





Der

moderne Nihilismus

und die

Strauß'sche Glaubenslehre

im Verhältniß

zur Idee der christlichen Religion.

Eine kritische Beleuchtung und positive Überwindung des
Grundprinzips und der Hauptconsequenzen der
destructiven Philosophie

v e r s u c h t

von

Dr. Johann Wilhelm Hanne.

Bielefeld,

Druck und Verlag von Velhagen & Klasing.

1842.

5X4827

.S8H35

.1842

c.1

Rare

V o r w o r t.

Der eigentliche Hauptzweck dieser Schrift ist kein anderer, als den höheren positiven Standpunkt, auf welchem die negative Richtung der modernen Speculation und Kritik zum untergeordneten und überwundenen Moment herabsinkt, mit vorbereiten zu helfen. Es kam daher in ihr, nach Darstellung der Methode und der wichtigsten Resultate der modernen Wissenschaft, vor Allem auf die Enthüllung und Widerlegung des Widerspruchs an, der im Princip der gegenwärtig herrschenden Philosophie gesetzt ist. An dieses kritische und mehr negative Moment dieser Schrift schloß sich dann weiter das positive, welches direct auf die Erringung jenes höheren philosophischen Standpunktes der Zukunft selbst gerichtet ist.

Um das Grundprincip dieses Standpunktes zu bewähren, mußte es durch die wichtigsten Stadien der Logik und Metaphysik, der philosophischen Lehre von Gott, von der Natur und vom Wesen der Menschheit hindurchgeführt werden. Dies ist im dritten Abschnitte versucht worden.

In wie weit der Versuch mir gelungen ist oder nicht, erwarte ich ruhig von der Zukunft. Was mir nicht gelungen ist, gelingt An-

bern. Ich lebe der gewissen Zuversicht, daß die Zeit der positiven Resultate des philosophischen Denkens, an denen sich der ganze Mensch wieder zum christlichen Glauben und Hoffen und vor Allem zur christlichen Liebe emporrichten kann, in ihrem Herannahen durch die einseitig negative Tendenz der modernen Kritik nur beschleunigt werden wird. Zwar wird diese im Kommen begriffene positive Philosophie sich unabhängig vom Glauben entwickeln müssen, sonst würde sie wieder in Dogmatismus und Scholastik umschlagen. Das ist ja aber eben das Verdienst der modernen Kritik, daß sie diesen unfreien Gestalten ein Ende gemacht hat. Das Ziel der künftigen Wissenschaft ist also: frei aus sich selbst zu erzeugen, Was dem Bewußtsein im Glauben zunächst von Außen kommt und nur Das als wahr anzuerkennen, was sie im innersten Wesen des Gedankens begründet findet. Aber sie wird auch anerkennen müssen, daß ebenso der Glaube eine gewisse Unabhängigkeit von der Wissenschaft hat. Was daher vom Glaubensinhalt mit ursprünglicher Kraft in der Innerlichkeit der Subjectivität, wie in der religiös-sittlichen Praxis sich erhalten hat und trotz allen Negationen, die von der Wissenschaft ausgingen, mit ruhiger Zuversicht und ohne allen Fanatismus immer lebendig wieder ersteht in den Gemüthern der Christenheit, das hat die besonnene und leidenschaftslose Philosophie zu respectiren, sollte sie auch die philosophische Kategorie dafür noch nicht entdeckt haben. Denn der Standpunkt jeder Zeitphilosophie ist und bleibt doch immer irgendwie ein relativer. Wie die Philosophie sich in ihrer Construction des Wesens der objectiven Natur von der Erfahrung leiten lassen muß und durch diese häufig corrigirt worden ist, so hat sie ebenso die religiöse Er-

fahrung zu ehren. Die Nothwendigkeit hiervon einzusehen, ist mit eine der ersten Aufgaben der künftigen Religionsphilosophie.

In solcher Weise wird endlich eine freie Wechselwirkung zwischen Glauben und Wissen eintreten. Diese schönere Zukunft — noch ist sie nicht völlig angebrochen. Aber schon grüßen manche ihrer Vorboten die Gegenwart. Und einen der Löhne dieses Grußes, der bis jetzt noch überhört worden war, glaubt auch der Verfasser dieser Schrift innerlich vernommen und in ihr vernehmlich wiedergegeben zu haben. Wie wird er sich freuen, sollte dieser Lohn in tüchtigen Denkern und sinnigen Gemüthern freundlichen Anklang finden. Er kann dies nur hoffen. Das aber weiß er, daß er es durch diese Blätter mit den Partheiführern der beiden Extreme auf dem Gebiete der gegenwärtigen Theologie und Religionsphilosophie, nämlich mit den Orthodoxisten und Nihilisten, und mit denen, die sich diesen oder jenen zuneigen, bis in den Grund verderben wird. Fiat! Der Verfasser fühlt sich verpflichtet, die Berechtigung der Kritik und die Verdienste insbesondere der Strauß'schen Wirksamkeit in dieser Beziehung nicht nur nothgedrungen, sondern freudig anzuerkennen. Ein solches Verhalten nennen die Orthodoxisten, Pietisten und Pectoraltheologen Ungläubigkeit, Abfall vom Christenthume, Nothwendigkeitsaberglauben und dergleichen. Der Verfasser kann sich ebensowenig verhehlen, daß die moderne Kritik nach ihrem metaphysischen Grundprincip in der einseitigsten Abstraction steckt und daß ihre gepriesene Freiheit nicht selten die haarste Frechheit ist. Er erkennt die Idee der christlichen Religion als die absolute Wahrheit; er kann nicht ablassen von dem Glauben an einen persönlichen Gott, an einen Erlöser der Welt, an ein Leben nach

dem Tode. Dieser Glaube und das Streben, denselben wissenschaftlich zu rechtfertigen, gilt bei den „modernen“ Kritikern für Engherzigkeit, für Unfreiheit, für Jesuitismus, für Scholastik, oder was sie noch sonst für saubere Kategorien in Petto haben. Es wird ihnen ein Leichtes sein, auch diese Schrift mit einer ihrer geistreichen und deli-
caten Pointen zu signalisiren. Mögen sie. Der Verfasser derselben fürchtet sich im Kampf für diesen Glauben der Christenheit weder vor den Blitzen der Herrscher im Donnergewölk der deutschen Jahrbücher, noch vor dem Verleherungsgeschrei jener Zionswächter, welche die wahre Christlichkeit für sich in Pachtung genommen zu haben meinen und sich nicht entblöden, mit dem ordinärsten Rationalismus Complot zu machen, wo es gilt, verfängliche Consequenzen aus philosophischen Principien zu ziehen.

Weder das abstracte Festhalten noch das abstracte Regiren des Vergangenen wird den Sieg davon tragen. Die Wahrheit ist die concrete Einheit der Vergangenheit und Gegenwart. Ihr gehört die Zukunft. Sie ist die Macht und das Gericht, sowohl über den vom Wissen abstrahirenden Glauben als auch über das vom Glauben abstrahirende Wissen.

Braunschweig, am ersten Pfingsttage 1842.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung Seite 1 — 13

Erster Abschnitt.

Die Grundanschauung des pantheistischen Nihilismus der Gegenwart, und zwar

- 1) Wie dieselbe sich im Allgemeinen auf dem Grunde der Hegelschen Logik gestaltet hat, und wie sie sich zur vulgären Weltansicht des Christenthums verhält 15 — 28
- 2) Wie dieselbe von Bruno Bauer Behufs der Kritik der Evangelien, und von Feuerbach Behufs der Kritik der speculativen Idee des Christenthums angewandt worden ist 28 — 75
- 3) Wie sie von Strauß in dessen Kritik der christlichen Glaubenslehre in Anwendung gebracht wird. — Vorläufige Reflexionen über die Strauß'sche Kritik der christlichen Glaubenslehre, und zwar
 - a) über die Bedeutung des Strauß'schen Werks für die gegenwärtige christliche Gläubigkeit und Theologie 75 — 82
 - b) über die historische Genese 82 — 91
 - c) über die Eintheilung desselben 91 — 102

Zweiter Abschnitt.

Weitere Darstellung der von Strauß an der christlichen Glaubenslehre vollzogenen Kritik.

- 1) Die Kritik des apologetischen Theils der christlichen Glaubenslehre 105 — 106
- 2) Die Strauß'sche Kritik der eigentlichen Dogmatik.
 - a. Die Darstellung und Auflösung der Beweise für das Dasein, der Lehre von der Dreieinigkeit, der Persönlichkeit und den Eigenschaften Gottes 106 — 126
 - b. Die Darstellung und Auflösung der kirchlichen Lehre von der Schöpfung der Welt, des ersten Menschenpaares, von der Vollkommenheit desselben und vom Sündenfalle 125 — 135
 - c. Die Darstellung und Auflösung der Lehre von der Person Christi, insbesondere der Schleiermacherschen Christologie 135 — 144
 - Strauß's Ansichten über das Gebet, über Kirche, Taufe und Abendmahl 144 — 147
 - d. Die Darstellung und Auflösung der neuern Unsterblichkeitslehre 147 — 154

Dritter Abschnitt.

Die Idee der christlichen Religion und das metaphysische Princip der Strauß'schen Kritik der Dogmatik im Verhältnisse zur Idee des Absoluten.

Übergang aus dem zweiten zum dritten Abschnitte vermittelt einer Reflexion auf die Berechtigung der Kritik gegenüber den zeitlich bestimmten Auffassungsweisen der christlichen Religion 157 — 163

- I. Entwicklung der Idee der christlichen Religion. — Der Begriff der Religion im Allgemeinen 163 — 165
 - A. Die historischen Voraussetzungen der christlichen Religion 165 — 167
 - a) Die Religion in ihrer Unmittelbarkeit als Naturreligion 165 — 167
 - b) Die Religion in ihrer Differenz und Gestaltung zu großen welthistorischen Gegensätzen 167 — 175

a.	Das einseitige Hervortreten des objectiven Gottesbewußtseins im Hebraismus	168 — 169
β.	Das einseitige Hervortreten des subjectiven Selbst- und Weltbewußtseins im Hellenismus	169 — 171
γ.	Die negative Auflösung dieser Gegensätze von Innen durch den Scepticismus und von Außen durch die abstracte Welt Herrschaft des Römerthums	171 — 175
c)	Die Religion in dem Moment ihrer Verwirklichung als absoluter Religion. Jesus Christus. Die absolute Dignität der Person Christi im religiösen Gebirte, ein Postulat sowohl des historischen als metaphysischen Standpunktes	175 — 182
B.	Das Christenthum nach seiner Grundidee als positive und absolute Überwindung des Hebraismus und Hellenismus. Die absolute Veröhnung aller Seiten in der Idee der christlichen Religion	182 — 183
C.	Das Christenthum im Proceß seiner Entwicklung innerhalb des Weltbewußtseins der historischen Völker	183 — 197
a)	Reaction des jüdischen Moments und die dualistische Form des Christenthums im Mittelalter	183 — 185
b)	Die Reaction des durch die Reformation emancipirten subjectiven Denkens. Die neuere Philosophie und der Pantheismus	185 — 190
α.	Der abstract ideale Pantheismus. Spinoza.	
β.	Der abstract materielle Pantheismus. Die Sensualisten.	
γ.	Vermittelungen der Extreme. Das Absolute als Proceß. Fichte. Schelling. Hegel.	
c)	Der Conflict des dualistischen und pantheistischen Princips. Rücksticht in eine höhere Vermittelung der Zukunft	190 — 197
II.	Das metaphysische Grundprincip der Strauß'schen Kritik. — Das Absolute bei Strauß als Proceß bestimmt. Relative Berechtigung dieser Ansätze gsw. Widerlegung ihrer Einseitigkeit:	197 — 219
A.	Aus dem Widerspruche, der in der Kategorie des Proceßes noch enthalten ist	201 — 204
B.	Aus der Unmöglichkeit, aus dieser Auffassung des Absoluten die stufenmäßige Entwicklung der Natur und das geistige Wesen der Menschheit zu begreifen	204 — 211
C.	Aus der Consequenz des logisch-metaphysischen Princips. Nothwendigkeit einer Revision und Rectification der Hegelschen Logik	211 — 219
III.	Das höhere metaphysische Princip. Die Idee des Universums als ewigzeitliche Dialektik dreier Sphären. Widerlegung einzelner Hauptconsequenzen der Einseitigkeit des modern pantheistischen Princips	219 — 310
A.	Die Sphäre der Gottheit und ihr dialektisches Verhältniß zur Natur	219 — 225
B.	Die Sphäre der Natur und ihr dialektisches Verhältniß zur Gottheit	225 — 234
C.	Die Sphäre der Menschheit	225 — 310
	Das Wesen der Menschheit nach seinem allgemeinen Begriffe. Erstes Entstehen des menschlichen Geschlechts. Die Idee der Freiheit	235 — 251
a)	Das Ich, wie es sich als individuelles Subject bestimmt. Psychologische Betrachtung	251 — 284
α.	Das Weltbewußtsein	253 — 259
β.	Das Gottesbewußtsein	260 — 261
γ.	Das Selbstbewußtsein. Die Idee der Unsterblichkeit	262 — 284
b)	Das Ich als Glied des Menschheitsganzen. Der objective Geist	284 — 310
α.	Der Weltgeist und das Weltleben	287 — 293
β.	Der Gottesgeist und die Religion	293 — 300
γ.	Christus und die Kirche	300 — 310

Einleitung.

Das vergangene Jahr 1841 hat im Gebiet der theologischen und religionsphilosophischen Literatur Erscheinungen zu Tage gefördert, in denen die negative und in Bezug auf die christliche Religion destructive Richtung des philosophischen Zeitgeistes der Gegenwart sich selbst nach allen ihren bisherigen Leistungen überboten hat. Es sind folgende drei Werke, erstens: die Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker von Bruno Bauer, zweitens: das Wesen des Christenthums von Ludwig Feuerbach, und drittens: die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft von Dr. David Friedrich Strauß.

Das zuerst genannte Werk fällt nur erst dem Anfange nach in das vorige Jahr. Bis jetzt sind nur der erste und zweite Band desselben erschienen. Der dritte Band, welcher die Kritik der synoptischen Evangelien beendigen soll, ist noch nicht heraus. Die Feuerbach'sche Arbeit bildet nur einen Band und liegt schon vollendet vor dem Publicum. Von Strauß's Kritik der christlichen Glaubenslehre endlich erschien der erste Band schon im September 1840, und der zweite, der das ganze Werk beschließt, erfolgte im vorigen Jahre. Alle drei Verfasser arbeiten von verschiedenen Gesichtspunkten aus auf die Überwindung und Auflösung des christlichen Princips und insbesondere der drei Urideen des Christenthums, der Idee eines von der Welt sich selbst bewußt unterscheidenden Gottes, der Idee eines historischen Christus, in welchem das Göttliche im Menschlichen absolut verwirklicht ist, und der Idee der persönlichen Fortdauer nach dem Tode, hinaus. Bauer sucht das Historische der Evangelien, was Strauß

in seinem „Leben Jesu“ noch als solches anerkannt und übrig gelassen hat, bis auf den letzten Rest zu vertilgen und als ein bloßes Product schriftstellerischer Arbeit darzutun; Feuerbach will die christliche Theologie zur Anthropologie degradiren, indem er in den christlichen Ideen nur substanzlose Reflexe menschlicher Phantasie und Gemüthsbedürftigkeit erkennt und nachzuweisen strebt; Strauß endlich versucht die Geschichte des Dogma's als den Geburts- und Todesproceß desselben geltend zu machen. Alle drei Verfasser stehen in einem solchen Verhältnisse zu einander, daß der später arbeitende den früher arbeitenden, in der Art und Weise wie er den Auflösungsproceß einleitet und vollzieht, an Schärfe der Auffassung, an Furchtlosigkeit der Consequenzziehung, an Lebendigkeit und Macht der Darstellung noch überflügeln zu wollen scheint; insbesondere gilt dies von Bruno Bauer in seinem Verhältnisse zu Strauß. Er zeichnet dessen Verfahren als noch zu sehr orthodor, zu apologetisch befangen, zu mysteriös, zu sehr von der Unfreiheit desjenigen Standpunktes, dem die Substanz für das Absolute gilt, determinirt. *) Einmal, in der Beilage zum ersten Bande, stellt er Strauß geradezu mit Hengstenberg zusammen und bezüchtigt ihn in Bezug auf die messianische Dogmatik der Juden der Hengstenberg'schen Orthodorie. Was Feuerbach anbetrifft, so hat der schon in mehreren seiner jüngsten Schriften sich so respectirlich über das Wesen der Religion und insbesondere der christlichen Theologie ausgesprochen, daß selber ein Strauß für nöthig halten konnte, in seiner Kritik der Dogmatik sich der Religion gegen Feuerbach anzunehmen. **) In seiner gegenwärtigen Schrift über das Wesen des Christenthums sucht Feuerbach nun seine, schon früher ausgesprochene, Ansicht, daß die Religion ein Erzeugniß des menschlichen Ichs sei, wiederholen sich dasselbe nicht sowohl theoretisch als vielmehr praktisch, und eben damit egoistisch zur objectiven Welt verhält, nach allen Seiten hin durchzuführen. Und so erklärt er im Grunde das ganze Wesen der Re-

*) Kritik der evangel. Geschichte von Br. Bauer. 1 B. Vorrede.

