so ferne sie die Idee der höchsten Causalität herbeyschaft. Um aber darzuthun, daß eine göttliche Offenbarung auch von Seiten des Menschen möglich sey, ist erforderlich, allgemeine Kriterien anzugeben, durch welche sicher beurtheilt werden kann, ob eine vorgebliche Offenbarung eine göttliche sey oder nicht. Es müssen daher folgende Fragen beantwortet werden: 1) Wie muß der Inhalt einer göttlichen Offenbarung beschaffen seyn, um allgemein als eine solche anerkannt zu werden? 2) Wie muß die Form einer göttlichen Offenbarung beschaffen seyn, um allgemein als eine solche anerkannt zu werden? Was nun den Inhalt einer göttlichen Offenbarung betrift: so muß er Wahrheiten enthalten, auf welche die Vernunft von selbst niemals gekommen wäre, d. h., er muß Mysterien enthalten, durch welche uns alle, unsern subjektiven Denkgesetzen angemessene und in den moralischen Zwecken leicht erkennbare Natureigenheiten Gottes, eben so auch seine theoretischen Attribute, und alle seine praktischen Vollkommenheiten bekannt

kannt gemacht werden. Eine göttliche Offenbarung muß uns also die göttliche Natur anfschliessen, uns von der objektiven Realität der theoretischen Vollkommenheiten Gottes versichern, die moralischen Vollkommenheiten desselben realisiren; welches aber nur durch eine Gottesthat, d. i., durch ein Factum möglich ist, worin alle göttliche Natureigenheiten, alle theoretische Vortreflichkeiten, wie auch alle moralische Vollkommenheiten, in vollestem Maaße, in unvergleichlicher ganz göttlicher Harmonie und allbeseligender Kraft sich uns offenbaren und anschaulich werden. Da aber viele der Eigenschaften Gottes, z. E. seine unendliche Güte und Barmherzigkeit, seine unendliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, ohne ein allgemein verschuldetes Bedürfniß von unserer Seite, uns niemals hätten anschaulich gemacht werden können, so erhellet überhaupt, daß ohne den vom Himmel in die Sinnenwelt kommenden, unter uns Sündern in Gnade und Wahrheit und höchster Heiligkeit wandelnden und der höchsten Gerechtigkeit Genüge leistenden, uns von der Sünde befreyenden Logos, jenes anschauliche Factum der Gottheit gar nicht einmal möglich sey. Die Veranstaltung dieses Factums, muß aber dabey auch seyn, daß dadurch anschaulich gemacht wird: wie Gott, als Schöpfer des menschlichen Geistes,

alles gethan habe, was nur immer demselben zu den Zwecken der Heiligkeit förderlich seyn konnte; wie gleichwohl der Mensch sich selbst von dem Stande der Unschuld, in den Stand der Sünde und des gänzlichen Unvermögens, den absolut unabweißlichen Forderungen, der Heiligkeit und Gerechtigkeit Genüge zu leisten, versetzt, und mithin die Erreichung des höchsten Guts, welche ihm durch das Moralprincip geboten wird, sich selbst unmöglich gemacht habe; in welchem Uebermaaße der Gnade und Liebe einer Seits die Sünde von uns genommen, die Freyheit wieder hergestellt, das moralische Unvermögen gehoben, und die wirksamsten Mittel zur Forderung der Heiligkeit herbeygeschaft werden; mit welcher erstaunenswürdigen Strenge, anderer Seits die Gerechtigkeit Gottes sich erwiesen habe, so zwar, daß bey aller unbeschreiblichen Gnade dennoch der Gerechtigkeit nicht das geringste vergeben worden ist. Gott kann den Menschen nicht geoffenbart werden, ohne das allgemeine Bedürfniß seiner Gnade und den hinreichenden und ganz anschaulichen Erweiß aller göttlichen Vollkommenheiten; und dieses Bedürfniß darf nicht anders, als allgemein verschuldet seyn. Alle die traurigen, aber nothwendigen Folgen der Sünde müssen durch ein solches Uebermaaß göttlicher Liebe, verbunden mit einer solchen Strenge göttlicher Gerechtigkeit gehoben werden, daß der

von

von uns selbst zugezogene, aber nun durch Gottes Gnade aufgehobene Stand der Sünde, so unendlich beglückter und beseligender wird, daß im Stande der Unschuld dieses Glück und diese Beseligung uns in alle Ewigkeiten nie hätte zu Theile werden können. Dies ist Gottes Werk! So müßte die beseligende Gütigkeit Gottes, des hohen Menschenretters uns Allen erscheinen. Dies ist der einzig mögliche Innhalt der göttlichen Offenbarung. — Es könnte auffallend scheinen, daß der Verfasser durch sein Raisonnement gerade auf die Hauptmomente der orthodoxen christlichen Dogmatik geführt wird; wenn man aber bedenken will, daß er seine Vordersätze ganz willkührlich diesem Zwecke gemäß bestimmte: so wird es ganz begreiflich, daß er auf diese Resultate gelangen mußte. Eben diese Bemerkung klärt auch die Untersuchung über die Form der Offenbarung auf, wovon wir nun den Gang des Verfassers darstellen wollen. — Die Offenbarung kann schon ihrem Begriffe nach nicht anders gedacht werden, als insoferne sie allen Menschen gilt. Gleichwohl steht sie andrer Seits nothwendig unter den Bedingungen der Sinnlichkeit, und kann folglich, als solche, nur einigen Menschen zu Theil werden. Es fragt sich daher; Wie kann eine einzelne Offenbarung — eine allgemeingültige, eine Offenbarung für Alle werden? Insoferne die einzelnen Offenbarungen in

der Verbindung zu Einer Geschichte betrachtet werden; die Geschichte selbst aber ein allgemeiner Begriff, und eben deswegen dazu geeignet ist, allgemeine Kriterien über die Möglichkeit, Eigenschaft und Form derselben herbeyzuschaffen: so wird nun die obige Frage in folgende abgeändert: Wie muß die Offenbarungsgeschichte der Form nach beschaffen seyn, um die darin erzählten einzelnen Offenbarungen als göttlich gemeingültig anzuerkennen? Die allgemeinste Antwort hierauf ist: die Form einer Offenbarungsgeschichte, der Zusammenhang derselben, die Verbindungen einzelner Offenbarungen mit einander, um Eine Offenbarungsgeschichte zu formiren, muß das Gepräge der innwirkenden Gottheit auf sich tragen, muß göttliche Wirkung seyn. Hiezu ist aber erforderlich, daß die Form jeder einzelnen Offenbarung so beschaffen sey, daß sie erstens durch sich selbst bey dem unmittelbaren Subjekte der Offenbarung festen Glauben bewirke, und daß sie zweytens mit allen den übrigen einzelnen Offenbarungen in solchem Zusammenhange stehe, der das Gepräge, die Form der Göttlichkeit auch für alle andere Menschen unverkennbar an sich trägt. Die oberste negative Bedingung der Offenbarungsgeschichte ist die unbezweifelnde allgemein erkennbare Gewißheit, daß die uns vorzulegende Offenbarungsgeschichte, insoferne

sie

sie genau Eine Geschichte ausmacht, nicht erdichtet sey, noch seyn könne. Diese negative Bedingung wird erfüllt, wenn die Offenbarungsgeschichte gar nicht einmal eine eigentliche Geschichte, sondern durch und durch eine vollkommene und offenbar am Tage liegende Compilation ist, und zwar von der Art, daß die vielen einzelnen Compilationes sowohl als die vorgeblichen einzelnen Offenbarungen selbst, allezeit mehrere Jahrhunderte von einander abstehen, und die ersten bis in das graue Alterthum hinein sich erstrecken, in einen Zeitabstande von Jahrtausenden; wenn ferner die Art und Weise, nach welcher die vorgeblichen Offenbarungen geschahen, ungemein abänderte; wenn überdem Charaktere, sittliche und litterarische Cultur, Staatsverfassung, Staats- und Familienangelegenheiten derjenigen, welchen und an welche zunächst die vorgeblichen Offenbarungen geschehen seyn sollte, ganz ausserordentlich verschieden waren, und eben daher einem gemeinsamen Plane ganz entgegen seyn mußten; und wenn endlich das Volk, welches sich solcher vorgeblichen Offenbarungen ehemals rühmte, noch heut zu Tage existirt, noch heut zu Tage zum Erstaunen der ganzen Welt mit einer ganz unbegreiflichen Gewissenhaftigkeit an dieselbe sich hält, und nur die eine letzte vorgebliche Offenbarung in Anspruch nimmt,

doch so, daß es diese als factum phaenomenon unangefochten läßt, und nur die Göttlichkeit läugnet; welche Offenbarung aber grade diejenige ist, die den Grund der Einheit in sich enthält, und durch die es allein erst möglich wird, daß alle jene Offenbarungen Eine Geschichte, und folglich den Charakter der Göttlichkeit bewirken können. Die positiven Bedingungen der Offenbarungsgeschichte sind, daß eben jene Compilationen einzelner Offenbarungen, die höchste idealische Identität, eine vollkommene Totalität, idealische Vollkommenheit, stets das Eine sich den Menschen offenbarende Subjekt, das ist den Einen Gott, so wie auch fortan das nämliche idealische Offenbarungssubjekt, die gesammte Menschheit eine erstaunenswürdige Ordnung und einen ganz unverkennbar göttlichen Zusammenhang enthalten, und jedem Menschen gleichsam zur Schau darstellen. Dieser idealische Zusammenhang hat denn im vollesten Maaße Statt, wenn unter den vielen einzelnen Offenbarungen Eine vorhanden ist, welche im eigentlichen Sinne Bekanntmachung Gottes ist, und wenn alle vorhergehende Offenbarung diese Hauptoffenbarung vorher verkündigen. Wenn man die Subjekte der einzelnen Offenbarung, in wie ferne sie die letzte Hauptoffenbarung weissagen, Propheten, und die ihnen in dieser Beziehung geschehene Orakel,

kel, Messianische Prophezeyungen; das letzte Offenbarungssubjekt aber, in welchem Gott sich uns unmittelbar ankündiget, den Messias nennt: so besteht der formelle Zusammenhang der göttlichen Offenbarung nothwendig in Messianischen Prophezeyungen, und in einem Messias. Der Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen erhält dadurch eine ganz unbeschreiblich hohe Idealität, wenn jene allbeseligende Gottesthat der Hauptoffenbarung nach allen wesentlichen Bestimmungen, die ihn als Gottesthat und als Erscheinung zukommen, in den vorhergehenden einzelnen Offenbarungen vollständig angekündiget wird, so zwar, daß weder im geringsten etwas geweissaget werde, das nicht nachher vollkommen in Erfüllung komme, noch in der Hauptoffenbarung etwas vorbeygehe, das nicht vorher wäre geweissagt worden. Die Realisirung jenes bewunderungswürdigsten, und nur durch Gott möglichen Messianischen Zusammenhanges, kommt alsdann im vollsten Maaße zu Stande, wenn alle in der Offenbarungsgeschichte vorkommende Verheissungen Gottes auf eine solche Weise geschehen, welche eines Theils für die jedesmaligen Offenbarungssubjekte nicht anders als höchst interessant seyn kann; andern Theils aber auch dem göttlichen Charakter des Messias vollkommen anpassende Begriffe mit sich führt, deren

reichhaltiger Inhalt erst bey der Erscheinung des Messias richtiger eingesehen werden kann. Noch auffallender mußten die durch dergleichen Orakel bewürkten verschiedensten Erwartungen vom künftigen Messias werden, wenn man aus dem Gange der Geschichte leicht bemerken könnte, daß selbst die von einer irdischen, allgemein beglükkenden Theokratie aus jenen Verheissungen theils wirklich abgeleiteten, theils abzuleitenden Ideale in Erfüllung gekommen seyn würden, wenn sich jenes Volk derselben würdig gemacht hätte, und wenn es überdem sich zeigt, daß gerade durch die verschuldete Nichterfüllung ganz andere ohne Vergleich schönere Ideale bewirkt, und in dem Messias realisirt worden sind. Was aber billig das allergröste und ganz unbeschreibliche Erstaunen erregen mußte, wäre dieses, wenn alle und jede einzelne hohe Ideale, welche sich das von Gott durch solche Orakel zur gemeingültigen Offenbarung vorbereitete Volk von einem zukünftigen Weltbeglücker, von einem heiligsten, weisesten und gerechtesten Menschensohn, auf dem die Fülle der Gottheit ruhte, machen würde, sogar bis auf die kleinsten Schattirungen, welche zum Theil ganz zufällig zu seyn, theils ganz allein von der eigenen Einbildungskraft abzuhängen scheinen könnten, in dem Messias genau erfüllet wurden. Dieser Begriff von Messianischen Weissagun-

sagungen muß im vollestem Maaße nothwendig realisirt werden, wenn eine göttliche Offenbarung Statt finden soll. Da der wesentliche Charakter der Offenbarung es fordert, daß sie ganz Messianisch sey: so muß die wahre Offenbarungsgeschichte nicht allein ausdrückliche Weissagungen auf den Messias enthalten; sondern sogar alle und jede Verordnungen, die nicht unmittelbar moralisch sind, müssen ihrer Form nach auf denselben hinweisen, und, als Verordnungen gewisser Ceremonien nur so lange Bestand haben, bis die Wahrheit in die Stelle der symbolischen Deutung tritt, d. i., es muß vor der Erscheinung des Messias alles figürlich, in Typen, d. i., in steter, nach dem Gesetze der Aehnlichkeit geschehenen Hinweisung auf denselben sich ergeben.

Der Messias muß demnach von sich sagen können: von mir haben sie alle geweissagt, um meinetwillen ist alles geschehen und geschrieben worden. Von allen Verordnungen, die Gott mit euch gemacht hat, darf nicht ein Jota, nicht eine Spitze eines Buchstabens unerfüllt gelassen werden. Was aber den Messias selbst betrift: so bestehet sein erster wesentlicher Charakter in der vollkommsten Erfüllung aller vorhergehenden Weissagungen. Alsdenn muß er die eigentlichste Bekanntmachung, Offenbarung Gottes, bewirken, und in ihm muß eben deswegen

die ganze Fülle der Gottheit, sowohl den Natureigenheiten als allen höchsten Vollkommenheiten nach, wohnen, damit sie in ihm und so zu sagen leibhaft geoffenbart und anschaulich werde. Das höchste Wesen kann aber den ursprünglichen Denkgesetzen gemäß nicht anders gedacht werden, als unter der Bedingung, daß es dreyfach in Personen, und einfach dem Wesen nach sey. Denn das allrealste, absolut vollkommneste Wesen kann unmöglich anders gedacht werden, als insoferne es etwas allrealstes, absolut vollkommenstes, und also von Ewigkeit her, d. i. von aller Zeit Anfang, bewirkt hervorbringt. Das bewirkte absolut vollkommene kann aber nicht anders als in Gott subsistirend gedacht werden; es muß selbst Gott, Gott von Gott seyn. Aus eben dem Grunde kann das Hervorgebrachte, Bewirkte, in Gott Subsistirende, absolut vollkommenste nur dadurch als ein solches gedacht werden, daß es gleichfalls ein absolut vollkommenstes durch eine ebenfalls immannete Handlung von Ewigkeit her als Gott von Gott, aus sich bewirkt und hervorbringt. Da nun auf solche Weise auch dies zweyte bewirkte, in Gott von Ewigkeit subsistirende absolut vollkommenste, Gott von Gott ist: so ist kein Zweifel, daß auch dieses Hervorgebrachte etwas absolut vollkommenstes bewirken müsse, um von uns als Gott,

als

als absolut vollkommen gedacht werden zu können. Weil aber der Begriff des Hervorbringens und des Hervorgebrachten, welcher bereits seine Vollständigkeit erreicht hat, nur deswegen in Gott gedacht werden muß, damit dieser als ein absolut vollkommenstes Wesen gedacht werden kann: so erreicht jetzt der Begriff des absolut vollkommensten Wirkens dadurch seine Vollständigkeit, daß dies dritte in der Gottheit die ersten zwey, von welchen beyden es ausgeht, und in welchen beyden es subsistirt, in sich einige. Erst diese unendlich und absolut vollkommenste Einigung verschaft dem Ideale der Gottheit seine absolute Vollständigkeit. Denn wir denken in Gott blos die Idee aller Ideen, und das eine Subjekt, in welchem alle jene höchsten Ideen ihre Realität erhalten. Dies sind die einzigen wesentlichen gedachten Bestandtheile des höchsten Ideals der Gottheit. Nun zeigt es sich aber, daß die Allrealität der Gottheit, den ursprünglichen Denkgesetzen gemäß, nur in den besagten drey ewigen, absolut vollkommensten Subsistentien des absolut vollkommensten Einem letzten Subjekts; dies Eine der Gottheit aber blos durch eine absolut vollkommenste Einigung; und diese nur als von einer absolut vollkommensten Subsistenz vollzogen und von uns gedacht werden könne. Nennt man nun überhaupt vernünftige

Subjekte

Subjekte eben dieser vortrefflichen Eigenschaft wegen Personen; so können und müssen die drey Subsistentien der Gottheit κατ' ἐξοχην Personen genannt werden. Eben so kann auch die Verschiedenheit derselben nicht richtiger angegeben und ausgedrückt werden, als wenn man die erste davon Vater, die zweyte Sohn, und die dritte heiligen Geist nennt. Man muß sogar bekennen, daß diese Worte grade in der Anwendung, auf die drey göttlichen Personen ihre eigentlichste, oder besser zu reden, die einzig eigentliche und volle Bedeutung erhalten. Alle andere, im Himmel oder auf Erden, denkbare Vaterschaft, Sohnschaft und Geisteseigenschaft ist nur analogisch eine solche. Auch verdient hier vorzüglich bemerkt zu werden, daß mittelst jener absolut vollkommensten Einigung der drey Personen, welche gleichfalls nur auf diese Weise in Gott realisirt gedacht werden kann, jede Person an den Eigenthümlichkeiten der andern zwey Personen den innigsten, absolut vollkommensten Antheil nimmt. Diese Dreyeinigkeit ist die einzig mögliche Bedingung, unter welcher wir das höchste Ideal unseren ursprünglichen Denkgesetzen gemäß entwerfen können, und eben daher auch müssen. Diese Dreyeinigkeit ist es nun, welche in dem Messias nothwendig uns offenbar und anschaulich

lich

lich werden muß. Ohne dieser objektiven Realisirung kann der Messias eben so wenig, als die Offenbarung ohne den Messias bestehen. — Diese entwickelten Vollkommenheiten Gottes, müssen aber eine gemeingültige Objektivität haben; denn der feste Glaube an Gott begnügt sich keinesweges mit der bloßen Idee von der Gottheit; sondern fordert eine vollständige Einigung derselben in dem einen Subjekt, in welchem jene Idee allein Realität erhält. Und diese Realität darf nicht blos eine subjektive, eine blos gedachte seyn; sondern muß Objektivität für uns haben. Die Vernunft kann sich aber das Ideal von Gott nicht anders vollgültig machen, als in wie ferne sie sich einen Gottmenschen denkt. Daß aber in Gott von Ewigkeit her das Prototypon eines ganz heiligen Menschen, aber ohne alle Realität, blos als Idee seyn soll, ist ein Widerspruch; nun ist aber das Ideal des Gottmenschen nur in der Menschwerdung des Sohnes Gottes denkbar; also muß man auch von demselben sagen können; das Wort ist Fleisch geworden, der Sohn Gottes hat die Menschheit an sich genommen. — Da die Offenbarung alle gedenkbare, in der Vernunft gegründete göttliche Natureigenheiten, alle theoretischen und alle moralischen Vollkommenheiten anschaulich darstellen muß; diese Anschaulichkeit aber in Rücksicht des Offenbarungs-

barungssubjektes nur in dem Messias, von Seiten Gottes aber nur in dem Mensch gewordenen Sohne Gottes zu Stande kommen kann: so besteht die höchste letzte formelle Bedingung der Offenbarung darin, daß Gottes eingebohrner Sohn die menschliche Natur annehme, und als Messias unter den Menschen auftrete. Hieraus ergibt sich nun folgender Offenbarungsbegriff: Offenbarung ist die vom Messias (das bekanntmachende Subjekt in der Messianischen Form) den Menschen (das Offenbarungssubjekt) geschehene Bekanntmachung Gottes. — Aus dieser Darstellung des Ganges, welchen der Verfasser bey dieser Untersuchung genommen hat, ergiebt sich klar, daß er die Vernunft nicht blos als ein regulatives, sondern auch als ein regulatives Erkenntnißvermögen (so wie Verstand und Sinnlichkeit zusammengenommen) gebraucht, und sich zugleich erlaubt, mit der Vernunft zu schwärmen. Die Belege dieses Urtheils finden sich im vorhergehenden, und werden auch noch durch das nun folgende Hauptstück vermehrt werden.

Das dritte Hauptstück beschäftiget sich in zween Abschnitten mit dem Begriffe der Kirche. Zuerst bemüht sich der Verfasser, den logischen Begriff der Kirche zu erörtern, und dann die objektive Möglichkeit derselben darzuthun. Diese

Unter-

Untersuchungen eröfnet der Verfasser mit folgender Frage: Ob und wie die in der Zeit geschehene Offenbarung Gottes auch den übrigen Menschen, welche ihr unmittelbar nicht gegenwärtig gewesen sind, in alle Zukunft und an allen Orten der Welt bekannt gemacht werden könne, um eine eigentliche, d. i., an die Menschen zu ergehende Bekanntmachung Gottes zu bewirken? Zur Erreichung dieses Zwecks führen folgende fünf Wege: a) Entweder unterrichtet der Messias selbst einen jeden Menschen durch was immer für eine neue einzelne Offenbarung, über jene geschehene Hauptoffenbarung; oder b) er authentisirt durch die Wundergabe von Zeit zu Zeit einzelne Lehrer, welche die übrigen Menschen über jene Offenbarung belehren sollen; oder c) er überläßt die Sache ganz den menschlichen Traditionen und Privatmeinungen; oder d) er veranstaltet eine Offenbarungsschrift; oder endlich e) er stiftet und organisirt gleich Anfangs eine Gemeinschaft, Gesellschaft auf eine solche Weise, daß alle Mitglieder, als von ihm selbst unterrichtet betrachtet werden können und müssen. Die vier ersten Wege verwirft der Verfasser als untauglich zur Erreichung des Zwecks; es bleibt also nur noch der fünfte übrig, von welchem er behauptet, daß es sich wenigstens einstweilen denken lasse, der Mensch gewordene Gottessohn habe sich mehrere

als

als Zeugen von Allem, was er gethan und gelehrt hat, ausersehen, sie mit der Kraft des heiligen Geistes in der Wundergabe, als dem überzeugendsten Creditiv der Göttlichkeit ausgerüstet, und das, was sie gesehen und gehört haben, aller Welt zu verkündigen befohlen. Es kann kein Zweifel seyn, daß die von diesen Bothen Gottes oder Aposteln unterrichteten Gläubigen, sich als von Gott selbst über die geschehene Offenbarung belehrt ansehen konnten und mußten. Sogar diejenigen, welche nicht unmittelbar von den Aposteln, sondern blos von ihren aufgestellten Lehrern (Bischöfen) über die nämliche Offenbarung, mittelst der nämlichen sich äussernden Gotteskraft, belehrt wurden, mußten sich als durch die Apostel von Gott über die Offenbarung belehrt ansehen. Hält nun der Herr Christus diese Gemeinschaft (Kirche) dermassen gestiftet und organisit, daß bis an das Ende der Welt alle, die da wollten, in dieselbe eintreten könnten: so bringt es schon der Begriff einer solchen Kirche mit sich, daß sich alle ihre Mitglieder, als von Gott durch die Apostel unterrichtete, ansehen könnten und müßten. Die logischen Bestimmungen dieser Kirche sind nun: **Einheit**, (alle Glieder müssen auf die vollkommenste Weise in eine Kirche zusammen geeiniget werden). **Heiligkeit**, (insoferne die Kirche nicht allein in der Offenbarungs-

rungslehre, als der Materie, welche sie bekannt machen soll; sondern auch in ihrer selbsteigenen formellen Begründung den Allerheiligsten zum Stifter hat, und eben so ihre stete reine Erhaltung der continuirlich einwirkenden Gnade des heiligen Geistes zugeschrieben werden muß,) **Allgemeinheit**, negative und positive, (insoferne die Kirche weder auf eine gewisse Zahl der Gläubigen, noch auf einen gewissen Ort und Zeit beschränkt ist, und alle Gläubige an allen Gütern der Kirche, den reichlichsten Antheil nehmen können,) **apostolisches Lehramt, apostolische Lehre.** Diese logischen Bestimmungen erhalten aber nur dann objektive Möglichkeit, wenn die Apostel zu Einem Apostolate von Christus coordinirt wurden. Ein solches **Eines Apostolat** aber ist nur möglich durch die Aufstellung eines **Ersten Apostels.** Die Aufstellung eines Ersten Apostels, ist die einzige mögliche Bedingung der Kirche, und zwar, der numerisch Einen Kirche; indem nur dadurch sowohl die apostolischen Christen, als die von den apostolischen Lehrern noch zu dem Lebzeiten der Apostel bekehrten Christen, und die nach den Absterben der Apostel bekehrten Christen, zu einer Kirche geeiniget werden können; denn nur die von den Aposteln und von ihren bevollmächtigten Bischöfen bestellten Lehrer, können für ächte Nachfolger

von Christus und den Aposteln angesehen werden, welche und in wieferne sie der von Christus gestifteten Einheit gemäß in dem aufgestellten Primas continuirlich Ein Episcopat ausmachen, so wie stets auch nur diejenigen für Aechtgläubige gehalten werden dürfen, welche in dieser göttlichen Einigung mit Christus stehen, und so continurlich Eine Kirche ausmachen. Eben so sind die Bestimmungen der Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolicität der Kirche nur unter der Bedingung des Primats möglich. Die mittelst des continuirlichen Primas auf das Eine Apostolat von Christus gegründete Eine, Heilige, Allgemeine Kirche, ist und bleibt auf immer nothwendig apostolisch. Christus gründet seine Kirche auf den Primas der Apostel, und der heilige Geist erhält und lehrt sie alle Wahrheit bis an das Ende der Welt. Die auf solche Weise ganze sichtbare, von allen in dem von Christus aufgestellten Primas erkennbare Kirche wird in der Lehre der Apostel erhalten, ohne jemals eines einzelnen durch Wundergaben sich legitimirenden Lehrers zu bedürfen. Die Erhaltung der rein apostolischen Lehre ist nicht wunderbarer, als die Erhaltnug der Kirche; sondern sie ist ein und dieselbe Wirkung des heiligen Geistes. Hieraus ergiebt sich nun folgender Begriff von der Kirche: Die Kirche ist die zur allgemeinen göttlichen Bekannt-

kanntmachung des Evangeliums auf den Primas der Apostel von Christus gegründete Gemeinschaft der Gläubigen. Auf solche Weise hat der Begriff der Kirche eben so, wie der Offenbarungsbegriff selbst, seinen Ursprung ganz allein dem Begriffe der göttlichen Bekanntmachung überhaupt zu verdanken; und dieser ist unmittelbar in dem Ideale der Gottheit gegründet; und dieses Ideal endlich entspringt absolut nothwendig aus der Vernunft selbst. Die menschliche Vernunft kann unmöglich ohne das Ideal der Gottheit, und dieses Ideal unmöglich ohne die Religion, und diese unmöglich ohne die Offenbarung, und diese unmöglich ohne die Kirche seyn. — Es ist klar, daß die bey den vorhergehenden Hauptstücken gemachten Bemerkungen, auch bey den Untersuchungen über die Kirche ihre Anwendung finden 1).

Von

1) Die Nachricht, daß des verstorbenen Ildephonsus Schwarz Handbuch der christlichen Religion (Bamberg und Würzburg 1793. 94. 2 Bände in 8.) auf Kantische Grundsätze erbaut sey, kam dem Verf. eben früh genug, um bey der Correctur noch diese Note einschieben und seinen Lesern es sagen zu können, wie leid es ihm sey, daß er bis itzt jene Schrift nur noch dem Nahmen nach kenne. Vielleicht ist er aber im Stande in der Vorrede diese Lücke zu ergänzen.

Von der Behandlung des kirchlichen Glaubens als Wissenschaft ist die Behandlung

b) der einzelnen Dogmen und Theile desselben

abhängig, oder vielmehr diese bedürfen einer ganz andern Darstellung und Bearbeitung, wenn sie dem Interesse der Wissenschaft entsprechen sollen. Diesem gemäß sind sie denn auch in den vorhergenannten Schriften vorgestellt und bearbeitet, und zum Theil haben sie überdem noch eigene Bearbeiter gefunden. —

Die Kantische Religionslehre hat hier den Weg gebahnt, indem sie neue Ansichten vom Sinn der einzelnen Lehren, ihrem praktischen Grunde in Hinsicht auf die Bibel sowohl als auf die Vernunft, und von ihrer Tendenz auf und von ihrem Verhältnisse zur Religion der Vernunft eröfnete. Auf diesem Wege ging man denn weiter, traf aber auch oft auf Nebenwege, und nahm keinen Anstand diese zu verfolgen; doch war dies mehr der Fall bey denen, welche einzelne Dogmen zur Bearbeitung wählten. Unsre Darstellung wird nur die Hauptmomente bemerklich machen können, und was das Ganze betrift, auf Ammons wissenschaftliche Theologie verweisen, welche ausser dem Verdienste der wissenschaftlichen Bearbeitung des dogmatischen Aggregats die glücklichsten Forschungen über einzelne Dogmen enthält, und sie zum Ziele der Wissenschaft hinleitet.

Wenn

Wenn es ein wissenschaftliches, wahres Princip der Religion gibt, wenn dieses auch der christlichen Religion zum Grunde liegt, so ist dadurch zugleich der Gang vorgezeichnet, wie die christliche Religion wissenschaftlich zu behandeln ist, und wornach die einzelnen Lehren derselben beurtheilt und gewürdigt werden müssen. Der protestantische Lehrbegriff muß, wenn jenes Princip praktisch ist, nach praktischen Grundsätzen censirt werden. Diesen Zweck suchte Hr. Tieftrunk zu erreichen, jedoch so, daß er jedes Dogma für sich darstellt, ohne davon die Anwendung auf die Behandlungsart einzelner Dogmen in den Lehrbüchern der Dogmatik zu machen; insoferne ist also Tieftrunkts Censur 1) des protestantischen Lehrbegrifs zweyte Hauptquelle für unsre Darstellung in Beziehung auf einzelne Dogmen. Als dritte Quelle muß Hr. Schmids Schrift über christliche Religion betrachtet, und damit die Versuche über einzelne Dogmen verbunden werden. Man darf jedoch nicht hoffen, daß alle an einem Ziele zusammentreffen, weil die Grundsätze dieselben sind, von welchen sie ausgehen;

1) Auf diese beschränkt sich unsre Darstellung; wer will, kann damit die dilucidationes ad theoreticam religionis christianae partem desselben Verf. vergleichen. 2 Vol. 8. Berlin 1793.

hen; selbst in der Behandlung einzelner, wenn gleich nicht aller, Dogmen findet oft ein so beträchtlicher Unterschied statt, daß man daraus fast auf Verschiedenheit der Principien schliessen möchte.

Was die **Kantische Behandlungsart der kirchlichen Dogmen und ihre Grundsätze im Allgemeinen** betrift, so ist davon schon bey der Exegese und an andern Orten die Rede gewesen. Kant selbst hat sich deutlich darüber geäussert. Der reine Religionsglauben ist der Grund der wahren Religion, und umfaßt den Glauben an Gott als heiligen Gesetzgeber, als gütigen Erhalter und Regierer der Dinge und als gerechten Richter 1). Davon ist der Kirchenglaube sehr verschieden, der nur relativen Werth hat und allmählig in den reinen Religionsglauben aufgelöst werden soll. Dieser soll durch jenen introducirt werden. Der Kirchenglaube ist ein historischer Glaube, der sich auf Offenbarung und folglich auf Thatsachen gründet, und von der Vernunft zu moralischen Zwecken gelenkt werden muß 2). Als Vehikel des reinen Religionsglaubens muß er mit Schonung behandelt und

1) Kants Religion innerhalb d. G. S. 147. 166.
2) S. die erste Darstellung S. 101 u. f.

und allmählig jenem, in welchen er sich auflösen soll, genähert werden 1).

Daraus ergeben sich schon die Grundsätze zur Behandlung der kirchlichen Lehren und des kirchlichen Systems, die man aber in der Praxis nicht überall wiederfindet, weil man hie und da den Weg der Reformation wieder verlassen und den des Dogmatismus betreten hat. Man könnte nemlich fragen: kann und darf diesen Grundsätzen gemäß die Kirchenlehre von Neuem in ein System gebracht werden, ohne jenen Zweck zu hindern? In Beziehung auf den reinen Religionsglauben müßte diese Frage wohl verneint werden, aber nicht in Hinsicht auf den durch Staatsautorität befestigten Kirchenglauben, und am wenigsten dann, wenn der wankende Offenbarungsgrund desselben ein neues und haltbares Fundament erhielte. — Eine wissenschaftliche Darstellung des christlichen Lehrbegriffs würde sich dann als erstes Bedürfniß ankündigen und die Versuche, welche in dieser Hinsicht gemacht worden, sind schon oben angegeben.

Es

1) Was die Prüfung der durch Kants Religionslehre in Anregung gebrachte Vorstellungsart von einzelnen Dogmen betrift, so müssen wir hier auf die sich darauf beziehenden Stücke der Eckermannischen Beyträge verweisen.

Es ergibt sich schon aus der Beschaffenheit des Kirchenglaubens, der sich als Offenbarungsglauben ankündigt, daß die Lehren desselben eine andere Behandlung erfordern, als die Lehren des allgemeinen Religionsglauben, den sie sollen einführen helfen. Ehe wir diese Methode aber factisch beschreiben, muß noch gezeigt werden, in welchem Verhältniß

Geheimnisse

deren sich jeder Offenbarungsglaube rühmt, zu dieser Methode stehen, und wie sie von dieser behandelt werden.

Daß die Kantische Philosophie Geheimnisse in der Religion zugeben würde, konnte man wohl insofern erwarten, als sie sich der vorhandenen zu praktischen Zwecken bedienen mußte, aber nicht, daß sie auch der reinen Vernunftreligion einige beylegen würde; andere werden darinn kirchliche Reliquien finden. Die Geheimnisse der reinen Vernunftreligion sollen sich auf die Widersprüche gründen, welche aus der Freyheit der Menschen gegen die Begründung der Welt durch Gott als moralischen Grunde derselben entstehen 1). Wir sollen nemlich a) frey seyn und doch von Gott als dem Grunde unserer Existenz als freyer Wesen

1) Bergers Aphorismen. S. 157 u. f. Vergl. Schmids phil. Dogmat. §. 187 u. f.

sen abhängen. Dies ist das Geheimniß der Berufung. b) Wir können vermittelst unserer Freyheit den moralischen Gesetzen Gottes entgegen handeln, und also die moralischen Gesetze, nach welchen die Welt regiert wird, in Unordnung bringen. Diese Unordnung sollen wir uns aber ohne Verletzung unserer Freyheit hergestellt denken. — Dies ist das Geheimniß der Genugthuung. c) Wir sollen uns diese Unordnung durch die Genugthuung als hergestellt denken, und mithin annehmen, daß sie auch uns zu Gute komme, weil wir nur dann unternehmen könnten, nach Moralität zu streben, wenn wir uns vorstellen, daß in der Welt eine solche Unordnung gar nicht statt findet, sondern alles aufs genaueste nach moralischen Gesetzen eingerichtet ist; und doch fühlen wir, daß wir alle Augenblicke fähig sind, diese Unordnung von neuem in der Welt hervorzubringen, und daß sie mithin, so viel an uns liegt, nicht aufhören werde. Wir sehen daher keinen Grund ein, welcher Gott bestimmen könnte, uns zu Mitgliedern einer solchen Welt zu machen, sondern vielmehr das Gegentheil. Dies ist das Geheimniß der Erwählung. — Diese Widersprüche können wir uns nicht auflösen, und gleichwohl müssen wir uns dieselben nach der absoluten Forderung unserer Vernunft als aufgelöst denken. Diese Auflösung ist mithin ein Ge-

heimniß für uns, welches uns die Religion der Vernunft zu glauben gebietet.

Ob man recht thut, solche kirchliche Ausdrücke auf die Vernunftreligion überzutragen, ist wohl noch die Frage, und scheint den Vorwurf in sich zu enthalten, als ob bey der reinen Vernunftreligion noch vieles auszumachen sey, ehe sie als allgemeine Religion der Menschheit gelten könne. Daß eine Offenbarung Geheimnisse habe, ist aus der Geschichte ihres Ursprungs und der Zeit, in welche diese fiel, leicht erklärlich. So lange der Mensch das Ganze der Erscheinungen noch nicht umfaßt, muß Manches für ihn Geheimniß bleiben, das erst durch den Zusammenhang gelößt werden kann. Je weiter er kommt, desto kleiner wird die Zahl der Geheimnisse, welche der Mensch annehmen muß, wenn er stufenweise in der Erkenntniß höher steigen will, und welche selbst der Offenbarung Eingang bey vielen verschaffen können. —

Da es nun solche Geheimnisse im Systeme gibt, so frägt sich, wie sie zu behandeln sind, da sie nicht wohl herausgeschaft werden können. Ueber folgende Grundsätze wird man dabey strenge halten müssen: 1) Geheimnisse finden nur dann statt, wenn moralische Probleme durch Sätze gelößt werden, welche in Speculationen endi-

endigen, die für uns unbegreiflich sind: z. B. wie wirkt Gott auf den sich bessernden Menschen. 2) Die Zahl der theologischen Geheimnisse ist also keinesweges zu vermehren, oder willkührlich festzusetzen; sie sind die Gränzen unserer moralischen Gotteskenntniß, und können folglich kein Gegenstand des öffentlichen Unterrichtes werden, wenn sie nicht als Symbole praktischer Wahrheiten zu gebrauchen sind.

Ammons wissenschaftliche Theologie S. 53.
Tieftrunks Censur Th. 2. S. 196. 226.
Vergl. theol. Bibl. Th. 1. S. 657 u. f.
Kants Religion S. 200 u. f.
Rätze Betrachtungen S. 155-162.
Hr. Baccalaureus Herrmann zu Glauchau soll noch 1796 auf einem Bogen in 4 haben drucken lassen: Breuis diatribe de philosophia critica, doctrinam de mysteriis in theologia nec demonstrante, nec reiiciente.

Die Verbindung des Systems mit diesen Geheimnissen erfordert jedoch eine nähere Kenntniß derselben; Tieftrunk hat sie nach Kants Vorgang am vollständigsten entwickelt, ohne sich an dessen Eintheilung zu halten. Die Kantische Vorstellungsart wird sich am besten aus der eigenen Darstellung desselben ergeben, die über das

Eigene

Eigene derselben Aufschluß gibt, und also um so mehr verglichen werden muß.

Die Lehre von Gott.

Insofern diese Lehre den Grund aller Religion enthält, mußte sie sowohl in Hinsicht auf das Formelle als auf das Materielle dem Einflusse d. Kant. Phil. ausgesetzt seyn. Auch hat sie wirklich in den neuesten Darstellungen 1) eine ganz andere Gestalt erhalten, und nicht blos in philosophischen sondern auch in theologischen Schriften. Bey den Beweisen für Gottes Daseyn, war kein anderer Ausweg möglich, weil dieses in der Bibel vorausgesetzt und nicht bewiesen wird, und nicht minder bey der Darstellung der göttlichen Eigenschaften, weil die Critik gezeigt hat, daß wir keinesweges das Wesen der Gottheit, sondern nur, was sie für die Welt ist, erkennen können. Ueberall zeigt sich hier die praktische Tendenz, auf welche die Dogmen bezogen werden, und besonders sollen die Aussprüche der Schrift von der Gottheit praktische Ideen symbolisch darstellen.

1) Man findet diese angeführt in der Darstellung S. 288 u. f. Zu diesen kömmt noch Heydenreichs Phil. Taschenbuch 2ter Jahrgang S. 45 u. f. und die oben genannten allgemeinen Schriften über Religionsphilosophie.

len. Der Grund davon liegt in der stufenweisen Entwickelung sittlicher Begriffe, durch welche das Verhältniß der Menschen zur Gottheit bestimmt wurde. Anfangs dachte man diese Ideen nur dunkel und trug sie in grob-sinnlichen Einkleidungen vor, die insofern noch immer brauchbar sind, als sich reine praktische Ideen daran anknüpfen lassen. Kants Schriften enthalten schöne Winke über diese symbolische Erkenntniß in Beziehung auf Religion, die von seinen Nachfolgern dann weiter entwickelt sind.

Vergl. über diesen Symbolismus:

(Tieftrunks) Critik der Religion und Dogmatik. S. 157 u. f.

dessen Censur des protestantischen Lehrbegriffs dritter Theil, wo in der Vorrede die Theorie des Symbolismus vollständig dargelegt und durch Beyspiele erläutert wird. Doch findet diese symbolische Erkenntniß vorzüglich bey Lehren statt, welche von dem Verhältniß des Menschen zur Gottheit handeln. Vergl. theol. Bibl. Th. 3. S. 499 u. f.

Ammons wissenschaftliche Theologie. §. 56-73 zeigt, wie die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften im System entwikkelt werden.

Die

Die Lehre von der Dreyeinigkeit

gehörte zu den kirchlichen Dogmen, die man bereits ganz aufgegeben hatte. Nicht daß man einige der kirchlichen Dialekte oder Lehrbestimmungen blos aufgegeben hatte, man hatte so gut auch die socinianische und arianische Vorstellung aufgegeben, als die kirchlich-orthodoxe Vorstellung. Allein itzt scheint sie die Kantische Religionslehre in Schutz zu nehmen, und durch eine neue Deutung (nicht durch neue Begründung, indem sie das Dogma nimmt insofern es kirchlich ist, ohne auf die Beweise dafür zu sehen) sie dem praktischen Gebrauch accomodiren zu wollen.

Der Mensch, um seiner Schwachheit zu Hülfe zu kommen, nimmt zu symbolischen Personificationen der göttlichen Eigenschaften seine Zuflucht, und wagt es selbst, diese zu eigenen Substanzen zu erheben. Daraus entwickelte sich bey anderweitigen Veranlassungen das kirchliche System der Dreyeinigkeit, das in neueren Zeiten nur noch dem Nahmen nach zur Dogmatik gehörte, und in der kirchlichen Form von der neueren Philosophie auch nicht wieder recipirt ist; diese sucht ihr eine praktische Deutung unterzulegen. Jene Lehre war selbst nicht mal biblisch gegründet, denn die Bibel wollte ursprünglich nur ein dreyfaches Verhältniß Gottes zu den Menschen darstellen.

Kant

Kant selbst hat sich in der angeführten Stelle darüber erklärt, und es dürfen hier nur noch einige Beyspiele angeführt werden, wie andere seine Ideen modificirt haben. — Die Lehre von Gott gibt schon Aufschluß, wie dieser als Vater der Menschen zu denken sey; mit ihr steht die Kirchenlehre vom Sohn Gottes in enger Verbindung. Als Vernunftidee betrachtet, bezeichnet Sohn Gottes das Bild der Gott wohlgefälligen Menschheit, das höchste Tugendideal für Menschen, welches als solches nur aus der Gottheit selbst hervorgehen kann und als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden Menschheit zu denken ist. Gott gibt den Menschen das Gebot der Heiligkeit, und insofern kann jenes Ideal als von Himmel kommend gedacht werden, und erstgebohrner Sohn Gottes heissen. Dieses Ideal der Heiligkeit und Weisheit ist uns in Jesu als in einem Beyspiele dargestellt, mit dem es (der Logos) sich vereinigte und so unter den Menschen lebte, um ihnen als Vorbild der Nachahmung zu dienen. Daher mußte er im moralischen der Gottheit und im physischen der Menschheit verwandt seyn, um den Menschen das Beyspiel einer unter allen Hindernissen obsiegenden Moralität geben zu können. Theoretische Erforschung dieser Lehre ist für uns unmöglich, aber es findet doch auch kein theoretischer

tischer Widerspruch statt, und die praktische Wahrheit und der moralische Sinn derselben bleibt unangefochten. Der moralische Sinn ist unverkennbar, und die Beherzigung desselben begründet den praktischen Glauben an den Sohn Gottes, zu welchem die Vernunft selbst hinleitet, weil die darinn enthaltenen praktischen Wahrheiten sich ganz an die in der Vernunft selbst liegenden Ideen anschliessen. —

Tieftrunks Censur. Th. 2. S. 235-396.
Ammons christliche Religionsvorträge. Th. 4. S. 27 u. f.

Die Vorstellung vom heiligen Geiste fließt mit der Vorstellung von der kirchlichen Trinitätslehre zusammen, und enthält erst Licht durch diese. Mit Beziehung auf die angeführte Kantische Stelle ist noch folgendes zu bemerken 1). Es ist Bedürfniß der moralischen Vernunft zu wissen, was Gott für uns sey, und hier kann sie sich ihn in einem dreyfachen Verhältnisse vorstellen 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden

1) Tieftrunks Censur Th. 3. S. 1 u. f. Vergl. theol. Bibl. Th. 3. S. 517-30. Hr. T. ist in einigen Punkten von der Kant. Vorstellung abgewichen. Vergl. noch Eckermanns Beyträge Th. 4. St. 2. S. 182 u. f.

Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber; 2) als Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Vorsorger desselben, 3) als Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

Der Glaube an eine solche dreyfache Vorstellung von der Gottheit enthält eigentlich kein Geheimniß, weil es keine physisch-verschiedene Persönlichkeit, sondern lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlecht ausdrückt, und daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen wird 1). Wenn nun aber dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorstellung einer praktischen Idee; sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sey, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er, ein, alle menschliche Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges, Geheimniß seyn.— Der Glaube an dasselbe, als Erweiterung der theoretischen Erkenntniß von der göttlichen Natur würde nur Bekenntniß zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und wenn sie es zu verstehen meynen, anthropomorphisti-

1) Kant nennt als Beyspiel Skandinavier und Indier; über die heil. Trias der letzteren s. Flüggens Beyträge Th. 1. S. 38 u. f.

phistischen Symbol eines Kirchenglaubens seyn, wodurch für die sittliche Besserung nicht das mindeste ausgerichtet würde. — Die Bekanntmachung dieses Glaubens nun, der in der christlichen Glaubenslehre zuerst, und in derselben allein, der Welt öffentlich aufgestellt worden, kann man wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bisher Geheimniß war. Kurz, Gott will in einer dreifachen specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient seyn, für die die Benennung der verschiedenen (nicht physischen sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten.

Es würde in der Religion ein Glaubensgesetz seyn: "Gott ist die Liebe;" in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater; ferner in ihm, sofern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, in dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstim-

stimmung des Menschen mit der Bedingung jener Liebe des moralischen Wohlgefallens einschränkt, und sie dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiset, den heiligen Geist verehren. (Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers, mit der Gottesfurcht vor ihm, als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung vereinigt wird, welcher also "als von beyden ausgehend" vorgestellt werden kann, ist ausserdem daß er "in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet" zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen) u. s. w. --- Uebrigens gehört das theoretische Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur blossen klassischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen und bestimmten Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniß zu einander zukömmt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniß dieser Zeit ist, der blosse Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert. — Es wird also nur darauf ankommen, wie diese Grundsätze auf die

Kirchenlehre des Systems Einfluß haben und sie bestimmen werden. —

Die Lehre von den Engeln,

sollen Jesus und die Apostel weder als eigentliche Lehre vorgetragen noch zu dem Glauben an ihre Religion gerechnet haben; sie darf also nicht zu den wesentlichen Lehren des Christenthums gezählt werden. Diese Lehre ist also eigentliche kirchliche Systemslehre, und muß demnach, wo möglich, in praktischer Hinsicht genutzt werden.

Die Möglichkeit anderer, mit Vernunft und Freyheit begabter, böser oder guter, geistiger Wesen, kann zwar zugegeben, aber zugleich behauptet werden, daß jede Bejahung oder Läugnung ihrer Wirklichkeit aus theoretischen oder praktischen Gründen abzuweisen sey. Einen Einfluß derselben auf die Menschen anzunehmen, ist dem theoretischen und praktischen Interesse der Vernunft zuwider. Es ist der Maxime der theoretischen Vernunft gemäß, sich in der Nachforschung nach den Ursachen der Begebenheiten immer innerhalb der Natur, ihren Gesetzen und Kräften zu halten. In moralischer Hinsicht darf kein Einfluß höherer Geister angenommen werden, weil es dem selbstthätigen Ernst in der

Besse-

Besserung nachtheilig seyn würde, auf eine der Trägheit schmeichelnde übernatürliche Einwürkung harren zu wollen.

Tieftrunks Censur Th. 3. S. 89=100. In dem Abschnitte von den Gnadenwürkungen scheint T. diesen Aeusserungen zu widersprechen.

Ueberhaupt kann die Vernunft nur eine negative Auskunft über die Engel geben, und wenn die wissenschaftliche Dogmatik nichts weiter ist, als die systematische Aufstellung solcher Theoreme, welche mit moralischen Problemen zusammenhängen, so wird auch sie die Engellehre als kirchliche Lehre, die in praktischer Hinsicht nicht genützt werden kann, beseitigen können. Dies trift jedoch mehr die Lehre von den guten Engeln, als die Lehre vom Satan, dessen moralische Existenz, als Idee einer absoluten Mißfälligkeit vor Gott betrachtet, insofern Werth behält, als sie uns in der Idee das äusserste Ziel vorhält, von dem wir uns entfernen sollen. Als Ideal des Irthums und des Lasters verabscheut die Vernunft diese Idee, und die Phantasie hat nur insofern ein Interesse für sie, als sie dem sinnlichen Menschen den Begriff des Absolutbösen personificirt.

Ammons wissenschaftl. Theol. S. 119–132.

Pölitz können höhere Wesen auf den Menschen würken? Leipzig 1794. 8.

Ehrhards Apologie des Teufels in Niethammers philos. Journal. 1 B. 2 Heft 1795. S. 105–140.

C. C. E. Schmids philosophische Dogmatik §. 194. "Praktisch müssen wir uns die (problematisch gedachten) Versuchungen, des Teufels uns durch freien Gebrauch der Naturkräfte nach Naturgesetzen besiegbar denken, und sein Reich als eine Macht betrachten, welche die Realisirung der Idee einer moralischen Welt (eines Reiches Gottes) zwar erschweren, aber nicht absolut verhindern kann."

Die

Die Lehre von der Schöpfung.

Die Kantische Philosophie konnte so wenig, als irgend eine andere über die Art und Weise der Schöpfung Aufschluß geben, und in dieser Hinsicht ließ sie den biblischen Lehrbegriff unangefochten. Indessen gewinnt diese Lehre durch die Ideen dieser Philosophie doch eine andere Form, indem die Schöpfung nach dem reinen Vernunftbegriffe als ein Ursprung durch göttliche Causalität ausser aller Zeit gedacht werden muß; dadurch wird denn die Frage über die Ewigkeit der Welt als unbeantwortbar abgewiesen. — Es kömmt nur auf das Verhältniß der Schöpfung zur Freyheit, und auf die Vereinbarkeit beyder, worüber noch nicht genugthuend entschieden ist, an. Ueberdem bedarf es wohl noch einer genauern nach Principien der kritischen Philosophie gemachten Entwickelung über die Gränzen der theoretischen und praktischen Vernunft in dieser Lehre. —

Für den praktischen Gebrauch kann die Idee von einem moralischen Weltplane zum Leitfaden dienen. Annäherung an den Endzweck der Welt, welcher in Harmonie zwischen Tugend und Glückseeligkeit besteht, ist jener Leitfaden, und zugleich das Ziel, welches der Menschheit vorschweben soll.

S. die S. 292 der Darstellung angef. Schriften und

Ammons Theologie §. 88 u. f.

Schmids philosoph. Dogmatik. §. 60-74. §. 108.

Leibnitzii doctrina de mundo optimo sub examen denuo reuocatur a C. A. L. Creuzer. Lipſ. 1795. 8.

Snell über den Satz des Optimism: daß diese Welt die beste sey in s. drey phil. Abhandl. S. 83-187. Leipz. 1796. 8.

Die Lehre von der Vorsehung

ist von Seiten der Philosophie am häufigsten bestritten, wo sie ihre wissenschaftliche Begründung hätte finden sollen. Ueberall wurden neue Theorien aufgestellt, aber alle wurden als unhaltbar verworfen, weil sie zu wenig auf den Sinn der gesunden praktischen Vernunft sahen, und sich fast nur mit speculativen Sophistereien befaßten und um Einwürfe zu widerlegen sich selbst in neue Schwierigkeiten verwickelten. Eine unpartheiische Entwickelung der Theorien darüber, und der Methoden die Schwierigkeiten in der Lehre von der göttlichen Güte aufzulösen, nebst den Gründen worauf sie beruhen enthält der Aristäus oder das philosophische Gespräch über die Vorsehung

sehung in Jacobs vermischten philosophischen Abhandlungen S. 260 = 463. Man wird dem Verf. gerne beystimmen, daß alle Partheien im Grunde über die Vorsehung einiger sind, als sie selbst denken und als ihr speculativer Streit vermuthen läßt. —

Die enge Verbindung dieser Lehre des Systems mit der moralischen Religion, hat auf die Darstellung derselben besonders gewürkt, besonders in Hinsicht auf den praktischen Grund derselben: Endzweck der Schöpfung war Tugend und Glückseeligkeit in inniger Harmonie, und die Beförderung und Erreichung dieses Endzwecks ist Zweck der Vorsehung Gottes. — Hier nun treffen Vernunft und Bibel zusammen, und aus den Aussprüchen beyder geht ein Dogma hervor, das rein = vernünftig und von den Ueberladungen des Systems entkleidet ist. Der Grund des Dogma ist moralisch, so wie es die ganze Theorie ist.

S. die erste Darstellung S. 293 und

Kant über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodice. Berliner Monatsschrift Septemb. 1791. S. 213.

Ammons Theologie §. 126 u. f.

G. F. *Molter* de gubernatione vniuersi morali malorumque cum hac congruentia. Marb. 1796. 8.

Moralische Theorie des Lehrsatzes: Gott regiert die Schicksale der Menschen von J. F. G. L. Leipzig 1796. 8.

Gott ist Executor des Moralgesetzes und als moralischer Weltregent der Heilige, Gütige und Gerechte, worauf sich denn auch alle Einwürfe gegen die Vorsehung beziehen — dagegen muß die Gottheit gerechtfertigt und gezeigt werden, daß demohngeachtet die moralische Weltregierung Gottes bestehe. —

Die Lehre von der Erbsünde.

1) Durch die, schon vor der Erscheinung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bekannt gemachte Abhandlung **über das Radikale Böse in der menschlichen Natur**, welche den ersten Abschnitt in Kants Religionslehre ausmacht, näherte sich wirklich die Philosophie der Dogmatik; und man darf sich aus diesem Grunde nicht wundern, daß jene Abhandlung manchen Theologen eine sehr erwünschte Erscheinung war. Man muß es zwar, wenn man billig seyn will, der vorher allgemein herrschenden Vorstellungsart, welche die Quellen des frühen moralischen Verderbens in weiter nichts, als in der schlechten Erziehung, in bösen Beyspielen,

spielen, in dem frühen Erwachen der Sinnlichkeit (S. Jerusalems, Eberhards, Steinbarts u. a. Schriften) suchten, zum Verdienst anrechnen, daß sie einerseits das Gefühl für Menschenwürde und Menschenwerth rege machten, und anderseits einen nützlichen Eifer, jene angegebenen Quellen der frühen moralischen Verschlimmerung zu verstopfen, in Thätigkeit setzte: aber kein ungerechter Vorwurf ist es, wenn man ihr dieß zur Last legt, daß sie wenigstens sehr viel darzu beytrug, die Begriffe von Sünde und moralischer Verschuldung schwankend und ungewiß zu machen, die Grenzlinie zwischen Tugend und Laster sehr unbestimmt zu ziehen, und Deterministische Ideen immer allgemeiner zu verbreiten. Der strengere und vestere Begriff von Freyheit und Moralität, den Kant aufstellte, angewandt auf die Erfahrung, mußte nothwendig das Dogma von der Erbsünde in ein anderes Licht stellen. Kant selbst zeigte in der Abhandlung über das Radikale Böse in der menschlichen Natur, daß das moralische Verderben des Menschengeschlechts auf allen Stufen der Cultur nicht nur allgemein sey, sondern daß es sich auch nach seinem letzten und obersten Grunde schlechterdings nur aus Maximen der freyen Willkühr herleiten lasse, und mithin vor dem Richterstuhl des moralischen Richters als wirklich strafbar erscheine.

Die

Die moralische Deutung des Mythus 1 Buch Mosis III. (Rel. innerhalb der Grenzen ꝛc. S. 44.) nach welcher durch jene Geschichtserzählung vom Ursprung der Sünde theils der erste Anfang alles Bösen als für uns **unbegreiflich** (insofern es von einem Geiste von ursprünglich erhabenerer Bestimmung herrührt) theils der Mensch, (insofern er zur Sünde **verführt** worden) als ein nicht von Grundaus verderbtes, sondern der Besserung noch fähiges Wesen vorgestellt werden soll, ist in die Dogmatik bisher nicht aufgenommen worden, und dürfte wohl schwerlich je noch darein aufgenommen werden. Aber noch immer können diejenigen Theologen, welche irgend einen Zusammenhang des moralischen Verderbens mit der Sünde Adams annehmen, ihre Vorstellungsart mit Kants Theorie vom radikalen Bösen vereinigen. Denn Kant wollte und konnte ja doch nicht läugnen, daß die **veranlassenden Ursachen** des radikalen Bösen in der sinnlichen Natur des Menschen liegen, daß sie in Rücksicht auf Stärke und Schwäche unendlich viele Abstuffungen haben, daß sie sich durch die Zeugung in einem grösseren oder geringeren Grad fortpflanzen können. — Alle näheren Bestimmungen aber müssen durch anderweitige Gründe entschieden werden.

Kant

Kant über das radikale Böse im ersten Stücke seiner Religion innerh. d. G. der Vernunft.
Ammons Theologie §. 114-125.
Tieftrunks Censur Th. 3. S. 112-132.

Die Lehre von der Versöhnung und Genugthuung.

Diesem Dogma scheint zwar Kant von zwey Seiten her eine neue Stütze gegen die Angriffe auf die orthodoxere Vorstellungsart angeboten zu haben; aber dieser Vortheil verschwindet beym ersten Blick, den man auf die Grundsätze der Kantischen Moraltheologie wirft. — Es scheint nemlich:

1) Die Kantische Theorie vom radikalen Bösen könnte die alte Schutzwehr der orthodoxen Theorie, welche man auf die Verbindung der Lehre von der Erbsünde mit dem Dogma von der Genugthuung Christi baute, haltbarer machen. Wenn das moralische Verderben unter den Menschen so groß und so allgemein ist, könnte man sagen, und doch jede Sünde als eine strafbare Verschuldung betrachtet werden muß, so fällt das Bedürfniß der Strafenaufhebung, aber auch die Nothwendigkeit oder doch die Zweckmässigkeit einer fremden Genugthuung in die Augen.

2)

2) Nach der Kantischen Moral sind Strafen nicht bloß insofern nothwendig, als sie Besserungsmittel sind; ihre Nothwendigkeit kann nicht aus dem Zweck der Besserung, sondern nur aus dem Moralprincip selbst abgeleitet werden, folglich ist es auch ein unhaltbarer Grund, dessen sich Steinbart, Eberhard u. a. bedienten, um die Möglichkeit der Strafenerlassung zu bestreiten, daß Strafen der Sünden nicht aufgehoben werden können, weil sie nichts anders als nothwendige Mittel zur Besserung seyen. — Aber desto stärker sind

3) Die Gründe, welche nach der Kantischen Philosophie gegen die Idee von Strafenaufhebung streiten. Bahrd (Apologie der Vernunft S. 65 ff.) und andere verfehlten ihres Zwecks offenbar, wenn sie sich auf Naturgesetze beriefen, durch welche die Aufhebung gewisser Uebel, die mit moralischen Verschuldungen verknüpft sind, unmöglich gemacht würden; sie konnten nicht einmal physische Nothwendigkeit irgend einer Strafe erweisen, und noch viel weniger eine allgemeine Regel aufweisen nach welcher der Naturlauf mit moralischem Verdienst und moralischer Schuld zusammenstimmte. Diese Regel konnte nur in einer Philosophie vestgesetzt werden, welche dem Naturlauf a priori einen moralischen Endzweck bestimmte, und der physischen Ordnung

nung der Dinge eine intelligible moralische Ordnung zum Grund legte. Man scheint bis jetzt zwar noch nicht ganz ins Reine damit gekommen zu seyn, ob Strafenaufhebung in irgend einem Sinn dem Kantischen Moralprincip und dem Grundsatz einer vollkommenen Proportion zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit widerspreche; aber der Streit ist wenigstens seiner Entscheidung sehr nahe. Hr. Schmid leitete in seiner Moralphilosophie zuerst aus Kantischen Principien den Grundsatz ab, daß Gott nicht Strafen erlassen könne, ohne jedoch einen vollständigen Beweis davon zu geben. Kant sagt es zwar in der Religionslehre nicht geradezu, daß Aufhebung irgend einer Strafe unmöglich sey; aber er erklärt sich (1 Ausg. S. 93. Anm.) deutlich dahin, daß Strafen der Sünden überhaupt von jedem Menschen selbst gebüßt werden. Hr. D. Stäudlin läugnet zwar die Möglichkeit der Strafenaufhebung (Ueber den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu. Gött. Bibl. der theol. Litter. B. I. scheint es aber für möglich zu halten, daß Gott dem gebesserten Sünder aus freyer Güte ein gewisses Maas von Glückseligkeit mittheile. — Hr. Prof. Tieftrunk (Censur des protest. Lehrbegriffs II. Th. S. 162 ff. 169.) hält es für ein Postulat der praktischen Vernunft, daß die Strafe, welche für den reumüthigsten Sünder die

empfind-

empfindlichste seyn muß, nemlich seine Verwerflichkeit vor sich selbst und vor der ursprünglichen Heiligkeit getilgt werde, weil es ihm sonst an der inneren Freudigkeit und an dem heiteren Muth fehlen würde, welcher zur Erfüllung seiner Pflichten unumgänglich = nothwendig ist. Auf eine ähnliche Art sucht Hr Diac. Süskind in einer Abhandlung über die Möglichkeit der Sündenvergebung (Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral. Tüb. 96. 1 B. S. 1 ff.) zu erweisen, daß Strafenaufhebung unter der Voraussetzung, daß sie die Besserung des Sünders, und folglich den moralischen Endzweck wirksamer befördere, als die Vollziehung der Strafen, dem Moralgesetz nicht widersprechen würde. Hr. Flatt (in den philosophisch = exegetischen Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott, Gött. 97. führt dagegen nach Kantischen Principien §. 35-42. einen sehr weitläuftigen Beweis für den Satz daß sich Strafenaufhebung in keinem Sinn denken lasse, man möge sie entweder darein setzen, daß die mit moralischen Verschuldungen verknüpfte Uebel wirklich gehoben, oder bloß darein, daß sie durch eine gewisse Summe von Glückseligkeit, welche Gott dem Sünder aus freyer Güte ertheile, ausgeglichen oder doch zum Theil gemindert werden. — Herr D. Eckermann

(Theol.

(Theol. Beyträge III B. 3 St. S. 209) und Herr D. Ammon (Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie S. 204 ff.) nehmen an, daß mit der Besserung oder mit der Veränderung der moralischen Person die Schuld, und folglich auch die Strafen des Sünders aufhören, die fortdaurenden Folgen der Sünde aber von dem Zeitpunkt der moralischen Veränderung an, bloß als Besserungsmittel zu betrachten seyen. — Neuerdings hat auch Hr. D. Flatt (in sein. Magazin für christl. Dogmatik und Moral II B. Ueber die Proportion zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit S. 1 ff.) zu beweisen gesucht, daß Strafenaufhebung oder doch die Mittheilung eines gewissen Maaßes von unverdientem Wohlseyn mit dem Grundsatz der Proportion zwischen Moralität und Glückseligkeit, soweit dieser erweislich sey, in keinem Widerspruch stehe.

4) Der stärkste Einwurf gegen die **Genugthuung** und die **stellvertretenden Leiden Christi, daß Sündenschulden nie von einem dritten getilgt werden können**, ist von Kant (Religionslehre S. 88) im Grunde nur wiederholt worden. Dies hatten selbst die Vertheidiger der christlichen Versöhnungslehre zugegeben; nur ergriffen sie zum Theil einen Ausweg, der am Ende doch entweder den bestrittenen Grund-

satz selbst, oder eine Täuschung von Seiten Gottes voraussetzt. Denn wenn einige unter ihnen sagen: Gott bestrafte Jesum nicht, als ob er nicht aus freyer Güte die Strafen der Sünder hätte aufheben können, sondern bloß, um das Ansehen seiner Gesetze unter den Menschen zu erhalten, so müssen sie voraussetzen, daß entweder Strafen wirklich übergetragen werden können, oder daß Gott diese Vorstellung entweder habe hervorbringen, oder, wenn sie schon vorhanden war, sie unterhalten und bestätigen wollen.