***) Die christl. Glaubenslehre von Strauß. Bd. I. S. 18 f.

ligion für etwas Eitles, für eine Schmarazerpflanze der Menschheit, für einen Durchgangspunkt des menschlichen Geschlechts, der, wenn er, wie von der Theologie, fixirt wird, das göttliche Wesen als ein äußerlich objectivirtes, zu einer „unerforschlichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen“ macht. Denn die praktische Anschauung, aus welcher nach Feuerbach die Religion hervorgeht, ist, wie es in seinem neuesten Werke heißt, „eine schmutzige, vom Egoismus befeleckte Anschauung. Ich verhalte mich hier zu einem Dinge um meinnetwillen. Es ist mir im Grunde ein verächtliches Ding, wie ein Weib, das nur um des sinnlichen Genusses willen Gegenstand ist.“*) Und so glaubte denn Feuerbach das Recht zu haben, sich in den schmutzigsten Ausdrücken über das Christenthum der Gegenwart und die daraus geborne Frömmigkeit zu ergeben. Das alte Christenthum ist ihm noch ein einfältiges, dummes, unschuldigtes Kind; das moderne Christenthum aber soll voll sein von Selbstbetrug, absichtlicher Selbstbelügung, voll von Perfidie und Schamlosigkeit. So lasen wir auch von Bruno Bauer im Jahrgange 1841 der deutschen Jahrbücher einen solchen schamlosen Aufsatz über „theologische Schamlosigkeiten“ und Feuerbach erzählt uns in der Vorrede zu seinem Wesen des Christenthums von der „incurablen Venerie und Lustseuche der modernen Frömmeler, Dichter und Schöngeister,“ die „so ehr- und schamlos“ seien, daß sie selbst auch die „als Illusion erkannte Illusion in Schutz nehmen,“ — und in diese Kategorie der Frömmeler u. s. w. wirft er alle Theologen und Philosophen, welche die Idee des Christenthums noch für ewige Wahrheit halten. Strauß ist dagegen viel gemäßiger, viel weniger leidenschaftlich. Bei den andern Beiden aber merkt man zu oft die Absicht und wird verstimmt. Sie forciren die Negationen, die sie gegen das Christenthum und seine Ideen in Anmarsch setzen, zu tollen ungebärdigen Ausfällen; Bruno Bauer declamirt und höhnt fast auf jeder Seite gegen die „Apologeten“ mit O! und Ach! — thut so, als ob es ihm zu eng würde

*) Das Wesen des Christenthums S. 264 u. S. 291.

in ihrer Atmosphäre, schreit zwei, dreimal nach Luft, stempelt selbst Schleiermachern zum „Buchstabenknechte.“ Solche Tiraden, wie folgende, kommen ziemlich in jedem Abschnitte vor: „Wo bleibt nur unser Verstand? Oder was verursacht uns dieses entsetzliche Kopfbrücken?“ — Hier summt dem Herrn Bauer gewiß ein Nachklang durch den Kopf von dem Tone, mit welchem Strauß einmal des nunmehrigen Kritikers eigene Orthodoxie zur Erschütterung brachte. Strauß klagte damals, daß es ihm bei Bruno Bauer's Deductionen oftmals sei, als wäre er in der Faust'schen Hexenküche

und hörte da ein ganzes Chor
von hunderttausend Narren sprechen,

und daß es ihn im Kopfe reiße u. s. w. *)

Das hat unsern Kritiker tief in die Seele geschnitten. „Ach“ so stöhnt er wieder, „ach! wer befreit uns nur von diesen Leiden? Wie ängstlich ist unsere Lage, wenn wir Menschen sein, Menschen vor uns sehen, mit Menschen verkehren wollen, und todte Larven in den Evangelisten durchaus sehen sollen.“ **) Fürwahr, hier hat der Mann wieder eine Vision der Faust'schen Hexen gehabt, mit der ihn Strauß einmal in's Bockshorn jagte, und er will nun ebenso die Apologeten damit hänge machen. — Feuerbach treibt es noch ekelhafter. Wenn er einen Passus niedergeschrieben hat, von welchem er denkt: der soll das Volk der Theologen und Speculanten 'mal springen machen vor Ärger und Scham, so fängt er an, den Ton des Gebets, des frommen Amaryllens nachzuhöhen, und schließt mit einem pathetischen „Amen.“ So benedict er z. B. über das pure, kalte Wasser, im Gegensatz zu dem Taufwasser, das ihm durch die Idee verunreinigt erscheint. So schließt er nachäffend mit einem feierlichen Amen, nachdem er eingeladen und aufgefordert hat zu dem Versuch einer Demonstration der empirischen Gestalt und Existenz Gottes, und welchen Geschlechts derselbe sei, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit.

*) Streitschriften von Strauß. Drittes Heft. 1837.

**) Bauer a. a. D. Bd. I. S. 276.

Das ist das formelle Verfahren, das der Lon, den Bauer und Feuerbach anschlagen in ihrer Polemik gegen die Vertreter der historischen Basis und gegen die Verfechter der speculativen Idee des Christenthums. Strauß verfährt dagegen tausendmal würdiger und objectiver. Aber jene Weiden lassen ihre eigene gereizte Subjectivität immer vor und nach jedem Angriffe auf die Idee oder die historische Basis des Christenthums herklingeln und hertuten. Das wird zuletzt ekelhaft. Bei Bruno Bauer namentlich hat man unwillkürlich das Gefühl, daß er einen Lessing gegen die Apologeten spielen will. — Man merkt die Absicht, und ist verstümt.

Was nun den Inhalt und die Tendenz dieser drei in der Gegenwart am meisten sowohl gefürchteten als angestaunten Werke näher angeht, so sehen wir in ihnen das mit dem Protestantismus gesetzte und von allen Seiten her durch die mannigfachen Gegensätze von Glauben und Wissen aufgeregte negative Moment des kritischen Gedankens zu seinem höchsten Extrem hinaufgetrieben, und aus dieser enormen Spannung des Moments erklärt sich auch zum Theil der gereizte Ton der Vertreter dieses Extremis. Es ist die in Wahrheit wohlberechtigte Macht der vom unmittelbaren und positiven Glauben emancipirten Wissenschaft, die sich hier in ihrer äußersten Spitze und somit auf einseitige Weise geltend macht. Allem Unmittelbaren, sofern darunter etwas Höheres, Göttliches, über das bestimmte, wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Zeit und irgend eines besondern Zeitalters noch Hinaustragendes, sofern darunter Etwas, was zunächst nur die ahnende, nicht aber die begreifende Vernunft erfassen kann, verstanden wird, wird hier der Krieg angekündigt. Und das ist einseitig, ist ein Extrem, man mag über die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins sagen und versichern, was man will. Das Selbstbewußtsein ist wohl an sich unendlich, die Tiefen der Objectivität, der Wahrheit, der Gottheit walten objectiv durch es hindurch. Aber in jeder bestimmten Zeit, in jedem zeitlich bestimmten Individuum, wenn dasselbe nicht, wie es die Kirche von Christo glaubt, überwiegend vom absoluten Geist selbst unmittelbar bestimmt ist, ist das allgemeine

Selbstbewußtsein zugleich durch das Moment der Besonderheit, durch Familiarität, Nationalität, Geschichte und sonstige endlichen Interessen beschränkt. Und darum kann die absolute Wahrheit als solche in vielfacher Hinsicht nur als Ahnung, als Glaube, nicht aber als schlecht hin subjectiv vermitteltes, nach allen Momenten hin sich durchsichtiges Wissen im Selbstbewußtsein präsent sein. Jeder Fortschritt der Zeit in der weitem und tiefern Erkenntniß der Wahrheit geht daher auch jedesmal von einer solchen unmittelbaren Intuition, von einem Geniusblitze aus, in welchem sich ein Jenseitiges enthüllt und plötzlich, als Offenbarung, durch die Umhüllung der Subjectivität bricht. Das ist Thatsache, allgemeine Erfahrung und wird auch von den gründlichsten Psychologen zugestanden. Die negative Richtung der modernen Wissenschaft aber verkennet dies. Und damit documentirt sie ihre Einseitigkeit, ihr abstractes Verfahren. Und in dieser Abstraction und Selbsttäuschung geht sie darauf aus, den Glauben, der noch mit ahnungsvoller Zuversicht ein Jenseitiges, ein über den subjectiven Begriff der Gegenwart Hinausragendes umfaßt, diesen Glauben, aus dessen Schooß sie selbst geboren, an dessen Brüsten sie selbst genährt, von dessen Ideen sie selbst erleuchtet worden ist, schlecht hin zu vernichten. Das Verhältniß von Glauben und Wissen ist so geradezu umgekehrt worden. An die Stelle des einen Extrems, desjenigen Extrems, das besonders im Mittelalter seine Verwirklichung fand, ist so in der modernen Welt das andere getreten. Im Allgemeinen galten bisher die höchsten Ideen der Menschheit über Religion, über Gott, über ewige Wahrheit, ewiges Leben für Ausflüsse der objectiven, der göttlich geoffenbarten Idee des Christenthums, oder man glaubte doch, daß sie, wenn auch nach der einen Seite hin ein Product des in seiner Tiefe sich philosophisch erfassenden menschlichen Geistes, doch nach ihrer andern objectiven Seite hin ein Product des im menschlich subjectiven Denken durchwirkenden objectiven Denkens Gottes sein müßten. In Christus, im Christenthum, glaubte man, und glaubt die Kirche noch, sei dies göttliche Denken am vollkommensten durchgeschlagen und das Christenthum sei somit erst die

Vollendung und höchste Bewahrheitung aller menschlichen Ideen über Gott und göttliches Wesen. Aber Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer wollen es nun schlagend und unwiderleglich nachgewiesen haben, wie geradezu umgekehrt, auch das Christenthum, ja die Person Christi selbst, nur Erzeugnisse bloß menschlichen Denkens seien, und zwar des menschlichen Denkens und Selbstbewußtseins, wiesern dasselbe noch auf einer untergeordneten Stufe der Bildung gestanden habe. Es giebt nach dieser Ansicht kein objectives Wirken und Mitwirken, kein actives Manifestiren Gottes in der Menschheit, denn Gott ist nichts vom menschlichen Wesen Verschiedenes. Die Idee Gottes ist ein an sich unwirklicher, sich selbst nicht denkender, sondern nur vom Menschen gedachter und objectivirter Gedanke des Menschen. Das ist die Hauptsumme der Lehre und Weisheit dieser „Modernen.“ Das ist der Sinn, wenn es heißt, die Theologie solle untergehen in der Anthropologie, die Religion solle zum verschwindenden Moment werden in der Speculation. So bestimmt man das nunmehrige Verhältniß von Glauben und Wissen: das Wissen soll sich im Glauben, im Dogma, in den historischen Thatfachen der Religion fortan nicht nur wiedererkennen, wiederfinden, wie sich der Sohn im Vater wiedererkennt; es soll darin nicht nur seine eigene, ewige, gottverwandte Natur spiegeln, es soll das zunächst mit Nothwendigkeit gefegte Abhängigkeitsverhältniß nicht nur von Stufe zu Stufe zum Freiheits-, zum Gegenseitigkeitsverhältniß zwischen sich und dem Glauben gestalten: nein, alles Verhältniß des Wissens zum Glauben soll überhaupt aufhören; das Wissen wird in der Art für selbstständig erklärt, daß es dem Glauben über den Kopf gewachsen sei. Was Johannes der Täufer von Christus sagte, dieser müsse wachsen und er müsse abnehmen: dasselbe Schicksal soll auch dem christlichen Glauben in Bezug auf die Philosophie bevorstehen und schon widerfahren sein. Es ist gar aus mit dem Glauben, so posant man. — Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer werden von den deutschen Jahrbüchern als die Engel und Vollstrecker des über den christlichen Glauben ausgebrochenen Weltgerichts gefeiert. Der Inhalt des christlichen Glaubens, heißt es,

sei ein Product des menschlichen Denkens, aber des Denkens, wie es noch schwach, noch ein Kind, wie es seiner selbst noch nicht mächtig war. „Der religiöse Geist, sagt Bruno Bauer, ist diejenigeerspaltung des Selbstbewußtseins, in welcher die wesentliche Bestimmtheit desselben dem Bewußtsein als eine von ihm verschiedene Macht gegenüber tritt. Vor dieser Macht muß sich natürlich das Selbstbewußtsein verlieren — denn es hat darin seinen eigenen Gehalt aus sich heraus geworfen und soweit es sich als Ich noch für sich behaupten kann, fühlt es sich vor jener Macht als Nichts, so wie es dieselbe als das Nichts seiner selbst betrachten muß. Dennoch kann das Ich als Selbstbewußtsein sich nicht ganz verlieren; in seinem subjectiven, weltlichen und von sittlichen Zwecken erfüllten Denken und Wollen behält es noch seine Freiheit und in diese freiere Bewegung wird auch das religiöse Bewußtsein hineingezogen. Beides, das religiöse Bewußtsein und das freie Selbstbewußtsein, treten somit in eine Berührung, ja Durchdringung, ohne welche das erstere nicht individuell lebendig, noch einer geschichtlichen Fortbildung fähig sein könnte. Sowie aber diese Lebendigkeit und Fortbildung nach ihrer ersten Beruhigung Gegenstand der religiösen Betrachtung werden, so werden sie wieder dem Selbstbewußtsein entrissen, sie treten dem Bewußtsein als fremde That gegenüber und nothwendig wird nun auch die Vermittelung, welche sie innerhalb des Selbstbewußtseins als dessen eigene Bewegung gesetzt hatte, zu einer Maschinerie, dessen Fäden in einer jenseitigen Welt (von Gott und Engeln) geleitet werden.“*) Die Religion ist hiernach die Entzweiung des Geistes mit sich, die Selbstentfremdung des Ichs von seinem innern, idealen Gehalte. Die Religion ist somit eigentlich der Standpunkt des unglücklichen, zerrissenen Selbstbewußtseins. Für das Ich, welches das *γνώσις εαυτῶν* vollständig vollzogen hat, gibt es keine Religion, keinen Gott, keinen Christus, keine Unsterblichkeit mehr. Eben dahin, und zwar noch in bestimmterer Weise, spricht sich auch Feuerbach aus. „Die Religion, schreibt er, ist das bewußtlose Selbstbewußtsein des Menschen. In der Religion ist dem

*) Bruno Bauer a. a. D. Bd. I. S. 23.