5) Kant gab dem dogmatischen Satz: **der Sohn Gottes hat durch Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan**, die symbolische Deutung (Religionslehre S. 92. 93): Der neue moralischgesinnte Mensch (der Sohn Gottes, als Ideal der moralischen Gesinnung) trägt die Strafen, die dem alten Menschen gebührten; der Gebesserte nimmt in einer neuen moralisch-guten Gesinnung, als eine neue moralische Person, die Leiden und Strafen, welche das Subjekt des Alten Menschen verdient hatte. — Die Idee, in der Thatsache des Todes Jesu, sofern er als Versöhnungstod betrachtet wird, eine symbolische Deutung zu suchen, ist nun zwar überhaupt nicht neu (Vergl. Flatts Untersuchungen über die Versöhnungslehre §. 25.); aber die Regel, nach welcher

welcher die Bedeutung solcher Symbole überhaupt aufgesucht werden soll, ist durch den Grundsatz der moralischen Interpretation, welchen Kant in der Religionslehre aufgestellt hat, anders bestimmt worden. Sie schränkt den Interpreten dieser Symbole zwar dadurch ein, daß sie ihn an moralische Principien bindet; — die Deutung muß mit moralischen Grundsätzen zusammenstimmen, — aber, sobald er nur diese einzige Forderung erfüllt, läßt sie ihm freye Willkühr, und entlediget ihn der Fesseln einer historisch-philologischen Exegese. — Nach Herrn Tieftrunk (Censur des protestant. Lehrbegriffs II Th. S. 278 ff. III Th. S. LXIV ff. vergl. mit der Recension des 3ten Th. in der Götting. Bibl. III B. S. 499 ff.) ist die **Gesinnung des für das Wohl der Menschen sterbenden Jesus ein Symbol der göttlichen Gesinnung, oder der Liebe und Gnade Gottes, welche um des Zwecks seiner Weisheit willen die Menschen mit sich selbst aussöhnt** 1).

Herr

1) Hr. T. Hauptideen sind folgende: Der Begriff der Versöhnung ist moralisch. Der Beleidigte kann seinem Feinde vergeben, oder sie können sich versöhnen; der Beleidigte darf Verzicht thun auf das Recht zur Strafe, welches aus der Beleidigung ge-

Herr D. Stäudlin ist zwar (in der angef. Abh. über den Zweck des Todes Jesu Götting. Bibl. 1 Band

gen den Beleidiger entspringt. Die Genugthuung des Beleidigers besteht eigentlich in der Sinnesänderung, und die Versöhnung des Beleidigers mit dem Beleidigten, besteht in der durch die Pflicht bestimmten Identificirung der gegenseitigen Denkungsart. Die Gemüther gerathen wieder in Einstimmung, und der Actus der Freyheit, wodurch dieses geschieht, heißt Versöhnung. Da nun Gott als das personificirte Moralgesetz gedacht wird, so setzt sich der Uebertreter des Sittengesetzes gegen Gott in ein solches Verhältniß, das füglich durch das Wort Beleidigung bezeichnet werden kann. Jedoch ist dieses ein blosser symbolischer Ausdruck, weil Gott eigentlich nicht beleidiget werden kann. Er drückt blos ein gleiches Verhältniß, oder eine Analogie aus. Diese Analogie wird nun weiter fortgeführt. Auf Beleidigung folgt Unwillen in dem Beleidigten. — Verwerfung und Verlust der Geneigtheit. Und da Gott dasjenige verfügen kann, was der sittlichen Gesetzgebung gemäß ist; so hat der Uebertreter Strafe zu erwarten. Es entsteht die Frage, ob der Mensch das Mißverhältniß zwischen sich und Gott umzuändern vermag? Da aber das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann; so bleibt dem Menschen nichts übrig, als Reue und Besserung. Dadurch aber bewirket er auch Uebereinstimmung seiner Denkungsart mit dem Willen Gottes, d. h. er hebt das Mißverhältniß auf. Das ist die richtige moralische

I Band S. 889 ff.) Kant darinn gefolgt, daß er

lische Denkart des Menschen, die jedoch oft durch eine gewisse Unlauterkeit der Maximen verdorben ist, indem man das, was nur durch Umwandlung der Denkart erreicht werden kann, durch Thaten die der Gemächlichkeit schmeicheln (Opfer, Geschenke, Ceremoniel ꝛc.) zu erreichen sucht. Es findet bey Gott keine andere Genugthuung statt, als wahre Herzensbekehrung. Dadurch wird der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes wieder einstimmend, und das gute Vernehmen wieder hergestellt, also wieder ein Vertrauen zu Gott moralisch möglich. Diese Idee wird nun in der Schrift durch die Versöhnung durch Christum symbolisch dargestellt. Die Gesinnung des für das Wohl der Menschen sterbenden Jesus ist ein Symbol der göttlichen Gesinnung, die nichts will, als der Menschen Heiligung. — Gott hat keine andere Bedingung der Aussöhnung mit sich, als daß man seinem Willen huldiget. Christus, der das Menschengeschlecht repräsentirt, konnte ihn durch nichts.versöhnen, als durch seine heilige Gesinnung, wovon er durch Aufopferung seines Lebens den stärksten Beweis giebt. Dadurch daß die Menschen dem Beyspiele Christi folgen, werden sie also auch mit Gott versöhnt. Wie dieses Alles in dem Symbole vorgestellt werde, wird der aufmerksame Denker nun bald finden.

Jacobs Annalen 1796. St. 3. S. 351 in der Recens. von Tieftrunks Censur Th. 3.

er glaubt, man könne in dem Tod Jesu das Symbol der Substitution des neuen für den alten Menschen finden, aber er verbindet damit die Idee, daß die Leiden Christi zugleich ein Symbol der Gerechtigkeit und der beseligenden Güte Gottes seyen, und bleibt dadurch dem historisch-exegetischen Gesichtspunkt getreuer. Herr Flatt (in den angef. Untersuchungen §. 49.) betrachtet den Tod Jesu als **sinnliche Versicherung der Gnade Gottes gegen den Sünder**, und glaubt dadurch, daß er diese Vorstellungsart aus symbolischen Opferideen ableitet, den richtig verstandenen Buchstaben der neutestamentlichen Belehrungen mit moralischen Grundsätzen leicht vereinigen zu können.

Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott als ein neuer Beytrag zur endlichen Endscheidung der dogmatischen Streitfragen welche sich auf diese Lehre beziehen. In zwey Theilen von M. C. C. Flatt. Göttingen 1797. 8. —

Man findet in dieser dogmatischen Monographie alle neuere Versuche über die Versöhnungslehre aufgezählt und beurtheilt; was jedoch nur einer von den Zwecken ist, welchen der Verf. zu erreichen suchte. Ueberall finden wir die zum Grunde liegende Begriffe erklärt, und Gründe und Gegengründe

gründe der Vorstellungen kritisch abgewogen. —

Tieftrunks Censur Th. 2. S. 261. Th. 3. S. LXVIII u. f.

Schmid über christliche Religion S. 199 u. f. S. 296 u. f.

Süskind über die Möglichkeit der Sündenvergebung in Flatts Magazin. Tübing 1796. Th. I. S. 1 u. f.

Eckermanns theolog. Beyträge 3 B. 3 St. S. 209 u. f.

Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre S. 64-103.

Ammons wissenschaftliche Theol. §. 180-194.

Vergl. die S. 293 und 94 der ersten Darstellung schon angeführten Schriften. —

Folgende zwey Abhandlungen enthalten nur vorbereitende Untersuchungen, die wenig Beziehung auf das Thema selbst haben:

Nachtrag zu den Präliminaren einer Abhandlung über die Vernunftmässigkeit der Schriftlehre von der Welterlösung in Henkens Magazin. 6 B. 2 St. S. 276-315.

Idee einer Analyse des Erlösungsbegriffs ibid. S. 445-497.

Tieftrunks schöne und scharfsinnige Abhandlung: Ist die Sündenvergebung ein Postu-

lat der praktischen Vernunft? nebst einem Anhange über die absolute Erwählung in Stäudlins Beyträgen Th. 3, S. 112 u. f. ist zum Theil polemisch gegen Hrn. Süskind, enthält aber schätzbare Aufklärungen, die jedoch unsere Darstellung diesmahl noch nicht benutzen kann, weil wir sie noch nicht ganz abgedruckt vor uns haben.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

Kants Erklärungen über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott scheinen zwar mit der Theorie der älteren Dogmatiker den Worten nach übereinzustimmen, drücken aber wesentlich verschiedene Ideen aus. Wenn die ältern Dogmatiker mit der Formula Concordiae sagen: "durch den Glauben wird der Gehorsam Christi den gebesserten Sündern, deren Gerechtigkeit stets mangelhaft bleibt, zugerechnet" so schließt jener Glaube immer eine solche Gesinnung in sich, welche der Gesinnung des Sohns Gottes, des Ideals der Menschheit, ähnlich ist, (Kants Rel. Lehre S. 77.) und nach Kant eben deswegen in dem Urtheil eines Herzenskündigers für die vollendete That gilt, so daß das, was bey uns immer nur im Werden ist, uns so zugerechnet wird, als ob wir schon im vollen Besitz desselben

selben wären (S. 94). Offenbar aber bedeutet Zurechnung in der Kantischen Sprache etwas ganz anders, als in der Sprache der Dogmatik. Kant versteht unter Zurechnung nichts anders, als die auf das Bewußtseyn einer unwandelbaren und vesten moralischen Gesinnung gegründete Hofnung, den höchsten Zweck durch unendliche Annäherung zu erreichen. — Hingegen bedeutet Zurechnung in der Sprache der Dogmatik eine thätige Zurechnung, d. h. die wirkliche Mittheilung einer das Verdienst der Handlungen übersteigenden Glückseligkeit; und dieß ist unläugbar eine Behauptung, die dem Kantischen Grundsatz der Proportion zwischen Sittlichkeit und Wohlseyn insoweit widerspricht, als man annimmt, daß eine gewisse Summe von Glückseligkeit, deren Besitz an die Bedingung der Tugend geknüpft ist, dem Menschen unverdienter Weise zu Theil werden könne. (Vergl. Flatts Untersuchungen §. 41.). Aber auch noch in einem andern Punkt unterscheidet sich die Kantische Vorstellungsart von der Rechtfertigung, von der Vorstellungsart der orthodoxen Dogmatik. Das Bewußtseyn der Rechtfertigung ist nemlich nach der bisherigen Vorstellungsart der Dogmatik unmittelbar mit der Wiedergeburt, d. h. mit der Aufnahme moralischer Maximen in die Gesinnung verbunden. — Aber nach Kant (Rel.

Lehre S. 87) ist kein unmittelbares Bewußtseyn der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen möglich; wir müssen erst aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schliessen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornemlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt. — Man wird und man muß es freilich Kant zugeben, daß überall kein unmittelbares Bewußtseyn der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung möglich ist (denn dieß ist widersprechend): aber es möchte besonders in praktischer Hinsicht sehr wichtig seyn, den Satz, der zwar den Kantischen Behauptungen nicht nothwendig widerspricht, aber doch leicht mit seinen Worten bestritten werden könnte, veste zuhalten: Es ist möglich, sich der Reinigkeit und Lauterkeit seiner Gesinnung schon bey dem ersten Schritt zur Besserung in dem Grade bewußt zu werden, daß aus diesem Bewußtseyn ein vestes Zutrauen zu der Unveränderlichkeit der moralischen Gesinnung erwachsen kann. —

Rätze Betrachtungen S. 80–130.

Die

Die Lehre von der Heiligung und von Gnadenwirkungen.

Wenn gleich in neueren Zeiten schwerlich ein Dogmatiker geläugnet hat, daß sich die Wirksamkeit Gottes zur Beförderung der Moralität auf alle Menschen in dem Grad erstrecke, in welchem sie derselben fähig und bedürftig seyen, so hat man es doch gewiß der Kantischen Moraltheologie zum Verdienst anzurechnen, daß sie die Beförderung des höchsten Zwecks der Menschheit im Ganzen und bey einzelnen Menschen als ein Postulat der praktischen Vernunft aufgestellt, und dadurch alles Willkührliche von der Mitwirkung Gottes zur Heiligung der Menschen, welches zu so vielen verkehrten Begriffen von der moralischen Weltregierung Gottes Anlaß geben konnte, entfernt hat. Man hielt sonst die Aeusserung: der Mensch muß dies oder jenes von der Gottheit fordern, — die Gottheit muß dies oder jenes thun — wenigstens in vielen Fällen für eine anmassende und trotzige, ja wohl gar für eine gotteslästerliche Behauptung, weil man die in unserer Natur liegende nothwendige Bestimmungsgründe nicht kannte, welche es eben so unmöglich machen, gewisse Wirkungen, die man sonst einer unbedingten freyen Güte der Gottheit zuschrieb, von ihrer blossen uneingeschränkten Willkühr

kühr abhängen zu lassen, als ihm irgend eine unmoralische Eigenschaft beyzulegen.

Mit der Behauptung, welche Kant als Grundsatz der moralischen Religion in Rücksicht auf den göttlichen Beystand zur Besserung des Menschen aufstellt (Rel.-Lehre S. 58); „Ein jeder müsse so viel thun, als in seinen Kräften steht, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, könne er hoffen, was nicht in seinem Vermögen steht, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden", stimmen in der Hauptsache die neueren Dogmatiker vor Kant überein. Strenge Augustinianer würden die Möglichkeit der vorausgesetzten Bedingung eines höheren Beystandes geläugnet haben. Diejenigen aber, welche sich dem Semipalagianischen System mehr oder weniger nähern, werden doch größtentheils für die eigenen Kräfte des Menschen einen geringeren Maasstab, als Kant, annehmen. Wenn sie aber auch hierinn mit ihm übereinstimmen sollten, so werden sie doch (meines Erachtens mit Recht) fragen: wie Kant erweisen könne, daß jener höhere Beystand nur alsdann erst nöthig sey, nur dann erst eintreten könne, wenn der Mensch selbst bereits gethan hat, was in seinen Kräften steht? Sie werden fra-

fragen: ob nicht bey, ja selbst vor dem Anfang der Besserung göttliche Gnadenwirkungen eben so nothwendig seyn können, als beym Fortgang derselben? Sie werden es bezweifeln, ob es rathsam sey, in dem Religionsunterricht die Lehre von Gott als dem Beförderer des höchsten Guts erst auf die Tugendlehre folgen zu lassen (Kant a. a. O. S. 266 ff.), und es in Rücksicht auf Bedürfnisse der Menschen, die zwar bloß empirische, aber doch allgemein subjektive Bedürfnisse sind, für zweckmässiger halten, den Begriff von dem Gegenstand, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen, mit dem Begriff der Tugend in die genaueste Verbindung zu setzen. Sie werden zugeben, daß es nicht jedermann nothwendig sey, zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue (S. 58); aber sie werden behaupten, es folge daraus noch nicht, daß nähere Belehrungen der Gottheit über das, was er zur Seligkeit der Menschen thut, nicht zu einer moralischen Religion gehören, welche auf empirische Bedürfnisse der Menschen berechnet sey. — Sie werden endlich läugnen, daß der Glaube an Gnadenmittel in dem Sinn, in welchem ihn Kant verwirft, nemlich als die Einbildung, durch den

Ge-

Gebrauch blosser Naturmittel den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit hervorbringen zu können, je in der protestantischen Dogmatik begünstiget worden sey, aber auch die Behauptung nicht unvernünftig finden, daß Gott in Rücksicht auf allgemeinere oder speciellere Bedürfnisse gewisser Menschen und Zeiten an den Gebrauch natürlicher Mittel, welche und insofern sie mit moralischen Gesinnungen und Empfindungen verbunden sind, seine Gnadenwirkungen binde, weil die moralische Thätigkeit des Menschen doch immer durch sinnliche Vorstellungen, als veranlassende Ursachen, geweckt werde. — Daß man **übernatürliche** Wirkungen der Gottheit in dem Sinn, in welchem sie von den orthodoxen Dogmatikern bisher behauptet worden, erwarten könne und dürfe, kann nach Kantischen Grundsätzen nicht zugegeben werden 1), denn wenn es noth-

1) Flatt äußert sich in s. Magazin St. 1. S. 213 also: daß Gnadenwirkungen (im engern Sinne) zu den Bedingungen der Möglichkeit der Sinnesänderung gehören, kann die bloße Vernunft nicht erweisen, und folglich auch ihre Wirklichkeit nicht darthun. Aber die Möglichkeit eines, der Sinnesänderung vorangehenden, übernatürlichen göttlichen Beystands kann durch Vernunftgründe eben so wenig bestritten werden, als die Möglichkeit solcher

nothwendige Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft ist, Wunder überhaupt niemals zuzulassen (vergl. Kants Rel.-Lehre S. 115) so wäre die Erwartung übernatürlicher Gnadenwirkungen eine unvernünftige Erwartung. Aber hier hat diese Frage auch ganz kein praktisches Moment, denn es ist ja nur um die Ueberzeugung zu thun, daß die Gottheit den moralischen Endzweck jedes vernünftigen Wesens durch die möglichwirksamsten Mittel befördere. Ob sich nach dem System des moralischen Supernaturalismus, den Hrn. D. Ammonn in dem Entwurf einer wissenschaftlichpraktischen Theologie auf

solcher Gnadenwirkungen, durch welche der Fortgang in der Besserung unterstützt wird. Und die Voraussetzung der Wirklichkeit des ersteren hat so gut, als die Annahme der Wirklichkeit der letzteren, ein praktisches Moment — die eine, wie die andere kann auch dazu dienen, den Antrieb zur Erfüllung derjenigen Pflichten zu verstärken, welche sich auf die Besserung anderer Menschen beziehen, — freylich giebt es keine besondere Regel des Handelns, die wir blos deswegen, weil es Gnadenwirkungen giebt, zu befolgen haben. Aber daraus folgt nicht im mindesten, daß die Idee von Gnadenwirkungen überall von keiner praktischen Brauchbarkeit sey. — Vergl. Kants Religion S. 64 Note und Schmids phil. Dogmat. §. 166. Flatts Magazin St. 2. S. 105.

aufgestellt hat, eine **unmittelbare Wirksamkeit Gottes auf die moralische Natur des Menschen** (in der angef. Schrift §. 204. f.) vertheidigen lasse, überlasse ich dem Urtheil anderer. Vergl. Rätze S. 162 u. f.

Die Lehre vom Glauben und guten Werken.

Ungeachtet der Hauptsatz, den Kant in der Religionslehre so oft und mit so vielem Nachdruck wiederholt, daß der historische Glaube an sich ganz keinen Einfluß auf die Glückseligkeit des Menschen habe, nie von protestantischen Dogmatikern bestritten, sondern vielmehr schon in älteren und besonders in den neuesten Zeiten mit vielem Eifer vertheidiget worden ist, so hat doch die Kantische Philosophie auf die Lehre vom Glauben und den guten Werken in Rücksicht auf Innhalt und Form der einzelnen Sätze, welche zu diesem Dogma gehören, bereits einen unverkennbaren mannichfaltigen Einfluß geäussert.

Kant hat in der Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (S. 137 ff.)

1) eine gar bestimmte Grenzlinie zwischen dem **Kirchen- oder historischen Glauben** und dem **reinen Vernunftglauben** gezogen. —

Der

Der erstere kann nie zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden; er dient nur als Vehikel zu dem reinen Religionsglauben: in diesen muß er sich endlich auflösen, und nur auf diesen kann eine allgemeine Kirche gegründet werden. Die orthodoxen Theologen hatten bisher zwar nicht die absolute, aber doch eine bedingte Nothwendigkeit des Glaubens an die Lehre Jesu, sofern sie auf empirischen Datis beruht, behauptet. Man kann nun freylich auch nach Kantischen Grundsätzen eine bedingte Nothwendigkeit des Geschichtsglaubens in dem Fall annehmen, wenn auf der einen Seiten hinreichende Gründe zur subjektiven Ueberzeugung von gewissen historischen Wahrheiten, und auf der andern Seite moralische Bestimmungsgründe zur Entscheidung bey einzelnen Individuen vorhanden sind: aber in jedem Fall ist der Geschichtsglaube für den der sich durch seine Vernunft zum reinen Religionsglauben erheben kann, etwas gleichgültiges. Sollte aber auch Kant zugeben, daß auch bey einem solchen durch den Offenbarungsglauben moralische Gesinnungen und Gefühle belebt werden können, sollte er den formellen Nutzen der Offenbarung, den Fichte (Critik aller Offenbarung —) eingeräumt, auch in Hinsicht auf solche Subjecte, die sich zum reinen Vernunftglauben emporschwingen können, nicht läugnen,

so fällt nach Kantischen Grundsätzen wenigstens die Möglichkeit des Glaubens an eine Offenbarung weg, die unmittelbar auf göttlicher Auktorität beruht. Die Lehren der heiligen Schrift können nur insofern auf Beyfall Anspruch machen, insofern sie aus der Vernunft erweislich sind. Gegen den moralischen Spiritualismus aber, der eine unmittelbare Wirkung der Gottheit auf die praktische Vernunft, als ein übersinnliches Vermögen in uns, annimmt (vergl. Hr. D. Ammon wissenschaftl. prakt. Theologie. Zugabe und das Programm: von dem Ursprung und der Beschaffenheit einer unmittelbar göttlichen Offenbarung Göttingen 1797.) würde Kant einwenden: von dem Verhältniß der Gottheit zu dem übersinnlichen Vermögen in uns können wir nichts behaupten: wenn es aber Menschen gegeben hat, die eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf ihre Vernunft behauptet haben, so müssen wir diese Behauptung nach Naturgesetzen entweder aus einer Selbsttäuschung zu erklären suchen, oder wenn uns zu irgend einer Erklärung historische Data fehlen, unser Urtheil zurückhalten, und gar nicht darüber entscheiden.

2) Durch die moralisch-allegorische Interpretation hat Kant den historischen Glauben mit dem reinen Vernunftglauben zu vereinigen, und dem ersteren eine ganz andere Bedeutung und

einen

einen andern Sinn unterzulegen gesucht. Das, was man bisher als Gegenstand des historischen Glaubens betrachtete, stellt Kant nur als Symbol reiner Vernunftwahrheiten d. h. als Gegenstand des reinen praktischen Glaubens auf — und so könnte und müßte das historische zu weiter nichts, als zur Versinnlichung und Belebung der Wahrheiten, die aus der reinen praktischen Vernunft fliessen, dienen. Der historische Glaube d. h. Ueberzeugung von der Wahrheit gewisser historischer Thatsachen ist nicht in dem Sinne, in welchem es unsere Dogmatik behauptet, Mittel, moralische Empfindungen und Gesinnungen hervorzubringen, und dadurch den guten Lebenswandel zu befördern, denn der Geschichtsglaube führt nach Kant überall zu gar nichts — sondern durch das, was im buchstäblichen Sinn bloß historisch ist, kann der reine Vernunftglaube nur geweckt werden: und dieser allein ist Wirkung und Ursache moralischer Gesinnungen und Handlungen. — Es zu glauben, daß irgend einmal ein Mensch gelebt habe, der durch Lehre und Wandel das Ideal der moralischen Vollkommenheit darstellte, kann nichts helfen; es kann auch nur von denen gefordert werden, die gelehrt genug sind, sich von jenem Faktum durch historische Gründe selbst zu überzeugen (vergl. Religion innerhalb

der Grenzen ꝛc. S. 233); aber ein **praktischer Glaube an den Sohn Gottes** d. h. die Aufnahme des Ideals der Heiligkeit in die Gesinnung kann von jedem gefordert werden; die Geschichte eines Menschen, der das Ideal der menschlichen Tugend durch Lehre und Leben vorstellig machte, kann (es mag mit der historischen Wahrheit derselben beschaffen seyn, wie es will) jenen Glauben an ein in uns selbst wohnendes Ideal der Heiligkeit wecken und beleben; und nur dieser praktische Glaube ist ein seligmachender Glaube, d. h. nur der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er Glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter allen Versuchungen dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beyspiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist (Kant a. a. O. S. 69. 70).

Glaube an einen Erlöser, der unsere Sündenschuld trägt, und durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit genug thut, kann und darf nichts anders seyn, als die Annahme einer reinmoralischen Gesinnung, welche alle Leiden und Uebel, die dem alten Menschen als Strafen gebühr-

bührten, um des Guten willen freudig über sich nimmt, und dadurch dem Menschen Hofnung macht, vor dem höchsten Richter gerechtfertiget zu erscheinen, und um des Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen zu werden (Kant a. a. O. S. 93 ff.)

3. Die Lehre unserer Dogmatik **von den guten Werken** scheint von einer Seite her durch die Kantische Philosophie in ein neues vortheilhaftes Licht gesetzt worden zu seyn. Wenn man nemlich vor der Erscheinung dieser Philosophie unseren alten Dogmatikern und Homileten ihre ewige Predigt vom Glauben und Unglauben nicht ganz mit Unrecht zum größten Vorwurf machte, und dagegen auf ein thätiges Christenthum, auf gute Handlungen dringen zu müssen glaubte, so machte Kants Moral auf den Hauptsatz den man aus Eifer für das thätige Christenthum beynahe zu sehr bey Seite gesetzt hatte, aufmerksam, daß der ganze moralische Werth des Menschen von dem guten Willen und der guten Gesinnung abhänge. — Eine moralisch gute Gesinnung aber setzt die Dogmatik in die genaueste Verbindung mit dem Glauben: und in dieser Hinsicht stimmt ihre Behauptung: Alle Werke sind nur denn gut, und Gott wohlgefällig, wenn sie aus dem Glauben fliessen, mit dem Grundsatz der Kantischen Moral: Nur

diejenigen Handlungen haben einen moralischen Werth, welche aus einer moralisch-guten Gesinnung entspringen, zusammen. Aber die Verschiedenheit der einen und der andern Behauptung springt auch von selbst in die Augen. Denn einmal kommt nach Kant der historische Glaube, von welchem in der Dogmatik die Rede ist, überall in gar keine Betrachtung. Und dann kann man nach dem Sprachgebrauch der Kantischen Philosophie auch den Glauben an reine Vernunftwahrheiten nicht das Princip guter Handlungen nennen. Das Moralgesetz ist nach Kant überall kein Gegenstand des Glaubens, sondern des unmittelbaren Bewußtseyns. Aufnahme des Moralgesetzes in seine Maximen ist also auch keine Folge des Glaubens, sondern Folge des Bewußtseyn eines in uns gebietenden Moralgesetzes. Glaube in jedem Sinn, er mag Vertrauen auf die Beharrlichkeit seiner guten Gesinnung, oder Vertrauen auf den moralischen Weltregenten, als Beförderer des höchsten Guts in der Sinnenwelt seyn, ist nach Kant nur Folge der Aufnahme moralischer Maximen in die Gesinnung d. h. Folge dessen, was man Princip guter Handlungen nennen kann. Kant behauptet aber eben so gut, als die Theologen, daß der Glaube einem sinnlich-vernünftigen Wesen die standhafte Ausübung des Moralgesetzes

setzes erst möglich mache; nur unterscheidet er sich darum von ihnen, daß er jenen Glauben überall nur auf die Postulate der praktischen Vernunft einschränkt, und dem historischen Glauben jede nothwendige Beziehung auf Moralität völlig abspricht.

4) Daß und in welchem Sinn die dogmatische Behauptung: der Glaube ist die Bedingung, unter welcher wir zum Besitz einer unser Verdienst übersteigenden Glückseligkeit gelangen. — Der Glaube ist ein seligmachender Glaube, nicht insofern er uns der Seligkeit würdig, oder uns einen solchen Grad der Moralität möglich macht, durch den wir der Seligkeit fähig werden, sondern insofern er conditio sine qua non einer gewissen Summe von unverdienter Glückseligkeit ist, den Grundsätzen der Kantischen Moraltheologie widerspreche, ist aus dem obigen klar (vergl. die Lehre von der Rechtfertigung).

Vergl. die Th. 1. S. 248 angef. Schriften.

Die Lehre von der Taufe und dem Abendmahl.

Es ist schon oben (S. Lehre von der Heiligung) im allgemeinen bemerkt worden, inwiefern die Einwendungen Kants gegen den Glauben an Gnadenmittel als gültig angesehen werden können. Was nun insbesondere die beyden Ceremonien des christlichen Gottesdiensts, welche man unter die Gnadenmittel rechnet, betrift, so betrachtet Kant (Rel. Lehre S. 292),

1) die Taufe offenbar aus dem einzig richtigen Gesichtspunkt, als feierliche Aufnahme zum Gliede einer Kirche, und die Feierlichkeit selbst als das zweckmässigste Erinnerungsmittel an die heilige Bestimmung des Menschen, Bürger in einem göttlichen Staat zu werden; er läugnet mit Recht, daß es an sich keine Handlung sey, welche in irgend einem Subjekt Empfänglichkeit für die göttliche Gnade bewirke. — Unsere Theologen werden wohl auch die aus der Schrift unerweisliche und mit der Vernunft unvereinbare Behauptung aufgeben, daß die Taufe der Kinder das Mittel sey, wodurch Gott in ihnen eine gewisse analogiam fidei bewirke, d. h. wenn man es vernünftig erklären will, daß die Taufe die Bedingung sey, an welche gewisse Wirkungen Gottes, die auf die künftige moralische Bildung

der

der Kinder einen vortheilhaften Einfluß haben, gebunden seyen, und sich darauf einschränken, die Kindertaufe als eine Ceremonie anzusehen, wodurch diejenige, die sich für das künftige Wohl des Täuflings interessiren, einerseits an die Pflicht, die höchste Güte des moralischen Weltregenten, welche die sittliche Vollkommenheit und Glückseligkeit aller vernünftigen Geschöpfe auf das wirksamste befördert, mit tiefstem Dank zu verehren, und andererseits an ihre eigene Verbindlichkeit, zu den moralischen Zwekken der Gottheit an den sinnlich-vernünftigen Wesen mitzuwirken, feierlich erinnert werden, zwar nicht neu, aber treflich und dem Geist des Christenthums vollkommen gemäß ist.

2) Die Darstellung des Zwecks des Abendmahls in Kants Rel. Lehre (S. 292 f.) daß eben diese Feierlichkeit ein Mittel werden könne und solle, die Ueberzeugung von den Wahrheiten, welche durch die Thatsache des Todes Jesu symbolisch dargestellt werden, zu beleben, dies ist wenigstens Kants Grundsätzen dann nicht entgegen, wenn jene Wahrheiten selbst in keinem Widerspruch damit stehen. — Wenn aber Kant die Idee: daß Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, für einen Wahn der Religion erklärt, so können unsere Theologen immer noch mit folgendem

Einwurf dagegen auftreten: "Wenn nach der Behauptung der Protestanten jene Wirkungen Gottes nicht von dem physischen Genuß des Brods und Weins, sondern von der moralischen Stimmung des Herzens, womit diese Ceremonie gefeiert wird, abhangen, wer will läugnen, daß gewisse Gnadenwirkungen Gottes an die moralische Empfänglichkeit der Menschen gebunden sind? Und wenn die Feierlichkeit des Abendmahls selbst ein Mittel ist, eine solche moralische Geistesstimmung, von welcher die Wirksamkeit Gottes abhängt, zu befördern und zu beleben, darf man sie nicht mit Recht in diesem Sinn ein Gnadenmittel nennen? (Vergl. oben Lehre von der Heiligung und den Gnadenwirkungen).

Die Lehre vom Gebet.

Alle vernünftigen Gottesverehrer und Moralisten haben es ohne Zweifel von jeher anerkannt, daß das Gebet weder an sich und ohne Rücksicht auf die Gesinnung des Betenden eine Gottwohlgefällige Handlung, noch ein Mittel sey, die höchste Weißheit zu irgend einer Wirkung, die vorhin nicht in ihrem Plane lag, zu bestimmen. Auch war die Idee, daß die Nichterfüllung der Wünsche, die wir im Gebet an die Gottheit brin-

bringen, nicht nothwendig Folge ihrer Ungnade, sondern auch Folge einer höheren Weißheit, deren Zweck die moralische Bildung und Erziehung des Menschengeschlechts ist, seye: wol aber darf man es der Kantischen Philosophie zum Verdienst anrechnen, daß sie durch den Satz: Beförderung des höchsten Guts unter den vernünftigen Wesen ist der einzige und höchste Zweck aller göttlichen Wirkungen, das unvernünftige Berufen auf eine Willkühr Gottes, die an kein uns bekanntes Gesetz gebunden ist, aus dem Gebet verwiesen hat. Die eigene Erklärung Kants über das Gebet in der Religion innerh. der Grenzen ꝛc. (S. 284 ff.) enthält unläugbar manche trefliche Bemerkungen, aber auch einige harte dem Misbrauch sehr leicht ausgesetzte Aeusserungen. — Wenn Kant (a. a. O.) 1) die Allgemeinheit der Pflicht, zu beten d. h. seine Wünsche in Worte und Formeln einzukleiden, aus dem Grunde bestreitet, weil es ein Mittel zur Belebung der moralischen Gesinnung sey, dessen bey weitem nicht jedermann bedürfe, so läßt sich dagegen mit Recht einwenden: Wenn irgend eine Vorstellung desto stärker wirkt, je klarer und deutlicher sie ist, und je vielfacher die Berührungspunkte sind, vermittelst welcher sie der Sinnlichkeit nahe gebracht wird, so müssen auch die im Gebet enthaltene Ideen stärker auf das

Herz

Herz wirken, wenn sie in Worte eingekleidet sind. — Denn sie gewinnen einerseits dadurch, daß sie an bestimmte Zeichen geknüpft werden, offenbar an Klarheit und Deutlichkeit; und andererseits muß die Seele stärker afficirt werden, wenn die Wirkung der Denkkraft auf das Gefühlsvermögen durch die Wirkung der äusseren Sinnlichkeit erhöhet wird. — Und es ist nicht abzusehen, warum Kant dem öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebet einen so hohen Werth beygelegt, daß es die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erheben könne, und dagegen den Werth des Privatgebets so weit herabsetzt. — Denn warum sollte die bloße Vorstellung von dem erhabenen gemeinschaftlichen Zweck aller Glieder der Kirche, und von der Verpflichtung, zu diesem Zweck mitzuwirken, der Wortzeichen mehr bedürfen, als der innere Wunsch, Gott in unserm ganzen Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn? Ist das erstere ein Bedürfniß, welches sich nicht etwa bloß auf die Schwäche der Vorstellungskraft einzelner Individuen, sondern auf allgemeinere Beschaffenheiten der menschlichen Natur gründet, so findet derselbige Fall auch bey dem letzteren Statt; und die Pflicht des Privatgebets kann nur bey solchen Geistern wegfallen, deren Denkkraft eben so gut ohne als durch

Wort-

Wortzeichen auf ihr Gefühlsvermögen wirken kann. Eben so bedarf

2) die Behauptung: **das Gebet habe keine unmittelbare Beziehung auf das göttliche Wohlgefallen** einiger Einschränkungen. — Denn

a) das Gebet hat an sich einen moralischen Werth, wenn es Ausdruck eines durch die lebhafteste Wirksamkeit der Vernunft hervorgebrachten moralischen Gefühls ist. Das Ausbrechen in Worte ist wenigstens in vielen Fällen Maasstaab für die Stärke des moralischen Gefühls, und eben deswegen in vielen Fällen Maasstaab für die moralische Thätigkeit der Vernunft.

b) Das Gebet hat auch in dem Fall einen moralischen Werth, wenn es Folge des freyen Entschlusses ist, es als Mittel zur Belebung moralischer Gesinnungen und Empfindungen zu gebrauchen.

3) Sich im Gebet die Gottheit als gegenwärtig zu denken, ist ohne Zweifel ein Mittel die Vorstellung von ihrer Allwissenheit zu beleben, und eben dadurch die Reinigkeit und Lauterkeit der moralischen Gesinnung zu erhöhen, dessen wohl wenige in einem Zustand, in welchem vermöge der Natur des Menschen seine sinnliche Vorstellungskraft eben so thätig, als seine vernünftige, seyn muß, entbehren können, dessen

sich

sich aber auch schwerlich ein vernünftiger Mensch schämen wird.

Vergl. Anm. S. 285.

Vergl. Weiss de cultu diuino interno et externo recte iudicando. Lipsi. 1796. 4.

Die Lehre von der Unsterblichkeit.

Die Wichtigkeit dieser Lehre ist durch die Kantische Begründung derselben noch erhöhet worden; dies geschah sowohl durch Critik der gewöhnlichen Beweise als durch Aufstellung eines neuen für dieselbe, wodurch sie als wesentliches Dogma der moralischen Religion aufgestellt und mit der Sittlichkeit des Menschen in enge Beziehung gebracht wurde.

S. die in der Darstellung S. 412 angef. Schriften, und Schuderoff über die Glaubensgründe für die Unsterblichkeit der Seele im Journal für Prediger. 29 B. 4 St. S. 412 u. f.

Blicke in Walhalla oder über den Glauben an Unsterblichkeit von Friedrich Simonis. Jena 1796. 8.

Ammons wissenschaftliche Theologie. S. 290 u. f.

Dokimion oder Praktischer Versuch über ein reales Verhältniß der Geister der Verstorbenen

benen zu den hinterbliebenen Ihrigen. Erster und zweyter Theil von G. F. W. Dedekind. Hannover 1797. 8. —

Diese beyden Theile haben es noch mit den Beweisen für das Dogma zu thun. Den Kantischen Beweis legt der Verf. in einer neuen Modification dar, wovon die Hauptmomente folgende sind:

In welcherley Vernunftwesen die Vernunft in uns sich auch hineindenken, oder welches Vernunftwesen sie auch in ihre Stelle setzen mag; sie kanns nicht wollen, daß man ihre Existenz vernichte; sie muß es unbedingt von jedem als unnachläßig fordern, daß man ihr Ich im Daseyn lasse. In welchem Wesen sie sich diese Forderung nicht denken könnte, in dem hätte sie auch aufgehört Vernunft zu denken. — Frage man, warum daß dies so sey? so antworten wir, weil die Vernunft, die sich selbst als das Herrlichste erscheinet, und ihren höchsten Zweck blos in sich selber findet, mit sich selbst zerfallen, sich selber widersprechen würde, wenn sie ihr eigenes Daseyn wieder aufgeben wollte. In diesem Falle müßte dieselbige Vernunft eine andere, als die sich selbst beurtheilende, und eine andere, als die wollende seyn, welches an sich widersinnig und unmöglich ist. — Die Vernichtung irgend eines sittlichen Wesens, ist Gott, als etwas das ihm

sel-

selber widerspricht, schlechterdings unmöglich; er muß ihr Daseyn wollen und solange forterhalten, solange er als Selbstvernünftiger sein eigenes Daseyn wollen muß — d. i. er muß Unsterblichkeit für sie bewirken. S. 132. Vergl. eine kritische Bemerkung darüber in den Götting. Anzeigen 1797. S. 1180.

J. Kern die Lehre von der Freyheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ulm 1797. 8.

Die Lehre von der Auferstehung und dem Weltgerichte,

ist seinen wesentlichen Bestimmungen nach christliches Dogma. Ueber Identität des Körpers und dessen Erweckung am Gerichtstage erklärte sich Jesus; über die Ausbildung des belebten Grundstoffes zu einem vollkommenen Körper Paulus. — Ist jenes Dogma aber vernunftmässig? wie ist es mit unsern Vernunfterkenntnissen in Harmonie zu bringen, da von dieser Seite sich bedeutende Zweifel dagegen erheben? Der von der physischen Unmöglichkeit hergenommene Zweifel bestätigt nur die Paulinische Bestimmung von der Belebung des bloßen Grundstoffs und wird insofern durch die Belehrung der Vernunft und Religion von Gottes Allmacht gehoben. — Allein die gewöhnlichen Gründe reichen

chen doch nicht hin; man kann aber auf einem einfachen Wege dahin gelangen, wenn man der Bestimmung nachgeht, welche der Mensch, unter der Voraussetzung eines Endzwecks und untergeordneter Zwecke, welche der Schöpfer an ihm erreichen will, haben muß. Dieser Endzweck ist **Annäherung an Heiligkeit**, und diesem ist Vervollkommung der **Geisteskräfte**, Vervollständigung der **Kenntnisse** und **Harmonie** zwischen denselben als **Zweck** untergeordnet; ein anderer Zweck ist **Glückseeligkeit** im Verhältniß zur **Würdigkeit**. Der **Endzweck** kann ohne Körper zwar erreicht werden, nicht aber die **Zwecke**. — Zu letzteren bedürfen wir der Auferstehung, die überdem noch Aufschlüsse gibt über die Art der Erreichung des Endzwecks an den Menschen.

Durch die Schuld der Sinnlichkeit bleibt die Tugend des Menschen unvollkommen auf Erden; aber wird nicht dieses Hinderniß wider eintreten, wenn der Mensch wider ein Sinnenwesen wird? Aber wahrscheinlich ist dies eben unsre Bestimmung, im Gebrauch der Freyheit uns der Heiligkeit zu nähern; und Freyheit findet nicht statt ohne Sinnlichkeit, folglich nicht ohne Körper. Wir müssen also den Körper widerbekommen, um mit ihm menschlicher Tugend wider fähig zu werden. Dies geschieht aber erst nach einem

Zwischenzustande zwischen dem Tode und der Auferstehung, um während desselben in der Achtung gegen die Vernunft so befestigt zu werden, daß uns der Kampf nicht schwer und der Sieg nicht zweifelhaft werden könne. Einen Körper, welcher grobe, irrdisch-sinnliche Neigungen weilen kann, erhalten wir nicht wieder, weil wir mit einem solchen den Kampf auf Erden schon bestanden haben. — Der neue Körper besteht aus dem Grundstoff des vorigen; dies wird zur Widerherstellung der Identität erfordert. Andere Fragen z. B. warum die Dauer des Zwischenzustandes so ungleich ist, werden wir erst dann beantworten, wenn wir gelernt haben ähnliche Fragen zu beantworten, z. B. warum der Vorbereitungszustand auf Erden von so ungleicher Dauer sey?

So erscheint das Dogma zugleich als vernunftmässiges Dogma, wenn gleich die Vernunft für sich nicht diesen Aufschluß über den Fortschritt des Menschen zu seiner Bestimmung gefunden haben würde. Das Dogma ist also purum, gehört aber nicht zu den fundamentalen, wenn gleich es von hoher Wichtigkeit ist für den Menschen.

So erklärt sich der Verf. der **Ideen zur Critik des Dogma von der Auferstehung** (in Stäudlins Beyträgen Th. 2. S. 93-111), indes-

indessen, wie es scheint, nicht conform den Kantischen Grundsätzen. Seine Erklärung ist weniger moralisch als theoretisch.

Ein anderer hingegen erklärt das Dogma für fundamental. Der Nachdenkende bedarf desselben zwar nicht, wohl aber der sinnliche Mensch, nur daß auch er bey einiger Aufklärung sich einen subtileren Leib denkt, und die sinnlichen Freuden mehr in geistige übergehen läßt. Christus und die Apostel nahmen jenes nationale Dogma an und verflochten es in ihren Unterricht; reinigten es aber zugleich von abergläubischen Vorstellungen (Luc. 20, 27.) und beschränkten sich auf Entwickelung des Keims des itzigen Körpers zu einem feinern. Ist die Vernunft gleich (Kants Religion S. 191 u. f.) mit Widerherstellung des Leibes nicht recht zufrieden, so kann sie doch auch das Gegentheil nicht behaupten, sie kann selbst manches Unerklärbare daraus erklären, z. B. die Fortdauer der Seele ohne Hülle. Gesetzt auch, sie müßte das Dogma für unstatthaft erklären, so ist es der Moralität doch nicht nachtheilig, weil der feinere Körper die Seele reinerer Tugend und Glückseligkeit fähig macht, und weil die Vorstellung von der Auferstehung des Leibes selbst den Eifer in der Tugend bestärken kann. Ueberhaupt aber wird die Unsterblichkeit durch jenes Dogma nur versinnlicht, und inso-

sern gehört es zu den Grundlehren des zweiten Ranges. —

Die Vorstellung vom Weltgericht hingegen ist blos bildlich, und soll die Wahrheit versinnlichen, daß Gott das Gute belohnen und das Böse bestrafen werde.

J. W. Schmid über christl. Rel. S. 323-330.

Die treffendste Würdigung des Dogma von der Auferstehung und dem Weltgerichte im Zusammenhange des Systems, schildert es als die faßlichste Einkleidung der geistigern dunklen Lehre von der Unsterblichkeit in Hinsicht auf den Volksglauben, und stellt zugleich in Hinsicht auf den wissenschaftlichen Religionsglauben folgendes Resultat auf: unser Geist wird nach dem Tode mit einem feineren, edleren, seinem künftigen Wirkungskreise entsprechenden Körper umkleidet werden. Im Tode verlieren wir nur das Irrdische; die Form unsers Wesens folgt uns in eine höhere Welt, welche uns ohne Zweifel die Materie unsers neuen Körpers geben wird. Wir verändern im Tode blos unsre Lebensform nach dem Wohnorte und der Laufbahn, welche uns die Vorsehung anweisen wird. — Alle weiteren Bestimmungen gehören zur groben Hülle dieser Lehre 1).

Auch

1) In der Körperauferstehung liegt auf alle Fälle der vernünf-

Auch bey dem Weltgerichte findet eine sinnliche und geistige Vorstellungsart statt. Wenn jene vernünftige Glaube an persönlicher Fortdauer; nicht aber so, wie in einer Allegorie. Vielmehr vermochte sich das Alterthum persönliche Fortdauer noch nicht rein an sich, sondern blos unter der Fortdauer eines Schema von dem ganzen itzigen Menschen begreiflich zu machen. Wer nun aber die Körperauferstehung als eine Hülle des Vernunftglaubens an persönliche Fortdauer des Moralwesens deutet, ist nicht Allegoriste, weil er nicht behauptet, daß die Alten jene Hülle für dieses reine Resultat gewählt haben; er ist nicht historischer Interprete, weil ihm itzt zu seinem Zweck nichts daran liegt, wie gerade diese und jene in dem Alterthum die Körperauferstehung gedacht haben. Er ist auch nicht erbaulicher Ausleger, weil Empfehlung des Vernunftresultats durch jene Enthüllung ihm nur Nebensache ist, sondern er ist Ausleger des in seinem allmächtigen Hervorstreben noch von Phantasieprodukten umschlossenen Vernunftglaubens, dessen Entbindung und Auswickelung nur dann, wenn das Vernunftresultat sonst schon gefunden, möglich ist. Ohne historische Untersuchungen ist es ihm schon genug, daß er jene Formen als Hieroglyphen der religiösen Hauptidee betrachten, und daß er den Streit zwischen Metempsychose und Anastasis in die frohe Harmonie des Glaubens an persönliches Fortleben mit Grund auflösen darf. Neues theol. Journal 1796. S. 764 u. f. — Für dieses Dogma kann auch die Auferstehung und Himmelfarth Jesu genutzt

jene den religiösen Sinn des ungebildeten Menschen belebt und stärkt, so findet der Gebildete die bildliche Vorstellung doch zu stark, aber wenn er auch das Bildliche der Lehre zu verwerfen sich gedrungen sieht, so bleibt doch die Behauptung unerschütterlich feste stehen, daß jeden Menschen unmittelbar nach dem Tode das Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit erwartet, welches sein Glück oder Unglück, nach Maaßgabe seines sittlichen Werthes auf das genaueste bestimmen wird. —

Ammons Entwurf. S. 302-16.

Die Lehre vom künftigen Zustande

ist gleichfalls dem Einfluß philosophischer Theorien ausgesetzt; indessen hat dieser Einfluß sich noch bis itzt nicht sehr geäussert. Was die philosophischen Theorien über Belohnungen und Strafen betrift, so hat diese an Hr. Abicht einen vollständigen Bearbeiter gefunden; sein Hauptsatz ist folgender: Aeussere Güter und Uebel können überall nicht Belohnungen und Strafen des Verdienstes und der Schuld seyn; Belohnung ist nur die mit dem Bewustseyn der selbsterworbenen

nutzt werden, als eine im Beyspiele gegebene Darstellung der praktischen Idee von der Unsterblichkeit und moralischen Vergeltung im künftigen Leben. S. Kants Religion S. 182.

nen Würde verbundene Freude; Strafe nichts anders, als das unangenehme Gefühl, das aus dem Bewußtseyn der selbstverschuldeten Unwürde entspringt.

Abicht die Lehre von Belohnung und Strafe. Erlangen 1796 und 97. 2 Theile.

Es scheint nicht, daß diese Theorie durchdringen werde, wenigstens hat sie schon zwey philosophische Bestreiter gefunden; überhaupt steht sie als rein philosophische Theorie auch nur in entfernter Beziehung zum Christenthum. Jene Bestreiter sind:

C. C. Flatt Prüfung der Abichtschen Theorie in J. F. Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral. 2tes Stück. S. 211-50. Vergl. auch zur Critik der Abichtschen Theorie Jacobs Annalen 1797. 2tes Stück S. 246 u. f.

Ein anderer Aufsatz steht indessen schon in näherer Beziehung auf das christliche Dogma, (J. F. Flatts Bemerkungen über die Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit, in Beziehung auf die Lehre des Christenthums von der künftigen Seligkeit gebesserter Menschen im 2ten Stücke seines Magazins. S. 23-56.) wenn gleich eigentlich noch keine besondere Anwendung davon gemacht ist. Es wird als Lehre des Christenthums vorausgesetzt, daß den gebesserten

Menschen im künftigen Leben ein höherer Grad von Glückseligkeit zu Theil werde, als sie, in Rücksicht auf ihren eigenen sittlichen Werth zu hoffen hätten, und es wird nur untersucht, wie sich dieser Satz mit der Regel einer genauen Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit, die als eine Regel der belohnenden Gerechtigkeit angesehen werden muß, vereinigen läßt, inwiefern diese für die gebesserten Menschen selbst, theils auch für höhere Geister gilt? — Daß beyde in keinem erweißlichen Widerspruch mit einander stehen, ist es eben was Hr. F. mit so vielem Scharfsinn darzuthun sucht.

Was endlich die **Lehre von der Kirche** betrift, so braucht hier nur auf den Abschnitt von der Kirchengeschichte verwiesen zu werden.

---

§. 5.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Moral.

Die christliche Sittenlehre, als solche, ist zwar durchaus von der philosophischen verschieden, indem sie nicht nur allein aus den christlichen Offenbahrungsurkunden geschöpft, sondern auch überhaupt dem Geiste des Christenthums angepaßt werden, und sich folglich auf die Dogmatik beziehen muß. Sie ist aber als solche nur populär und kann erst in Verbindung mit der Philosophie wissenschaftlich entwickelt werden. Diese und andere Bemerkungen sind schon in der ersten Darstellung vorgetragen, und in Beziehung auf das dort Gesagte, können wir uns hier kurz fassen, da zu jenem nur wenig nachzutragen seyn wird.

Was

1) den Gesichtspunkt zur richtigen Würdigung der Sittenlehre Jesu und die Aehnlichkeit derselben mit der Kantischen

betrift, so scheinen die Untersuchungen darüber vollendet zu seyn und selbst in Hinsicht auf die Moral des N. T. überhaupt vollendet zu werden, wenn der

Versuch einer moralischen Einleitung in das Neue Testament von Immanuel Berger. Erster Theil. Lemgo 1797. 8.

ganz erschienen seyn wird 1).

Seitdem mehrere würdige Männer rein biblische Bearbeitungen der christlichen Religionslehre geliefert haben, hat das Studium dieser Wissenschaft einen ganz andern und zweckmässigern Gang genommen. Es wurden aus ihrem Gebiete so manche Lehren entfernt, welche nicht hinein gehörten und durch Privatmeinungen und einseitige Spekulationen und mancherley zum Theil sich untereinander widersprechenden philosophischen Systemen geflossen waren, es wurden andre Lehren hervorgehoben, welche mehr Aufmerksamkeit verdienten, und besonders wurde die der christlichen Religion sehr zur Ehre gereichende Tendenz zur Moral mehr ins Licht gestellt als bisher. Es war daher längst zu wünschen daß man eine für die christliche Religionslehre so vortheilhafte Methode auch auf die Moral des Christenthums anwenden möchte, für welche sich kein geringerer Nutzen davon erwarten lies. Jedem Theologen muß daher dies Werk sehr willkommen seyn, da der Verfasser desselben jene so fruchtbare Idee für die Moral

des

1) S. die Anzeige dieser Schrift in der Götting. theol. Bibl.

des N. T. faßte und dieselbe nach ihr bearbeitete.

In der vorausgeschickten allgemeinen Einleitung macht der Verf. auf den Gesichtspunkt aufmerksam, aus welchem er die Moral des N. T. betrachtet. Er zeigt daß dieselbe rein historisch bearbeitet werden müsse, indem sich, wenn man auch das N. T. als eine Offenbarungsurkunde anerkennt, doch nichts a priori über die Beschaffenheit der Moral desselben ausmachen lasse; weil in dem Begriffe einer Offenbarungsurkunde nicht das Merkmal liege, daß sie Moral enthalten müsse. Zwar müssen sich die Religionslehren, welche sie enthält, auf moralische Principien zurückführen, und sich dadurch ein Moralsystem bilden lassen, welches der Verf. die konstitutive Moral einer Religionsurkunde genannt wissen will, aber es ist nicht erforderlich daß diese Moral in derselben wirklich entwickelt und aufgestellt enthalten sey. Es ist daher eine zufällige Eigenschaft einer Offenbarungsurkunde, wenn mit den Religionslehren, welche sie enthalten muß, moralische Lehren verbunden sind, und eine solche Moral, die sich aus dem Begriff einer Offenbarungsurkunde nicht entwickeln läßt, sondern historisch und durch Erfahrung in ihr gefunden werden muß, kann die synthetische Moral derselben heißen. Der Verf. erklärt hierauf, daß er sich

bey

bey seiner Bearbeitung der Moral des N. T. der kritischen Moral bedienen werde, weil jeder der in derselben moralische Lehren finden will, zuvor wissen muß, was Moral ist. Da jedoch das N. T. größtentheils Lehren der angewandten Moral enthält, in welcher die kritische Philosophie noch am wenigsten geleistet hat, so erklärt sich der Verf. über seine Ansicht der angewandten Moral und theilt manche glückliche und scharfsinnige Winke darüber mit.

In einer Einleitung in die historischen Bücher des N. T. überhaupt, zeigt der Verf. daß das moralische ihres Inhalt es sey, was ihnen das große Interesse giebt, welches sie für die besten Köpfe aller Jahrhunderte nicht allein genießbar sondern auch anziehend gemacht hat. Es ist nemlich in ihnen, so wie in den Homerischen Gedichten alles Handlung, nichts müssige Schilderung oder leere Reflexion; die Gegenstände der Geschichten, welche sie enthalten, sind von der größten moralischen Würde und Erhabenheit, indem nichts ein höheres moralisches Interesse heben kann als die Geschichte des Ursprungs einer Gesellschaft, welche den Zweck hatte, Wahrheit und Tugend unter den Menschen zu verbreiten, welches sie unter dem stärksten Druck der äussern Verhältnisse thun mußte; und an deren Spitze ein idealisch erhabener Charakter steht,

auf

auf den sich alle übrigen, die ein sehr mannigfaltiges Interesse erwecken, beziehen.

Er stellt Jesum als Naturmenschen im ausgedehntesten Sinne des Worts dar, als Vernunft-Naturmenschen, wie er sich weiter unten ausdrückt, d. i. als einen Mann, welcher nicht allein mit der Natur, die den Menschen umgiebt, sondern auch mit der Natur des Menschen selbst vertraut ist, ihre Bedürfnisse kennt und ihre Winke beobachtet hat, um Lebensmaximen aus ihnen zu bilden. Er vergleicht den Charakter Jesu mit den Charakteren anderer berühmter Naturmenschen, eines Rousseau, Diogenes und Sokrates, um den ersteren mehr ins Licht zu stellen, und zeigt, daß jene sich insgesammt nur an einen Theil der Natur des Menschen hielten, und sie zum Theil sehr einseitig betrachteten, Jesus hingegen sie von allen Seiten umfaßte. Aus dieser Ansicht des Charakters Jesu leitet der Verf. auch die Quelle seiner Moral her, und zeigt, daß sie weder in einer Offenbarung noch in älteren Schriften, sondern im Geiste und Herzen Jesu selbst zu suchen sey.

Der Verf. erklärt sich bey verschiedenen Stellen, die man zum höchsten Grundsatz der Sittenlehre Jesu hat machen wollen, gegen das Unternehmen einen solchen Grundsatz im N. T. aufzuchen, aus sehr wichtigen, theils exegetischen theils philo-

philosophischen und historischen Gründen. Er thut es bey Matth. V, 48. VII, 12. und vorzüglich bey XXII, 37. Gegen den Grundsatz: Seyd vollkommen wie euer Vater im Himmel, erinnert er, ausserdem daß τελειος hier durch οικτιρμων zu erklären ist, daß sich daraus nur die Pflichten gegen Andre, nicht aber die gegen uns selbst würden herleiten lassen, weil unvollkommene Menschen ganz andre Pflichten gegen sich zu beobachten haben, als das allervollkommenste Wesen, und daß Jesus selbst ein höheres Moralgesetz anerkannt habe, als das Beyspiel Gottes ist, weil er selbst in mehreren Stellen das Verhalten Gottes und der Menschen nach einer gemeinschaftlichen Regel beurtheilt. Gegen den Grundsatz: Was ihr wollt daß Euch ꝛc. zeigt er, daß derselbe nur die Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere umfaßt; und bey Gelegenheit des Gebots der Liebe Gottes bemerkt er, daß Jesus es deshalb nicht als den höchsten Grundsatz seiner Sittenlehre habe mittheilen können, weil er von einem solchen Gebote als wissenschaftlichen Princip gar keinen Begriff haben konnte, weil dies Gebot eigentlich aus zwey Gesetzen besteht, die erst in ein höheres vereinigt werden müssen; weil sie überhaupt ein solches voraussetzen; weil es bloß ein Sittengesetz für Menschen, nicht für alle vernünftige Wesen seyn

würde; und weil es Jesus in diesem Falle anders vorgetragen und angewendet haben würde.

Ob der Verf. also gleich keinen der angeführten Aussprüche, mit dem reinen formalen Sittengesetze, als solchem, übereinstimmend findet, so zeigt er doch bey mehren Gelegenheiten, daß die Sittenlehre Jesu keine bloße Glückseligkeitslehre war. Z. B. bey V, 3 - 12. wo er die Lehre findet, daß die wahre Glückseligkeit des Menschen nicht nach seinem äussern Zustande, sondern nach seiner Glückswürdigkeit durch Tugend zu beurtheilen sey; bey VI, 19 - 34. wo Jesus das Streben nach Glückseligkeit dem Streben nach Tugend nach zu setzen gebietet, und besonders bey Matth. XIX, 16 - XX, 16. aus welchem Abschnitt er die Lehre zieht: Daß Legalität, welche um der Glückseligkeit willen beobachtet wird, zwar Lohn erhalten, Moralität aber bey Gott einen weit größern Werth haben werde.

Auch ergiebt sich aus verschiedenen Stellen eine uneingeschränkte Allgemeinheit der Sittenlehre Jesu, nach welcher sie sich über alle vernünftige Wesen erstreckt, indem Gott selbst sich nach eben den Gesetzen der Moral welche die Menschen zu beobachten haben, richtet V, 45-48. VI, 15. VII, 1. XVIII, 35.

Was die Uebereinstimmung der Moral des N. T. mit der kritischen Moral betrift, so hat

es

es der Verf. wohl erwiesen 1), daß diese sich auch ungesucht darlege. Besonders in der Bergpredigt ist es auffallend; auch läßt sie sich sehr gut erklären. Die Moral der kritischen Philosophie ist ja die Moral der gesunden Vernunft und der Natur des Menschen. Dem ächten Genie ist es eigen, die geheimsten Gesetze der Natur aufzuspüren. Es folgt dem Pfade der Natur, wenn andere sich durch Regel und Conventionen auf Abwege leiten lassen. So gelang es dem grossen Geiste Jesu, aus sich selbst Wahrheiten zu schöpfen, die auf wissenschaftlichem Wege noch Jahrtausende unentdeckt blieben, die aber mit den Resultaten einer vollendeten wissenschaftlichen Begründung der Moral eben so übereinstimmen, wie die Schönheiten der genievollsten alten Dichter mit einer ächten Theorie des Schönen. —

Diese Uebereinstimmung kann und darf man aber nicht auf ein gemeinschaftliches Princip, welches beyden zum Grunde liegt, ausdehnen; und auch hierüber hat Hr. Berger 2) bey Erklärung der Stellen, wo man jenes Princip finden wollte, befriedigende Auskunft gegeben. Es ließe sich überhaupt noch fragen, ob man sich wohl zu den Zeiten Christi einen Begriff von einem

1) S. 176 u. f.
2) Z. B. S. 245 u. f.

nem höchsten Sittengesetze in dem Sinn, in welchem wir es nehmen, als einen Satz, welcher an der Spitze einer Wissenschaft steht, habe machen können? oder ob man auch überhaupt nur daran gedacht habe, daß die Sittenlehren einer systematischen Anordnung fähig wären? Zwar ist es unläugbar, daß, wenn die Sittenlehren Jesu sich einander nicht widersprechen sollen, es allgemeine Principien geben müsse, auf welche dieselben sich gemeinschaftlich gründen. Allein ob Jesus sich diese Principien deutlich dachte, und ob er sie mitzutheilen für nöthig fand, ist eine andere Frage. Er wurde bey seinen moralischen Aussprüchen und Urtheilen von einem hellen Verstande und einem reinen Herzen geleitet. Er hatte sich von Vorurtheilen frey gemacht, und redete die reine Sprache der Vernunft. Daher kam es, daß seine Begriffe richtig und seine Lehren übereinstimmend und zusammenhängend waren, ohne daß er sie auf wissenschaftlichem Wege gefunden hatte. Zu Aufstellung allgemeiner Principien gehört eine wissenschaftliche Abstraktion, zu ihrer Anwendung und zu Ableitung untergeordneter Lehren aus denselben eine methodische Subsumtion und eine kunstmässig geordnete Schlußfoge, die sich in den Lehren eines Volkslehrers, wie Jesus war, nicht suchen läßt, und

in den meisten Fällen sehr unzweckmässig seyn würde 1).

Zu den in der Darstellung S. 307 angeführten Schriften müssen nachfolgende, wenn gleich sie nichts Neues enthalten, gezählt werden: Begtrup dissert. de admirando consensu inter principia rationis practicae purae et doctrinam morum Iesu Christi. Jena 1795. 8. — Aussprüche des N. T. werden zu sehr rationalisirt, um sie mit der K. Phil. in Uebereinstimmung zu bringen.

A. W. P. Möller zur Beförderung der Nutzbarkeit des Predigtamts, und des theol. Studiums. 1. Band. Duisburg 1793. S. 131–48.

2) Ueber die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Moral.

Die Bearbeitung der christlichen Moral als Wissenschaft, und nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters muß demnach auf einem andern als dem biblischen Wege erfolgen. Die Uebereinstimmung eben dieser Moral mit der kritischen scheint schon den Weg zu bezeichnen, auf welchem es geschehen kann und muß. Der christlichen Moral liegt kein wissenschaftliches Princip zum Grunde,

1) Vergl. die lehrreichen Bemerkungen über das Beyspiel Jesu in Flatts Magazin für christl. Dogmat. Th. 1. S. 170 u. f.

Grunde, aber ihre Lehren können doch auf ein solches bezogen oder aus einem solchen abgeleitet werden, und auf diesem Wege könnte ein Moralsystem gebildet werden, das im Grunde das philosophische seyn würde, aber doch noch immer den Nahmen eines christlichen verdiente 1).

Der Philosophie würde überdem noch die Kritik der christlichen Moral zufallen; sie würde das Locale und Temporelle von dem Allgemeingültigen absondern und den Kern von der Schaale trennen müssen. Indessen würde sie doch nur auf wenig Vorschriften stossen, die sie in dieser Hinsicht beschäftigen würden. So war die Vorschrift Christi vom Gebet offenbar auf den Ideenkreis und die Bedürfnisse seiner Schüler berechnet, und einige Entscheidungen aus der Casuistik z. B. die, welche heidnische Opfer betrafen, hatten offenbar nur temporelle Beziehung, und können höchstens als Norm in ähnlichen Fällen dienen. —

Der Inhalt der christlichen Moral, die den Grundsätzen der praktischen Vernunft keinesweges entgegen ist, führt von selbst auf eine Vereinigung beyder, und folglich auf eine wissenschaftliche Erweiterung der ersten. Dies letztere würde jedoch nicht thunlich seyn, wenn die christliche Moral

1) S. Bergers Einleitung S. 14 u. f.

Moral der Vernunftmoral widerspräche oder von einer verschiedenen Quelle ausflösse. Einige Einwendungen dagegen lassen sich leicht heben 1).

Es ist also nur noch die Frage über die zweckmässige Methode bey dieser Behandlung der christlichen Moral, auf welche zu antworten nicht sehr schwer ist, am wenigsten wenn die Frage die christliche Moral betrift, und das Angeführte wird schon zur Beantwortung derselben hinreichen 2).

Dabey kömmt jedoch noch ein anderer Punkt zur Sprache, den man bisher nicht untersucht, aber wohl als entschieden vorausgesetzt hat: der **Vorrang der Moral vor der Dogmatik.** Die Philosophie wird den Primat der Moral in der Religion behaupten, und diese mit Recht aus jener ableiten. In der Philosophie bedarf es also hier keiner weiteren Untersuchung; bey einer Offenbarung hingegen könnte wohl eine andere Ansicht statt finden, auf welche jedoch bis itzt noch wenig Rücksicht genommen ist. —

Doch sind dies nur Nebenpunkte bey einer Untersuchung über den Einfluß der Kant. Phil. auf

1) Schmid über christliche Religion S. 395.