Menschen sein eigenes Wesen Gegenstand, ohne daß er weiß, daß es das seinige ist; das eigene Wesen ist ihm Gegenstand als ein anderes Wesen. Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen u. s. w. — Die Religion ist ein Urtheil — die Affirmation dessen, was der Mensch als sein Wesen anschaut. Was dem Menschen werth und theuer, das gibt er nicht den zerstörenden Elementen der Außenwelt preis; er verwahrt es in sein Schatzkästchen, d. h. er macht es zu einem unantastbaren Heiligthum. In der Religion befreit sich der Mensch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt; Gott ist das von aller Widerlichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen. — Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen, darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion, darin die unheilichwangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste, metaphysische Princip der blutigen Menschenopfer, kurz, darin die prima materia aller Gräuel, aller schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte.“*) Bei Strauß heißt es: „dem Menschen, wie er unmittelbar als natürlicher existirt, ist der Geist, wie einerseits als bloßes Ansich nur erst innerlich, so andererseits eben darum noch äußerlich; d. h. des geistigen, absoluten Gehalts, der in ihr lebt, ist die Menschheit und sind die einzelnen Völker zuerst nicht mächtig. Sie tragen ihn in sich, aber als dunklen Drang, dessen Zusammenhang mit ihrer sinnlichen Seite, nach welcher sie sich unmittelbar haben, nicht in ihr Bewußtsein fällt, und daher als Einsprache eines außer ihnen vorhandenen höheren Princips vorgestellt wird.“**)

In solcher Weise sprechen sich die drei Kritiker über das Wesen

*) Feuerbach a. a. D. S. 37, 121 u. 248.

***) Strauß a. a. D. Bd. I. S. 75.

der Religion aus. Und dieser Auffassung zufolge hat die Philosophie auch die Bestimmung, diese Selbstentfremdung des religiösen Bewußtseins, diese Objectivität und Zenseitigkeit des religiösen Inhalts aufzuheben und zu negiren. Diese Selbstentfremdung und Zenseitigkeit ist auch noch in der christlichen Religion gesetzt. Somit verhält sich die Philosophie kritisch zu derselben, subordinirt die Ideen des Christenthums ihren eigenen obersten Grundsätzen, rectificirt jene nach diesen und geht damit über den Standpunkt der Religion selbst hinaus und setzt das Wesen des Christenthums zum untergeordneten Moment in sich selbst herab. Dadurch wird der Inhalt der christlichen Religion nicht nur der Form der Vorstellung entkleidet, sondern seinen Hauptbestimmungen, seinem Princip nach negirt, für unwahr erklärt, denn es wird ihm das Moment der göttlichen Objectivität entzissen, er verliert seine absolute Bedeutung für das Bewußtsein und hat nur noch historisches Interesse, wird hinausgeworfen aus der Innerlichkeit und dem Gewissen des gegenwärtigen Geistes in die Kumpelkammer der Antiquitäten. Das Selbstbewußtsein nicht nur an sich und seiner ewigen Idee nach, sondern das Selbstbewußtsein einer bestimmten Zeit, das Selbstbewußtsein der Gegenwart wird zum absoluten Kriterium der Wahrheit erhoben. Und da dasselbe ein zeitlich, ein nationell, ein individuell bestimmtes und eben damit ein beschränktes und ausschließendes Selbstbewußtsein ist, so versteht es sich von selbst, daß es sich an dem Selbstbewußtsein der christlichen Religion, auch wenn dies die Verwirklichung der absoluten Wahrheit ist, stoßen, sich negativ dagegen verhalten muß. Die philosophische Kritik der Religion, die sich zweifelnd gegen alles Andere, nur nicht gegen ihr eigenes Princip kehrt und so naiver oder stolzer Weise ihr empirisch bestimmtes Selbstbewußtsein für die höchste und letzte Verwirklichung des Ansich, der ewigen Idee des Selbstbewußtseins nimmt, wird daher nothwendig die Auflösung und Vernichtung der Religion, d. h. sie meint für sich dieses Weltgericht zu sein. Aufgelöst und vernichtet werden aber von der Kritik insbesondere und vor Allem die drei Ur Ideen, die das Christenthum in die Gedanken und Empfindungen der Völker gepflanzt hat: die Idee einer unendlichen,

von sich wissenden Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, die als diese unendliche Inselflexion, als dieses absolute In- und Durchsichsein Gott genannt wird; die Idee einer adäquaten Offenbarung und Verwirklichung dieser Wahrheit, Heiligkeit und Liebe in der Menschheit mittelst der Person Christi; die Idee einer unendlichen Zukunft, welche unser gehört nach dem Tode, in welcher von Stufe zu Stufe alle Räthsel des Daseins sich lösen, alle Schmerzen der Endlichkeit immer tiefer und allseitiger überwunden werden sollen. Alle diese drei Ideen werden von diesen modernen Kritikern für unbegründet, nicht nur in der neuern Philosophie, sondern im Wesen der Menschheit, im Wesen des Universums überhaupt, erklärt. Fictionen einer unfreien Epoche des menschlichen Geschlechts sollen sie sein, Ausgebirten eines Zeitalters, wo die freie, selbstsuchtlose Vernunft noch gefangen und verstrickt lag in die eiteln, praktischen, egoistischen Wünsche und Bestrebungen des tyrannischen Herzens, des weibischen Gemüths, der unbändigen Phantasie. — Das ist das negative Resultat der Kritik. Und welches ist nun das positive? O, ein gar herrliches! denn, wenn nur die heuchlerische, schamlose Theologie, die hasenherzige, unfreie Philosophie der Gegenwart oder vielmehr der Vergangenheit erst zu Grabe gesungen, und wenn nur dem noch schlummernden Sünglinge der Zukunft erst der Alp des Christenthums durch den Posaunenstoß der Kritik von der Brust geblasen sein wird: dann, ja dann erwacht der Süngling und schaut frei um sich in einer Welt des schönsten, heitersten Nichts, wo in der Sphäre der Religion und Wahrheit Alles durchsichtig sein wird und klar, weil eben Nichts darin ist, und Nichts darüber ist, und Nichts darunter, und, o Seligkeit! auch nichts dahinter.

Es zehrt sich selber auf das Sein
Und schleißet in das Nichts sich ein:
Das Sein läßt sich nicht separiren,
Drum kann es nur das Nichts curiren.

O strenger Gott! o Herzensnoth!
Zulezt ein Nichts, ein ewger Tod!
O liebe Seele frage doch
Mit Wuth der Wahrheit mildes Loth,

Dann wirst du nicht mehr ächzen,
Und nach dem Schrein lechzen.

Das ewige Fort, das ew'ge Hin,
Das Nichtmehrreich, das Nichtmehrbin,
Das wäscht die Augen gar so rein,
Bringt Feuer, Licht und Farbensein.

Der Grund ist Licht, das Nichts ist hell,
Nichts trübet euren Lebensqueil;
Der Grund ist Nichts, das Nichts ist Nacht,
Drum brennt's in solcher Feuerspracht.

So strömte schon vor 12 Jahren Ludwig Feuerbach in den anonym herausgegebenen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers“ seine Nichtigkeitsbegeisterung singend aus. Und „Nichts“ — das ist auch jetzt das Evangelium, was er, und er von den drei Kritikern der Gegenwart am entschiedensten, in seinem letzten Werke verkündet. Das Nichts, was Alles und Jedes aus sich gebiert und wieder in seine hehre Abstraction zurücknimmt, das ist der Gott der modernen Kritik, das ist unsern kritischen Koryphäen das *ἐν καὶ πᾶν*, das Eine und Alles, was sie als absolut bewegliche Macht an die Stelle der starren, unbeweglichen Substanz des Spinoza gesetzt haben.

Ich will nach diesen allgemeinen und einleitenden Reflexionen jetzt näher auf die besondere Charakteristik der genannten drei Hauptwerke des modernen Nihilismus eingehen. Das wichtigste von ihnen, was den pantheistischen Nihilismus durch alle Momente der christlichen Religion Schritt vor Schritt und in der Weise einer objectiven, welthistorischen Kritik hindurchzuführen versucht, ist jedenfalls das Strauß'sche Werk. Bei diesem will ich daher besonders verweilen, indem ich dasselbe, bevor ich zur kritischen Beleuchtung des philosophischen Princips der nihilistischen Kritik übergehe, erst nach seinen einzelnen Hauptwendungen reproducire und dem Leser veranschauliche. Von Bruno Bauers Kritik der synoptischen Evangelien und von Feuerbach's Wesen des Christenthums, will ich nur die Grundanschauungen, die diesen beiden Werken zur Basis dienen, kurz mittheilen und beurtheilen. Ueber Bauers Werk kann indessen das Urtheil noch nicht zum letzten Abschlusse gebracht werden, weil es noch fortgesetzt

wird. Feuerbach trifft in den wichtigsten Resultaten mit Strauß zusammen. Es verdient daher nur die Grundanschauung seines Werks nebst den vorzüglichsten Consequenzen derselben besonders hervorgehoben zu werden. Strauß's Werk ist das bedeutendste, weil es seine Negationen der christlichen Ideen durch die ganze historische Entwicklung des Christenthums hindurchführt, und als nothwendige und bleibende Resultate der innern Geschichte des menschlichen Geistes darzustellen weiß. Dies Werk muß daher im Speciellen berücksichtigt werden. Dann erst kann die Kritik des Grundprincips der modernen Kritik und die Würdigung der angeblichen Wiederlegung der Hauptideen des Christenthums, welche Strauß und Feuerbach vollzogen haben wollen, im Einzelnen verständlich und wirksam werden.

Es wird sich daher die folgende Charakteristik und Kritik des pantheistischen Nihilismus der Gegenwart am zweckmäßigsten in drei besondere Abschnitte zerlegen, so daß der erste Abschnitt die Darstellung der Grundanschauung der nihilistischen Kritik im Allgemeinen, und wie dieselbe sich in jedem der drei genannten Werke besonders bestimmt, zum Inhalte hat; an diese Darstellung wird sich dann zugleich eine Betrachtung über die allmähliche Genesis des gegenwärtigen Verhältnisses der Hegel'schen Philosophie zum Christenthum anschließen. Der zweite Abschnitt wird eine näher eingehende Reproduktion der Strauß'schen Kritik der Glaubenslehre im Besonderen zu liefern haben. Der dritte Abschnitt endlich soll dann das Princip und die Hauptresultate der modernen nihilistischen Kritik mit besonderer Rücksicht auf die Strauß'sche Darstellung nach ihrer innern Wahrheit oder Unwahrheit enthüllen und zum Bewußtsein bringen. Das Centrum der Untersuchung wird in diesem letzten Abschnitt eine gedrängte Betrachtung der Idee des Universums nach ihren logischen Momenten, und insbesondere der Idee Gottes und des Menschen und des Verhältnisses beider zu einander und zur Natur, bilden müssen.



Erster Abschnitt.

Inhalt.

Die Grundanschauung des pantheistischen Nihilismus der Gegenwart, und zwar:

- 1) Wie dieselbe sich im Allgemeinen auf dem Grunde der Hegelschen Logik gestaltet hat, und wie sie sich zur vulgären Weltanschauung des Christenthums verhält.
- 2) Wie dieselbe von Bruno Bauer Behufs der Kritik der Evangelien und von Feuerbach Behufs der Kritik der speculativen Idee des Christenthums angewandt worden ist.
- 3) Wie sie von Strauß in dessen Kritik der christlichen Glaubenslehre in Anwendung gebracht wird. — Vorläufige Reflexionen über die Strauß'sche Kritik der christlichen Glaubenslehre, und zwar a) über die Bedeutung des Strauß'schen Werks für die gegenwärtige christliche Gläubigkeit und Theologie; b) über die historische Genesis; c) über die Eintheilung desselben.

Bei der Betrachtung und Darstellung der Grundanschauung des pantheistischen Nihilismus der „modernen“ Kritik und ihres Verhältnisses zur vulgären christlichen Weltanschauung ist behufs des deutlicheren Verständnisses zuvor mit einigen Worten auf die Hegelsche Logik und Metaphysik Rücksicht zu nehmen, insofern diese nämlich die Basis und Voraussetzung des pantheistischen Nihilismus, welcher von der sogenannten linken Seite der Hegel'schen Schule ausgegangen ist, hergibt.

Hegel stellt aber in seiner Logik, die zugleich Metaphysik ist, das Absolute als den Begriff schlechthin, der sich näher zur absoluten Idee fortbestimmt, dar. Der Begriff ist nach Hegel die concrete Einheit, die dialektische Vermittelung des Seins, das als Werden in ein mannigfaches, qualitativ und quantitativ bestimmtes Dasein auseinander fällt und durch diese seine Endlichkeit und Negativität in den Grund und die ideelle Einfachheit des ewigen Wesens zurückgeht, und des Wesens, das sich ebenso aus seiner einfachen Identität heraus zum Unterschiede von sich fortbestimmt und dadurch das Sein nach seinen einzelnen Bestimmungen in sich affirmirt und als die bunte Welt der Erscheinungen setzt. Die in Sein und Wesen und deren gegenseitiger Dialektik sich gemeinsam bethätigende Macht ist als Drittes der Begriff. Er greift über beide Bestimmungen unendlich hinüber und ist ihre gegenseitige Grundlage, so wie ihre innere Seele. Der Begriff ist demnach weder bloß Sein und endliches Dasein, noch bloß abstractes, negatives Wesen, sondern beide Bestimmungen sind nur verschwindende Momente in ihm, und er ist diese innerliche, unendliche Actuosität und absolute Beweglichkeit, kraft welcher er dem ideellen Wesen stets erscheinendes Dasein, Existenz und Wirklichkeit gibt, aber ebenso die endlichen Existenzen stets wieder in seine absolute Idealität zurückführt und sich somit als die aus sich in Andern scheinende und darin sich objectivirende und aus ihrer Objectivität sich stets wieder in ihre Subjectivität zurückbewegende absolute Idee verhält. Der Begriff bestimmt sich somit fort zur concreten Idee, und die absolute Idee ist wesentlich Proceß. Insofern der Begriff das Wesen als eine seiner entgegengesetzten Bestimmungen in sich hegt, ist er selbst unbedingte Allgemeinheit und Idealität. Das Allgemeine aber ist dasjenige, wodurch die einzelnen Erscheinungen und realen Existenzen, die qualitativen und quantitativen Materien und Essenzen an sich auf einander innerlich bezogen sind und äußerlich mit einander in Contact und Durchdringung stehen, diese ideelle Macht des Universums, die das Besondere innerlich umspannt und eint und es möglich macht, daß auch das menschliche subjective Denken

die Gegenstände in Begriff, Urtheil und Schluß zusammenfassen, unterscheiden und im Unterschiede von einander zugleich auf einen gemeinsamen Gedanken beziehen und diesen darin als ihre gemeinsame Substanz erkennen kann. Diese Bestimmung der Allgemeinheit bildet die eine Seite des absoluten Begriffs. Insofern derselbe aber auch das Sein mit seinen Äußerlichkeiten als einer seiner entgegengesetzten Bestimmungen innerlich in sich befaßt, ist er selbst an sich die Kategorie der endlosen Besonderung. Unter dem Besonderen ist zu verstehen der im Absoluten von Ewigkeit gesetzte Trieb, sich zu bestimmen, sich zu entwickeln, sich in Unterschiede und individuelle Erscheinungen und Existenzen auseinander zu breiten und dadurch Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit, Unterscheidung und Bewegung, Position und Negation hervorzurufen. Alle diese Unterschiede und Relationen der Sphäre des Besonderen sind im Begriffe selbst ewig angelegt und als Trieb, sich zu bestimmen, zu individualisiren, wirksam. Treten sie als äußere Existenzen hervor, so ist diesen Äußerlichkeiten doch der Begriff immanent und verknüpft sie durch das Moment seiner Allgemeinheit zur Einheit mit einander, aber zu einer Einheit, die in der Sphäre des Besondern, des Äußern, des Relativen nur eine relative Einheit ist und in verschiedenen Potenzen erscheint, nämlich bald nur als mechanisches Verhalten der Gegenstände zu einander durch Stoß und Fall, Schwere u., bald als chemischer Proceß, bald als schon mehr innerliche Beziehung der Zweckmäßigkeit, als unendliches Wechselverhältniß von Mittel und Zweck. Der Begriff nun, wie er sich bestimmt im Momente seiner unbedingten Allgemeinheit, ist negative Beziehung aus dem Besondern auf sich als reine Idealität und Geistigkeit und setzt somit alles Besondere als verschwindendes Moment in sich. Als diese absolute Negativität ist der Begriff die Kategorie und das unendliche, unerschöpfliche Princip der Subjectivität, der Wahrheit, der Persönlichkeit. Aber als diese unerschöpfliche, an jedem Punkte des Universums emporstrebende und im menschlichen Geiste zu sich selbst kommende Subjectivität hob sich der Begriff die Sphäre seiner Besonderheit als Objectivität gegenüber. Und wie er in der Sphäre der Subjecti-