2) Die von Schmid S. 402 vorgezogene Methode ist schon bey der Dogmatik (S. oben S. 315 u. f.) angeführt; sie bezieht sich aber auch auf Moral. Vergl. §. 10. im ersten Theile dieser Darstellung.

auf die Moral und ihrer wissenschaftlichen oder populären Bearbeitung, in welchen beyden Hinsichten jedoch zur Darstellung wenig nachzutragen ist. Unter dem Titel

Einleitung in die Moral von K. L. **Pörschke.** Libau 1797. 8.

haben wir eine neue vorzügliche Bearbeitung der philosophischen Moral erhalten.

Der Grundsatz der Vernunftmoral: handle nach dem Ausspruche der Vernunft, zufolge einer lauteren Betrachtung der Dinge, erwiesen und angewandt von D. G. **Schlegel.** Leipzig 1797. 8. — Insofern muß diese Schrift hier genannt werden, als in ihr ein neues Moralprincip aufgestellt wird. — Einen schönen Beytrag zur Geschichte solcher Principe liefern

Fr. **Dreves** Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipzig 1797. 8.

Niethammers Versuch einer Darstellung des Vernunftmässigen in den materialen Moral-Principien im Phil. Journal 1797. 2tes Heft. S. 117-161

ist ein Beytrag zur Critik der Moralsysteme, und steht in keiner Verbindung mit dem Zwecke unserer Darstellung. Das Kantische Moralprincip hat immer grössern Beyfall, aber auch immer

noch Gegner und Bestreiter gefunden, z. B. in dem Recensenten der Ammonschen Moral in der N. Allg. Deutsch. Bibl. Band 26. S. 297 u. f. dem Hr. A. aber zu antworten versprochen hat. (S. dessen Vorrede zu seiner Dogmat. S. XVII.

Das Lehrbuch der Moral und Religion nach reinen Grundsätzen, für die gebildetere Jugend von D. J. W. Olhausen. Schleswig 1796. 8. — ist nur als populäre Darstellung der Kantischen Moral zu betrachten.

Unsere neue Darstellung hat also keinen Gewinn der wissenschaftlichen Moral zu berechnen, wohl aber zu bemerken, daß die nächste es wird thun müssen, da ja neue Auflagen von Ammons und Schmids Lehrbüchern erscheinen werden. Nur ein einziger und zwar von einem Catholiken gemachter Versuch ist nachzutragen; denn eigentlich hätte die erste Darstellung schon davon handeln sollen.

Es kömmt immer auf das dogmatische und moralische System der Partheyen an, wenn die Grundsätze der kritischen und christlichen Moral mit einander verbunden werden; nur selten wird es ganz ohne Interesse geschehen. Dies sieht man auch an der

Tugendlehre nach den Grundsätzen der reinen Vernunft, und des praktischen Christenthums,

thums, von Augustin Isenbiehl, Doctor der Gottesgelahrtheit. Augsburg 1795. 8.

Es ist die erste catholische Moral, die mit den Grundsätzen der praktischen Vernunft in Verbindung gebracht ist; aber man sieht auch, daß es der erste Versuch ist. Der Verf. verläugnet nicht ganz die Grundsätze des Eudämonismus und noch weniger die Grundsätze der Mönchsmoral. — Demohngeachtet hat der Verf. sich sehr um die Moral seiner Kirche verdient gemacht -- und wenigstens gezeigt, daß auch diese nach kritischen Grundsätzen behandelt werden könne. — Die zweyte Auflage von

J. P. Snells Critik der Volksmoral. 1797. 8.

braucht hier nur berührt zu werden.

A. F. C. Jacobis Allgemeinfaßliche philosophisch-christliche Sittenlehre in Unterredungen; auch unter dem Titel: die Religion aus der Bibel. Zweyter Theil. Erfurt 1796. 8. ist mehr eine populäre Darstellung des reinen Moralsystems, als Darstellung der christlichen Moral nach philosophischen Principien. —

Indessen hat die Moral auch nicht verlohren, sondern wird sich wohl in dem einmal errungenen Besitze behaupten. Dies darf man auch dann

noch behaupten, wenn man sich mit dem neuesten Angriff auf dieselbe bekannt gemacht hat. Dieser Angriff geschieht in der Vorrede zu

Reinhards System der christlichen Moral. Erster Band. Dritte Auflage. Wittenberg 1797. 8. 1)

und auch dieser Angriff scheint leicht abzuwehren seyn 2).

1) Auf ähnliche Art erklärt sich Teller über die Kantische Moral in der Vorrede zu Bahrdts System der moralischen Religion. Neueste Ausgabe. Vergl. die Recens. derselben in der theol. Bibl. B. 3. St. 5.

2) S. die Recens. des Reinhardschen Systems in den Göttingischen Anzeigen 1797. S. 1112 u. f.

§. 6.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Symbolik.

Die symbolischen Bücher der verschiedenen christlichen Religionspartheyen bedurften allerdings eine Revision, da es weder möglich noch rathsam war, sie ganz abzuschaffen und neue an ihre Stelle zu setzen. Das ganze Symbolwesen mußte demnach beybehalten werden, so sehr es auch einer Abänderung bedurfte. Symbolische Bücher sind einmal da, und es frägt sich also nur, welcher Gebrauch überall von ihnen zu machen sey? Diese Frage ist von Seiten der Kantischen Philosophie in Untersuchung gezogen. Es ist dies in einer Schrift geschehen, deren erste Abtheilung schon in dieser Darstellung (§. 11.) angeführt ist. Seitdem ist auch die 2te Abtheilung 1) erschienen, von welcher mit Beziehung auf die erste Abtheilung hier folgendes bemerkt zu werden verdient.

Einige nicht unrichtige Anmerkungen beschliessen den 2ten Abschnitt der ersten Abtheilung, als 1) ausser diesem Gebrauche, den die Kirche von ihnen als symbolischen Büchern gemacht wissen will, haben diese Schriften noch manchen Ge-

1) Jena 1795. 8.

Gebrauch, als den Gebrauch für die Geschichte, indem sie mancherley Veränderungen in dem Laufe der Weltbegebenheiten hervorgebracht haben. 2) Der historische bisher erklärte Gebrauch ist auch heutzutage noch wichtig, weil diese Verfassung noch von vielen für gültig erkannt wird, weil wichtige Verträge und Friedensschlüsse ihn an die deutsche Verfassung knüpfen, und er ein Reichsgesetzmässiges Ansehen erhalten hat, und seine Aufrechterhaltung mächtigen Schutz an der Ueberzeugung mehrerer Fürsten findet, deren Obhut die Verwaltung unsrer symbolischen Glaubensverfassung zum Vorrecht und zur Pflicht gemacht ist; 3) Eine sehr wichtige Frage ist, wem die Verwaltung dieser Glaubenskonstitution zustehe. Dieses ist weder durch den Symbolsbegriff noch durch die Schriften selbst bestimmt. Der Zufall, die schläfrige Sicherheit der Religionslehrer, und die Bedürfnisse des reformirenden Zeitalters hat die Verwaltung unsrer symbolischen Verfassung den Staatsbeamten in die Hände gespielt, obgleich jedermann einsieht, daß diese nicht im Stande sind, über religiöse geoffenbahrte Wahrheiten durch theologische Gelehrsamkeit, welche hierzu allein erfordert wird, zu entscheiden, und die symbolischen Bücher selbst wieder diese Usurpation weltlicher Macht zu Felde ziehen.

Ob der historische Symbolbegriff und der historische Gebrauch symbolischer Schriften, Wahrheit und vernünftige Zweckmässigkeit in sich enthalte, muß die Vernunft als der Richterstuhl aller Wahrheit entscheiden. Und so trift der Verf. den Uebergang zu dem Abschnitte: **Von dem Vernunftgebrauche der symbolischen Bücher der Lutherischen Kirche** S. 187. 236. Der Vernunftgebrauch der symbolischen Bücher ist entweder theoretisch oder praktisch, je nachdem die Vernunft diesen Gegenstand auf die Ueberzeugungen oder Gesinnungen der Menschen anwendet. Daß nun die symbolischen Bücher 1) als ein Ganzes gedacht werden, und 2) den Glauben an das Daseyn einer Offenbarung voraussetzen, sind Merkmale, gegen welche die Vernunft nichts beträchtliches zu erinnern hat. Ob das letztere Merkmal ein Objekt habe, vermag sie zwar nicht zu bestätigen, weil sie sich gegen alles, was die Menschen über das Daseyn und die Wirklichkeit der Offenbarung, gleichgültig verhält, und sie sich nie anmaßen kann, zu entscheiden, ob Offenbarung jemals in menschliche Hände gelangen könne oder nicht? (Sollte wirklich die Vernunft nicht einsehen können, daß dem Begriffe der Offenbarung nie ein Objekt vorkommen, und derselbe stets eine leere Idee bleiben müsse? — Wenn dieses ist, müßte dann

die

die Vernunft den Begriff eines symbolischen Buchs, nicht schon um dieses Merkmals willen in Anspruch nehmen)? Aber das dritte Merkmal der symbolischen Bücher, daß sie nemlich die Offenbarung als vornehmsten Erkenntnißgrund religiöser Glaubenswahrheiten voraussezzen, kann die Vernunft nicht anerkennen. (S. 202). Wenn auch die Vernunft ihre Ansprüche dahin mildert, daß sie nicht die Alleinherrschaft auf dem Gebiete der Religion verlangt; so kann sie doch auf die Oberherrschaft über die Offenbarung nicht Verzicht thun. Der letzte gültige Ausspruch hierüber müsse der Vernunft gebühren, weil sie göttlichen Ursprungs sey, keine Offenbarung aber apodiktische Beweise ihrer göttlichen Abkunft aufstellen könne. (ein seichter Grund!) Die Offenbarung bedürfe nur eines Auslegers, die Vernunft hingegen pflanze ihre Begriffe durch sich selbst, in jedem Gliede der Menschheit fort, sey dem Menschen unmittelbar gegeben, die Offenbarung nur mittelbar. Die Vernunft könne allein die Offenbarung auffassen. Die Vernunft müsse also gerade das entgegenstehende Merkmal in den Symbolsbegriff aufnehmen und ihn so bestimmen, daß symbolische Bücher die Vernunft als den vornehmsten Erkenntnißgrund religiöser Glaubenswahrheiten voraussetzen. Eben so wenig kann die Vernunft die

noch

noch übrigen Merkmale des historischen Begriffs der symbolischen Bücher in dem obenerwähnten Sinne billigen, wie 4) daß sie den Inhalt der Offenbarung in ihrer Reinigkeit darstellen, weil die Vernunft einsieht, daß es gar nicht möglich ist, den Sinn einer so uralten Schrift aus einer theils beynahe ganz verlohrnen, theils verstümmelten Sprache, aus einem andern fast unbekannten Volke, in seiner ursprünglichen Reinigkeit darzustellen. Die Vernunft verlanget von den symbolischen Büchern nun, daß sie die Offenbarung mit der Vernunft in Harmonie bringen, daß sie solche Sätze aus der Offenbarung ausheben, welche mit der Vernunft übereinstimmen; 5) daß sie die Ausleger der Offenbarung sind. Dieses kann nach der Vernunft nichts anders heissen, als der Offenbarung darf kein anderer Sinn verstattet werden, als es die vernünftigen Principien verstatten, welche in den symbolischen Büchern dargestellt sind. Also nicht deswegen sind sie Ausleger, weil sie, wie der historische Begriff will, den reinen ächten Sinn der Bibel enthalten, sondern deshalben weil insofern sie Vernunftprincipien enthalten, die Offenbarung ihren Sinn annehmen muß. 6) Daß sie würdig sind, daß auf sie eine öffentliche Glaubensverfassung begründet werde. Dieses Merkmal ist ebenfalls im historischen Sinne ungültig.

Ist

Ist aber der Inhalt der symbolischen Bücher nach Vernunftgesetzen festgesetzet; so sind sie allerdings würdig, einer öffentlichen Glaubensverfassung zur Grundlage zu dienen. Das siebente Merkmal endlich, daß nemlich die symbolischen Bücher eine feststehende und vollendete Offenbarungslehre enthalten und eine unabänderliche Glaubensverfassung begründen sollen, ist vor den Augen der Vernunft, wie gleich im Anfange gezeigt worden ist, ein gänzlich zu verwerfendes Merkmal.

Dem Vernunftbegriffe zufolge wird also der theoretische Vernunftgebrauch der symbolischen Bücher also bestimmt: 1) Sie bringen die Offenbarung unter die Herrschaft der Vernunft. Die Vernunft besteht sammt ihren religiösen Begriffen ohne alle Offenbarung. Ihr ist daher die Ueberzeugung von dem Daseyn einer Offenbarung gleichgültig. Nur darauf dringt sie den Glauben zu verlassen, als ob nicht die Vernunft das oberste Princip der Beurtheilung aller Erkenntnisse seyn müsse, sie möge nun Offenbarung heissen oder nicht. 2) Sie belehren über den eigentlichen Inhalt des religiösen Vernunftglaubens und über den Inhalt geoffenbarter Glaubenslehren, in ihrer Uebereinstimmung mit jenem. Sie helfen dem Bedürfnisse der Glieder einer Glaubensverfassung ab, zu wissen, worin

ihre

ihre Religion bestehe. 3) Sie verbinden die Glieder der auf sie gegründeten Glaubensverfassung die Offenbarung nach ihrem Inhalte auszulegen. 4) Sie verpflichten zu der Glaubensverfassung, zu deren Begründung sie die Würdigkeit enthalten. 5) Sie nöthigen Niemanden ihren Inhalt unverändert zu lassen, und die auf sie gegründete Glaubensverfassung nicht zu erschüttern.

Dieser Umriß des Vernunftgebrauchs symbolischer Schriften widerspricht nun freilich dem historischen Begriffe und Gebrauche dieser Schrift, aber deshalb nicht der Sache. Das Ansehen des historischen Gebrauchs hängt blos von der Gesellschaft ab, die bisher einen solchen Begriff auf jene Schriften bezog. Diesen kann sie aber auch wieder von ihnen trennen, und sie in der Folge unter dem Vernunftbegriffe denken, und dann hebt sich auch der bisherige Gebrauch auf, und der Vernunftgebrauch tritt an dessen Stelle. Die Umtauschung der Begriffe symbolischer Schriften widerspricht daher keinesweges diesen Schriften selbst. Aber diese idealische Vervollkommnung des Begriffs ist nur durch eine große Veränderung menschlicher Einsichten möglich, und nur hierdurch kann es geschehen, daß man den Inhalt jener Schriften selbst zu ändern für nöthig erachtet.

Es wird nun gezeigt, (S. 127 u. f. w.) daß der Vernunftbegriff der symbolischen Bücher sehr wohl auch auf die lutherischen symbolischen Bücher angewandt werden könne, und ihr Inhalt demselben nicht widerspreche; obgleich den Bedürfnissen unsres Zeitalters gemäs mancherley Abänderungen in denselben nöthig seyn würden, wenn sie noch lange als symbolische Bücher gelten sollen. Eine gänzliche Verwerfung solcher Schriften und Einführung ganz neuer, würde eine Revolution im Religionswesen hervorbringen, und diese ist nicht anzurathen. Vernünftiger und besser ist (S. 230.) eine Reformation, wobey die bisherige Konstitution stehen bleibt; nur die Mängel und Unvollkommenheiten darin werden verbessert. Und diese Verbesserung fängt von oben an und verbreitet sich nach und nach auf die untern Glieder. Die Konstitution der Lutherischen Kirche führt unter allen Glaubensverfassungen der Christenheit die zweckmässigste Anlage mit sich, die Idee, die wahre Kirche symbolisch darzustellen, zu realisiren. Die Ausführung aber erfordert zuerst eine neue Bearbeitung der symbolischen Bücher der Lutherischen Kirche selbst, die in ihrer Form ohngefähr das seyn würde, was die Konkordienformel ist. Ob daher gleich den bisherigen Gebrauch der symbolischen Bücher die Vernunft nicht billigen kann; so läßt sich

doch

doch ein besserer davon machen, den sie auch verdienen, weil sie einmal im Ansehen sind.

Die Untersuchung über den praktischen Gebrauch der symbolischen Bücher soll eigentlich die Gesinnungen darstellen, mit welcher dieselben geschrieben und dargestellt worden sind. Denn die Handlungsweise der Reformatoren wird von grossem Einflusse auf die Nachkommen seyn, indem diese nach dem Beyspiele der ersten Stifter ihrer Kirche die symbolischen Bücher entweder für untrüglich, oder für verbesserlich ansehen, und also im ersteren Falle alles beym Alten lassen, oder im letzteren nach Maaßgabe ihrer Einsichten gewisse Sätze abändern werden. Der Verf. will nun in der zweyten Abtheilung nicht sowohl zeigen, welche Gesinnungen die Verfasser der lutherischen symbolischen Bücher getrieben haben, als vielmehr die Grundsätze, nach welchen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muß.

Diese zweyte Abtheilung der Schrift, von S. 239 bis zu Ende, zerfällt in zwey Abschnitte. Der erste liefert eine historische Darstellung der Grundsätze, nach denen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muß, an den Beyspielen Luthers und Melanchthons. Es wird mit vieler Einsicht die Verschiedenheit der Denkart und des Charakters dieser Männer, in

wie weit sie als Reformatoren erscheinen, aus einandergesetzt, wie Luther es allenthalben auf einen festen unabänderlichen Glauben anlegte, Melanchthon aber eine solche Unveränderlichkeit für chimärisch hielt, und alles nur den Zeitbedürfnissen gemäß unter der Bedingung künftiger Verbesserungen einrichten wollte. Melanchthon fiel es gar nicht ein, irgend eine Glaubenstheorie zur unabänderlichen Vorschrift des Glaubens und Unterrichts zu machen. Luther aber hatte dieses ganz und gar im Sinne. — Dem Wesen einer Reformation ist es sehr nachtheilig, wenn sie nach den Foderungen des Dogmatismus unternommen und fortgeführt wird, der verlangt, daß alle Sätze des neuen Systems als ausgemachte Wahrheiten angenommen werden sollen. Dieses war wirklich auch Luthers Meynung. Indessen wurde der Lutherische Dogmatismus durch Melanchthons Grundsätze gemildert. Blos Luthers Superiorität über Melanchthons Grundsätze sind alle die Mängel der Lutherischen Kirchenverfassung zuzuschreiben. Indessen war Luthers Geist nöthig, wenn etwas unternommen werden sollte, weil der Indifferentismus, der den Melanchthon beherrschte, nie etwas Grosses und Entscheidendes wagt. Melanchthons Reformationsmethode ist indessen die richtige. Sein Princip ist, jedermann Freyheit zu verstatten, in seinen

nen religiösen Angelegenheiten so viel abzuändern, als es mit Zustimmung des Gewissens geschehen kann, und so weit in der Verbesserung seines Glaubens fortzuschreiten, als es die Bedürfnisse des Geistes und Herzens verstatten. Sein Geist kennt keine Vollendung religiöser Erkenntnisse in einer öffentlichen Glaubensverfassung. In Melanthons Darstellung verlohr daher Luthers System die schneidende Schärfe, welche es im Geiste seines Urhebers an sich hatte, und beyde brachten durch ihre Vereinigung den Charakter einer Reformation zu Stande. Indessen fehlt ihrer Reformation doch ein wesentliches Stück. Sie haben nämlich zwar die Glaubenslehren nach richtigen Principien reformirt, aber das Kirchenregiment dem Zufalle überlassen. Eine kirchliche Reformation ist aber nur alsdenn vollständig, wenn auch im Kirchenregiment diejenigen Verbesserungen getroffen werden, welche nach einer Verschlimmerung der Glaubenslehren nöthig sind. Dieses ist in der Lutherischen Reformation nicht geschehen. Zwar ändert sich durch dieselbe das Kirchenregiment, aber nicht durch die Bemühung der Reformatoren, sondern durch den blinden Gang der Zeitläufte, und schon dieses muß uns die Einrichtung der Glaubensverwaltung der Lutherischen Kirche verdächtig machen.

Der zweyte Abschnitt legt die Grundlinien zu einer philosophischen Untersuchung über die Grundsätze vor, nach denen die Umänderung einer Kirchenverfassung unternommen werden muß. Die erste Frage, die ein gewissenhafter Mann bey jeder seiner Unternehmungen zu thun hat, ist: Darf ich es thun? Beeinträchtige ich durch meine Unternehmung nicht anderer Rechte? Diese Frage entsteht also auch in Beziehung auf die Umänderung einer Kirchenverfassung. Darf sie unternommen werden? Dieses entscheidet der Verf. so, daß man dürfe, wenn dabey Beförderung des wahren Zwecks beabsichtiget werde, S. 317-319. (Wie kann aber der Verf. den Erfolg oder auch die Absicht zum Kriterio des Erlaubten machen?) Der wahre Vernunftzweck aller Religion sey aber Beförderung der Moralität. Sey nun eine Kirche so ausgeartet, daß sie gar kein Mittel zu dem Religionszwecke mehr seyn könne; so sey es nicht blos erlaubt, sondern auch Pflicht für die Religionslehrer sie zu reformiren (S. 325). Die größte und zweckmäßigste Reformation würde das Kirchenregiment betreffen müssen. Von dieser müsse daher jede gute Reformation anfangen; im Gegentheil werde die Reformation allemal tumultuarisch ausfallen, und den bezweckten Nutzen nicht haben können. Das Kirchenregiment habe kein ande-

anderes Geschäft, als (S. 324) das Statutarische in der Kirche stets in ein richtiges Verhältniß zur Vernunftreligiosität und deren Beförderung zu bringen. Man wird neue Statuten anordnen müssen, wenn die alten nicht mehr hinreichend sind, ein Interesse für Tugend zu erwecken. Man wird sie ihrem Zwecke gemäß abändern, vereinfachen oder auch, wenn sie nicht mehr nöthig sind, eingehen lassen müssen. Alles dieses muß das Geschäft des Kirchenregiments seyn, welches überhaupt, hauptsächlich darauf losarbeiten muß, die Glaubensstatuten immer mehr entbehrlich zu machen, und die Menschen der reinen Vernunftreligion immer näher zu bringen. Daß dieses Kirchenregiment bisher in schlechten Händen gewesen, wird man leicht bemerken. Und ehe dieses Kirchenregiment nicht verbessert wird, läßt sich von der Abänderung einzelner Lehrsätze nichts Vollkommenes erwarten. Der Veränderung der kirchlichen Regierung folgt aber eine zweckmässige Umänderung der religiösen Begriffe auf dem Fuße nach, und eine ächte Reformation des Kirchenglaubens wird nun erst eintreten können. Die Verwaltung des Kirchenregiments gebührt den Religionslehrern. Von diesen muß also die Reformation ausgehen. Diese müssen sich zuerst reformiren, und dann nach festen Grundsätzen den statutarischen Kir-

chenglauben ändern. Diesem Kirchenglauben muß der reine Vernunftglaube als das Unveränderliche zum Grunde liegen, und jener muß als Beförderungsmittel des letzteren eingerichtet werden. Hierzu ist nicht Uebereinstimmung der einzelnen Glieder über die statutarischen Glaubenslehren nöthig, jeder kann Freyheit in den Ueberzeugungen über das Historische seines Glaubens behalten. Nur der Vernunftreligion darf diese Freyheit nicht widersprechen. Die Umänderung der Glaubensverfassung muß also nach dem Princip der Freyheit geschehen, und so heißt sie eigentlich Reformation, und unterscheidet sich von einer Revolution, die ohne Princip von den Laien ausgeht und allezeit tumultuarisch ist, und zu gewaltsamen Maasregeln schreitet, ihren Zweck, d. i. Abänderung ihres bisherigen, nicht eben Einführung eines besseren Lehrsystems zu bewirken. Die Umänderung der bisherigen Regierungsgrundsätze in der Kirche nach obigen Principien ist das einzige Mittel, allen Revolutionen zuvorzukommen, und in einem fort zweckmäßig zu reformiren.

In Beziehung auf das, was Th. I. bemerkt wurde, wäre dies alles in Beziehung auf symbolische Theologie merkwürdige. Wohin die zweyte Abtheilung der dort angeführten Schrift führt, ergibt sich aus dieser Inhalts-Anzeige,

die

die aus Jacobs Annalen 1796. St. 2. S. 283 u. f. hier aufgenommen ist.

Vergl. **Paulus**: Sind nach Analogie und Erfahrung symbolische Bücher nützlich und nöthig, um Irreligiosität zu verhüten im Neuen Theol. Journal 1796. S. 576-84 1).

1) Nachdem unsere symbolische Schriften so lange gewirket haben, ist es kein Verdienst, Fehler und zwar sehr wesentliche Fehler an ihnen zu entdecken. Ueberhaupt entsprechen sie nicht mehr den Zeitbedürfnissen, weil sie zu viel positive Theologie und zu wenig Religion enthalten; weil sie mehrere Hauptpunkte unentschieden lassen, mehrere unrichtige Behauptungen und zu viel polemische Beziehungen auf damals herrschende und nun längst verworfene Irrlehren enthalten. Hoffentlich haben wir von dem nächsten Jahrhundert eine förmliche kirchliche Revision dieser Bücher zu erwarten, die auch im hohen Grade nöthig ist, wenn unsre Kirchenverfassung bestehen und blühen soll. **Ammons** Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie S. 287.

§. 7.

Ueber den Einfluß der Kantischen Philosophie auf Homiletik, Catechetik, Ascetik und Pastoraltheologie.

Wenn wir die genannten Wissenschaften unter dem gewöhnlichen Nahmen der praktischen Theologie zusammenfassen und so von der wissenschaftlichen trennen, als deren Resultate sie in dem populären Volksunterricht zu entwickeln und vorzutragen hat, so folgt schon von selbst, daß wenn diese durch die kritische Philosophie Modificationen erfuhr, auch jene nicht davon frey bleiben konnte. Allein in dieser Hinsicht ließe sich nur noch wenig vom Einfluß dieser Philosophie auf die praktische Theologie sagen, aber sie wuste sich auf diese noch im besondern Einfluß zu verschaffen, der auch schon eigene Modificationen in der wissenschaftlichen Form der verschiedenen Zweige der theologischen Praxis hervorgebracht hat, die mit jenen zusammengenommen vielfachen Stoff für unsre Darstellung anbieten — der leichteren Uebersicht müssen wir von jedem dieser Zweige einzeln handeln, bemerken aber zugleich, daß das, was die Vertheidiger und Gegner der Anwendung der Kantischen Philosophie auf Homiletik

miletik anführen, nicht minder auf Catechetik und Ascetik passe.

I.

Homiletik.

Ueber diese ist bis itzt noch der meiste Streit gewesen, aber aus dem bisherigen Gange des Streits läßt sich schon auf das Endresultat schließen. Bis itzt sind indessen die Stimmen noch sehr getheilt, und wenn wir sie einzeln werden gesammelt haben, so wird sich schon von selbst zeigen, welche Parthey siegen werde.

1) Ueber die Anwendung der Kantischen Philosophie auf den populären Unterricht überhaupt.

Diejenigen, welche sich der Anwendung der kritischen Philosophie auf die praktische Theologie, besonders auf Homiletik widersetzten, haben es nicht sowohl mit der Anwendung selbst als vielmehr mit dem Mißbrauche zu thun, der damit getrieben wurde; und dieser verdiente mit Ernst und Strenge und selbst mit Spott gerügt zu werden. In der That war diese Rüge verdient, und wenn sie selbst zuweilen übertrieben war, so bewürkte sie doch, daß die Gränzen ihres Gebrauchs näher bestimmt und dem Mißbrauch gewissermaßen gesteuret wurde. Von

jenem sowohl als von diesem, muß unsre Darstellung Notiz nehmen.

Wenn man von dem Tone und der Einkleidung abstrahirt, und selbst von der Bestreitung der praktischen Grundsätze der Philosophie, deren Anwendung es ist, worüber gestritten wird, so sind in den

Briefen eines Philosophen an die großen Philosophen. Geschrieben im (1=⅘ Quinquennio des gegenwärtigen Jahrhunderts 1796. 8.

mehrere treffende Bemerkungen über den Mißbrauch der Kantischen Philosophie in der Homiletik enthalten, wenn gleich der Verfasser auf der andern Seite wieder zu weit geht, und gar keine Anwendung derselben gestatten will. Er gesteht es gerne, daß er die Entwickelung der Autonomie des reinen Willens als das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten schätzt, und daß er das moralische Gesetz für einen kategorisch gebietenden Imperativ halten müsse, weil das Gesetz unbedingt ist; allein er weiß nicht, wie er es mit dieser Theorie in der Praxis halten soll, weil, wenn er glaubte, sich an diesen kategorischen Imperativ gehalten zu haben, er immer entdeckte, daß der Imperativ nur kategorisch schien,

im

im Grunde aber hypothetisch war 1) — das mag freilich vielen so gehen, aber daraus folgt noch nicht die Untauglichkeit des Princips in der Praxis.

Wenn die Moral ihrem Zwecke und ihrer Bestimmung entsprechen, und die sittliche Güte aller Menschen bewürken soll, so darf sie nicht bloß gelehrt behandelt werden. Es muß daher letzter Zweck aller Prediger seyn, die Moral in den Kreis des bürgerlichen Lebens herabzuziehen und die gelehrte Moral zur Volksmoral umzubilden. Dabey wäre freilich an ein Unterschiedmachen zu gedenken, wenn die Moral der Gelehrten nicht fürs bürgerliche Leben paßt, und die Principien übersinnlicher Weisen sich nicht in dem Gesichtskreise sinnlich-vernünftiger Menschen auf leichte Art darstellen lassen. Dieser Einwurf läßt sich am besten durch die That widerlegen und ist auch, abgesehen von einigen mißlungenen Versuchen, schon hinreichend widerlegt.

Eine Kritik der Volksmoral war nöthig; denn wenn man auch in dem Materiale der Volksvorträge noch ziemlich übereinstimmte, so wich man desto mehr von einander ab in dem Formalen; über die Pflichten war man einig, aber nicht über die Gründe der Pflichten. Es war also um so verdienstlicher, wenn die Philosophie diese Dishar-

1) Seite 36.

harmonie schlichtete, und daß sie es konnte, lehrt die Natur ihrer praktischen Principien. In Sachen der Moral und der Sittlichkeit muß es keine Verschiedenheit der Gründe geben, und zugegeben, daß Verschiedenheit des Denkens und des Grades der Kultur auch Verschiedenheit der Gründe zum Vernünftighandeln erfordern, so läßt sich das Kantische Princip doch auch anders als in der bekannten Formel darstellen, so daß es den Bedürfnissen der Unaufgeklärten nicht minder als denen der Aufgeklärten entspricht. In der Anwendung muß jenes Princip verschiedene Formen erhalten, und in verschiedenen Mischungen vorgetragen werden; aber die Tendenz desselben bleibt doch dieselbe, selbst bey allem Anschmiegen an locale u. a. Verhältnisse, wenn es als Hauptgrund des Handelns vorgestellt wird, der allen andern Beweggründen zur Grundlage dient. So will es auch die Natur eines populären moralischen Vortrags, bey welchem der Volkslehrer nichts übergehen darf, was auf Verstand und Herz des Zuhörers würken kann; jenes Princip wird in Verbindung mit dem Eigenthümlichen des Christenthums am sichersten dem populären Bedürfnisse entsprechen. Dies muß freilich geschehen, denn sonst würde die Periode bald wieder eintreten, wo man nicht mehr Christuslehre hörte, sondern platonische

oder

oder aristotelische Sophisterey, wo man nicht mehr reine Moral des Stifters unserer Religion lehrte, sondern in dessen Lehre hineintrug, was man wollte, und wo man sich nicht mehr um den Geist bekümmerte, den Christus so gern über alles Fleisch ausgiessen wollte, sondern über Principien stritt, die nicht einmal sichere Stüzzen von den Gebäuden waren, die ihre Erfinder darauf zu thürmen wähnten, und noch vielweniger die Grundlage zu der neuen Schöpfung in der moralischen Welt abgeben konnten 1).

Ob den Freunden der neuen Formel die Bestreitung des Princips der Glückseligkeit indessen so gelungen, daß es dadurch aus dem Volksunterrichte verbannt werden müßte, ist eine Frage, die nicht einseitig beantwortet werden darf. Sie behaupten zwar, eigene Glückseligkeit sey ein unsicherer Erkenntnißgrund unserer Pflichten, weil nicht von jeder guten Handlung sich ein sichtbarer Vortheil zeigen lasse. Ein Prediger, der dies unternehmen wollte, würde mit unzähligen Schwierigkeiten zu kämpfen haben; der Weltlauf und die tägliche Erfahrung würden ihm häufig widersprechen. Nicht so der Lehrer des sittlichen Princips, dessen Wahrheit auf den ewig gültigen und unwidersprechlichen Aussprüchen der Vernunft beruhet und daher gegen alle Zwei-

1) Seite 79.

Zweifel und Einwendungen gesichert ist 1). Allein in diese Darstellung der Glückseligkeit mischt sich nur zu leicht der Begriff von Selbstliebe und der reine Empirismus verliehrt sich in selbstsüchtigen Egoismus. Die Hofnung künftiger Seligkeit haben beyde mit einander gemein, so sehr sie auch in dem Begriff derselben von einander abweichen mögen.

Es kömmt freilich immer auf Darstellung des moralischen Grundsatzes an, auf die Form, in welcher sie der Lehrer vorträgt, und auf den Zusammenhang, in welchem er ihn mit andern Verhältnissen und Begriffen bringt. Gewiß würde er wenig gewinnen, wenn er seinen Zuhörern zurufen wollte 2): Tugend ist das höchste Gut; Tugend müßt ihr um der Tugend willen lieben; jedes Interesse eures Herzens müßt ihr verbannen; alles Grosse, Erhabene und Schöne der Natur müßt ihr als bloße Erscheinungen betrachten, die des Blicks der Menschen nicht würdig sind; betragt euch als würdige Automaten, und handelt vollkommen nach den Aussprüchen der Vernunft und des Sittengesetzes in euren bürgerlichen und häuslichen Verhältnissen u. s. w. Wäre dies die allein mögliche Darstellung, so liesse sich freilich leicht über jenen Gebrauch abspre-

1) Seite 81.
2) Seite 96.

sprechen; aber sophistische Deklamationen eines sittlichen Phantasten zeigen höchstens nur das Uebertriebene der Anwendung, ohne die Anwendung selbst verdächtig machen zu können. Zur letzteren gehört ein Kopf und ein Herz, die unter sich in der glücklichsten Mischung stehen, und wo dies der Fall ist, da kann der Gebrauch sittlicher Grundsätze keine andere als gute Folgen haben. Dasselbe wird denn auch von Benutzung derselben in katechetischer Hinsicht gelten.

Der Vorwurf der Einförmigkeit im Vortrage kann die alte sowohl als die neue Darstellung treffen, weil diese größtentheils von der Kunst und Fertigkeit des Darstellers abhängt 1). Aber auch hier können einzelne Beyspiele nicht entscheiden, und um so weniger ist davon ein Einwand gegen die neue Theorie herzunehmen, da andere jene Einförmigkeit glücklich vermieden, und so die Möglichkeit dargethan haben, daß hier dem Lehrer ein Ziel vorgesteckt ist, das nicht idealisch ist, sondern recht gut erreicht werden kann.

Ob der gemischte Haufe für solche moralische Vorträge empfänglich ist, kann wohl nicht unbedingt behauptet werden. Es wird immer Zuhörer geben, die denken 2), man müsse Unrecht unterlassen, aus Furcht, der oberste Gesetzgeber werde

1) S. 176. 2) S. 187.

werde sonst strafen, und andere, man müsse Recht thun, um belohnt zu werden. Die einen wird also Furcht, die andere Hofnung leiten u. s. w. — Das Volk wird überall Nahrung für seine Vorurtheile finden, und erst allmählig wird es in der Aufklärung dahin gelangen, (wenn es anders je in sittlich-religiöser Hinsicht mündig werden kann) daß es nicht mehr Vorurtheile einsaugt und nährt, wo von dem Lehrer gerade das Gegentheil bezweckt wird. Aber eben dies würde noch einen Vorzug des reinen Moralsystems ausmachen. Der grosse Haufe verlangt positive Gebote, die seine Handlungsweise bestimmen, und wenn die Stimme der Vernunft und des Gewissens ihm ein solches Gebot ist, so wird ihn dasselbe besser leiten können, als alle eudämonistische Grundsätze und Lehren 1).

nun

1) Dies scheint auch aus Kants eigenen Aeusserungen zu folgen, z. B. wenn er sagt: "Zwar kann man nicht in Abrede seyn, daß um ein, entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralischen Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein sobald dieses Maschienenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden."

Dafür wird man zwey 1) andere Bemerkungen, bey einzelnen Individuen wenigstens, zugeben müssen. Die erste betrift einige puristische Prediger, die sich vom Systeme des Eudämonismus auf einmal zu dem andern hinneigten, und nun selbst nicht wissen, was sie wollen, und statt vernünftiger, einleuchtender zu predigen, nur desto dunkler, verworrener, unverständlicher, obgleich weitschweifiger in ihren Vorträgen werden. Bisher lehrten sie: man solle Tugend ausüben, um glücklich zu werden; und das, wodurch Glückseligkeit befördert wird, sey Tugend; nun sollen sie nach ihrem neuen Systeme lehren: man solle tugendhaft leben aus Achtung gegen das Gesetz. Dadurch müssen sie sich offenbar widersprechen. Dies ist ihrem Stolze zuwider, und daher glauben sie am besten zu verfahren, wenn sie beyde Systeme mit einander verbinden, ohne zu bedenken, daß dadurch keins erkannt und geglaubt wird. Die zweyte Bemerkung ist die, daß selbst solche, die nie weder Bekanntschaft mit dem eudämonistischen System, noch Neigung zur Annahme desselben bezeigt haben, und also ursprüngliche, möchte man sagen, Puristen sind, doch jedesmal, so oft sie populär predigen wollen, Beweise und Gründe aus dem eudämonistischen Sy-

1) S. 191.

Systeme hernehmen, oder, wenn sie ja bey dem ihrigen bleiben, entweder äusserst matt oder undeutlich werden.

Wenn die Anwendung der kritischen Philosophie auf populäre Religionsvorträge ohne Kampf durchgesetzt worden wäre, so würde man schwerlich daran gedacht haben, sie in gewisse Gränzen einzuschliessen, um dadurch den Misbrauch jener Anwendung zu verhüten. Indessen kam man mit der Critik jener Anwendung doch fast zu spät, weil sie, ehe man sichs versah, versucht wurde, und ehe die neue Philosophie selbst noch popularisirt genug war, um eine populäre Anwendung zu erlauben. Wir haben schon einen Gegner dieser Anwendung gehört; wir müssen noch einen andern hören, und die Gründe, welche dieser vorbringt, kennen lernen; wenn andere nur diktatorisch absprechen, so wird es genug seyn, ihrer nur erwähnt zu haben.

Eine unpartheiische und gemässigte Critik enthält eine mit P. unterschriebene Abhandlung: **über die Anwendung der kritischen Moralphilosophie auf populäre Vorträge** in den **homiletisch-kritischen Blättern für Candidaten des Predigtamts und angehende Prediger.** Siebentes Heft. Stendal 1797. 8. S. 256-81. Wir wollen die Hauptmomente derselben ausheben. Es ist nicht zu läugnen,

daß

daß in vielen neuen Predigten der Geist der reinen Moral weht, wenn es auch der reine Geist derselben nicht immer ist; desto strenger muß die Critik das Unreife absondern und allen Misbrauch zu verhüten suchen. Daß Aeusserungen der praktischen Vernunft sich schon lange fanden, ehe es noch eine kritische Philosophie gab; ist vom Stifter der letzteren selbst zugestanden, und man wird es dem Verf. gerne zugestehen, daß manche Aussprüche Luthers den formalen Grundsatz der Moral implicite enthalten. Es kommt dabey nur auf folgende zwey Fragen an: 1) **was ist überhaupt von der kritischen Philosophie zur populären Benutzung brauchbar?** Was den theoretischen Theil der kritischen Philosophie betrift, so braucht der Prediger sich nicht in ein tiefes Studium derselben einzulassen, sondern er braucht nur insofern die Resultate zu kennen, als sie ihm nothwendig sind. Kenntniß des praktischen Theils, oder der Moral ist ihm durchaus nicht zu erlassen, weil dieser die Moral in ihrer grösten Reinheit aufstellt, und die Religion selbst begründet. Dieser Theil gehört ganz für den Volkslehrer, so wie alles, was sich auf die Moralität und den moralischen Glauben des Menschen bezieht. Die wissenschaftlich aufgestellten Sätze müssen von ihrer gelehr-

ten Form entkleidet und nach den Bedürfnissen der Zuhörer faßlich dargestellt werden.

2) **Wie muß die kritische Moral auf populäre Vorträge angewandt werden?** Daß der Lehrer die Lehrsätze, insofern sie Gegenstände gelehrter Untersuchungen sind, eben so wenig vortragen, als seine Zuhörer mit den Streitigkeiten der verschiedenen Partheien bekannt machen darf, versteht sich von selbst. Ferner dürfen christliche Predigten als solche nach keinem philosophischen Systeme schmecken, um den Geist der Polemik nicht wieder auf die Kanzel zu bringen. Unsre besten Kanzelredner zeigen, daß man ein sehr guter Kanzelredner seyn kann, ohne in seinen Predigten überall erkennen zu geben, daß man zu dieser oder jener philosophischen Schule gehöre. Für sich muß der Prediger freilich entschieden haben, aber er darf sein System nicht vortragen, gesetzt auch, er habe es von dem ihm eigenthümlichen Gewande entkleidet. Hieraus fliessen folgende Regeln:

1) Der Prediger muß zuerst von den Resultaten seiner gelehrten Untersuchungen eine sorgfältige Auswahl dessen treffen, was er in seinen öffentlichen Vorträgen, und insbesondere für die die den größten Theil seiner Zuhörer ausmachen, benutzen kann. Eigne Lehrklugheit muß hier dem Lehrer die Auswahl zeigen.

2) Er hüte sich, die aus dem kantischen System zur populären Benutzung gefundenen sicheren Resultate als neue, noch nie gedachte, und nie gehörte Wahrheiten aufzustellen. — Die christliche Moral muß immer zur Grundlage dienen.

3) Der Volkslehrer muß, wenn er gleich ein Verehrer und Anhänger der kritischen Philosophie ist, die Grundsätze derselben doch nicht ausschliessungsweise in seinen öffentlichen Vorträgen zum Grunde legen. So darf er sich z. B. nicht allein auf den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes beschränken, der sinnliche Mensch bedarf empirischer Gründe. —

4) Man hüte sich bey der Anwendung der kritischen Philosophie auf populäre Vorträge, sich der diesem Systeme eigenthümlichen Kunstwörter und Formeln zu bedienen; was nicht, ohne Hülfe eines Kunstworts populär vorgetragen werden kann, gehört nicht in den Volksunterricht. —

Es sind zwar bekannte Regeln, die hier vorgetragen werden, und die sich nicht allein auf die populäre Anwendung der kritischen Moral beschränken, sondern überhaupt dem Prediger einzuschärfen sind. Indessen beziehen sie sich blos auf die kritische Moral, ohne Rücksicht auf die Kantische Behandlungsart des theologischen Sy-

stems zu nehmen, auf welche aber überhaupt noch zu wenig Rücksicht genommen ist. —

Andere suchen einen Mittelweg zu betreten und von vielen Predigern, deren Praxis von der kritischen Philosophie Gebrauch macht, kann man wohl behaupten, daß sie im Stillen diesen Weg gehen, der zwar der mühsamste, aber auch der sicherste ist. Man hat sich über diesen Mittelweg so geäussert:

Jede Predigt und Katechisation hat eigentlich den Unterricht des Volks in der christlichen Lehre zu ihrem nächsten Zweck. Aus den christlichen Urkunden müssen daher die Materialien zu einer solchen Rede oder Unterredung zuvörderst entlehnt seyn, wenn sie ihrem Nahmen und ihrer nächsten Bestimmung entsprechen soll. Die Philosophie des Zeitalters kann hierin schlechterdings nichts ändern, und der christliche Religionslehrer darf nicht nach seinem eigenen Belieben und Gutdünken einer Gemeine, welche christlichen Unterricht fordert, Wolfische, Kantische u. f. Philosophie unter diesem Nahmen vortragen. Die Entwickelung aber, die Vorstellungsart und Anwendung dieser höchst einfachen Lehre Christi ist unendlich vieler Modificationen fähig; sie kann nicht nur, sondern sie muß sogar, wofern sie nicht unbrauchbar werden soll, sich mit dem Zeitalter verändern und fortschreiten. Insofern ist

also auch der Philosophie über moralische und religiöse Gegenstände in unsern Zeiten eben so gut, wie vormals, ein gemässigter Einfluß auf den Vortrag der christlichen Lehre vergönnt. Dieser schränkt sich nicht blos auf die wissenschaftliche und gelehrte Behandlung der christlichen Lehre ein, sondern es erstreckt sich derselbe gewissermassen auch auf den populären Unterricht in derselben. Die Einschränkungen, welche dieser Gebrauch z. B. der Kantischen Philosophie erfordert, gründen sich theils in der Natur eines **christlichen**, theils in dem Begriffe eines **populären** Vortrags. Die Grundlage muß jedesmal ursprünglich christliche Lehre seyn, und, sofern das Christenthum nicht abgeschaft werden soll, für alle Zeiten und Orte bleiben; was sich daraus nicht entwickeln oder damit nicht logisch vereinigen läßt, das gehört nicht in einen Vortrag der christlichen Lehre. Der Zweck muß moralisch seyn; was also, seinem Inhalte und seiner Form nach, der moralischen Fähigkeit und dem sittlichen Bedürfnisse des Volks nicht jedesmal entspricht, das ist Verunstaltung einer christlichen Predigt und Katechisation, so wahr, scharfsinnig und wichtig es sonst seyn mag. Hieraus ergibt sich von selbst, daß der Einfluß der Kantischen Moral und Religionsphilosophie auf christliche Lehrvorträge durchaus nicht auffallend

seyn, und sich am wenigsten durch gewisse Formeln der Schule ankündigen dürfe 1).

Dagegen liesse sich freilich nichts einwenden, wenn hier nur nicht noch ein anderer Gesichtspunkt einträte, der sich auf das Verhältniß des Kirchenglaubens zum reinen Religionsglauben bezöge, und das Interesse des letzteren bezweckte. — Hier würde sich also das anwenden lassen, was in dieser Hinsicht schon bey der Dogmatik bemerkt wurde.

Aus den bisherigen Anwendungsversuchen der Grundsätze der praktischen Vernunft auf Homiletik ergibt sich kein grosser Gewinn für die letztere. Jene Grundsätze waren schon früher gekannt und genutzt, und man schärfte schon lange ein die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben u. s. w. Aber man nutzte auch andere Motive, und suchte z. B. auf eigene Glückseligkeit als Folge der Tugend aufmerksam zu machen. Itzt hingegen ruft man es dem Leser schon aus der Ferne zu, daß hier allein Sittlichkeit gepredigt werde, daß hier allein die Quellen des religiösen Skepticismus und Indifferentismus verstopft werden. Ueberall soll das N. T. Kantische Grundsätze enthalten, aber in manchen Predigten nach Kantischen Grundsätzen findet man oft nur

1) Allgem. Litt. Zeit. 1796. Nro. 405.

nur die alltäglichsten Sachen, und wenn die Verf. es nicht selbst laut sagten, so würde man es kaum merken, daß sie aus Kants Schule gekommen sind. — Solche Urtheile hört man noch häufig genug von Leuten, welche zum Theil die Sache, worauf es ankömmt, nicht verstehen, oder bey ihrem Urtheile allein auf die Rücksicht nehmen, welche die kritische Philosophie in ihren Vorträgen nicht recht zu gebrauchen wissen, oder wohl gar mißbrauchen; auf diese wird man demnach auch kaum zu achten haben. —

Wenn die Vertheidiger des Gebrauchs der kritischen Philosophie in der populären Theologie auf die Allgemeinheit dieses Gebrauchs provociren wollten, so würde ihnen die Erfahrung widersprechen; allein dafür dürfen sie fast ohne Ausnahme behaupten, daß Kenntniß jener Philosophie auch Anwendung derselben auf den populären Vortrag nach sich ziehe. Indessen ist die Kantische Philosophie nur noch so wenig unter den Predigern bekannt, und selbst jüngere Theologen scheuen noch zu sehr das Studium derselben, als daß ihr Einfluß auf den Kanzelvortrag sobald allgemein werden könnte. Wenn jene Ursachen indeß erst anfangen sich zu verlieren, so wird, nach der Analogie und Geschichte zu urtheilen, jener Einfluß, direkt sowohl als

indirekt, sich bald überall zeigen, wie sich wenigstens aus dem Verhältniß jener Philosophie zur Religion erwarten läßt. Welcher Prediger wird nicht gerne suchen den Lehren und den Beweisen derselben die praktische Seite abzugewinnen und diesen Weg gerne mit dem theoretischen vertauschen? Sie wird seinen Geist vielseitig bilden und zu einer Revision seines Systems ihn veranlassen; sie wird, wenn er den Grundsätzen der moralischen Interpretation hold ist, ihn zur Bibel zurückführen und selbst in den dürren Gefilden der Dogmatik praktische Resultate finden lehren.

Aber auch selbst in Hinsicht auf Homiletik als Wissenschaft scheint aus der Kantischen Philosophie ein bedeutender Gewinn zu resultiren, auf welchen man jedoch erst achten konnte, als die Grundsätze derselben sich schon gewissermassen in der Anwendung bewährt hatten. Solche Anwendungen müssen nothwendig eine neue Epoche für die Homiletik vorbereiten. Durch die Revolution im homiletischen Studium ist eine Krisis veranlaßt, die von bedächtigen Männern geleitet werden muß, wenn sie zum Guten ausschlagen und eine wissenschaftliche Homiletik herbeyführen soll.

Der Anwendung der Kantischen Philosophie hat sich indessen ein Mann angenommen, der, wenn

wenn uns nicht alles trügt, sich schon als competenten Richter gezeigt hatte. Er ist der beredteste Apologet jener Anwendung und verbreitet sich selbst über die Grundsätze der Anwendung auf eine Art, daß er hier verdient ganz gehört zu werden. Ob er jedoch die Folgen jener Anwendung nicht zu hoch anschlägt, ist eine Frage, deren Beantwortung sich aus der Darstellung von selbst ergibt. Er ist nemlich überzeugt, daß wir Kant und seinen Nachfolgern eine ungemein wichtige und heilsame Reform im Predigtwesen und in unserer ganzen kirchlich-politischen Verfassung verdanken; eine Reform, welche, wenn man ihr ihren ruhigen Gang läßt, in aller Stille das bewirken wird, was späterhin eine traurige Revolution möglich zu machen suchen würde. Sie konnte aber nur dadurch bewerkstelligt werden, daß ihr eine gründliche Untersuchung über die Religion überhaupt voranging, und daß eine Kritik aller Offenbarung durch den Beweis, daß keine Offenbarung sich als eine solche beweisen lasse, die Gemüther geneigt machte, sich eine Kritik auch der christlichen Religion gefallen zu lassen, und hierdurch ist denn die genugthuendste Entscheidung über dasjenige möglich geworden, was zu dem Gebiete der reinen Religion gehöre, oder nicht gehöre.

Durch

Durch diese und ähnliche Bemühungen von Männern, welche theils anonym, theils mit ihres Namens Unterschrift über die Religion als Wissenschaft geschrieben haben, ist uns aber auch zugleich der Probierstein gegeben, an welchem wir die Wahrheit jedes Satzes einer positiven Religion prüfen müssen. Wir haben nemlich gelernt:

a) daß die Religion überhaupt, keinen ausserhalb der menschlichen Gemüthvermögen gelegenen Grund, oder Ursprung habe, wiewohl die Möglichkeit nicht geleugnet wird, daß sie einen übernatürlichen Ursprung haben, und geoffenbaret seyn könne:

b) daß, wenn sie geoffenbaret und dennoch wahr seyn sollte, sie mit den Grundsätzen der reinen Vernunft und Moral zusammenstimmen müsse, und ihr durchaus nicht widersprechen dürfe; mithin, daß der Vernunft jederzeit das **Endurtheil** über die Wahrheit eines Religionssatzes, und der Verbindlichkeit, ihm zu folgen, gebühre, und daß niemand sich erdreisten dürfe, einen Menschen darum zu einer Religion zu verpflichten, weil sie gegeben (geoffenbaret) sey, indem die Wirklichkeit einer Offenbarung nie bewiesen, sondern höchstens nur geglaubt werden kann;

c) daß

c) daß die Vernunftreligion, in so ferne sie es wirklich ist, (und ob ein Satz zu ihr gehöre, oder nicht, läßt sich durch Vernunftkritik evident entscheiden) die wahre sey, weil jeder ihrer Sätze dasjenige Prädicat hat, welches allen wahren Sätzen ohne Unterschied zukommt, das Prädicat der Vernünftigkeit;

d) daß die Religion, welche für alle Menschen verbindend, allgemeingeltend und allgemeinverständlich seyn soll, auf einer allgemeinen Eigenschaft des menschlichen Gemüths beruhen, und folglich auf und durch Vernunft gegründet seyn müsse;

e) daß wir nicht die theoretische Vernunft in Gründung der Religion zu befragen haben, weil sie uns nicht erlaubt, über die Grenzen des Begreiflichen und Erkennbaren hinauszugehen, und irgend eine letzte Ursache in der Welt der Erscheinungen anzunehmen, welche die Wirkung einer übersinnlichen ausserweltlichen Ursache (Gottes) wäre;

f) daß wir, weil kein Beweis für das Daseyn Gottes aus theoretischen Vernunftgründen geführet werden kann, unsere Zuflucht zu der praktischen Vernunft nehmen müssen, welche bestimmt, was Recht und

Unrecht

Unrecht sey, und das Gesetz giebet, überall Recht zu handeln;

g) daß sich also das Daseyn Gottes, mithin auch die Nothwendigkeit der Religion überhaupt, zwar nicht demonstriren lasse, daß aber dennoch in unserer moralischen Natur ein fester Grund gefunden sey, auf welchem das Daseyn Gottes und die Religion erbauet werden können.

Die Kantische Philosophie hat uns zwar die Beweise für das Daseyn Gottes, mithin auch die Aussicht auf eine demonstrirte Religion entrissen, aber sie hat dieselben durch den für jeden moralischen Menschen (und für einen unmoralischen sind auch alle Beweise fruchtlos, Luc. 16, 30. 31.) gültigen Glaubensgrund entbehrlich gemacht.

Indem diese Philosophie daher die Religion auf Moralität bauete, und zeigte, wie der Uebergang von derselben zur Religion unvermeidlich sey, so mußten, wenn das Fundament des Religionsglaubens haltbar seyn sollte, die Grundsäulen der Sittlichkeit selbst unerschütterlich fest stehen. Und für diese Unerschütterlichkeit ist in derselben hinlänglich gesorget. Sie suchet nehmlich den Grund und den Ursprung der Sittlichkeit nicht ausserhalb des Menschen, sondern berufet sich auf das Bewußtseyn eines jeden, durch welches

welches sich sowohl der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, als auch die Verbindlichkeit ankündiget, das erste unter allen Umständen zu thun, und das letzte unbedingt zu meiden. Uneigennützigkeit machte sie zu dem Charakter des moralisch guten, sprach dem Handeln um der Folgen willen, das Verdienst der sittlichen Güte ab, und verbürgte sich die Wahrheit ihrer Behauptungen durch die jedem Menschen eigenthümlich beywohnenden, durch keine Sophisterey zu vertilgende Begriffe von Recht und Unrecht.

Daß der Kanzelvortrag eine große Aenderung erleiden muß, wenn die Principien der Moral und Religion nicht mehr dieselbigen sind, ist unausbleiblich. So lange zwar von Religionslehrern und Predigern die Glückseligkeit als der alleinige Grund der Sittlichkeit aufgeführt, und die Religion auf Offenbarung, also auf den göttlichen Willen, weil er göttlicher Wille, nicht aber, weil er ein vernünftiger ist, gebauet wird, so lange wird man auch vergebens auf die Anwendung der durch Kant vorbereiteten Principien einer gereinigten Homiletik auf der Kanzel warten; aber wenn die von ihm aufgestellten Grundsätze der Moral und Religion selbst richtig sind, so folget unwidersprechlich daraus: daß das Predigtwesen auf einem, von den bisherigen

gen

gen ganz verschiedenen Fuß gesetzet werden müsse. Es soll nemlich reine Pflichtenlehre vorgetragen und die Pflicht zugleich als göttliches Gebot vorgestellet werden. Hieraus folget wieder, daß die Zuhörer belehret werden müssen, der göttliche Wille sey kein von dem rein vernünftigen verschiedener, und man habe, weil nie zu beweisen stehet, daß etwas, was nicht durch Vernunft ausfindig gemacht werden kann, von Gott herrühre, nichts der Vernunft widersprechendes für göttliche Wahrheit anzunehmen, hingegen sey alles göttliche auch vernünftig, und alles vernünftige enthalte nichts der Gottheit unanständiges. Was ich also als ein göttliches Gebot anerkennen soll, muß ich vorher schon als ein vernünftiges anerkannt haben, und der Prüfstein des göttlichen ist meine Vernunft. Aller Glaube muß daher vernünftig und darf nicht blind seyn, d. h.: ich muß den Grund meines Glaubens in keiner fremden Auctorität, sondern darf ihn bloß in meiner Vernunft suchen, und muß ihn darinn durch eigenes Nachdenken gefunden haben.

Der Einfluß der Kantischen Philosophie auf den Kanzelvortrag würde daher im Allgemeinen kürzlich dahin zu bestimmen seyn, daß sie den **Dogmatismus** verbannet und den **Kriticismus** eingeführet habe, d. i., daß sie das behaupten,

haupten, etwas sey wahr und göttlich und nothwendig zur Seligkeit, weil es geoffenbaret sey, oder in der Bibel stehe, aufgehoben, und nur dann die Verbindlichkeit, etwas zu glauben oder zu thun, als statthaft angesehen wissen wolle, wenn der Grund dieser Verbindlichkeit vernünftig, und aus eigener Ueberzeugung, als ein vernünftiger Grund anerkannt worden ist. Hieraus ergeben sich für den Kanzelvortrag folgende allgemeine Grundsätze: a) trage niemals einen Satz vor, dessen Wahrheit oder Göttlichkeit du lediglich aus einer fremden Auctorität ableiten müßtest, sondern b) führe den Zuhörer in sich selbst zurück, damit er aus eigener Ueberzeugung und eigenem Nachdenken ihn darum für wahr und göttlich erkenne, weil er ihn in seinem Innersten als wahr und vernünftig begründet findet. Kann er das nicht, so sey versichert, daß ihn dein Predigen in alle Ewigkeit zu keinem moralisch besseren Menschen macht, als worauf doch alle Bemühungen des Religionslehrers gerichtet seyn sollen, und legest du deinen Vortrag auf blinden Glauben an, das heißt, suchest du den Zuhörer von einem Religionssatze, als einem göttlichen zu überzeugen, ohne daß er ihn selbst für vernünftig anerkannt, und deshalb seine Verbindlichkeit, ihm gemäß sich zu entschliessen eingesehen hat, so wäschest du, um sprichwört-

lich zu reden, den Menschen, ohn ihm die Haut naß zu machen.

Bey dieser Bewandtniß scheinet es freilich um das Predigtwesen in der christlichen Religion mißlich zu stehen, denn in wie ferne sie für eine geoffenbarte Religion angenommen wird, in so ferne hat sie das Princip des **Dogmatismus** mit allen positiven Religionen gemein, und gleichwohl soll, weil von den christlichen Predigten gelten muß, was von den Predigten überhaupt gilt, dieses Princip dem des Kriticismus weichen. Kant hat auch diese Aufgabe gelöset, und seinen Vorschlägen gemäß sind die edelsten und besten Prediger und Religionslehrer aller Nationen zu allen Zeiten verfahren, obgleich keine besondere Verpflichtung sie dazu verband, sondern sie blos dem anerkannten Bedürfnisse folgten, die Menschen vermittelst gewisser bereits vorhandener und ihnen bekannter Vorstellungen zu dem reinen Lichte vernünftiger Ueberzeugungen zu führen. Es ist nemlich kein anderer Rath, als an die einer Nation geläufigen Vorstellungsarten und Glaubens- oder Lehrsätze, die Grundsätze der reinen Religion anzuknüpfen, und durch den Vortrag derselben eine vernünftige Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in den Gemüthern zu bewirken, wodurch am Ende freilich die positive Religion als eine solche verdränget, und die

ver-

vernünftige, oder reine an ihrer Stelle treten würde. Hiermit sage ich nicht daß alle positiven Religionen unvernünftig wären. Nein, ihr Inhalt kann mit dem Inhalte der reinen Religion vollkommen zusammen stimmen, aber das Princip einer von beyden zu glauben, ist verschieden, und wenn das Princip des Kriticismus, oder der eigenen, durch Nachdenken erworbener Ueberzeugung allgemein werden soll, so müssen auch alle positive Religionen, gesetzt auch, sie wären geoffenbarte, doch zuletzt in die Vernunftreligion übergehen, und folglich kann jede positive oder geoffenbarte Religion, als solche, nur temporären Werth haben, nur als ein Leitungsmittel in der Hand des weisen Menschenerziehers zur moralischen Vollkommenheit und aufgeklärten Religiosität betrachtet werden. Die christliche Religion soll also zur Vernunftreligion werden, denn ein höheres Prädicat für eine Religion kann es überall nicht geben; der Ausdruck: göttlich, bezeichnet nichts weiter, als rein-vernünftig, und bevor ich eine Religion für eine göttliche erkennen soll, muß ich überzeugt seyn, daß sie eine vernünftige ist. Der christliche Prediger prüfe also zuvörderst selbst die Wahrheit, welche er vorzutragen gedenkt, und sehe zu, ob sie die Probe der Vernunftkritik hält, dann aber sorge er auch, daß seine Zuhörer mit ihm denken, und

sich nicht, weil sie ihm und der Schrift glauben, sondern weil sie das alles wirklich so finden, wie es ihnen vorgetragen wurde, von der Wahrheit seiner Belehrungen überzeugen. Meinet man, sie würden das nicht verstehen, und man muthe ihnen zu viel zu, wenn man Selbstdenken von ihnen fordere, so kann man noch viel gewisser glauben, daß sie das, was sie nicht als in ihrer eigenen moralischen Natur gegründet gefunden haben, weit weniger verstehen. Und wie sollen denn die Wahrheiten, welche sich für den Kanzelvortrag eignen, beschaffen seyn? Doch wohl allgemeinverständlich, wenn sie allgemein nützlich seyn sollen; nützlich zur Lehre, zur Strafe und zur Besserung als dem Endzwecke alles Predigens? Folglich predige stets so, daß jedermann selbst einsieht, so müsse es seyn, wenn es vernünftig zugehen solle; predige also Sittenlehre, und stelle die Pflicht zugleich als göttlichen Willen dar, und handelst du keine besondere Pflicht ab, sondern etwa eine Glaubenslehre, z. B. die Lehre vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit u. dgl. oder tröstest du in deinem Vortrage, u. s. f. so gründe alles lediglich auf Moral, weil du mit Zuversicht erwarten kannst, daß dein Auditorium, wenn du es ihm nur faßlich vorzutragen weißt, dich verstehen werde, indem es das in seiner moralischen Natur findet, was du

ihm

ihm als Pflicht, oder als nothwendige Folge der Pflicht vorstellig machest. Wir sollen das aus den Menschen herausheben, was der Schöpfer in sie gelegt hat, nicht aber auf einen Stamm einen fremden Zweig pfropfen, der entweder nicht fortkommt, wild aufschiesset, ohne die Früchte moralischer Ueberzeugungen zu tragen. Die Besserung des Menschen muß, wenn sie nicht erschlichen, oder Täuschung seyn soll, durch Einsicht in die moralischen Gründe, und Anerkennung der Verbindlichkeit, der Pflicht zu folgen, weil sie Pflicht ist, bewirket werden. Diese Gründe aber müssen aus der Natur des menschlichen Geistes hergenommen seyn, wenn sie verbindende Kraft haben sollen, und sind nur in so fern für göttlich zu erkennen, als sie vernünftig sind, so daß also die Vernunft überall die Oberhand behauptet, und wir uns nur dann vor Gott beugen und den Willen unseres Vaters im Himmel thun, wenn wir dem Vernunftgesetze Folge leisten.

Es wird diesen Bemerkungen, wie ich fürchte, wenigstens nicht am geheimen Widerspruche fehlen, aber wer mich aus einer Offenbarung widerlegen und zum Schweigen bringen wollte, der würde sich in einen greiflichen Zirkel verwikkeln. Er würde mir sagen: diese oder jene Sätze sind geoffenbart, mithin mußt du sie stehen lassen,

und darfst dich nicht an ihnen vergreifen. Gut, ich will Unrecht haben, sobald er mir das Geoffenbartseyn einer angeblichen Offenbarung demonstrirt.