vität das Äußere, Daseiende, Gegenständliche ideell, d. h. als Gedan-
 ken in sich aufhebt, so ist umgekehrt in der Sphäre der Objectivität
 das Denken nur an sich gesetzt, ist in die Äußerlichkeit, das Sein,
 verloren, ist nicht zugleich für sich. — Wie nun der Begriff einer-
 seits in der angegebenen Weise sich so zu entgegengesetzten Sphären aus-
 einander spaltet und sich im Momente seiner Allgemeinheit als Sub-
 jectivität unterscheidet von seiner im Momente der Besonderheit reali-
 sirten Objectivität, so ist er andrerseits als concreter Begriff zugleich
 die stets sich neu erzeugende Einheit dieser Gegensätze, und diese Ein-
 heit setzt er in der Welt der Erscheinung in endlosen, stets vergehen-
 den und entstehenden Vereinzlungen. Das Einzelne ist somit
 die concrete, die in der Sphäre des Besonderen gesetzte und immer von
 Neuem sich erzeugende Einheit des Allgemeinen und Besonderen, und
 jedes Einzelne als diese concrete Einheit des Idealen und Realen oder
 des Allgemeinen und Besonderen in den verschiedensten, mannigfachen
 Potenzen und Abstufungen ist so ein Mikrokosmos des Makrokosmos,
 eine individuelle Welt für sich, ein Spiegel des Universums. Da im
 Einzelnen entgegengesetzte Seiten, Ideales und Reales, vereint sind, so
 kann es nie ruhen, sondern ist im steten Bewegen und Proceßiren be-
 griffen, indem die polaren Seiten in ihm sich jetzt durchdringen, jetzt
 wieder jede für sich selbstständig setzen wollen, so daß die concrete Ein-
 heit jetzt hier vergeht, während sie jetzt dort entsteht u. s. w. Demnach ist
 das Allgemeine, Ideale unaufhörlich in dem Streben begriffen, sich zu
 besondern, und das Besondere, sich zu verallgemeinern. Das Entstehen
 und Hervorgehen des Einzelnen aus dem idealen Grunde ist also eo
 ipso auch wieder ein Auflösen und Vergehen seiner Besonderheit in der
 Allgemeinheit. Es existirt daher weder ein bloß Endliches noch ein
 bloß Unendliches für sich, sondern immer beides in und durch einan-
 der, und es ist weder das Ideale oder Göttliche ein abstractes Wesen,
 was jenseits der Erscheinung wohnte, noch ist das Endliche, Materielle
 in irgend einem Momente ein von Gott verlassenes Dasein, sondern
 was in Wahrheit ist und sich stets verwirklicht, was den Reigen des
 Universums führt, und außer und über welchem nichts Höheres gedacht

werden kann, das ist dieser in Ewigkeit Lebendige, in fortwährender Pulsirung des Entstehens und Vergehens, des Idealistrens und Materialistrens begriffene Weltproceß. Dies ist die Idee nach Hegel, und die Idee ist wesentlich Proceß. „Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objectivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Auserlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjectivität zurückführt. — Die Idee, als Proceß, durchläuft in ihrer Entwicklung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das Leben, d. i. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittelung oder der Differenz, und dies ist die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der practischen Idee erscheint. Der Proceß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit und dies giebt die dritte Form der hiermit absoluten Idee, welche letzte Stufe des logischen Processes sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seiende erweist.“ *)

Als Leben verwirklicht sich die Idee in der Natur; als theoretische und practische Idee in der Entwicklung, Gestaltung und Geschichte des menschlichen Geistes innerhalb des Lebens im Staate, im Rechte, in der Sittlichkeit; als absolute Idee in den Sphären der Kunst, Religion und Philosophie, in denen die absolute Idee sich unendlich Subject-Object wird, sich in Andern ihrer zu sich selbst, sich als Geist zu Geist verhält.

Dies ist in Kurzem das System der Hegel'schen Logik und Metaphysik, nebst einer Hinweisung auf die Gebiete des realen Daseins, innerhalb welchen sich diese entwickelten Kategorien zur Erscheinung bringen sollen.

Es gewinnt hiernach den Schein, als ob der absoluten Idee von Hegel ein selbstständiges Wissen von sich vindicirt würde, wodurch die-

*) Hegel's Werke. Bd. 6. S. 390 §. 215 der Encyclopädie.

selbe an und für sich absolute Subjectivität, und somit Persönlichkeit, wäre. Auch will Hegel offenbar in seiner Philosophie des Geistes, in dem Abschnitte der Encyclopädie über die geoffenbarte Religion, Gott als dies unendliche Selbstbewußtsein festhalten. Es heißt dort nämlich: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß;“ *) und wenn Hegel hinzusetzt: „sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen im Menschen von Gott das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott“ — so bestimmt er offenbar die Immanenz Gottes im Menschen nur als die Eine Seite des göttlichen Wesens, und das Andere ist hiernach, daß Gott eben so sehr auch in sich selber sei und von sich wisse und somit ein von dem menschlichen Bewußtsein unterschiedenes ewiges Selbstbewußtsein habe, und es ist daher die Ansicht falsch, als ob Hegel lehre, daß Gott erst im Menschen zum Selbstbewußtsein komme. Vielmehr verhält es sich umgekehrt; der Mensch ist es, der nach Hegel erst zum wahren Bewußtsein von sich in Gott gelangt. Gott ist somit nach Hegel der Geist, der sich selbstbewußt von der Welt unterscheidet, das Hegel'sche Princip ist im Grunde Theismus, keinesweges aber pantheistischer Nihilismus.

Demungeachtet kommen doch gar viele Bestimmungen in der Hegel'schen Philosophie, so wie häufig und namentlich in den gedruckten Vorlesungen ganze Stellen vor, die diesem Princip widersprechen, und nur aus einem pantheistischen, an's Nihilistische hinanstreifenden Princip erklärt werden können, wie die Bestimmung, daß die absolute Idee als solche Proceß sei. Auch, daß das menschliche Ich nur Durchgangspunkt für den absoluten Geist und daher nicht unsterblich sein soll, das reimt sich nicht, wie wir späterhin sehen werden, mit dem theistischen Princip — und doch springt diese Voraussetzung an vielen Punkten des Systems, insbesondere am Schluß der Phänomenologie als die bestimmte Ansicht Hegels hervor. Wir können dies nur als Nachwirkung des Spinoza = Schelling'schen Pantheismus im Hegel'schen Denken ansehen und halten sein logisches Princip, wie wir späterhin noch

*) Hegel's Encyclopädie 3te U. S. 576.

näher begreifen werden, nicht für consequent durchgebildet, oder wenigstens für widerspruchsvoll in Bezug auf Stellen, die mehr aus dem unmittelbar christlichen Glaubensbewußtsein Hegel's geflossen zu sein scheinen. Wie das Grundprincip der Hegel'schen Logik in seiner gegenwärtigen Gestalt noch überwiegend als Proceß bestimmt ist und häufig auf einen untergeordneten Standpunkt wieder zurückschlägt, leistet es allerdings dem daraus hervorgegangenen pantheistischen Nihilismus in mancher Beziehung Vorschub, und dieser hat daher nicht gesäumt, die Hegel'schen Ideen nach und nach ganz in sein Interesse hineinzuarbeiten, obgleich sie ihm, wie wir bei Feuerbach sehen werden, auch so noch oft zu positiv sind. Es hat sich sodann aus diesem Bestreben nach und nach das nihilistische Theorem der modernen Kritik entwickelt, das sich etwa mit folgenden Hauptzügen darstellen läßt.

Das Absolute, so etwa lautet die neue Lehre, ist die Identität des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen, des Weltlichen und Göttlichen, des Natürlichen und Geistigen.*) Aber diese Einheit ist nicht ein starres unbewegliches Sein, sondern ein stetes Werden, ein ununterbrochener Proceß, ein unaufhörliches Umschlagen und Übergehen des einen Gegensatzes in den Andern, des Endlichen in das Unendliche, des Allgemeinen in das Besondere, der ideellen Gattungen und Arten in die sinnlich erscheinenden Individuen, und wiederum ein Rückgehen der letztern Bestimmungen in die erstern. Hiernach steht also das allgemeine, ideelle Wesen der Natur und Menschheit, welches man mit dem Namen Gott bezeichnet, sammt seinen inneren Unterschieden und ideellen Bestimmungen in Bezug auf Raum und Zeit, auf Leben und Organismus, auf religiöses Selbstbewußtsein und Sittlichkeit — welche Bestimmungen man unter dem Namen der göttlichen Eigenschaften zusammen zu fassen pflegt — nicht auf der einen Seite in einem übernatürlichen Jenseits: die Welt des Besondern und sinnlich Erscheinenden im Reiche der Natur und Geschichte dagegen auf der andern Seite, im gottentleerten Diffsits. Auch ragen beide Sphären

*) Alle diese verschiedenen Kategorien bewegen sich nämlich ziemlich schloddrig und promiscue im Bewußtsein der acht Modernen durcheinander

nicht bloß an besondern, ausgezeichneten Gränzpunkten, wie etwa in besonders von Gott gesandten Individuen, ineinander hinüber, denn dabei würde, nach dieser Ansicht, im Gebiete des Ideellen noch immer ein jenseitiger Überschuß bleiben, ein Wesen ohne Erscheinung, und das Diffsits selbst würde auf den meisten Punkten ein Schein ohne Wesen sein: d. h. der unselige Dualismus bliebe nach wie vor. Beide Sphären sind daher vielmehr ganz in einander und decken sich gegenseitig. Es giebt nichts Ideales, was nicht zugleich als ein Reales, nichts Göttliches, was nicht zugleich durch und durch als ein Weltliches erscheinen müßte, während umgekehrt ebenso das Reale an und in sich selbst ein Ideales, das Weltliche ein Göttliches ist. Unendliches und Endliches, die Welt der Ideen und die Welt der Erscheinungen, sind demnach ein und derselbe Inhalt, nur halb mehr in der einen, halb mehr in der andern Formbestimmtheit, jezt nach dem Moment seiner Vereinzelnung, jezt nach dem Moment seiner Zusammengehörigkeit mit der Totalität des Universums angeschaut. So gefaßt, wie sie in jenem Gegensatz des Jenseits und Diffsits vom sinnlich reflectirenden Bewußtsein vorgestellt und aus einander gehalten werden, sind sie nichts als leere Abstractionen einer reflectirenden Phantastie, oder phantastische Gebilde eines einbildnerischen Verstandes. Das Göttliche, gedacht ohne erscheinende, disseitige Wirklichkeit, wie es im Jenseits ein Leben rein in sich führt, ist ein ausgeleerter Begriff, in welchem eben nichts als das bloß Negative, das Nichtsein der Welt gedacht oder vielmehr eingebildet wird. Das Endliche dagegen, als bloße, todte Materie bestimmt, die nicht durch und durch vom göttlichen Lebensprincipe schwanger und in sich selbst göttlich ist, ist ein Etwas, das man in rerum natura noch nirgends entdeckt, sondern bloß fingirt hat. Göttliches und Weltliches, Ideales und Reales sind demnach wesentlich Eines und nur der Form nach unterschieden. Indem aber diese Einheitkraft des darin gesetzten Unterschiedes ebenso wesentlich lebendiger Proceß, ein Polaristren entgegengesetzter Seiten, ein Entstehen und Vergehen des Realen in und aus dem Idealen, und umgekehrt des Idealen in und aus dem Realen ist, so folgt mit innerer Nothwendigkeit, zu-

erst, daß das Universum, wie im Großen und Ganzen, so auch herab bis in alle seine einzelnsten Gebilde, einen doppelten Charakter trägt, und zwar in der Weise, daß in allem Sein hier der eine, dort der andere Pol des Lebens prädominirt. Wo der ideelle Pol das Übergewicht bildet, da constituirt sich die Welt des Geistes, in welcher das Allgemeine, das Ideale, als unendliche Subjectivität denkend und wollend hinübergreift über das Besondere und Reale, das Anderssein der Idee, und sich dasselbe unterwirft. Wo aber umgekehrt der reale Pol das Übergewicht bildet, da constituirt sich das Reich der Natur. Das Ideale gelangt darin nicht zum freien, sich selbst erfassenden Fürsichsein, sondern bleibt noch ganz verschlossen in der Schwere des materiellen Daseins, wie die Weltkörper, oder bringt es nur zum dumpfen Lebensgeföhle, wie das Thier. Weiterhin greift dieser große Gegensatz zwischen den beiden allgemeinsten Sphären auch in sie selbst hinein und differenzirt sie innerhalb ihrer einzelnen Bestimmungen in unendliche Modificationen. So sind z. B. die Modi des Denkens, oder der Welt des Geistes, bei Spinoza Verstand und Wille, die Modi der Ausdehnung, oder der Natur, aber Ruhe und Bewegung. Der moderne Nihilismus hat es aber bis jetzt noch verschmäht, seine Theorie bis ins Einzelne hin durchzubilden. Für die Darstellung und Entwicklung der besondern Momente und des concreten Details geht er auf die Hegel'schen Arbeiten zu viel, die er nur hier und da, wo sie ihm zu christlich sind, rectificirt, und man kann wohl sagen, verfeichtigt.

Das Zweite nun, was aus den oben angegebenen Prämissen folgt, ist dieses, daß alle diese Knotenpunkte des Idealen und Realen, sei es im Gebiete der Natur, sei es im Gebiete des Geistes, nur vorübergehende Coincidenzpunkte abgeben. Eben weil sie Einheiten von Gegensätzen, nämlich des Endlichen und Unendlichen, sind, gehen sämtliche Existenzen abwechselnd zu Grunde, um ebenso abwechselnd wieder neu und als andere aus dem Grunde der absoluten Indifferenz, oder der an sich seienden Idee, hervorzugehen. Was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht, sagt Mephistopheles, der Geist der Verneinung, und dies ist auch das tausendfach variierte Grundthema des pantheistischen

Nihilismus, für dessen Begründung er bald auf Hegel, bald auf Schelling, bald auf Jacob Böhme, und vor Allen auf Spinoza sich beruft. Die Endlichkeit der einzelnen Existenzen besteht ja eben darin, daß sie, als die Vereinzlungen des Absoluten, ihren Grund nicht schlechtthin in sich selbst haben, daß sie wegen ihrer Besonderheit sich gegenseitig ausschließen und begränzen, und in dieser Reaction gegeneinander sich verneinen und vernichten. *Omnis determinatio est negatio*, sagt Spinoza, jedes bestimmte Dasein ist durch und durch negativ. Es verzehrt sich daher in sich selbst und wird durch seine Schranke verzehrt. Was sich aber in Wahrheit in dieser unendlichen Negativität aller endlichen Existenzen bethätigt, ist ihre andere Seite, die allgemeine Gattung, das Unendliche. Die Negation der Existenzen von Außen ist zugleich der Act und die Bethätigung ihrer Idealität von innen. Nach dieser Seite werden sie daher nicht schlechtthin vernichtet, sondern im Unendlichen zugleich erhalten und nach ihrer Idee bestätigt. Ihre bestimmte Individualität in diesem Raume, in dieser Zeit, geht aber zu Grunde, und nur ihr Begriff, ihre Idee lebt fort. Aber das Wesen der Idee besteht darin, sich immer wieder aus dem Grunde zu entfalten, sich von Neuem in eine unendliche Reihe von Existenzen zu ergießen. Diese sind nur dem Wesen nach dieselben als die frühern, aber hinsichtlich ihrer bestimmten Individualität sind sie andere. So besteht also das Leben und die Wirklichkeit des Absoluten in diesem endlosen Proceß, in diesem Wechsel sich setzender und aufhebender Individuen und Existenzen. Während sie nach dem Momente ihrer Endlichkeit sich aufzehren und verzehren, beginnt die Seite ihrer Unendlichkeit, die sich als das Leben der Gattung in ihnen bethätigt, sich schon wieder als Keim neuer Individuen der sinnlichen Existenz entgegenzubewegen. Dieser Wechsel und Proceß durchgreift das Universum nach allen seinen Bestimmungen, von den Weltkörpern an, in denen das reale Moment am meisten prädominirt bis zur Sphäre der Menschheit hinauf; in welcher die ideelle Seite das Uebergewicht bildet. Der unendliche Proceß, wie er in der Sphäre der Menschheit vor sich geht, unterscheidet sich nur dadurch von seiner specifischen Bestimmtheit in

andern Sphären, daß die ideelle Seite, als die prädominirende im Menschen, zugleich als Subjectivität in sich reflectirt, daß sie nicht nur an sich ihm zu Grunde liegt, sondern auch für ihn wird, während sie dort, im Reiche der Natur, selbst in dessen höchster Spitze, nämlich im Thiere, noch im dumpfen Selbstgeföhle verschlossen bleibt. In der Subjectivität des Menschen beugt die ideelle Seite, der reine Begriff, gleichsam in sich selbst zurück, bleibt nicht versenkt in den realen Stoff, und dadurch ist es, daß der Mensch nicht nur, wie das Thier, sich als ein beschränktes Wesen empfindet, sondern von sich weiß, und im Wissen sich im Momente seiner Unendlichkeit erfäßt. Und eben in diesem Acte des Sich Erfassens im Unendlichen geht die Idee der Freiheit in ihm auf, die er im Staate als objective Wirklichkeit, in der Kunst, Religion und Philosophie als objective Anschauung, subjective Empfindung und wissenschaftlichen Begriff zu realisiren strebt. In dieser aus ihrem eigenen Innern reproducirten, objectiven Welt der Freiheit, die ihr in Religion und Kunst, in Theorie und Praxis zum Pathos der Empfindung wird, feiert die Menschheit ihr wahres Unsterblichkeitsfest, ein ewiges Leben, in dessen Bereiche das einzelne Individuum zwar nur verschwindendes Moment ist, das aber stets als die verjüngte Verwirklichung des absoluten Geistes dem Einzelnen die Kraft gewährt, auf sein vergängliches Ich freudig zu resigniren, damit Gott, d. h. der absolute Weltproceß, Alles in Allem sei.