Jede Offenbarung kann nach ihrem Inhalte und nach ihrer Form beurtheilt werden. Ist ihr Inhalt der Vernunftreligion ganz oder zum Theil conform, so wird er nach Maßgabe dieser Conformität, ewig und unveränderlich seyn, oder nicht; der Glaube an dieselbe, als an eine geoffenbarte Religion wird aber nach und nach, so wie der Glaube an Wunder überhaupt abnehmen, und man wird den Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung, um so eher an seinen Ort gestellt seyn lassen, je deutlicher man einsieht, daß er selbst unmöglich sey. Alle bisherigen Bemühungen denkender Theologen gingen dahin, die Offenbarung der Vernunftreligion zu nähern, und diese mit jener zu verschmelzen; man erkannte also, — so sehr man auch diesen Vorwurf, wenn es anders einer seyn konnte, abzulehnen suchte, und versicherte, daß man die Offenbarung aus sich selbst erkläre, — die Nothwendigkeit, die Religion immer vernünftiger und die vernünftige Religion immer allgemeiner zu machen. Schon dadurch, daß man erklärte, und bewies, und die Beweise schärfte, und den Gebrauch der Vernunft in der Religion, besonders

neue-

in neuerer Zeit, so laut predigte, legte man in der That, deutlicher als durch irgend eine andere Procedur, seine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit dar, an die Vernunft, als die höchste Instanz, seinen Recurs zu nehmen, und sie auf den Thron zu setzen; wie mag man die richtigen Folgerungen aus diesem Verfahren, abweisen und denjenigen verdammen, welcher die Vernunftreligion, die im Grunde doch von allen denkenden Menschen, und selbst von solchen, welche es mit Worten abläugnen, (denn ihre Werke zeugen gegen sie) angenommen worden ist, als allgemeingültig voraussetzet, und aus ihren Principien allgemeingültige Regeln für den Kanzelvortrag ableitet! Ich fürchte, man verwechselt den, welcher gegen die Möglichkeit eines demonstrativen Beweises für die Wirklichkeit einer Offenbarung streitet, und die Religion, welche blos auf Treue und Glauben, also lediglich auf fremde Auctorität angenommen wird, für Aberglauben erkläret, mit dem Verächter aller Religion, und hasset ihn folglich aus Mißverstand.

Wir nahmen an, die Vernunftreligion wäre allgemein anerkannt, weil sie allgemein anerkannt seyn sollte, und schlossen daraus, daß bey dem Vortrage ihrer Wahrheiten so verfahren werden müsse, daß der Zuhörer von der Ver-

nünftigkeit des Vorgetragenen auf das bündigste überzeuget werde. Man kann aber niemand von der Vernünftigkeit einer Sache überzeugen, wenn sie nicht wirklich vernünftig ist, und hieraus folgern wir, daß der Prediger nicht etwa solche Wahrheiten vortragen dürfe, welchen sich blos der **Vernunftschein** geben lässet, eine Kunst, welche manche meisterlich verstanden, z. B. wenn sie ein Religionsgeheimniß zum Gegenstande ihrer Betrachtung gemacht hatten. Vielmehr muß sich der Inhalt einer Predigt vor dem Urtheile der strengsten Kritik rechtfertigen lassen, und da nur reine Religionswahrheiten, sie mögen **Glaubens-** oder **Lebenslehren** betreffen, die Vernunftkritik aushalten können, so leuchtet hieraus die Nothwendigkeit ein, nichts zu predigen, was nicht erweislich in das Gebiet der reinen Religionslehre gehöret. Ein neues Verdienst der kritischen Philosophie um das Predigtwesen.

Eben dadurch, daß sie fordert, dem Menschen nichts für religiöse Wahrheit zu verkaufen, was er nicht in seinem Innersten als solche begründet findet, und dem Zuhörer sich die Verbindlichkeit, der anerkannten Pflicht zu folgen, selbst beweisen zu lassen, bringt sie mehr **Energie und Muth zum Guten** in den Menschen, als es der Fall bey Religionen seyn kann, welche den Menschen, als ein verworfenes Geschöpf,

und

und als aus eigener Kraft, nicht blos träge, sondern vollkommen untüchtig zu allem moralisch-guten, darstellen. Sobald ich aber etwas als Pflicht erkenne, sobald erkenne ich es an; ich erkenne es auch für meine Pflicht. Soll ich aber etwas thun, so muß ich es auch thun können und zwar selbst thun können. Der Gedanke nun: mir ist im Reiche der Moralität und Religion alles möglich, erhebet mich, und vernichtet zugleich die eben so grundlose, als gefährliche Erwartung fremder Unterstützung, wiewohl sie die Hoffnung nicht ausschliesset, Unterstützung zu empfangen, wenn man sich derselben durch immerwährendes aufrichtiges Streben, Gottes Willen zu thun, würdig machet.

Auch darin zeiget die durch die kritische Philosophie begründete Religionslehre, ihren wohlthätigen Einfluß auf den Kanzelvortrag, daß sie dem **Aberglauben und religiösen Vorurtheilen** kräftiger entgegenwirket, als was sonst immer für Anstalten. Der verkehrte Weg, den religiösen Aberglauben auszurotten, ist ohne Zweifel, ihn geradezu anzugreifen und zu entlarven. Man bedenket nicht, daß es so viel Schlupfwinkel giebt, in welchen er sich verbergen, und so vielerley Masken, in die er sich verstellen, und folglich sein Unwesen forttreiben kann. Man muß Wahrheit predigen, und Selbst-

denken befördern, und dann erst verliehret der Aberglaube seine Stützen. Da nun das Wesen des Kriticismus im Predigen darin bestehet, daß man den Zuhörer zum Selbstdenken und Urtheilen anführet, nichts erbettelt und erschleichet, und die Gründe zu dem Urtheile: das Gesagte sey vollkommen vernünftig, gehörig angiebt, so arbeitet die kritische Philosophie dem religiösen Aberglauben insbesondere eben so gut entgegen, als die Philosophie dem Aberglauben überhaupt.

Zu den bereits angegebenen Vorzügen des Kriticismus vor dem Dogmaticismus, gesellet sich noch folgender, daß er den Menschen, wiewohl er ihn, sich selbst und seine Würde kennen lehret, doch Bescheidenheit und Mißtrauen gegen sein eigenes Herz einflößet. Denn indem der Prediger die Nothwendigkeit schildert, der erkannten Wahrheit gemäß zu leben, so wird er zugleich auf den immer regen und listigen Feind der Moralität, auf die Neigungen des Menschen aufmerksam machen, und dadurch verhindern, daß der Mensch nicht auf seine Kraft poche. Er soll vielmehr die Gefahr zeigen, die aus Uebermuth entstehet, Wachsamkeit empfehlen, die Neigung als etwas nicht leicht zu besiegendes vorstellen, und dies wird wahre Demuth weit eher befördern, als eine Methode, die weniger

auf

auf psychologischen Gesetzen gegründet ist, und die moralische Natur des Menschen mißkennet.

Endlich hat die kritische Philosophie sich noch das Verdienst um den Kanzelvortrag erworben, daß sie blos populäre Predigten, als Predigten anerkennt. Ohne mich hier weitläuftig auf die Erörterung des Begriffes der Popularität einzulassen, ist doch so viel sicher, daß "Popular" keinen unverständlichen Vortrag bezeichnen könne. Soll aber ein Vortrag verstanden werden können, so müssen ihm solche Wahrheiten zum Grunde liegen, welche in dem menschlichen Gemüthe vor aller Erfahrung vorhanden sind, und durch den Prediger nnr zum deutlichen Bewußtseyn des Zuhörers gebracht werden sollen.

Man sieht hieraus, daß alle nicht vernünftige, desgleichen alle positive Religionslehren, inwiefern ihnen kein Bedürfniß der Vernunft entspricht, dadurch von dem Kanzelvortrage ausgeschlossen werden, und nur solche als erbaulich in Betrachtung kommen können, welche, nicht etwa durch eine künstliche Wendung, sondern nach dem Urtheile der Vernunft selbst, also an und für sich nützlich sind, zur Besserung des Herzens und Wandels.

Um inzwischen dem Verdacht eines partheyischen Lobredners der kritischen Philosophie zu entgehen, werde ich auch einige Mißbräuche erwähnen,

wähnen, welche seit der Erscheinung dieser Philosophie auf der Kanzel wahrzunehmen gewesen sind. Bey dem Studium irgend einer neuen Wissenschaft, vermag man anfangs, wenn auch die Grundsätze derselben wirklich von uns selbst verstanden worden sind, doch nur selten sich anders auszudrücken, als die Worte lauten, in welchen diese Sätze eingewickelt waren; man bedient sich der Worte seines Meisters, ohne eben allemal in verba magistri geschworen zu haben. Man wird aber Andern bey diesem Benehmen so lange unverständlich bleiben, als sie die durch gewisse Kunstausdrücke bezeichneten Begriffe noch nicht völlig gefasset haben. So ging es, und so gehet es noch zu dieser Stunde, auch mehreren Verehrern der kritischen Philosophie. Sie sprechen, wie das Lehrbuch ihrer Moral und verstehen die Kunst nicht, durch Abwechselung mit allgemeinverständlichen Redensarten, den Kunstausdruck zu erläutern und die Zuhörer nach und nach daran zu gewöhnen, oder sie geben sich die Mühe nicht, die philosophische Sprache mit einer, ihrem Auditorium faßlichen, zu vertauschen. Und doch ist es so schwer nicht, als mancher sich einbildet, sich bestimmt und doch gemeinfaßlich über Religionswahrheiten nach Kantischen Grundsätzen auszudrücken, die Terminologien der Schule und philosophische Kunstwörter zu

ver-

vermeiden, und das zu umschreiben, oder anders zu setzen, was zwar um der Kürze willen in den Büchern so lautet, aber in diesem Gewande dem ununterrichteten Zuhörer ein Schall ohne Sinn bleiben muß. Indessen können die Prediger, die sich dieses Fehlers schuldig machen, denjenigen, welche ihre Vorträge besonders aus diesem Grunde verschreyen und für baren Unsinn zu erklären suchen, eine artige Gegenrechnung machen. Gnadenwirkungen, Genugthuung, Einwohnung des heiligen Geistes oder Gottes, Wiedergeburt, Buße u. dgl. sind wenigstens eben so unverständlich, als: Moralität, Hang zum Bösen in der menschlichen Natur, Sittengesetz, reine Triebfeder und uneigennütze Handlungsweise.

Hauptsächlich haben die Bekenner der kritischen Philosophie wohl darin gefehlet, daß sie die Religion vernachlässigten, und blosse Moral geprediget haben. Eine Predigt soll aber keine moralische Vorlesung seyn, sondern die Verbindlichkeit, moralisch zu handeln, aus dem Willen der Gottheit, oder aus der moralischen Natur des Menschen, verbunden mit dem Willen Gottes, herleiten. Wie oft dieses aber entweder gar nicht, oder nur so im Vorbeygehen geschehen sey, zeiget eine nicht unbeträchtliche Menge neuerer Predigten.

Aus

Aus dem Mißverstehen der Kritik der praktischen Vernunft, welche so vielen die Religion überflüssig zu machen geschienen hat, ist es auch gekommen, daß sowohl in die Form aller Kanzelvorträge, als auch in das Cerimonielle unserer öffentlichen Gottesverehrungen, sich eine Sansfaconerie eingeschlichen hat, welche der gemeine, mit der thöricht angewandten Weisheit seiner Führer unbekannte Mann, füglich für das Signal nehmen kann, die ganze Religion für nichts zu achten, und es ist äusserst unklug und strafbar zugleich, seine Schritte nicht mit der größten Behutsamkeit zu thun, und durch wegwerfendes Betragen gegen das Aeusserliche, zur Lauigkeit in der Religiosität, oder wohl gar zur Verachtung aller Religion, Anlaß zu geben.

Da sich nun, wie das angeführte pro et contra beweisen kann, der Sieg auf die Seite der Freunde der Kantischen Philosophie hinzuneigen scheint, und die Praxis überdem noch zeigt, daß der Gebrauch jener Philosophie, wenn er die Schranken nicht übersteigt, von grossem Gewinn für den populären Unterricht seyn kann, so wird also nur noch zu zeigen seyn, wie sich bis itzt jener Einfluß sowohl auf die **Homiletik als Wissenschaft** als auf die **homiletische Praxis** geäussert, und ob hier nicht schon einige in der Praxis die Grenzen überschritten haben. —

2) auf Homiletik als Wissenschaft.

Was den Einfluß auf die wissenschaftliche Bearbeitung der Homiletik betrift, so glaubten wir hier schon eine Homiletik nach kritischen Grundsätzen aufführen zu können, weil das Bücherverzeichniß von der Ostermesse 1797.

Schuderoffs Versuch einer Critik der Homiletik als fertig ankündigte, aber dieser Versuch ist im August noch immer nicht erschienen. Was indessen in obiger Hinsicht gethan ist, wird etwa in folgendem bestehen.

Ein Versuch in der praktischen Homiletik in Beziehung auf die Grundsätze der praktischen Vernunft in

A. W. P. Möllers Beförderung des Predigtamts und des theologischen Studiums 1793. 1 B. S. 44-167.

enthält eine Darstellung des Kantischen Systems, würdigt dieses im Verhältniß gegen den Eudämonism und enthält eine Anweisung es auf der Kanzel und bey Catechisationen zu benutzen. Der Verf. hat blos Anfänger im Auge ohne tief einzudringen, hat aber das Verdienst zu den ersten zu gehören, welche von der kritischen Philosophie in der Homiletik Gebrauch machten. — Mehr leistet schon

J. W. Schmids Anleitung zum populären Kanzelvortrag. 2 Theile. 2te Ausg. 795. 8,

wie man auch vom Hrn. S. im voraus zu erwarten berechtigt war.

Die Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers (Leipz. 1796. Erst. Stück) enthalten in der dritten Abhandlung einen Aufsatz über den Vortrag der Lehre von der reinen Sittlichkeit, der im 2ten Stücke fortgesetzt ist und Hr. Snell zum Verf. hat, in welchem die Vorzüge jener Lehre beym Vortrag gezeigt werden, ohne jedoch die Einmischung eudämonistischer Grundsätze ganz zu verwerfen. Hier fände also noch keine Beziehung statt auf den Vortrag kirchlicher Lehren, die jedoch in der Praxis überhaupt noch wenig zur Sprache gekommen sind.

Von einem ähnlichen Innhalt ist der Aufsatz über den Innhalt öffentlicher Religionsvorträge an erwachsene Christen in Flatts Magazin Th. I. S. 138 u. f. — Dieser wird durch den Zweck derselben bestimmt und dieser ist sittliche Besserung durch die Religion. Der Innhalt muß diesem Zweck gemäß seyn, weil jener nicht Lehrer der Weisheit und Tugend überhaupt, noch des Sittengesetzes allein ist ohne Religion; nur durch diese soll er jene zu befördern suchen. —

End-

Endlich sind schöne

Beyträge zur Beförderung zweckmäßiger Kanzelvorträge von J. Schuderoff. Braunschweig 1796. 8. 1) erschienen.

Die einzelne Punkte aus der Homiletik abhandeln und sehr viel gutes von dem angekündigten Werke des Verf. erwarten lassen. Hr. S. strebt die Homiletik von einer empirischen zu einer philosophischen Wissenschaft zu erheben und es scheint ihm in einzelnen Punkten treflich gelungen zu seyn. Er hat ganz Recht, wenn er in der Vorrede behauptet, daß jemand vortreflich predigen könne, ohne deswegen einen bestimmten Begriff von einer Predigt zu haben; weil uns

1) Einzelne Punkte sind von Hrn. S. noch weiter ausgeführt in s. Beyträgen zur Berichtigung der Urtheile über den Inhalt, den Ursprung und das Bekenntniß einer Religionslehre besonders der Christlichen. Jena 1797. 8. Vornehmlich gehört Nro. IX. "Wie soll die christliche Religionslehre vorgetragen werden" hierher — Auch verdienen Snells Gedanken über die populäre Behandlung der Lehre vom Gebete im 4n Hefte des 1n Bandes der Materialien für die Amtsführung des Predigers S. 429 u. f. genannt zu werden. Von diesem Verf. ist auch der Aufsatz über die Beweise für das Daseyn Gottes, deren sich der Prediger zu bedienen habe. Ebendas. 2r B. 1s St. S. 78-103.

uns Gefühle oft dahin bringen, wohin uns Grundsätze hätten leiten sollen. Indessen erfordert das Interesse der Wissenschaft das nach Maasgabe eines Gefühls gefällte Urtheil einer Critik zu entwerfen, und es entweder als grundlos und nichtig zu verdammen, oder seinen Grund als einen probehaltigen aufzuzeigen und es zu einem Grundsatze zu erheben. Dadurch kann ein bestimmter Begriff einer Predigt ausgemittelt werden und man würde auch, falls sich ergeben sollte, daß der Begriff einer Predigt ein a priorischer wäre, im Stande seyn, eine Critik aller Predigten zu versuchen, der Homiletik, welche bisher ein bloßes Aggregat halb wahrer und halb falscher, halb zu ihr gehöriger und halb aus einem fremden Territorium in das ihrige gezogener Sätze ausmachte, feste Principien, deren sie so sehr bedarf, zu geben, und folglich sie selbst zu dem Range einer Wissenschaft zu erheben. Die Beyträge des Verf. können darauf vorbereiten, sowohl durch Bestimmung des Begriffs von einer Predigt als durch Entwickelung des Zwecks derselben, wobey das Interesse der Vernunft und der reinen Religion allerdings gewinnen kann. Diesem Zwecke gemäß hat es der Verf. mehr mit dem Prediger überhaupt zu thun, der von dem Prediger einer positiven Religion wohl zu unterscheiden ist und erst

erst in der letzten Abhandlung berührt er die Frage vom Verhältniß des positiven Religionslehrers zu dem reinen. Für unsre Darstellung ist es genug, den Innhalt der einzelnen Aufsätze anzugeben und nur bey dem Letzteren zu verweilen. 1. Ueber Nützlichkeit und Werth, Nothwendigkeit und Würde des Predigtamtes. 2. Ueber Popularität im Kanzelvortrage. 3. Ueber Micrologie im Kanzelvortrage. 4. Ueber Wekkung der Empfindung auf der Kanzel. 5. Ueber Tröstungen auf der Kanzel. 6. Ueber das Erbauen in Predigten. 7. Ueber den Zweck und Begriff einer Predigt.

Der Verf. stellt den Prediger als Lehrer einer moralischen Religion dar und beweißt die Nothwendigkeit des Predigtamtes daraus, daß alle Menschen ohne Ausnahme zu einer solchen moralischen Religion verpflichtet sind, daß diese aber ohne Lehranstalten nicht Fortgang haben und gedeihen, mithin ohne diese Anstalten nur bey sehr wenigen anzutreffen, nie aber das Eigenthum der Majorität werden würde — die Kantischen Ideen von einer ächten Kirche sind die Grundlage dieses Beweises. — Wenn nun der Zweck des Predigtamtes richtig darinn angegeben ist, daß er zur Beförderung der Sittlichkeit und Tugend, worinn allein die wahre Gottesverehrung bestehet, vorhanden sey; so ist

der Zweck jeder Predigt ebenfalls kein anderer. Eine Predigt soll mich durch den Vortrag einer Glaubenswahrheit, z. B. der Lehre von der Unsterblichkeit, der Gottheit u. s. w. oder durch die Vorstellung einer Pflicht, oder der Tugend überhaupt zu einem pflichtmäßigen Lebenswandel leiten. Hiernach wären also die allgemeinsten Merkmale einer Predigt: **Vortrag einer moralisch-religiösen Wahrheit zur Hervorbringung eines sittlichguten, mithin Gott gefälligen Lebenswandels.** Allein wie soll dieser Vortrag beschaffen seyn, und wie unterscheidet sich eine Predigt von dem Religionsunterrichte überhaupt? Wäre es nicht an dem letzten genug, und könnten wir nicht der Prediger entbehren, wenn wir nur gute Schulen hätten? Wir antworten hierauf: der Unterricht in der Religion befaßt sich eigentlich blos mit der Theorie; sie wird in Schulen mehr als Sache des Wissens behandelt. In manchem Gemüthe können allerdings auch hier schon gute Entschließungen bewirket werden; aber im Ganzen wird doch nur der Grund zu dem moralischen Gebäude geleget. Der Prediger aber soll auf dem Grunde fortbauen, und die Gelegenheiten weise benutzen, durch ausführlichere Belehrung über einen besondern religiösen Gegenstand das Herz zu erwärmen, und den Willen zur Ausübung der

Tu-

Tugend geneigt zu machen. Sein Hauptaugenmerk soll seyn, **auf Maximen zu wirken**, d. h. zu machen, daß der Zuhörer gewisse moralische, und eben darum allgemeine und nothwendige Regeln des Verhaltens **zu den seinigen** mache, und sich freywillig, aus wahrer Ueberzeugung, also fest entschließe, jederzeit und überall nach denselben zu handeln. Durch diesen Gesichtspunkt ist der Prediger auch hinlänglich von dem Redner unterschieden, welcher als solcher nicht darauf ausgeht, die Menschen durch seinen Vortrag zu **moralischen**, mithin freyen, und durch die moralische Evidenz der Gründe gewirkten Entschließungen zu bringen, sondern sie, gleichviel, wodurch? zur blinden Beförderung oder Ausführung gewisser Zwecke hinreißt. So weit sich nun eine Predigt von dem eigentlichen Religionsunterrichte entfernt; so sehr ist sie auch von einer eigentlichen Rede verschieden, ob sie gleich unter der Gattung derselbigen steht, in so fern man Rede für einen **im fortlaufenden Zusammenhange gemachten Vortrag eines besonderen Gegenstandes** erkläret. Blos durch die Beschaffenheit des Gegenstandes und der Gründe, ihn zu wollen, wird der Begriff einer Rede und einer Predigt **näher** bestimmt. Der Prediger hat es mit religiösen, der Redner mit was immer für Ge-

genständen zu thun. Der Prediger muß sich moralischer Bewegungsgründe, der Redner darf sich aller zu seinem Zwecke schicklichen Motive bedienen, und aus der Beschaffenheit des verschiedenen Stoffes gehet auch die verschiedene Form desselben hervor. Die Behandlung einer Religionswahrheit muß von ganz anderer Art seyn, als der Aufruf an die Nation, zu den Waffen zu greifen. Auch kann der Prediger bey gewissen Veranlassungen und unter gewissen Umständen (man vergleiche zu dem Ende die vierte Abhandlung) von dem Redner, der Redner darf aber nie von dem Prediger borgen. Man giebt Tallien im Nationalkonvente Schuld: er predige. Dieser Vorwurf kann entweder eine fehlerhafte Beschaffenheit der gewöhnlichen Predigten, eine schale Declamation über einen Gegenstand andeuten, oder man will damit sagen: er bediene sich moralischer Reflexionen, Sentenzen und Gemeinplätze, wo sie nicht hingehören, oder er wolle das Volk durch moralische, oder mit der Moralität verwandte Ueberredungen allmählich dahin bringen, wohin es nur durch die Erregung starker, leidenschaftlicher und augenblicklicher Aufwallungen gebracht werden könne. Tallien wird also entweder nach Deutschland kommen müssen, wo er als Prediger gewiß sein Glück macht, oder die Redekunst besser studie-

ren,

ren, wenn er mit Beyfall die Rednerbühne besteigen will. Wir wären demnach im Stande, den Begriff einer Predigt schon etwas näher zu bestimmen. Sie ist **ein in fortlaufendem Zusammenhange gemachter Vortrag einer besonderen Religionswahrheit, um durch denselben moralische Entschließungen zu bewirken.** Dieser Zusammenhang darf aber nicht künstlich, und der Vortrag weder gelehrt und zugespitzet, noch überhaupt unverständlich seyn; sondern ein Satz muß natürlich aus dem andern herfließen, die Sprache muß edel, rein, verständlich und der Würde des Gegenstandes angemessen seyn, und, was man von einem genugthuenden Vortrage, der seinen Zweck, wenigstens möglicherweise, erreichen soll, mit Recht fordert, der Gegenstand muß entweder erschöpfet werden, oder der Prediger muß doch Gesichtspunkte angeben, aus welchen er sich erschöpfen läßt. Durch diesen Vortrag nun sollen moralische Entschließungen hervorgebracht werden; der Prediger muß also, wie sich von selbst versteht, zu diesem Zwecke moralische Bewegungsgründe gebrauchen; denn weil beyde wie nothwendiger Grund und nothwendige Folge verknüpft sind, so können sie auch nichts Fremdartiges enthalten, sondern der Grund muß beschaffen seyn, wie die Folge, und die

Folge, wie der Grund. Es verdienet aber eine eigene Untersuchung, welches die moralischen Bewegungsgründe seyn, oder ob es überall nur Einen gebe, in welchem zuletzt alle zusammentreffen müssen, wenn sie den Namen **moralischer** Bewegungsgründe verdienen sollen. Da nun diese Untersuchung hier schicklich eingeschaltet werden kann, so werden mir meine Leser diese Abschweifung hoffentlich verzeihen.

Man pflegt die Ausdrücke: Triebfeder und Bewegungsgrund, gewöhnlich vermischt zu gebrauchen, oder giebt, was man meines Erachtens eben nicht nöthig hätte, dem Ausdrucke: **Triebfeder**, das Beywort: **rein**, wenn man sie mit dem Bewegungsgrunde für gleichbedeutend nimmt. Sie unterscheidet sich aber von demselben, wie etwas instinktartig, sinnlich Begehrtes, von dem durch Freyheit Gewollten. Bey jener wird der Wille durch einen Trieb in Bewegung gesetzt, und eine wenigstens **nicht moralische** Entschließung hervorgebracht; bey diesem bestimmt er sich nach vorhergegangener Einsicht eines Grundes. Ein **Bewegungsgrund** ist daher eine praktische (auf Bestimmung des Willens gerichtete) Vorstellung, zu welcher sich eine moralische Entschließung, wie die Folge zu ihrem Grunde, verhält. Eine **Triebfeder** hingegen ist eine in dem (sinnlichen, niede-

ren) Begehrungsvermögen gegründete Ursache einer bestimmten Art des Begehrens, bey welcher also der Moralität Eintrag geschieht. Ein religiöser Bewegungsgrund nun ist ein Religionssatz, (eine religiöse Vorstellung) dessen Einsicht eine ihm zu Folge gefaßte Entschließung möglich machen soll. Religiöse **Triebfedern** können nur in solchen Religionen statt finden, in welchen das Außerwesentliche die Stelle des Wesentlichen vertritt, welcher empirische Principien zum Grunde liegen; die **reine Religion** weiß nichts von ihnen. Vielmehr kennt diese nur **einen** Bewegungsgrund, welcher mit dem reinmoralischen im Grunde einerley ist. Der reinmoralische kann auch nur ein einziger seyn, weil es nur **eine** Moralität und **ein** Sittengesetz giebt, auf welches er sich stützet. Sobald nemlich ausgemacht ist, daß etwas Pflicht sey, und es mithin geschehen solle; so ist in und mit der Pflicht zugleich der Grund zu ihrer Ausübung gegeben, nemlich, **weil es Pflicht ist**; mit andern Worten, weil ich als vernünftiger Mensch wollen muß, daß das unbedingt geschehe, was nach einer vernünftigen Gesetzgebung geschehen soll. Die Religion aber stellt uns die Pflicht als göttliches Gebot vor, und spricht: thue das, **weil es Gott befohlen hat.** Da hat es denn nun freylich das Ansehen, als sey

dieser Grund auf einem ganz anderen Boden, als auf dem der Vernunft, erwachsen; denn es wäre, wenn der Begriff der Gottheit nicht nach dem Ideale der reinen Vernunft gefasset würde, gar wohl möglich, daß ihre Befehle nicht überall mit den Geboten der Vernunft übereinstimmten, und die Moralität meiner Entschliessungen würde aufgehoben, wenn ich etwas nicht zunächst darum thäte, weil ich, sondern weil ein anderes Wesen es wollte. Ueberlegt man inzwischen, daß Gott die höchste Vernunft und Heiligkeit selbst sey; so steht gar nicht zu befürchten, daß ich einen anderen Befehl von ihm erhalten würde, als ich von meiner Vernunft zu erwarten habe; sondern die göttliche Gesetzgebung wird mit der moralischen überhaupt in allen Stücken vollkommen übereinstimmen. Hat man also seine Zuhörer über das Verhältniß der Moral zur Religion genugsam belehret; so wissen sie schon, daß Wille der Gottheit und Gebot der Pflicht eines und dasselbe sind, und es hat mit der abergläubigen Befolgung der Gebote Gottes, weil sie Gebote Gottes, nicht aber, weil sie moralische Gesetze wären, weiter keine Gefahr. Der Prediger gebrauche also immerhin den Willen der Gottheit, als Bewegungsgrund zur Ausübung der Pflicht; vergesse aber nicht, die Religion auf Moral zu bauen, und die

Ver-

Verbindlichkeit, den Befehlen Gottes zu folgen, auf die Verbindlichkeit zu gründen, daß man ein moralisch-guter Mensch seyn müsse, weil man ein vernünftiger ist. Beyde Verbindlichkeiten sind im Grunde nur eine und eben dieselben; aber die Anerkennung der Nothwendigkeit, meine moralische Natur zu behaupten, weil ich sie habe, muß der Pflichterfüllung aus Religiosität vorangehen, wenn die Religiosität selbst nicht abergläubig und auf Afterreligion gegründet seyn soll.

Es giebt und kann nur einen reinen religiösen Bewegungsgrund zur Befolgung der göttlichen Gebote geben, und alle besonderen Gründe zur Ausübung einer Pflicht können blos Modificationen dieses einen seyn, wenn sie der moralischen Natur des Menschen gemäß seyn sollen. Aber es kann positive Religionen geben, welche diesen Bewegungsgrund entweder nicht geradezu, oder gar nicht, oder unreine Bewegungsgründe (Triebfedern) enthalten. Im ersten Falle würde man die Gründe einer gegebenen Religion veredeln; im zweyten den reinen Bewegungsgrund in sie tragen, und im dritten die unreinen verschweigen und den reinen dafür aufstellen müssen; es wäre denn, daß man eine besondere Verbindlichkeit auf sich hätte, nicht von einer gewissen Lehrvorschrift abzuweichen. In diesem Falle würde man bey besseren Einsichten seine Stelle auf-

aufgeben und das Lehramt niederlegen müssen. Uebrigens aber würden sich dem positiven Religionslehrer folgende Regeln geben lassen: **Gebrauche nie einen in deiner Religion enthaltenen Bewegungsgrund, wenn zu befürchten ist, daß er der reinen Moralität schaden möchte; verbinde den religiösen Bewegungsgrund jederzeit mit dem rein-moralischen, und zeige, wie beyde im Grunde einerley sind.**

Wir haben nun wieder einige Merkmale zu dem Begriffe einer Predigt gefunden, und ihnen zu Folge ist sie: **ein im fortlaufenden Zusammenhange, und in einer reinen, der Würde des Gegenstandes angemessenen Sprache gemachter Vortrag einer religiösen Wahrheit, um durch Angabe des reinen Bewegungsgrundes, ihr zu folgen, moralische Entschliessungen zu bewirken.** Begreiflicher Weise muß der Vortrag selbst dem Auditorium verständlich seyn, vor welchem, und für welches er gehalten wird, weil ausserdem der Zweck desselben, moralische Entschliessungen hervorzubringen, vollkommen verfehlet würde. Auch ist es nicht nöthig zu erinnern, daß der Bewegungsgrund zu der Wahrheit passen müsse, weil sich dieses ohnehin verstehet, und wir werden, bis jemand eine gründlichere Erklärung des Begriffes

fes "Predigt" giebt, uns mit folgender begnügen lassen müssen, daß sie sey: **eine zusammenhängende, in einer edeln und verständlichen Sprache ertheilte Belehrung über eine Religionswahrheit, begleitet mit moralischen Bewegungsgründen, nach welchen sich der Zuhörer moralisch entschliessen soll.**

Ein Bewegungsgrund zur Sittlichkeit aber ist **unrein**, und widerspricht sich selbst, wenn er a) nicht aus der moralischen Natur des Menschen hergenommen ist, oder wenn er nicht deswegen moralische Entschliessungen hervorbringen soll, weil der Mensch dem Sittengesetze zu folgen verbunden ist, weil es ein vernünftiges ist und ohne alle Ausnahme für vernünftige Wesen gilt; b) wenn er seine Kraft von den Neigungen und Trieben des Menschen, von Furcht, oder Hoffnung u. dgl. herleitet. Er ist **rein**, wenn er *a*) alle Neigungen und Triebe ausschliesset, und *b*) nur darum angenommen zu werden fordert, weil er die Pflicht, als etwas jeden Menschen unbedingt verbindendes, vor Augen stellt.

Will man sich nun gewisser Nebengründe zur Sittlichkeit bedienen, weil doch die Menschen durch Aussichten auf Vortheile und Gewinn eher zum Guten zu leiten, und durch Vorstellung der schlimmen Folgen des Unrechtes eher von dem

Bösen

Bösen abzuhalten wären; so bedenke doch jeder, daß die durch dergleichen unreine Bewegungsgründe hervorgebrachten Handlungen oder Entschliessungen eben deswegen keine moralischen seyn können, weil sie nicht der Ueberzeugung, daß etwas moralisch recht oder unrecht sey, sondern der Aussicht auf gewisse Folgen, oder dem an- und unangenehmen, das sie mit sich führen, ihren Ursprung verdanken. Oder will man die Menschen durch dergleichen Gründe allmählich zur Sittlichkeit **leiten**, oder sie vorbereiten, daß sie das nach und nach aus dem reinen Bewegungsgrunde thun lernen, was sie bisher nur nach Triebfedern thaten? Mit den Nebengründen zu einer moralischen Entschliessung ist es von jeher eine mißliche Sache gewesen, und es ist hier der Ort nicht, ausführlich zu zeigen, warum man durchaus nichts für wahre Sittlichkeit von ihnen zu erwarten habe. Mit den zu dem rein sittlichen Bewegungsgrunde leitenden Gründen ist es aber, leider! nicht besser bestellet, denn man sieht gar nicht ab, wie ein Grund zur Sittlichkeit leiten könne, welcher, wenn er nicht der Grund der Sittlichkeit selbst ist, alle Sittlichkeit aufheben müßte. Wer nicht **unmittelbar für** die Sittlichkeit ist, ist **unmittelbar wider** sie, und man nennt die Gründe, recht zu thun, welche von der Glückseligkeit, Schönheit der Tugend

gend u. s. w. hergenommen werden, blos darum Vorbereitungsgründe zur reinen Tugend, weil man sich einbildet, daß die Achtung für das erkannte Sittengesetz, die bey uns erst eintrat, nachdem wir uns eine lange Zeit durch heteronomische Principien zur Legalität hatten gängeln lassen, bey jedem Andern auch blos auf diesem Wege erfolgen werde und müsse. Es ist möglich, daß ein Mensch durch die Glückseligkeitslehre zur Befolgung moralischer Gesetze gebracht wird, und von der moralischen Klugheitslehre zur Befolgung der Pflicht um der Pflicht willen aufsteiget; aber so lange er das noch nicht that, war er doch wahrlich kein moralisch guter Mensch. Er erfüllete blos den Buchstaben, nicht aber den Geist des Gesetzes. Finden sich also in einer positiven Religion dergleichen zu der reinen Sittlichkeit leitende Gründe, d. i. solche Gründe, deren Gebrauch die ächte Tugend zwar nicht zu erzielen vermag, welche aber doch einen Leitfaden zu derselben abgeben, sollte es auch nur seyn, weil man Gelegenheit hätte, zu zeigen, wie sie keine moralische Entschließung hervorbringen könnten: so muß sie der Prediger, wenn ihm keine andere Verpflichtung entgegen stehet, in seinen Vorträgen entweder vorbeygehen, oder die Nothwendigkeit besserer Grundsätze durch genaue und deutliche Angabe und Auseinandersetzung

setzung derselben einleuchtend machen, mithin den Willen Gottes, in wie ferne er mit dem reinmoralischen Bewegungsgrunde dasselbe ist, als Bewegungsgrund gebrauchen, uneigennützige Pflichttreue, als den einzigen, Gott wohlgefälligen Gottesdienst zu befördern.

3) auf homiletische Praxis.

Was nun die homiletische Praxis betrift oder die Versuche die neuen Grundsätze in Anwendung zu bringen, so sind deren in der ersten Darstellung S. 335. u. f. schon mehrere angeführt worden, welchen wir noch folgende, die uns bekannt geworden sind beyfügen. Wir zweifeln fast daß unser Verzeichniß davon vollständig seyn wird, und würden es gerne sehen, wenn andere die Lücken ergänzen wollten. Wir wollten anfangs die einzelnen Predigten rubriciren und sie in solche eintheilen, welchen 1) die allgemeinen Grundsätze der Kantischen Moral zum Grunde liegen 2) welche dogmatische oder 3) moralische Lehren des Systems abhandeln, und es war nicht blos Bequemlichkeit, wenn wir wieder von diesem Vorhaben abstanden.

Man hat wohl behauptet, der Kantischen Methode fehle das Anschauliche der Darstellung und mithin Evidenz, allein dieser Vorwurf trift nicht die Methode selbst, sondern nur die, welche

sich

sich ihrer bedienten und theils aus Unkunde derselben, theils weil sie mit der Natur des Erkenntnißvermögens überhaupt nicht bekannt genug waren, nicht populär anzuwenden verstanden. Wenn diese Predigten nach Kantischen Grundsätzen hielten oder drucken liessen, so verdienten diese freilich nicht den Nahmen, indem sie im Ausdruck oft unverständlich und im Tone nicht populär waren; es waren vielmehr moralisch-religiöse Abhandlungen. Dafür machen aber andere eine desto bessere Ausnahme, indem sie an ihrem Beyspiele zeigen, daß es nicht Schuld der Sache sey, wenn die Versuche mißlingen.

Ohne Philosophie kann weder der Prediger noch der Catechet seinen Zweck erreichen, und man wird also wenigstens aufhören sie zu tadeln, wenn sie die Kantische Philosophie jeder andern vorziehen. Daß die Lehre von Gott z. B. bey einer solchen Behandlung nothwendig gewinnen müsse, war schon an sich einleuchtend, und ist es noch mehr geworden durch die

Ideen über die Behandlung der moralischen Gotteslehre der kritischen Philosophie in Werken der geistlichen Redekunst im zweyten Jahrgange von K. H. Heydenreichs philosophischen Taschenbuche. Leipzig 1797. S. I-LIV.

die in Hinsicht auf Theorie viele schöne Bemerkungen enthalten, auf welche wir unsere Leser hier verweisen müssen 1). Dasselbe Thema, aber auf eine verschiedene Art, behandelt Hr. Kuhnhard in s. Beytrag zur Kritik der Theologie im engern Sinne des Worts, und Bemerkungen über die Art sie der Jugend vorzutragen in Henkens Neuen Magazin für Religionsphilosophie. Ersten Bandes erstes Stück S. 1-65. Helmst. 1797. — Er beschäftigt sich besonders mit der Darstellung einiger göttlichen Eigenschaften.

Heydenreichs Ideen verdienen um so mehr Aufmerksamkeit, weil sie den Gesichtspunkt zur Beurtheilung der geistlichen Reden und Betrachtungen enthalten, welche der Verf. in demselben Taschenbuche dem Publikum mitgetheilt hat, und von der Heiligkeit Gottes, von der wahren und falschen Frömmigkeit, vom Neide und Geitze

1) Aus dem, was Jenisch (Sollte Religion den Menschen jemals entbehrlich werden? S. 161 u. f.) darüber sagt, ergibt sich daß er im populären Vortrag auf Moralbeweise allein nicht viel hält; mit ihnen sollen die gewöhnlichen Popularbeweise von der Zufälligkeit der Welt u. s. w. verbunden werden, um jene durch diese zu erläutern und diese durch jene zu begründen. Dies empfiehlt auch Kant und die homiletische Praxis wird sich wohl dabey befinden.

Geitze, von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und von der Gewissenhaftigkeit handeln.

Wenn wir auf das Vorige zurückblicken, so finden wir, wie wenig überall auf die Behandlung einzelner kirchlichen Lehren im Volksunterricht Rücksicht genommen worden; und diese verdienten doch besondere Aufmerksamkeit. Abgesehen von Ammons Entwurf, der zugleich Winke enthält zur praktischen Benutzung kirchlicher Dogmen und der Schmidschen Anweisung in der Schrift über christliche Religion, verdient das, was Flatt in seinen Untersuchungen über die Versöhnungslehre so treffend über den populären Vortrag dieser Lehre bemerkt hat, hier empfohlen zu werden. Was er (§. 50-52.) in Rücksicht auf den nachtheiligen praktischen Einfluß unrichtiger Vorstellungsarten von dem Versöhnungstode Jesu so nachdrücklich erinnert, verdient besonders von den Religionslehrern, dasjenige hingegen, was (§. 53.) von der praktischen Wichtigkeit der Wahrheiten, die wirklich in der Versöhnungslehre liegen, gesagt wird, von denen beherzigt zu werden, welche bey der Anwendung philosophisch-religiöser Theorien auf den populären Religionsunterricht zu wenig auf die subjektiven moralischen Bedürfnisse der Menschen Rücksicht nehmen. In einem Anhange end-

lich (S. 269-287), welcher die Frage zu beantworten sucht? wie die vorgetragenen Ideen über den Versöhnungstod Jesu auf den Volksunterricht angewandt werden können und sollen? wird von der Bemerkung, daß von dem allgemeinen und öffentlichen Gebrauch historischer Religionsurkunden überhaupt, auch im Volksunterricht die historische Erklärung, ohne Nachtheil für Verstand und Herz, nicht ganz bey Seite gesetzt werden kann, Anwendung gemacht und gezeigt, warum es bey dieser Lehre besonders räthlich sey, ihre historische Beziehung im populären Unterricht im Christenthum bemerklich zu machen. —

Populäre Predigten mit beständiger Rücksicht auf die Grundsätze der praktischen Vernunft von L. J. Snell. Dritte Sammlung. Bremen 1796; auch unter dem Titel

Neue populäre Predigten von L. J. Snell. — Der letzte Titel entspricht dem Inhalte, der fastohne alle Beziehung auf die Grundsätze der kritischen Moralphilosophie ist. In der Vorrede äussert der Verf., mancher möge beym Lesen der dogmatischen Predigten denken, er nähere sich zu sehr der Hyperorthodoxen. Es ist auffallend, daß Hr. S. den betretenen Pfad sobald wieder verläßt, und man könnte beynahe fürchten, er habe die rein-praktischen Grundsätze

sätze schon erschöpft, oder habe seine Meynung von der Anwendung derselben geändert. Er entschuldigt sich zwar, daß er mehrentheils solche Materien behandelt habe, wobey sich jene Grundsätze nicht anwenden lassen, allein wir sind überzeugt, daß es recht gut hätte geschehen können, wenn er nur etwas über das Triviale hinausgegangen wäre, z. B. in der ersten Predigt, welche von der Beschaffenheit und den verschiedenen Arten der Geister handelt, und ganz in die Fugen des alten Systems paßt; so auch die Predigt S. 156 von der Auferstehung, als einer sehr tröstlichen Wahrheit. Wer einmal den praktischen Grundsätzen gehuldigt hat, der sollte überall seinem Thema die praktische Seite abzugewinnen suchen, und nicht, wenn er (S. 171) die **Mittheilung der Gaben des heiligen Geistes zur Erbauung** betrachtet, 1) zeigen, wieviel den Aposteln noch fehlte, um ihr schweres Lehramt anzutreten, und 2) auf welche Art sie Gott dazu ausgerüstet habe. Leider gelingen manchem Prediger dogmatische Predigten so wenig, als solche, in welchen er von Grundsätzen der reinen Sittlichkeit ausgeht.

Von den

Predigten zur Beförderung eines freien und vernünftigen Denkens in der Religion,

könnte der 2te Band (Görlitz 1795. 8.) der von

den Rechten der Vernunft in der Religion handelt, hieher gehören, wenn es nicht vielmehr philosophische Aufsätze als Predigten wären.

J. L. V. Scherers Antrittsrede über die Idee der Religionslehrer, als reiner Tugendlehrer, nach 1 Tim. 4, 16. Darmstadt 1797. gehört zu den bessern Versuchen. — Die Französisch-Republikanische Gottesverehrung, auf das Fest des 10 August, die unter der Aufschrift: Es ist ein Gott Strasburg 1796. 8. erschien, hingegen enthält zuviel Declamation und philosophische Kunstsprache.

J. C. F. Dietz Predigten 1795. 8. sind auch einigermassen hieher zu rechnen.

Drey Erndtepredigten, als ein kleiner Versuch wie etwa zufällige Dinge in öffentlichen Religionsvorträgen zur Veredlung der Zuhörer benutzt werden können. Von M. C. C. Schirlitz. Meißen 1795. 8.

In diesen drey Predigten zeigte der Verf. noch nicht die edle Simplicität des Vortrags, die man in einer neuen Predigtsammlung desselben findet, die unter dem Titel

Religion des guten Lebenswandels in Predigten für solche Leser, denen das Gewissen heiliges Gesetz und Sittlichkeit der hohe Zweck ihres Strebens ist. Von C. C. Schirlitz. Leipzig 1796. 8.

heraus-

herausgekommen ist, obgleich auch diese noch manches zu wünschen übrig läßt. Reine Vernunft und ihre Gesetzgebung sind nicht Ausdrücke für den Landmann. Den Zweck des Predigens setzt der Verf. in sittliche Besserung der Zuhörer und diesen Zweck soll der Prediger immer vor Augen haben, allein er kann ihn nicht erreichen, wenn er blos die Befolgung statutarischer Kirchenpflichten anräth, und dazu durch vorgespiegelte Glückseligkeit anlockt, oder durch angedrohte Strafen aufschreckt. Daraus entsteht der leidige Religionswahn und Afterdienst Gottes. So lange dies geschieht, so lange allein auf die materialen Beweggründe, die aus den Folgen der Handlungen fliessen, hingewiesen wird; so lange ist an die praktische Begründung eines höhern Princips, das aus dem Gesetze der Sittlichkeit entspringt, und zur Ausübung der Pflicht keiner andern Triebfeder, als der Vorstellung der Pflicht selbst, bedarf, nicht zu denken. Nie wird man da dem Zuhörer behülflich seyn können, daß er ein freier, moralisch guter und nach dem intelligiblen Charakter tugendhafter Mensch werde, der die gesetzgebende Vernunft ehrt, und aus innerer Achtung fürs Gute, oder wie es Jesus nennt, aus Liebe zu Gott, handelt. Höchstens kann man erwarten, daß er ein kluger und nach dem empirischen Charakter tugendhafter

Mensch werde. — Hr. S. folgt nicht ganz reinen Grundsätzen, sondern hat selbst den gemilderten Eudämonism in seine Predigten einfliessen lassen, indem der Mensch sich überall als ein von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängiges Wesen und ein rastloses Streben nach angenehmen Gefühlen zeigt. Indessen stellt er doch die Sittlichkeit als höchsten und letzten Endzweck der Religion dar, und wenn er es auch nicht läugnen kann, daß die Lehre des Christenthums eine Lehre zur Glückseligkeit sey, so behauptet er doch, daß sie, um dies seyn zu können, uns vorher eine Anweisung zur Würdigkeit der Glückseligkeit gewesen seyn müsse.

Mehrere Aeusserungen des Verf. wird man gerne unterschreiben, und es loben, daß er die vorgetragene Wahrheiten zugleich mit Stellen der Bibel belegt hat; dadurch werden Predigten erst christliche Predegten. Als Muster können wir indessen Hr. S. noch nicht empfehlen, sind aber überzeugt, daß bey fortgesetztem Streben, er noch einst als Muster werde auftreten können. Endlich verdient noch bemerkt zu werden, daß Hr. S. auch Sätze behandelt, die man bey andern nicht findet; z. B. in der Predigt vom schimpflichen Laster des Brod- und Nahrungsneides u. a. m. — Am wenigsten scheint dem Verf. der homiletische Gebrauch moralischer Allego-

legorien zu gelingen, die er vorzüglich in der 10. Predigt über die Warnung Jesu vor falschen Propheten ausspinnt S. 162 u. f. Er versteht unter den falschen Propheten vorzüglich die bösen Neigungen und Begierden in uns; dann aber auch die Verführungen der Welt von außen. Die Schaafskleider erklärt er von dem Scheine des Nutzens und Vergnügens, den die entbrannte Begierde der Sünde gleichsam anstreicht (?) u. s. w.

Eher können als Muster

Unsterblichkeit und öffentlicher Gottesdienst, Predigten in der Universitätskirche zu Göttingen gehalten von C. F. Stäudlin. Göttingen 1797. 8.

empfohlen werden, die sich theils durch den Inhalt, theils durch das Eigene in der Form und Manier auszeichnen. Auf das Letztere scheint der Verf. selbst in der Vorrede aufmerksam zu machen, wo er bemerkt, daß der Ausdruck, die Darstellung, die Art zu beweisen und die Beweise zu stellen, zu trennen und zu vereinigen, von ihm nicht zufällig, sondern absichtlich und mit der reifen Ueberlegung gewählt worden, welche ihm eine so wichtige Sache, als öffentliche Religionsvorträge sind, zu fordern schien. Wenn es nicht Unbescheidenheit verriethe, so

würden wir den Verf. auffodern sich über das Eigene seiner Methode näher zu erklären und so zur Erweiterung und Berichtigung der Homiletik beizutragen.

Wenn der letzte Zweck des Predigens auch Beförderung der Sittlichkeit ist, so kann der Prediger doch nicht überall auf moralische Gründe allein bauen z. B. wenn er von der Klugheit im Leben und Handeln redet. Wird er z. B. nicht auf den Eudämonismus zurückkommen müssen, wenn er z. B. von der Vorsicht mit dem Feuer handelt? Eine eigene Erscheinung ist die

Rede auf das Fest des heiligen Benedikts Am Tage seines Hintritts in die bessere Welt, nach Kantischen Grundsätzen, gehalten vor einer Versammlung gelehrter Männer, die sich nach seiner Vorschrift zu leben verpflichtet haben 1796. 8.

Benedikt als einen heiligen nach Kantischen Moralprincipien darzustellen, ist Zweck dieser Rede; die Beweise sind aus dem Leben Benedikts und aus seiner Mönchsregel genommen, zu welchem Ende aus beyden einige Züge ausgehoben werden, die für eine uninteressirte Tugend zu reden scheinen: der Gegner möchte leicht einige Beweise für das Gegentheil auffinden können, von welchen der Verf. vergeblich einige wegzukünsteln

steln versucht hat, z. B. das Gebot des blinden unbedingten Gehorsams. Es fehlt in der Rede nicht an Wahrheiten, die oft sehr bitter den Benediktiner-Aebten gesagt werden.

J. Bauerschuberts neue Festpredigten nebst einigen Gelegenheitsreden. Frankfurt 1797. 8. verdienen eben das Lob, was seinen kurzen Volkspredigten. 2 Theile 1796. zugetheilt worden.

2.

Catechetik.

Die Catechetik ist durch die kritische Philosophie ohnstreitig mehr zum Range einer Wissenschaft erhoben und hat durch sie sehr an Licht und Evidenz gewonnen. Wie dies geschehen ist, ist aber noch schwer zu entwickeln, weil die Catechetik in dem neuesten Lehrbuche noch zu eng mit der kritischen Philosophie selbst verbunden und das Eigenthümliche der neu bearbeiteten Wissenschaft noch nicht besonders entwickelt ist.

Für die Theorie der Catechetik ist der zweite Theil des Catechetischen Handbuch von Gräffe (Göttingen 1797. 8) nachzutragen, wo zugleich Catechisationen als Anwendungen und Beispiele sich finden. — Von Dolz catechetischen Unterredungen ist noch ein zweiter und dritter Theil (Leipz. 1796.) erschienen, die beyde dem ersten an Brauchbarkeit gleich kommen, und den

prakt-

praktischen Werth und die Anwendbarkeit der neuen Methode in ein treffliches Licht setzen. Dies ist jedoch auch von Hrn. D. Gräffe selbst geschehen, von dem einige Catechisationen gerade so wie sie gehalten worden, gedruckt sind; diese stehen in den **Materialien** für alle Theile der Amtsführung eines Predigers. 1n B. 4s Heft. S. 387-417. 2r B. 1s Heft. S. 22 u. f. Leipzig 1797. — Ferner ist J. W. **Schmids catechetisches Handbuch** 3 Theile. Jena 1791 und 92. 8. sowohl der Theorie als der Beispiele wegen hier anzuführen. Der **Catechismus der sittlichen Vernunft**; oder: Kurze und Kindern verständliche Erklärung der sittlichen und religiösen Grundbegriffe, durchgängig mit Beispielen erläutert von J. G. **Schollmeyer**. Leipz. 1796. 8. enthält eine schöne Erläuterung praktischer Begriffe, die ihren Zweck, auf sittliche Catechisationen vorzubereiten gewiß entsprechen wird. —

Allein J. J. F. **Grüzmanns Beweis für das Daseyn Gottes und dessen Einfluß auf unser Leben.** Eine Katechisation. Frankenhausen 1797. — sucht vergeblich den Kantischen Beweis catechetisch zu entwickeln. —

Eine einzelne Catechisation über die Bildung des sittlichen Gefühls von **Dolz**, steht in den genann-

nannten Materialien 1. B. 2. Heft S. 210-31 1). —

Endlich ist hier noch eine einzelne Catechisation anzuführen, welche als erster Versuch dieser Art schon in der ersten Darstellung hätte angeführt werden müssen:

Erklärung des göttlichen Gebots von der Keuschheit — — von M. Snell, Pfarrer in Butzbach, Frankfurt am Mayn 1793. 8. Dieser Versuch befriedigt jedoch noch nicht alle Forderungen. S. Gräffe im Katechetischen Journal. Erst. Jahrgang. Zweit. Heft. S. 246. u. f.

3.

Ascetik.

Zu den Erbauungsbüchern, die auf Grundsätze der Sittlichkeit erbaut sind, gehört

Erbauungsbuch für Catholiken, die eine reine und vernünftige Andacht lieben, von J. B. (Bauerschubert). Frankfurt 1793.

1) Man sieht wohl, die wissenschaftliche Catechetik hat durch Anwendung der Kantischen Philosophie darauf gewonnen; allein es verdiente wohl noch eine besondere Ausführung, wie sie gewonnen. Dazu gehört aber ein so erfahrner und gelehrter Catechet, als Hr. D. Gräffe ist und dieser würde sein Verdienst um die Wissenschaft noch vermehren, wenn er jenen Punkt in einem eigenen Aufsatze ins Licht setzen würde. —

1793. 8. — S. das Urtheil der All. L. Z. (1797. Nro. 117).

darüber ist sehr treffend. Die Gebete, die mehr Selbstbetrachtungen sind, drücken reine und edle Empfindungen und viel Wärme für Religion und Tugend aus. Bey der Mannichfaltigkeit des Inhalts hat doch alles auf reine Sittlichkeit Beziehung und ist den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft sehr angemessen. Ausserdem zeichnen sie sich durch ein gefälliges Gewand, gemäßigte Schönheit, durch Simplicität und Popularität und durch einen edlen correcten Ausdruck auf eine vorzügliche Weise aus. —

Ferner sind hier

F. H. C. Schwarz Religiosität, was sie seyn soll, und wodurch sie befördert wird. Giessen 1793. 8.

K. H. Heydenreichs Ideen über den Einfluß der Philosophie auf die Beruhigung der Leidenden in s. Originalideen 3. B. 1. Abtheil.

F. Blau über die moralische Bildung des Menschen 1795. 8. — und gewissermaßen (F. H. C. Schwarz) Briefe das Erziehungs- und Predigergeschäfte betreffend. Giessen 1796. 8. nachzutragen und gewissermassen muß auch das Andachtsbuch zum Gebrauche für gebildete junge Christen bey

bey der Feyer des Abendmahls von J. C. Dolz. Leipzig 1796. 8. hieher gerechnet werden.

4.

Pastoraltheologie.

Hier können wir nur die Schrift eines Catholiken, die jedoch nicht mal ganz hieher gehört anführen. —

Der Theolog nach dem Geiste der neuesten Literatur und den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit. Eine Schrift für junge Theologen auf Schulen und Universitäten, von **Tiberius Sartori.** Salzburg 1796. 8. —

Zwar enthält diese Schrift mehr Methodologie, aber doch vorzüglich in Beziehung auf Pastoraltheologie; sie ist eine Anweisung für junge Theologen, was sie als künftige Prediger und Seelsorger nach dem Geiste der neuesten Literatur, worunter der Verf. die neueste Philosophie versteht, zu lernen haben, — die Theile der Philosophie und Theologie, welche der Verf. in Beziehung auf Beförderung der Moralität von ihnen studirt wissen will, durchgeht er einzeln. —

Endlich ist noch eine Schrift angekündigt, welche der Behandlung dieses Thema ganz eigentlich gewidmet seyn soll, und nichts gemeines verspricht. Ihr Innhalt ist aber noch viel

um-

umfassender, wie sich aus der Ankündigung des Verf. ergibt, die wir zur Uebersicht und zur weiteren Verbreitung hersetzen wollen.

Der christliche Religionslehrer, nach seiner moralischen Bestimmung; oder: Lehrbuch der Moral in ihrer Anwendung auf den Stand des Religionslehrers in Kirchen und Schulen, und auf die Amtsführung des Predigers, (von dem Verfasser der moralischen Wissenschaften) **J. H. C. Schwarz,** Pfarrer zu Echzell.

Derjenige Stand, welcher hauptsächlich mit Verbreitung der Tugend und Religion beschäftigt ist, bedarf aus mehr als einer Ursache selbst einer gründlichen, vollständigen, genau bestimmten Kenntniß seiner Pflichten und seiner pflichtmäßigen Amtsführung. Auf die Männer dieses Standes sieht jedermann; von ihnen soll die Weisheit ausgehn; ihr Geschäfte bringt sie in manches Gedränge von Pflichten, und die menschliche Trägheit überhebt einen Lehrer des Guten sogar gerne der eignen Ausübung der guten Lehren. Ueberdas ist es die Pflicht eines jeden Geschäftsmannes, sich auf die gewissenhafte Erfüllung der Pflichten in seinem Wirkungskreise durch ernstes Nachdenken darüber vorzubereiten; aber ganz besonders ist das die Pflicht dessen,

der

der unmittelbar für das Reich Gottes auf Erden arbeitet.

Sieht man dabey auf der einen Seite die Gleichgültigkeit, womit in unsern Zeiten selbst angehende Religionslehrer die Religion betreiben; sieht man auf der andern Seite die Herabwürdigung des Heiligthums der Menschheit zu einer Sache des politischen Eigennutzes: so wird das Herz des christlichen Religionslehrers, der die Würde seines Amtes fühlt, mit Unwillen und Wehmuth erfüllt; "so soll es nicht seyn"; denkt er, und daß es nicht so sey, dagegen sucht er auf erlaubtem Wege zu wirken.

Die Stufe, welche unsre teutsche Literatur jetzt errungen hat, macht es ihm leichter als es sonst war, die Pflichten des christlichen Religionslehrers überhaupt, und seine weise Amtsführung insbesondere, in ihren Gründen zu durchdenken, lichtvoll zu ordnen, und faßlich darzustellen. Ausser unsern Philosophen und Moralisten, enthalten die Lehren unsrer Theologen die besonders in diesem Fache geschrieben haben, wie Nösselt, Niemeyer, Oemler, Rosenmüller, Nitsch, Spalding, Sailer, Schmid, Teller u. a. theils die allgemeinen Gründe des moralischen Verhaltens überhaupt, theils besondre Pastoralanweisungen. Aber es scheint Bedürfniß zu seyn, etwas Ganzes über die Weis-

heit des christlichen Religionslehrers zu liefern, das mit Beziehung auf die Schriften eines Nösselt, Niemeyer ꝛc. die ohnehin in den Händen eines jeden Theologen seyn sollen, die Bestimmung seines pflichtmäßigen und weisen Verhaltens für sein ganzes Leben so angäbe, wie es dem Geiste der Zeiten gemäß ist, und daß nicht gerade der, welcher es verstehen will, in der philosophischen Schule eingeweiht zu seyn braucht.

Der Verf. der moral. Wissenschaften machte schon lange die Moral zu seinem Lieblingsstudium, und sein Prediger = und Erziehungsgeschäfte gab ihm schon mehrere Jahre Stoff die Grundsätze der Moral auf sein Amt anzuwenden und für die Praxis zu beurtheilen. Bey der Umarbeitung jenes Lehrbuchs für die Belehrung, wie sie das Bedürfniß eines jeden gehörig zu bildenden Weltbürgers zu seyn scheint, wurde er oft an das Eigne erinnert, was das weise Verhalten in einem besondern Stande, besonders in dem des Religionslehrers, erfordere, und er glaubte hier eine Lücke in unsrer Literatur zu entdecken. Er wollte keinesweges noch einmal ein Lehrbuch der Moral, das der Lehrer derselben zum Unterrichten gebrauchen könnte, schreiben, sondern eine Moral für den Lehrer selbst, in der bestimmtesten Anwendung auf seinen Stand und sein Geschäfte ausarbeiten. Bey

weiterem Nachdenken boten sich ihm manche eigne Ansichten dar, welche sich am besten in folgender Auseinandersetzung seines Plans, durch dessen Ausführung er seinem Endzwecke nahe zu kommen streben wird, bemerken lassen.

Das ganze Lehrbuch soll den Titel verdienen:

Der christliche Religionslehrer nach seinem moralischen Handeln.

Dieses zerfällt nun in zwey Haupttheile.

Erster Theil. **Lehrbuch der auf den Stand des christlichen Religionslehrers angewandten Moral.**

Oder: Weisheit des christl. Religionslehrers in Absicht seines Charakters.

Dieses werde ich auf folgende Art auszuführen suchen:

1) Einleitung. Begriff eines christlichen Religionslehrers und verschiedene Arten desselben (Lehrer in Kirchen und Lehrer in Schulen überhaupt.) Stand derselben. Welt- und staatsbürgerliches Verhältniß. Bestimmung — Vorbereitung — Beruf zu diesem Stande und Amte.

2) Moral für diesen Stand;

a) Pflichten — Rechtspflichten, Tugendpflichten. (Das Wesentliche von den Rechten des protestantischen und katholischen Religionsl. wird vorher insoferne

angeführt, als es zur Festsetzung der Pflichten nothwendig ist. Daher auch das pflichtmässige Verhalten in Absicht der symbolischen Bücher auseinander gesetzt werden muß. Die noch so äusserst unbestimmten Urtheile über das Verhalten des Predigers wegen Aergernißgebens ꝛc. erwarten hier, wo seine unbedingten und bedingten Pflichten bestimmt angegeben werden, eine genaue Berichtigung.)

b) Ascetik für diesen Stand, oder beständige Veredlung des christl. Religionslehrers.

Zweyter Theil. **Moralische Methodik für den christlichen Religionslehrer.** Oder: Weisheit des christl. Religionsl. in Absicht seiner Amtsführung.

Erste Abtheilung. **Das Amt des christlichen Religionslehrers, nach seiner moralischen Bestimmung.**

1) Würdigung der christlichen Religion nach dem höchsten Endzweck der Menschheit.

Das Reich Gottes auf Erden. Werth des Christenthums. Moral. Die theologische Moral ist keine eigene Moral, sondern Methodik der Moral. Die Lehren des Christenthums, dogmatischen und moralischen Inhalts sind nicht zu trennen, als das Haupt-

Hauptmittel zur Einführung der Herrschaft der Moral.

2) Art und Weise, wie dieser Endzweck durch das Amt des Religionslehrers erreicht wird.

Verschiedne Arten des Wirkungskreises. Schule, Kirche oder öffentlich gottesdienstliche Verfassung. Verhältniß beyder und ihrer Lehrer gegen einander. Inspection.

Das Predigtamt insbesondere und dessen Methodik überhaupt. Grenzen seines Amts.

Zweyte Abtheilung. Die moralische Amtsführung des Predigers; oder: **Pastoralweisheit** (im engern Sinne).

Seelsorge. Gottesdienstliches Geschäfte. — Es wird noch von der Folge abhängen, wie weit sich der Verf. über die Gegenstände der Katechetik, Homiletik, Liturgik ꝛc. ausbreiten soll. Ueberhaupt wird er alles so praktisch wie möglich zu machen suchen, und daher auf vorhandne Kirchenordnungen und Liturgien Rücksicht nehmen; da er den Endzweck hat dem Religionslehrer anzugeben, wie er in seiner Lage ohne unberufener Reformator zu seyn, oder den Gesetzen des Staats zuwider zu handeln, seinem Gewissen Genüge thun, und einen edlen Wirkungskreis weislich erfüllen kann. 40

Verbesserung.

Seite 12 Zeile 5 lies Bestreitungen.

1 Rt. 3 R –

48.

4 rp. – – –
12 Rt –

5 rp. – –
4 rp. – –
9 rp. – –

4 rp 12 Rt – –
4 rp 12 Rt – –
9 rp – –

4 rp 12 Rt – –
4 rp 12 Rt – – / 9 rp – –

Flügger Himmel d. Zukunft. Actum b. Jung
d. ß: Glaube ꝛc.

Fa 3492
S
1/2



SL.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:1-1192015415-1904849350-11/fragment/page=0547

te 197.	Zeile	3.	von oben	ließ	Kampfplatz.
201.	=	4.	= unt.	=	Theologie.
207.	=	8.	= =	=	absoluten.
214.	=	7.	= =	=	menschliche.
219.	=	2.	= oben	=	Voraussetzung.
228.	=	3.	= =	=	§. 5.
238.	=	1.	= =	=	nach läßt — sich.
271.	=	12.	= unt.	=	mußte.
278.	=	5.	= =	=	vom.



Versuch
einer
historisch-kritischen Darstellung
des
bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie
auf alle Zweige
der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

Zweiter Theil
oder
Erste Fortsetzung.

Hannover,
im Verlage der Helwingschen Hofbuchhandlung,
1798.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:1-1192015415-1904849350-11/fragment/page=0549