Das ist in kurzen Umrissen und nach ihren am meisten charakteristischen Zügen die Weltanschauung des modernen, speculativen Nihilismus, und eben sie ist es, die die Grundlage der in der Einleitung genannten drei Werke bildet und auf allen entscheidenden Punkten derselben durchbricht.

Es fragt sich nun, wie sich zu diesem philosophischen Standpunkte der Standpunkt der vulgären, christlichen Weltansicht verhält? Wir wollen auch diesen, ehe wir weiter gehen, erst mit einigen Zügen veranschaulichen, können jedoch dabei kürzer sein, weil die Kenntniß desselben Jedermann geläufig ist.

Die Grundanschauung des populären, christlichen Bewußtseins be-

steht aber bekanntlich in einem Theismus, nach welchem Gott und Welt wesentlich von einander unterschieden sind. Gott wohnt in einem Lichte, zu dem, wenn er sich nicht offenbart, kein Mensch kommen kann; Gott ist seiner Natur nach unendlich über die Welt erhaben. Nun stammt zwar die Welt in ihrem letzten Grunde auch aus Gott: nach der allgemeinsten Ansicht aber ist dieser Grund nicht das göttliche Wesen, nicht die ewige Natur und Substanz Gottes, sondern ein besonderer göttlicher Willensact. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, sie ist seine Creatur, absolut von ihm abhängig, und das göttliche Princip in ihr, wie es von seinem Willen gesetzt ist, ist als dies gesetzte ein endliches, während es in Gott schlechtthin unendlich ist. Darum vermag die Welt nicht die göttliche Fülle zu fassen. Um sich ihr nach seinem innersten Wesen mitzuthheilen, dazu bedarf es daher wieder eines besondern Actes von Seiten Gottes, nämlich einer übernatürlichen Offenbarung. Diese ist, wenn die Welt, und insbesondere in der Welt der Mensch, für den sie da ist, Gemeinschaft mit Gott haben soll und ohne diese Gemeinschaft nicht bestehen kann, um so nothwendiger, als die Welt sich durch den Sündenfall noch weiter von Gott entfernt hat, wie sie wegen ihres endlichen Characters schon an sich von ihm entfernt war. Darum hat Gott sich zuvörderst einem besondern Volke, das ihm vor andern dazu geeignet zu sein schien, behufs einer übernatürlichen Erhaltung des göttlichen Principis in der sündlichen Welt, offenbart. Allein diese Offenbarung war noch nicht die höchste und letzte, und sollte nur den Anknüpfungspunkt zu ihrer einstigen Vollendung in Christus, als dem einzig vollkommenen und absoluten Organe der Mittheilung göttlicher Erkenntniß und Kräfte, abgeben. In Christus nun stieg Gott selbst, d. h. das ewige, reale Gegenbild Gottes, der Sohn Gottes oder der Logos, auf eine bleibende Weise, und nicht bloß vorübergehend wie im Alten Testamente, in die Mitte des menschlichen Geschlechts herab, und versenkte die reine Wahrheit, Heiligkeit und Liebe Gottes in die Anschauung, Empfindung und den Willen der Menschenkinder. — Zwar blieb Christus, dies sichtbare Abbild der Gottheit, diese lautere Quelle göttlichen

Lebens in der Welt, nicht sichtbar gegenwärtig, wohl aber ist er unter den Seinen, die mittels der von ihm gestifteten Kirche aus dem Reiche des Bösen, das seinen Mittelpunkt im Lenzel hat, in das Reich Gottes aufgenommen sind, unsichtbar und auf übernatürliche Weise zugegen, theilt ihnen Licht und Leben aus der Fülle seines Geistes mit, und ist so der ewige Mittler zwischen Gott und den Menschen, die durch ihn in Gemeinschaft mit Gott kommen und in dieser Gemeinschaft, mit Beibehaltung der eigenen Individualität und verklärten Leiblichkeit, des ewigen Lebens theilhaftig werden.

Ob diese Grundzüge der christlichen Weltanschauung, wie sie in der Kirche im Allgemeinen gefaßt und im Besondern weiter bestimmt wurden, alle als directe Ausflüsse der Urdee des Christenthums, wie dieselbe mit der in Christus realisirten, absoluten Einheit und Vorsehung des heiligen Gottes und des sündhaften Menschen gegeben und im Bewußtsein der Völker ausgegangen ist, anzusehen sind, oder ob nicht vielleicht eine frühere Weltanschauung, insbesondere die jüdische, noch mitbestimmend durch diese Züge mit hindurchklingt, so daß die christliche Idee als solche noch nicht rein darin ausgeprägt und mithin noch anders zu fassen wäre, davon später. So viel ist gewiß, der Grundcharacter des Christenthums ist der Theismus, mag derselbe nun bald mehr in der Form der biblischen Vorstellungsweise, oder in der Form mittelalterlicher Verstandesbestimmungen erscheinen, mag er mehr ein altprotestantisches, oder mehr ein modernes Gepräge tragen. Und hiernach ist so viel klar, daß christliche Weltansicht und moderner Nihilismus sich im Principe entgegengesetzt sind, wie man auch beide nach einander drehen und wenden möge. Zwar sind beide nicht ohne einige gegenseitige Berührungspunkte. Wenn die moderne Weltansicht, besonders in der weniger vom Nihilismus berührten Form der Hegelschen Logik und Religionsphilosophie, wo sie darum auch noch nicht Nihilismus zu nennen ist, wenn die moderne, nihilistisch afficirte Weltansicht, wie Endliches und Unendliches überhaupt, so den individuellen und allgemeinen Geist im Speciellen als sich gegenseitig durchdringende Seiten bestimmt, so findet auch für das christliche Bewußtsein diese

Durchdringung beider nicht nur in Christus, obwohl in ihm specifisch, sondern überhaupt in allen Gläubigen statt. Auch kommt, nach christlicher Ansicht, der göttliche Geist dem Menschen nicht nur von Außen, sondern es wohnt ursprünglich in ihm ein inneres Licht. (Matth. 6, 23.) Allein das Christenthum hält in der Einheit den Unterschied fest; Gott ist Subject an und für sich, in sich selber, der menschliche Geist als solcher constituirt nicht, wie im Pantheismus, das Selbstbewußtsein des Absoluten, noch weniger ist, wie im eigentlichen Nihilismus, das Wesen Gottes nach christlicher Weltanschauung nur ein schwindendes Moment des allgemeinen Weltprocesses. Darum bleiben nach der christlichen Religion in aller Gemeinschaft menschliches Ich und göttliches Wesen doch von einander unterschieden. Die Einheit ist eine ins Unendliche hin werdende, während im Pantheismus und pantheistischen Nihilismus sowohl Einheit als Unterschied des Endlichen und Unendlichen nur stets verschwindende und wieder entstehende Momente und Zustände im absoluten Prozesse sind. Darum ist aber auch ein Hauptartikel christlicher Religion der Glaube an ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit im Fortschritte des endlichen Geistes von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern. Wie es in dieser Hinsicht dagegen mit dem Nihilismus und Pantheismus der modernen Speculation steht, haben wir schon gesehen. Sein Grundthema ist jenes Feuerbach'sche:

Du kannst nur einmal sein,
Ergib dich willig d'rein.
Einmal ist alles Wahre nur,
Einmal ist Geist, einmal Natur *).

Das ist im Allgemeinen das Verhältniß zwischen christlicher Weltanschauung und dem pantheistischen Nihilismus der modernen Kritik, diesen beiden Mächten, die gegenwärtig in einem Kampf auf Leben und Tod mit einander begriffen sind. Die Offensive ist dabei auf Seiten der Kritik und macht in diesem Augenblicke gewaltigere und drohendere Bewegungen als jemals.

Wir wollen dem Kampfplatze näher treten, wir wollen sehen, in

*) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers. Nürnberg 1830.

welcher Weise die Kritik ihr Grundprincip gegen die christliche Weltanschauung anstürmen läßt — denn zum Sturme ist es bereits gekommen — und welcher Tactik sie sich dabei bedient. Sie greift aber den Feind sogleich in zwei Hauptpunkten an, denn die Absicht geht sowohl auf die Destruction der historischen Facticität als auch auf absolute Annihilation der principiellen Idee des Christenthums. Den Angriff auf die historische Seite hat Bruno Bauer übernommen, und zwar viel heftiger und radicaler, als Strauß in seinem Leben Jesu. Denn Bauer will allen Ernstes die gesammten historischen Relationen der Evangelien über den Haufen werfen, er erkennt bis jetzt auch keinen Zug derselben als wirkliche Geschichte an, sondern die Erzählungen der Evangelien sollen nur Producte schriftstellerischer Reflexion sein. Den rechten Hauptsturm auf das ideelle Princip der christlichen Weltanschauung dagegen leitet Ludwig Feuerbach, ein Mann, dessen schriftstellerische Physiognomie mit dem Schrecken eines Danton umzogen ist; der also schonungslos, ja höhrend, alle Ideen des Christenthums zu entthronen und in die dunkle Region nebulöser Phantasten und egoistischen „Herzensbrei's“ hinabzustürzen droht. — Bruno Bauer und Feuerbach gehören somit näher zusammen, indem sie sich von entgegengesetzten Seiten her in die Hände arbeiten und sich ergänzen. Sie kämpfen auch jeder mehr mit selbstgeschmiedeten Waffen, mit eigends erfundenen Batterien, mit den Truppen ihres eigenen Scharfsinns und Witzes, während Strauß aus den negativen Geistern aller christlichen Jahrhunderte sich ein Heer gebildet hat und diese große Armee des welt-historischen Geisterreich's zugleich und auf Einmal sowohl gegen die historische Basis als das ideelle Princip des Christenthums anrücken läßt.

Wir betrachten das Verfahren von Bruno Bauer und Feuerbach zuerst.

Es möge also Bruno Bauer vortreten, der Mann, der früher auf der äußersten rechten Seite der Hegel'schen Philosophie stand, der die Schöpfungsgeschichte des ersten Buches Moses als übernatürliche Offenbarung Gottes an das „Selbstbewußtsein“ Abrahams vertheidigte,

der sich der Richtigkeit des Pentateuchs gegen Watke und der übernatürlichen Empfängniß und Geburt Christi von einer unbefleckten Jungfrau gegen Strauß annahm; der Mann, dem Michelet in seiner Geschichte der neuesten Philosophie einen völligen Uebertritt zur Hegel'schen berg'schen Fraction prophezeite, und den Strauß noch im ersten Bande seiner Dogmatik mit zu den „Figuren“ zählt, die in den Kreisen eifernder Rechtgläubigkeit sich zugleich des philosophischen Harnisches bedient hätten. O! wie haben die Hallischen Jahrbücher jubelt, als sich die ersten Spuren seines Uebergangs zur linken Seite, seiner „wahren Freiheit“ entdecken ließen! Bei welchen letzten Resultaten indessen dieser Paulus des modernen Evangeliums, der jetzt unermüdet und mit jeder neuen Schrift gründlicher am Untergange seines alten Sauls arbeitet, stehen bleiben wird, das läßt sich noch nicht absehen. Bisher hat er, seit seiner Bekehrung zur Freiheit, immer mächtigere Fortschritte im Negiren gemacht, von seiner anonym herausgegebenen Schrift über die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft (Leipzig, bei Otto Wigand, 1840.) an, durch seine Kritik des Evangeliums Johannis hindurch, bis zu dem gegenwärtigen Höhenpunkte seiner Kritik der synoptischen Evangelien hinauf. Und in diesem letzten Werke ist es nun auf den gänzlichen Ruin aller „Apologeten“, die dem Kritiker ganz unleidlich geworden sind, abgesehen. In Bezug auf die christliche Religion selbst sollen wir nun zwar, wie er verheißt hat, auch positive Resultate von ihm zu erwarten haben.

„Wenn“ schreibt er in der Vorrede, „wenn die Negation auch in diesem Bande noch zu kühn und weitgreifend erscheinen möchte, so erinnern wir daran, daß das wahrhaft Positive erst dann geboren werden kann, wenn die Negation ernstlich und allgemein war. Die Verwerfung des Buchstabens kann sich nur vollenden, wenn er vom Geiste, der seiner Sache sicher ist, in Fluß und Bewegung gesetzt wird, und wenn diese Bewegung an sich schon von dem Gehalte, welcher aus der Verwerfung hervorgeht, geleitet und bewirkt wird. Wie kann wohl die Kritik so weit gehen, daß sie alles Positive verzehrt und endlich sogar die zweitausendjährige Vorstellung von den messianischen Erwartungen

der Juden zu nichte macht *), wenn sie nicht gewiß ist durch ihre Dialektik zu einer Anschauung der Persönlichkeit Jesu und zu einer Einsicht in die Kraft des christlichen Princips zu kommen, welche bisher noch nicht vorhanden war? Am Ende wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Princips lehren wird." **)

Das klingt sehr tröstlich — wenn nur nicht nach allem Anschein diese Verheißungen in eben dem Sinne genommen werden müßten, wie früher die Strauß'schen in der Schlußabhandlung zum Leben Jesu. In seinen „theologischen Schamlosigkeiten“ und in seiner Schrift über die evangelische Landeskirche Preußens hat Bauer doch gar zu sehr verrathen, wess Geistes Kind er geworden ist. Doch wir wollen mit Geduld warten, wollen unser Endurtheil über Bauer noch zurückhalten, und dem Leser nur kurz erzählen, wie der Kritiker es anfängt, daß von den Worten, Reden, Thaten und Schicksalen Christi, die uns in den Evangelien überkommen sind, keine Spur, wie die Sachen bislang stehen, zurück bleibt. Das wird alles in das bewegliche und immer veränderliche Meer des „Selbstbewußtseins“, aus dem es wie Blasen aufgestiegen sein soll, zurückverschlungen. Die „Philosophie des Selbstbewußtseins“ wird als die philosophische Grundlage einer richtigen Auffassung der evangelischen Geschichte bezeichnet. Was das für eine Philosophie sei, werden wir nachher an dem Beispiele Feuerbach's zeigen. Jetzt erst die Methode, wie Bauer seine Resultate gewinnt.

Weiße und Wilke hatten, durch Strauß' Leben Jesu zur nähern Untersuchung der Entstehungsweise unserer kanonischen Evangelien angeregt, die Entdeckung gemacht, daß die Hypothese von dem allmählichen Hervorgange derselben aus der mündlichen Tradition und aus Benützung kleinerer Aufsätze, in denen die Tradition hier und da schriftlich fixirt worden sei, sich nicht bewähre ***). Wohl aber sei die

*) Das hat nämlich unser Kritiker in einer Bellage zum ersten Bande seiner Schrift versucht.

**) Bruno Bauer a. a. O. Bd. I. Vorrd. S. XXIII.

***) Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet von Ch. F. Weiß. Erster Band. Leipzig, 1838. Vergl. das erste Buch.

Schrift des Marcus als das eigentliche Urevangelium anzusehen, welches die Verfasser des Matthäus- und Lucasevangeliums dann späterhin weiter bearbeitet, und so das erste und dritte Evangelium geschaffen hätten. Diese Ansicht hat nun Bruno Bauer theilweise acceptirt, und sie bildet den Ausgangspunkt seiner Kritik der Evangelien. Das Evangelium des Marcus ist also das zuerst verfaßte, weil das einfachste, das noch am wenigsten von erst später zur Veranschaulichung gebrachten Erlebnissen und Ideen der ersten Gemeinde berührte. So z. B. weiß Marcus noch nichts von dem Geschlechtsregister, von der übernatürlichen Geburt Christi u. s. w., ein stich'rer Beweis, daß man zur Zeit, als er schrieb, in der Gemeinde noch nicht zu dem Bedürfnisse gekommen war, Jesu geschlechtliche Abstammung auf David zurückzuführen, oder ihn als den unmittelbaren Sohn Gottes sich vorzustellen. Die diesen Vorstellungen zu Grunde liegenden Ideen konnten erst nach vielfachen innern Erfahrungen und Anregungen von dem Selbstbewußtsein der Gemeinde concipirt und dann zur Anschaulichkeit und Objectivität von Thatsachen hinübergearbeitet werden. Wirkliche Geschichte nämlich können diese Relationen unmöglich enthalten, da sie der absoluten Idee widersprechen, da sie durch und durch mit historischen Widersprüchen behaftet sind, und das Gepräge schriftstellerischer Arbeit, vom Standpunkte des noch in seine schöpferische Unmittelbarkeit versenkten Selbstbewußtseins unternommen, an der Stirn tragen. Marcus schrieb also, als das christlich religiöse Selbstbewußtsein eben erst anfang, seine innern Erlebnisse als geschichtliche Thatsachen zu objectiviren, er schrieb vor Lucas und Matthäus. Diese letzteren Beiden — das ist das Resultat, was unser Kritiker auf jeder Seite seiner Schrift bestätigt — diese letzteren haben also den Marcus schon vor sich gehabt, haben ihn benutzt, haben ihn theilweise geradezu abgeschrieben, haben ihn oft, ja gewöhnlich, sehr confus abgeschrieben, und zwar in der Folge, daß Lucas nur den Marcus, Matthäus aber neben dem Marcus auch den Lucas kannte und benutzte.

Somit sind Lucas und Matthäus theils nur abhängige Bearbeiter des Marcus — und bei dieser Bearbeitung soll sich fast immer eine

große Confusion ihres Bewußtseins verrathen; theils, wie z. B. bei der Jugendgeschichte des Herrn, haben sie selbst schöpferisch aus ihrem Selbstbewußtsein heraus, angeregt durch neue innere Erfahrungen, die ihnen aus der weitem Entwicklung des Geistes der christlichen Gemeinen entstanden, den religiösen Inhalt fortgebildet, umgestaltet und bereichert, und so den Herrn, den Mittelpunkt ihres Glaubens, mit einem Zuwachs neuer Schicksale und Thaten, die als solche nie vorgefallen sind, mythisch umzogen, und in dieser letzten Rücksicht sollen sie sich als sinnreiche Componisten, als wirklich geniale Männer bewähren. Glaubt ihr wohl, donnert der Kritiker den fatalen „Apologeten“ entgegen, glaubt ihr wohl, daß es möglich sei, daß auch das gebildetste Ich unserer Zeit einen religiösen Geschichtszyclus, wie die Vorgeschichte des Lucas, oder eine Anschauung, wie die des Matthäus vom Stern der Magier, schaffen könne? Es würde es vielmehr, ist die Antwort, schön bleiben lassen und von seinem Vorwitz bald absteigen müssen, denn dazu ist ein religiöses Selbstbewußtsein im Stadium seiner schöpferischen Selbstentwicklung erforderlich *). — Wir haben also nach Bruno Bauer im Matthäus und Lucas schöpferische, geniale, ja künstlerische Persönlichkeiten vor uns, die ihre Composition tiefsinnig und dabei zugleich oft auch sehr schlau anzulegen wissen. Und auf der andern Seite sollen diese klugen Schöpfer doch wiederum so dumm, so verworren und vergessen, so schüler- und tölpelhaft sein, daß sie, wenn z. B. Lucas den Marcus, wenn Matthäus den Marcus und Lucas benutzt oder abschreibt, Alles durcheinander werfen, unzusammengehörige Sprüche oder Thatfachen ganz geschmacklos vermengen, in der zweiten Zeile vergessen, was sie in der ersten niedergeschrieben haben, blindlings bald hier bald dahin nach Stoff greifen, und niederschreiben, wie der Einfall oder Zufall sie eben treibt. Das reime, wer es reimen kann! Ich wenigstens vermag es nicht. Oder ist dies vielleicht auch einer der Widersprüche, wodurch sich die Bauer'sche Arbeit über die „schlechten Arbeiten“ erheben will? In einer Anmerkung zur Vorrede des ersten Bandes heißt es nämlich: „Es wäre eine schlechte Ar-

*) U. a. D. Bd. 1. S. 81.

heit, die sich nicht durch innere, lebendige Widersprüche hindurchbewegte —: am Ende werden sie ihre Lösung finden.“ — — Ja, am Ende! — —

Aber bilde sich der Leser nur ja nicht ein, als wenn, nachdem Lucas und Matthäus zu elenden Abschreibern und sünreichen Künstlern gestempelt sind, als wenn nun doch endlich Marcus Gnade vor dem Richterstuhle der Kritik finden würde. So ist es nicht gemeint. Weiße und Wilke konnten sich noch einbilden, als ob den Berichten des Marcus wirkliche Thatsachen zu Grunde lägen — aber vor Bruno Bauer's Sonnenstrahle muß diese Illusion und Imagination wie Wachs hinschmelzen. „Wie diese (die Weiße'sche) Philosophie dem Hegel'schen System in der Art sich entgegensezte, daß sie ihm die Bedeutung des Positiven, Gegebenen und Realen entgegenhält: so bleibt auch Weiße's Kritik der evangelischen Geschichtschreibung bei dem empirisch Gegebenen, als dem Letzten, bei dem man sich zu beruhigen habe, stehen, wenn sie in der Schrift des Marcus und der Spruchsammlung des Matthäus die beiden Säulen des Hercules anerkennt, welche der Kritik ihr Ziel setzen. Diese beiden Punkte gelten als fest, an ihnen hat das schöpferische Selbstbewußtsein keinen Antheil. Wie endlich die positive Philosophie die begrenzte Persönlichkeit als das Letzte und Höchste ansieht, so beruhigt sich die ihr entsprechende Kritik, wenn sie endlich bei einer Persönlichkeit angelangt, welche für die Richtigkeit des Gegebenen Bürgschaft leistet, so wie sie aus der Natur des gegebenen Thatbestandes auf einen persönlichen Urheber zurückzuschließen sich berechtigt glaubt. Petrus hat es dem Marcus erzählt, Petrus hat Manches sogar mit den eigenen Worten Jesu erzählt und Marcus uns dieselben Worte wiedergegeben *)“ u. s. w. Aber was sagt unser Kritiker zu diesem „Räsonnement“? Einen Theil desselben, sagt er, und vielleicht diesen Theil, mit seiner ganzen Grundlage, habe Wilke bereits widerlegt und gestürzt. Aber nur „vielleicht“. Zu ihrer Vollendung sei die Sache erst durch ihn selbst geführt worden. „Die Kritik des vierten Evangeliums hatte mich zur Anerkennung der Möglich-

*) U. a. D. I. Bd. Vorrede S. XI.

keit gezwungen, daß ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprungs sein könne, und endlich überzeugt, daß wir in jenem Evangelium eine Schrift dieses Ursprunges besitzen, als ich mit dem Resultate der Wilke'schen Schrift noch im innern Kampfe lag. So wie aber jene Ueberzeugung begründet war, und ich, im Besitze derselben, zu den synoptischen Evangelien überging, um an ihrem Pragmatismus noch einmal zu prüfen, ob sie gleichfalls dieses Ursprunges seien, mußte ich Wilke bestimmen, oder vielmehr die Nothwendigkeit des Fortschrittes war nicht mehr zu läugnen, da die Dialektik von Form und Inhalt dazu nöthigt. — Wenn die Form durchweg schriftstellerischen Ursprunges ist, und dem Evangelium des Marcus den Character eines „„Kunstwerks““ giebt, wenn aber eine „„künstlerische Composition““ auf den Inhalt nicht nur von Einfluß ist, sondern selber Inhalt schafft, können wir dann noch bei der Anerkennung eines bestimmten Positiven stehen bleiben? — können wir in der Darstellung des Marcus als solcher — als künstlerischer — das vermeintliche Positive als solches — als das rein Gegebene und nackt Reale — noch unmittelbar vorzufinden hoffen? *) — Bauer antwortet sehr rasch, sehr entschieden: „Nein!“ —

Der historische Stoff, das Factische, ist unsern modernen Kritikern etwas rein Passives, das man formen und bilden kann, wie man eben will. Eine gewisse vom Kern, von der Wahrheit, von der welthistorischen Einzigkeit der historischen Facta ausgehende Renitenz des geschichtlichen Stoffes gegen willkürliche Behandlung, eine dem historischen Stoffe innewohnende, von seinem Urheber ihm eingehauchte Seele, die ihn zu einer Macht, zu etwas Ehrwürdigen, Respectablen für das nur einigermaßen historische Gewissen macht, und die willkürliche Subjectivität des Referenten zum Gehorsam gegen die geschichtliche Substanz zwingt, kennen diese Herren nicht, haben sie dadurch zu verkennen sich gewöhnt, daß sie selbst dieser heiligen Scheu vor dem Gegebenen sich allmählich entleert haben. Nicht, als ob sie nun in Wirklichkeit nicht mehr durch historische Thatsachen determinirt wären, wie sie von sich rühmen in der Entzückung über ihr unendliches Selbst-

*) Ebendasselbst S. XIV.

bewußtsein, — im Gegentheil, sie sind ganz und gar bestimmt durch die zum Factum, zur Historie gewordene Weltanschauung des Nihilismus, durch gewisse geläufig gewordene Kategorien, die sie als Ueberlieferung empfangen haben. — Vor diesem beugen sie sich, — denn kein Individuum entfleht absolut seiner Zeit, — vor diesen traditionell, aus der Schule irgend eines Philosophen oder sonst woher überkommenen Ansichten, vor dem Factischen der Gegenwart, haben sie einen unendlichen Respekt, daran sind sie höchst gläubig, davon sind sie höchst voraussetzungsvoll bestimmt. Denn man glaube ja nicht, als ob Jeder von ihnen alle die Kategorien, Ansichten, Anschauungsformen, die gegenwärtig in der Bestimmung und Beurtheilung der Idee Gottes, der einzelnen Sphären der Natur, der Seele, des Staats, der Kunst, der Religion u. s. w. geläufig geworden sind und angewandt werden, sich alle absolut zur innern Gewißheit gebracht, alle aus der letzten Voraussetzung des Universums begriffen hätte. Das ist schlechterdings unmöglich.

Die meisten dieser Herren sind in dieser Hinsicht durch die Hegelsche Philosophie bestimmt. Und so lassen sie sich allerdings von Gedanken, die zu Thatsachen geworden sind, regieren. Nur haben sie darüber gar häufig kein Bewußtsein. Um so mehr sind sie aber durch Facta bestimmt. Jedoch von dem Respekt vor den Thatsachen des Urchristenthums, von dem haben sie sich allerdings so ziemlich losgemacht. Bei vielen leitet sich das von ihrer Jugend her, von den Eindrücken, die sie empfangen, von der verkümmerten, ausgeklärten Gestalt, in der ihnen die Religion in einer dürftigen, glaubensleeren Zeit zuerst entgegentrat. Und so sind sie auch hier wiederum durch ein Factum determinirt. Es sind moderne Facta, von denen sie sich haben überumpeln lassen; an die Stelle der Facta des christlichen Glaubens sind die Facta des modernen Glaubens, d. h. des positiv gewordenen, des im historischen Bewußtsein befestigten Unglaubens, getreten. Indem die Herren nun vergessen haben, durch welche Masse von negativen Facten, die allmählich ihr Bewußtsein erfüllten, es vermittelt ist, daß sie von der Bestimmtheit durch die positiven Urfacta des christlichen Glaubens

losgekommen und des Respect's vor denselben entleert sind, so meinen sie, das könne nur so ohne Weiteres geschehen, und es hätte demnach auch die erste christliche Gemeinde vermocht, sich ihrer Bestimmtheit durch großartige Thatfachen so schnell zu entwinden, und dieselben in ihrem Selbstbewußtsein so umzugestalten, daß die positive Grundlage derselben bis auf ein Minimum verschwand. — Weil sie, die „Modernen“, ein, in Bezug auf die Vergangenheit, so leichtsinniges, so willkürliches Gewissen überkommen oder sich mühsam angeeignet haben, so mythen sie auch der von der Persönlichkeit Christi auf das Lebendigste ergriffenen, von seinen Thaten und Werken objectiv bestimmten ersten Gemeinde der Christenheit ein solches zu. Und da sie auch hiermit noch nicht ausreichen, so müssen die einfältigen Evangelisten nun noch gar zu Dichtern und Philosophen umgeprägt werden, zu Männern, die solche Ideen aus ihrem eigenen Selbstbewußtsein producirt haben sollen, welche erst ein Product der gewaltigsten und nur zu oft auch gewaltsamsten Abstractionen sein können. Und so ist bean, nach solchen Prämissen, „die Aufgabe der Kritik — die letzte, die ihr gestellt werden konnte, nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseins ist.“*) — Nun! mögen sie immerhin untersuchen, die Wahrheit muß jedenfalls dadurch gewinnen! Aber vergesse man nur nicht, wie verfänglich dies: „darauf hin“ ist. Da steckt schon die Absicht, der Wunsch, die vorgefaßte Meinung. Es ist ein gar herrliches Ding mit diesen dialektischen Untersuchungen. Das Resultat, das erst gefunden werden soll, ist schon bestimmt, bevor das Suchen nur begonnen hat. Nur immer geradezu, du wirst es erreichen, denn du umfängst es schon im Glauben. Und fände es sich nicht, du könntest es schaffen aus dir selbst. Setze nur einen Punkt, den du erreichen willst, und du hast schon die Hälfte des Wegs hinter dir. Wenn auch noch Mauern, Gräben, Wälder vor dir liegen: dafür gibt es Pulver und Blei, künstliche Brücken, Spaten und Beil. Nur nicht geschont! Diese Freiheit

*) H. a. D. S. XV.

des Hauens, Schleißens, welche die *conditio sine qua non* ist, wird freilich, ausgeübt gegen friedliche, segensstiftende Wesen, die sich nicht gewaltsam wehren und nur durch stille Wahrheit wirken, Tyrannie genannt. Aber was schiert das ein unendliches Selbstbewußtsein! Wo es leere Plätze gemacht hat, wird ihm Raum für seine eigenen Anpflanzungen. Und so mag denn auch Marcus fallen, es mögen zu Grunde gehen vor der Kritik alle Thaten und Reden Christi, diese Palmenwälder, in deren Schatten die gebildete und ungebildete Menschheit zweitausend Jahre hindurch Linderung und Ruhe von den Schmerzen der Endlichkeit gefunden hat: Bruno Bauer construirt uns dafür den Christus seines unendlichen Selbstbewußtseins. Und das wird ein Mann sein, ha! ganz durchsichtig, aus lauter Kategorien ächt philosophisch zusammengesetzt, ein Mann von Grundsätzen und Principien! Denn hört nur: „Grundsätze, Principien, allgemeine Anschauungen und die Erschaffung einer neuen wesentlichen Welt — das war es, was der Gemeinde ihr Dasein gab, was sie Anfangs allein beschäftigte und sie später dazu antrieb, einzelne Anschauungen, Pointen, Contrasten und Sprüche zu bilden. Das Bestimmte, Einzelne, gestaltet sich erst, wenn das Wesen und das Allgemeine einem Lebenskreise zum Gemeingut und zu festem Besitze geworden ist — nachdem nämlich die Anschauung des Wesens und die wesentlichen Grundsätze von ihrer Seite wieder aus einer Reihe einzelner Anregungen, Anstöße und Einwirkungen sich gebildet hatten. Diesen Anstoß hatte Jesus den Seinigen und durch sie der Welt gegeben — aber nicht durch einzelne Sprüche allein. Es kann gar nicht mehr von einem besondern Spruche die Rede sein. Das wäre wahrhaftig sehr wenig gewesen, wenn die Anhänger Jesu aus ihrem Zusammenleben mit dem Heilande Nichts als ein Paar oder Hunderte von Sprüchen der Welt mitgebracht und mitgetheilt hätten; damit hätten sie weder eine Gemeinde stiften noch die Welt überwinden können.“ — Was war es denn, was den Ursprung der Gemeinde bedingte? — Große, göttliche Thaten waren es. Wie? — Thaten? — Also unser Kritiker geht zuletzt doch auch auf Thatfachen zurück?

Er postulirt also auch eine großartige Persönlichkeit als den Stifter der christlichen Religion? Eine Persönlichkeit, die sich in Bezug auf die erste Gemeinde als Causalität verhält, so daß diese also doch nicht Alles aus sich selbst producirt hätte? — Wo bleibt denn da das schöpferische Selbstbewußtsein der Gemeinde! — Die Sache ist diese nach Bauer. — Durch die unendliche Reihe seiner Einwirkungen hatte Christus „die Seelen der Seinigen zu einem neuen, von ihnen bis dahin nie geahnten Umfang erweitert, und so tief erschüttert, daß sie endlich nach seinem Abscheiden — gezwungen waren, diese innere Erweiterung in Gedanken des neuen Princips und in der Anschauung der wesentlichen Welt zum Weltbewußtsein zu bringen und auf ihren einfachsten Ausdruck zurückzuführen. Der Augenblick, welcher diesen Ausdruck schuf, gab der Gemeinde das Leben.“ *)

Es hat also doch ein persönlicher Stifter der christlichen Religion existirt, der sich von seinen Volksgenossen unendlich auszeichnete, obwohl man denken sollte, daß, nach Bauers Ansicht vom Selbstbewußtsein, das christliche Princip sich allmählich von innen heraus gebildet, und daher einer eminenten, factischen Grundlage, eines besondern Stifters gar nicht bedurft hätte. Denn damit gelangen wir ja doch wieder bei einem positiven Punkte der Weltgeschichte, bei etwas schlechterdings Unmittelbarem, wenn auch nur bei einer eminenten Thatfache des Bewußtseins in diesem Stifter selbst an. Strauß überwindet somit hier das Positive consequenter, als Bauer; Strauß geht gründlicher auf die Idealität des Selbstbewußtseins, auf die subjective Idee, als den Grund der Geschichte, zurück, indem er das allmählig von innen heraus gebildete Messiasideal zum Hauptfactor der Genesis des Christenthums, die Persönlichkeit Christi aber, nach der schärfsten Consequenz, nach der ursprünglichen und neuesten Darstellung seines Leben Jesu, zum bloßen Mittel für diese Idee, und somit im Grunde zu einer Größe macht, die durchaus nicht einzig in ihrer Art dasteht. Was bedarf es auch, behufs des Anstoßes für das schöpferische Selbstbewußtsein der ersten christlichen Zeit, Anderes, als einer Per-

*) U. a. D. Bd. 2. S. 108.

sönlichkeit, die nur zuerst, aber dann freilich auch, nach den Grundsätzen moderner Speculation, in der unmittelbarsten, d. h. in der ungebildetsten, unvollendetsten Weise, das neue Princip, was, so zu sagen, in der Atmosphäre lag, aussprach. Ja, wozu überhaupt eine einzelne, wirkliche Persönlichkeit, da das Princip in Allen schöpferisch gegohren haben soll, und somit an der Sehnsucht nach dem Messias des Anstoßes genug fand? Hatten diese Schöpfer daran nicht innern Stoff genug? Und gleichwohl redet Bauer von dem „ungeheuren Werke“, was Christus vollbrachte. „Wenn eine Anschauung,“ sagt er, „welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt, und den wesentlichen Gegensatz versöhnt, zur Herrschaft kommen und der Eine Punkt werden sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentrirten, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtsein in nichts Anderem, als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte, und die nur dies ihr Selbstbewußtsein vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Punkte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöst sind.“ *) Warum aber nur Eine Persönlichkeit? Warum nicht mehrere zugleich? — Nach den Bauer'schen Grundsätzen ist das nicht consequent gedacht. Und wenn er nun fortfährt: Jesus habe dies „ungeheure Werk“ vollbracht, — so bekommen wir in Jesu eine Persönlichkeit, einzig in ihrer Art; denn es hat sich in ihr auf unmittelbare, auf historische Weise die Ueberwindung des harten Dualismus der alten Welt vollbracht, „die zur Zeit Johannes des Täufers begann.“ In dem Selbstbewußtsein, in dem innern Leben dieses Einen ist also dieser Ruck der Weltgeschichte geschehen und vollbracht, der seines Gleichen nicht hat in der Welt, dem das Bewußtsein der übrigen Menschen immer nur relativ nachkommt. Somit steht dieser Eine ganz einzig da. Es schlägt in ihm etwas schlechthin Neues in das Selbstbewußtsein hinein, und reißt zugleich in ihm zur Blüthe. Bei Gott, ein solches Selbstbewußtsein, wodurch die Welt erst zum höhern Selbstbewußtsein emporgehoben ist, kann nicht selbst wieder ein Product die-

*) N. a. D. Bd. I. S. 409.

ses menschlichen Selbstbewußtseins sein! Es steht da als eine That und Offenbarung desjenigen Wesens, das unendlich über das bestimmte Selbstbewußtsein der Welt hinausragt. Was haben wir also hier? Etwas Unmittelbares, Positives, ein Gegebenes, eine Persönlichkeit, die einen festen Punkt im flüssigen Selbstbewußtsein abgibt, die etwas Einziges in ihrer Art, etwas Höchstes, auch nach Bauer, sein muß, wenn die Bauer'schen Anspielungen nicht leere Tiraden sein sollen. Und so hätten wir denn hier einen Widerspruch des Kritikers gegen sein eignes Princip, und Eins kann mithin nur wahr sein: entweder das allgemeine Selbstbewußtsein der Zeit Christi war ein schöpferisches — und dann bedurfte es nicht einer besondern Persönlichkeit, die allein durch sich ein ungeheures Werk vollbrachte; oder es trat eine solche, Alles überragende Persönlichkeit auf — aber dann konnten sich Jesu Jünger und Gläubige in Bezug auf ihn und sein Princip nicht schöpferisch verhalten. Also: ein Widerspruch! — Aber gedulden wir uns. Dieser vollkommne Widerspruch, der gleich geheimnißvoll für Weise und für Thoren ist, ist eine der Bedingungen mit, welche die Erhebung dieses Werks über die Region „schlechter Arbeiten“ bedingen, und wird „am Ende“ seine Auflösung finden.

Das Resultat der Bauer'schen Kritik ist also, daß wir aus den Evangelien nichts Bestimmtes über Christus erfahren, daß wir aber schließen können und von der Kritik noch näher zu erfahren haben, daß Christus eine eminente Persönlichkeit, ich weiß nicht, wie? war, und daß er ein „ungeheures Werk“, ich weiß nicht, wie? vollbrachte. Ich weiß nicht, wie? Denn wie seine Lehren, Thaten und Leiden, die doch wohl allein den Inhalt dieses ungeheuren Werkes bildeten, etwas so Großes, so Epochenmachendes sein und dabei doch so schnell und so gänzlich aus dem Bewußtsein der Seinen und derer, die durch sie an ihn glaubten, vermischt werden konnten, so daß sie den von ihrem Herrn und Meister empfangenen Anstoß nun sofort durch ihren Gegenstoß unendlich überflügelten, was in anderen Sphären des Lebens, z. B. in denen der Wissenschaft und Kunst, nie oder doch höchst selten geschieht, das ist völlig unbegreiflich.

Bei Stiftung* philosophischer und künstlerischer Schulen läßt sich diese Ueberflügelung der Meister von seinen Schülern, wenn sie einmal vorkommt, was dann freilich zugleich das Entstehen einer neuen, der vorhergehenden Schule sich opponirenden Schule ist, daraus erklären, daß es hier nicht so sehr auf den Glauben an die absolute Unfehlbarkeit des StifTERS ankommt. Aber der Religionsstifter, wenn er ein solcher ist und sein will, muß gerade diesen Glauben an sein höheres Princip, an seine Autorität, an die absolute Wahrheit seiner Lehre, und nach dem Princip der christlichen Religion auch an die Reinheit seines Lebens, schlechterdings und ohne allen Rückhalt in Anspruch nehmen. Wird ihm dieser Glaube gezollt, so ist damit der Willkür der Gläubigen, so ist ihrem eigenen Dasthalten eine undurchbrechliche Schranke gesetzt, wofern sie nicht als Ketzer von der Gemeinde ausgestoßen sein wollen. Es ist dann wohl möglich, daß sie über gewisse unbekannte Parthien aus dem Leben ihres Herrn und Meisters eigene, subjective Ansichten bilden, die sich zu Mythen gestalten. Aber das ist schlechterdings unmöglich, daß sie die wichtigsten Thaten, Leiden, Lehren und Sprüche ihres Meisters jemals aus ihrem gläubigen Bewußtsein verlieren, daß sie das Körnige, Schlagende derselben jemals verwinden und durch ihre eigenen Productionen verdrängen könnten.

Aber habe ich es denn nicht unwiderleglich und im Einzelnen nachgewiesen? donnert uns Bruno Bauer entgegen, und droht schon uns zu den „Apologeten“ zu werfen, — habe ich es denn nicht nachgewiesen, daß es mit der Tradition, mit schriftlichen Aufträgen, welche die Geschichte Jesu unverändert enthielten, Nichts sei? Denn der erste, der den historischen Stoff schriftlich fixirte, formte ihn schon mit Nothwendigkeit nach seinem Ideenkreise. Der Inhalt ist aber nicht gleichgültig gegen die Form, und wird mit dieser ein anderer. Ist die Form eine künstlerische, so wird auch der Inhalt zur Dichtung. Wenn aber z. B. Lucas es nur mit der Tradition zu thun gehabt hätte, „so war ihm der Stoff nicht fertig geliefert worden, als ob er dann nur die Mühe des Niederschreibens gehabt hätte, sondern er mußte dasjenige,

was in der religiösen Anschauung der Gemeinde erst an sich lebte, in Form und Gehalt entwickeln und schöpferisch fortbilden — er mußte geistige Elemente zu individuellen Gestalten verdichten.“ *) Nimmt man also zur Traditionshypothese seine Zuflucht, so bleibt es doch wieder vergeblich, dem „fürchterlichen Selbstbewußtsein entfliehen zu wollen und dessen Antheil an der Composition zu läugnen. Die Tradition hat nicht Hände, zu schreiben, nicht Geschmaek, um zu componiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuschneiden. Das Subject, das Selbstbewußtsein, besitzt allein diese Güter, und wenn sie auch dem Allgemeinen gewidmet sind, und dessen Dienste sich hingeben, so geht der Entschluß zur Arbeit und die Ausarbeitung doch vom Einzelnen aus, und das Werk wird mehr oder weniger vollendet und damit mehr oder weniger fähig, ins Allgemeine überzugehen, je nachdem der Geist des Urhebers intensiver war. Also wieder das Selbstbewußtsein! — Und wäre es wirklich der Fall, daß sich einzelne Erzählungen bilden könnten, die, an verschiedenen Orten und selbstständig von einander geschaffen, überhaupt nur und im Ganzen demselben Anschauungskreise angehören und zur Ausarbeitung desselben dienen, so werden sie, wenn sie nun zusammen kommen, vieles an sich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich macht. Es bedarf einer großen Arbeit, um sie zusammen zu bringen, zumal, um sie zu einem künstlerischen Werke zu vereinen, wie die Vorgeschichte im dritten Evangelium ist. Es werden sich mannigfache Widersprüche zwischen den einzelnen Erzählungen finden — sie müssen getilgt werden u. s. w. — Jede Veränderung des Ursprünglichen, jede Verschiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern, denn, wird ein widersprechender Zug getilgt, so wird dafür ein neuer — und zwar, woher? — aus der Combination und aus dem künstlerischen Selbstbewußtsein gesetzt werden. Wenn der Gesichtspunkt, der eine Erzählung beherrscht, stört, so wird der einzelne Inhalt, in dem er sich verräth, nicht weniger störend sein: mit jenem

*) H. a. D. Bd. I. S. 75.

muß also auch dieser verändert werden.“*) Kurz, die ganze Historie wird eine andere, es bleibt auch kein Zug des Factums unverändert. Indem die Thatfachen durch das Selbstbewußtsein hindurch gegangen sind, ist die geschichtliche Substanz derselben verflüchtigt worden.

Nach diesem ganzen Râsonnement ist also das Selbstbewußtsein ein höchst zerstörendes Princip. Und in Grunde können wir also von der Vergangenheit überall gar nichts Bestimmtes, Factisches mehr wissen. Das folgt mit Nothwendigkeit. Z. B. die Geschichte Griechenlands, die Geschichte Roms — wie viel tausendmal ist sie durch das Selbstbewußtsein, dieses zerstörende Element, hindurchgejagt. O, dies arme Thier, die Geschichte! Es muß immer und immer wieder die Spießruthen des Selbstbewußtseins laufen, und ist sie schon so manches Jahrtausend gelaufen, daß schwerlich noch etwas Heiles und Ursprüngliches an ihm sein kann. O das arme Thier! Ein jeder schlachtet es und macht sich einen Braten nach seinem Gaumen daraus. Und wie kann es anders sein: dieser Braten gestaltet sich nothwendig in dem Topfe des Einen zum Kalbs-, in dem Topfe des Anderen zum Hammelsbraten, je nachdem der eine oder andere mehr Sympathie für die Schaafe oder Kalbsnatur hat. Es kann nicht anders sein: denn mit der Form wird auch der Inhalt ein anderer. Also: ein anderer Topf, ein anderer Braten. Bilde dir also ja nicht ein, unglücklicher Leser, du erführest wirkliche Facta aus der französischen Revolution im Werke eines Thiers, oder aus dem russischen Feldzuge in der *histoire de la grande armée par Ségur*. Bemerkst du denn nicht die künstlerische Form besonders in dem letzten Werke? Kann da also noch historischer Inhalt als solcher übrig geblieben sein? — Aber so ist es ja nicht gemeint. Mit dem weltlichen Bewußtsein verhält es sich wesentlich anders. Das ist nicht so ideell bestimmt und bindet sich daher mehr durch den Stoff. Hier gelten also diese Consequenzen nicht. Bauer wird in seliger Erhabenheit darüber lächeln. Ganz anders wie mit dem weltlichen, ist es aber mit dem religiösen Selbstbewußtsein bestellt, mit welchem wir es in dem Evangelium zu thun haben. Also

*) U. a. D. S. 71. 72.

denke nur keiner, den Kritiker zu fangen! Und wenn du ihn schon zu greifen meinstest; flugs schlüpft er in die Tiefen des religiösen Selbstbewußtseins zurück. Und dahin ihm zu folgen, sollst du schon bleiben lassen. Horch! Es hallt herauf aus der unergründlichen Tiefe. Ruhig! ihr Apologeten, sonst wird ein Donnereschlag aus dem tiefen Grunde zermalmend gegen euch herauffahren. Vernehmt: „das unmittelbare Ich, so wie das gebildete Selbstbewußtsein, welches sich zur Wirklichkeit mit einem ganz anderen Bewußtsein, nämlich mit dem kritischen verhält und alle Analogien und Reflexionen, die von ihnen hergenommen werden, bleiben aus dem Spiele. Wir haben es hier vielmehr nur mit dem religiösen Selbstbewußtsein in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwicklung zu thun. An sich ist es das Selbstbewußtsein, in welchem seine Welt des Allgemeinen noch elementarisch verborgen ist. Als Geist aber und zumal als der religiöse Geist ist es die Bewegung und der Trieb, sich von seiner Welt des Allgemeinen zu unterscheiden, es muß sich von ihr unterscheiden, damit es sich zu ihr als wirkliches Bewußtsein verhalte, und wer kann diese Unterscheidung und die wirkliche Schöpfung vollbringen? Wer anders, als es selbst? Es weiß aber nicht in diesem schöpferischen Augenblicke, daß es selbst die wesentliche Thätigkeit sei; wir erkennen es als solche, es selbst nicht. Als religiöses Selbstbewußtsein ist es von dem Inhalte auf das Tiefste ergriffen, es kann ohne ihn und ohne seine beständige Darstellung und Production nicht leben, denn es besitzt darin die Erfahrung seiner eigenen Bestimmtheit. Aber als religiöses Bewußtsein betrachtet es sich zugleich im durchgehenden Unterschiede gegen seinen wesentlichen Inhalt, und sobald es ihn entwickelt hat und in demselben Augenblicke, wo es ihn entwickelt und darstellt, gilt er ihm als eine Wirklichkeit, die über und außer ihm als das Absolute und als dessen Geschichte für sich existirt *).“

Wie paßt diese tiefstnige Deduction aber auf die evangelischen Schriftsteller? Werden sie nach derselben nicht jeder für sich zu besonderen Religionsstiftern? Und wo bleibt da die Einheit der Ge-

*) U. a. D. Bd. I. S. 91.

meinde? Oder was bedarf es nun noch eines einzelnen StifTERS? Aber hören wir weiter: „Befestigt wird die Unterscheidung, weil dieses bestimmte religiöse Selbstbewußtsein den Anstoß zu seiner ersten Erregung von Außen durch die Kunde von dieser geschichtlichen Person erhalten hat und nicht einmal existiren kann, ehe es nicht schon der Glaube an diesen ist, der ihm seine allgemeine Welt offenbart hat. Wenn es daher seine eigene fortschreitende Entwicklung, die zunehmende Erfahrung seines inneren Gehaltes darstellen will, so ist ihm dieser Gehalt bereits zur innern Bestimmtheit seines persönlichen PrincipS geworden, und um ihn darzustellen, ist es unwillkürlich gezwungen, in die Geschichte seines Herrn neue Elemente hincinzubringen. Diese wachsenden Zusätze der ursprünglichen Geschichte werden ihm ebenso gewiß geschichtlich gelten, wie diese selbst.“ *)

Aber wie? Wenn dies die Art und Weise ist, in welcher das religiöse Selbstbewußtsein in seiner schöpferischen Selbstentwicklung verfährt, mußte es denn nicht ebenso in Christus verfahren? Und somit mußte also auch Christus schon Mythen bilden, schon hinweisen auf einen Christus vor ihm und in dessen Persönlichkeit den Inhalt seines Selbstbewußtseins objectiviren. Und der ihm vorausgesetzte Christus, von dem er nothwendig seinen äußern Anstoß empfing, wieder ebenso — und in dieser Weise fort ins Unendliche. Oder ward Christus seiner eigenen Persönlichkeit als der höchsten Verwirklichung des religiösen Selbstbewußtseins gewiß, und ward er in dieser Dignität von den Seinen anerkannt: nun, so war den Seinen in den Reden, Thaten und Leiden Christi die Objectivität und Erscheinung, die Offenbarung und Darstellung ihres innern Wesens positiv und auf einzige, unübertreffliche Weise gegeben, und es konnte gar kein Bedürfniß in ihnen vorhanden sein, außer etwa in Bezug auf den Anfang und das Ende des Lebens Jesu, von welchem die Anschauung ihnen entzogen oder nicht überliefert worden war, die religiöse Substanz selbstschöpferisch, das heißt hier willkürlich, aus sich heraus objectiviren und als Geschichte zu dichten. In Christus fanden sie ihre volle Befriedi-

*) U. a. D. Bd. I. S. 91.

gung, und nur einzelnes Besondere und Accidentelle, was nicht unmittelbar von dem Centrum des Lebens Christi, von dessen absolutem Zweck umgriffen war, wie die mehr äußerlichen und die religiöse Substanz nicht unmittelbar angehenden Handlungen der Krankenheilungen u. s. w., konnten sie zu modificiren und in's Mythische hinüber zu bilden sich bestimmt fühlen. Also — doch, wozu noch Gegenbeweise: — das ganze hier mitgetheilte Raisonnement des Kritikers über das religiöse Selbstbewußtsein im Allgemeinen ist nur Versicherung, daß es so, wie er sagt, damit sei. Bewiesen ist Nichts. Was „die Welt des Allgemeinen“ in diesem Selbstbewußtsein an und für sich sei, ob eine selbstständig in sich reflectirende Sphäre oder nur eine unselfständige Seite, eine Accidenz der menschlichen Subjectivität, darüber verlautet Nichts, obgleich auf den Begriff davon Alles ankommt. Denn sobald das Göttliche, das allgemeine Wesen, was im Selbstbewußtsein erscheint, zugleich als eine selbstständige Macht für sich und als ein Wissen von sich, d. h. als absolute Persönlichkeit, gefaßt wird, so kann von einem schöpferischen Selbstbewußtsein des Menschen nur noch bildlich in der Sphäre der Religion die Rede sein. Die Religion ist dann in ihrer Entwicklung zugleich ein Act Gottes, eine Offenbarung, in Bezug auf welche das Selbstbewußtsein sich überwiegend als empfangendes verhält. Ist aber umgekehrt das allgemeine Wesen des Selbstbewußtseins nur ein Moment des Weltprocesses und zwar näher des sich entwickelnden Geistes der Menschheit: so ist das christliche Princip abzuthun, der Heiland der Welt ist ein Phantom, und wozu denn noch die Redensarten von etwas „wahrhaft Positiven,“ was die Kritik erringen soll, oder gar die täuschenden Phrasen über das „Fortleben Jesu in der Gemeinde.“ Rein mit der Sprache heraus, wie bei Strauß! Auf den pantheistischen Nihilismus ist es abgesehen! Was geht Christus uns da noch näher an, als Sokrates, Napoleon? Wozu überhaupt die vielen Umwege durch die Kritik des N. Testaments hindurch, da das Resultat schon vorher feststeht? Wenn das pantheistisch-nihilistische Princip die Wahrheit ist, dem muß auch die Idee des Christenthums a priori ein Product des sich selber noch

unklaren Selbstbewußtseins sein, für den hat es kein Interesse, ob überhaupt ein Jesus gelebt hat; oder vielmehr, es ist sein Interesse, daß er als solcher, wie die Geschichte ihn darstellt, nicht gelebt habe, daß diese Geschichte keine Geschichte sei. Und das zu beweisen, ist von diesem Standpunkte aus etwas gar Leichtes. Was nun aber an dem Jesus, von dem wir aus geschichtlichen Nachrichten nichts Sicheres kennen, dessen Persönlichkeit, dessen Ideen ganz und gar umgestaltet sind und keine absolute Wahrheit mehr für uns enthalten, eigentlich gewesen sei, das ist für den Standpunkt des Nihilismus im Grunde eine müßige Frage.

Was ein nihilistischer Kritiker Positives herauscalculirt, interessiert die Welt nicht. Sie wird sich gleichgültig dagegen verhalten, und im Ubrigen mit Gretchen empfinden:

Was doch ein so tiefstuniger Mann
Nicht Wuss, Wuss denken kann!

— Also weiter! Zu Feuerbach hin! der schenkt klaren Wein ein. Der wird uns — zwar nicht mit trocknen Worten, sondern mit unendlicher Emphase, poetisch und philosophisch, verblümt und unverblümt, mit Sang und Klang und mit 'nem Pfiff — aber doch ohne Zweideutigkeit und auf jeder Seite drei, was sag' ich? — zwanzig Mal sagen, daß es mit der ganzen Idee und metaphysischen Grundlage des Christenthums Nichts sei. Und das ist es ja, worüber wir Gewißheit haben wollen. Das innere allgemeine Princip der modernen Kritik wollen wir an einem eclatanten Beispiele sich concret machen sehen und sein eigentliches Verhältniß zur Substanz der christlichen Religion erfahren. Bei Bruno Bauer bleibt dies Verhältniß noch unklar. Die metaphysischen Voraussetzungen der Kritik treten da noch nicht nackt hervor. Der Held der negativen Metaphysik, der Kritiker des inneren Princip, der Idee des Christenthums, ist Ludwig Feuerbach.

Wir kennen ihn schon aus seinen Versen. Er ist zugleich der Sänger des pantheistischen Nihilismus. In der schon angeführten Schrift über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers finden

sich die mannigfachsten Poesieen auf das große, allmächtige Nichts mit einem artigen Gefolge von Xenien, die größtentheils „Prospecte aus der camera obscura der Gegenwart“ vorstellen, oder auch Berliner Suckkästchen = Bilder, auf denen zu schauen ist das große Scandalum der Welt, das biblische, kirchliche, orthodoxe, pietistische, mystische, rationalistische und moderne Christenthum, wie es von der Philosophie ausgepiffen wird. Hier ein Beispiel:

Das Gott Mensch ist geworden, das nennt ihr, Esel Geheimniß?
Wunder wär's, wenn er nie wäre geworden ein Mensch.

Hier noch ein Paar:

— — — — —
Consequente getreue Interpreten der Bibel
Waren von jeher für wahr sinnlose Schwärmer allein.

Die Zwei, welche sich einst mit Schlägen erklärten die Bibel,
Haben am besten jedoch wahrlich dieselbe erklärt.

Hübsche Verse! Prächtige Verse, sowohl nach Inhalt als nach Form.

Außerdem hat Feuerbach auch in seinen anderweitigen auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Werken schon manche Plänkerei gegen christliche Religion und Theologie unternommen. In seiner verdienstvollen Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza spricht er zwar noch mit großem Respect von der christlichen Religion, in einem Tone, als ob er selbst noch an der Substanz des christlichen Glaubens festhielte, was Wunder nehmen kann, wenn man die diesem Werke schon vorhergegangene Schrift über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers bedenkt. Denn diese frühere Schrift rührt unzweifelhaft, trotz der verfänglichen Vorrede, und Anonymität von Feuerbach selbst her. In seiner Geschichte der neuern Philosophie aber heißt es noch unter Anderm, daß in Christus der *lóyos*, die allgemeine Vernunft, das allgemeine und reine, deswegen heilige Wesen der Menschheit, das in der heidnischen Welt zerrissen war in die sich ausschließenden Volksbesonderheiten, wovon sich jede als das alleinige Centrum der Menschheit behauptete,

und das in der heidnischen Philosophie nur Gegenstand des Denkens war, σαρκί, Fleisch, d. i. concretes Wesen und Wirklichkeit, geworden; oder daß in ihm das allgemeine und reine, deswegen mit Gott identische Wesen der Menschheit, in dem daher alle Völker und Menschen Eins und von ihren particulären und sonstigen endlichen Gegensätzen befreit und erlöst sind, dem Menschen als solchem ohne Ansehen der Person und des Geistes, nicht auf ideelle Weise, nicht auf dem Wege des Denkens, sondern unmittelbar zur Gewißheit und Anschauung gebracht worden sei. Christus ist daher, fährt Feuerbach fort, nichts Anderes als das Bewußtsein des Menschen von der Einheit seines lautern Wesens mit dem göttlichen Wesen, ein Bewußtsein, welches, als die Zeit gekommen war, sich als unmittelbare Thatfache aussprechen, in Eine Person sich zusammenfassen und der ganzen, noch in der Finsterniß des alten Widerspruchs der Volksparticularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters entgegensetzen mußte. — *)

Von diesem anerkennenden Tone gegen die christliche Religion ist dann aber in der einige Jahre später herausgekommenen Schrift über die Leibnizische Philosophie **) auch nicht der leiseste Nachklang mehr zu vernehmen. Im Gegentheil, da kommt schon eine sprühende Polemik gegen den theologischen Standpunkt zum Vorschein, da findet sich schon die nachmals bei Feuerbach so verhängnißvoll für das Christenthum gewordene Unterscheidung eines praktischen und eines theoretischen Standpunktes; der letztere wird der Philosophie, der erstere der Theologie vindicirt, und beide werden so als unverträglich dargestellt. ***) Da wird die Idee der Persönlichkeit Gottes schon als ein Produkt des praktischen, d. h. subjectiven, egoistischen Verhältnisses des Menschen zur Welt dargestellt. Im theoretischen Verhalten beziehe ich mich auf den Gegenstand und zwar lediglich um des Ge-

*) Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza von Dr. L. Feuerbach, Privatdocenten der Philosophie. Amsbach 1833. S. 2. ff.

**) Geschichte der neuern Philosophie von L. Feuerbach. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie. Amsbach 1837.

***) U. a. D. S. 123.

genstandes selbst willen, im praktischen beziehe ich den Gegenstand auf mich, gleichwie die Erde vom Standpunkte der Erkenntniß aus sich um die Sonne bewegt, vom Standpunkte aber des Lebens aus die Sonne sich um die Erde dreht. Praktisch verhalte ich mich subjectiv, theoretisch objectiv. *)

Noch herber und feindseliger wird die Polemik gegen die christliche Religion und Theologie in der folgenden Schrift über Bayle; **) am heftigsten endlich in dem ursprünglich in den Hallischen Jahrbüchern unvollständig abgedruckten und nachher als besondere Broschüre herausgegebenen Aufsage über Philosophie und Christenthum. ***)

Hier treten schon die nachmals berüchtigt gewordenen Stichworte „Gemüth“ und „Phantasie“ als Basis der christlichen Religion auf und die letztere wird als unvereinbar dargestellt mit der ganzen wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung der modernen Zeit. — So stellt sich in der Entwicklung des schriftstellerischen Charakters Feuerbachs eine förmliche Stufenleiter polemischer Expectorationen gegen das Christenthum heraus. Merkwürdig ist dabei, daß auch Feuerbach mit seinem Denken ursprünglich im Mysticismus gesteckt haben soll, wie wir ebenfalls bei Bruno Bauer sehen, daß derselbe als Vertheidiger der strengsten Orthodoxie seine schriftstellerische Laufbahn begann. Etwas Ähnliches werden wir auch bei Strauß zu bemerken haben. Diese drei Männer sind also von einem Extrem in das Andere gerathen.

Alle polemischen Gedanken, Pointen und Einfälle, welche Feuerbach früher mehr nur in besondern Detachements auf die christliche Religion und Theologie einhauen ließ, wie es eben die Gelegenheit und ein geeignet scheinender Ort in seinen auf Geschichte der Philosophie bezüglichen Schriften mit sich brachte, hat er nun leztthin in dem schon öfter genannten Werke über das Wesen des Christen-

*) U. a. D. S. 130.

**) Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt von L. Feuerbach. Wiesbad 1838.

***) Über Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. Von L. Feuerbach. Mannheim 1839.

thums in Eine Schlachtlinie zusammengezogen, durch neue Avant- und Arriere-Garden verstärkt, und so gerüstet commandirt er zu einem Angriff auf das Princip der christlichen Religion, der es zum absoluten Ruin desselben bringen soll.

Beschauen wir uns dies Schrecken und Entsetzen erregende Verfahren ein wenig näher, ob es den Kern der Religion wirklich trifft.

Die Einrichtung und Eintheilung dieses kriegerischen Werkes gegen das Wesen des Christenthums ist diese.

Eine allgemeine Einleitung zu demselben, welche zugleich die Hauptzüge der gegenwärtigen Weltansicht Feuerbachs verräth, aber nicht begründet, handelt über das Wesen des Menschen im Allgemeinen und über das Wesen der Religion im Besondern. Das Werk selbst zerfällt sodann in zwei Theile, von denen der erste die Religion in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, der zweite dieselbe in ihrem Widerspruche mit dem Wesen des Menschen darstellt und beurtheilt, d. h. zu Schanden zu machen sucht.

Als das Wesen des Menschen im Allgemeinen, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, wird das Bewußtsein bestimmt. Bewußtsein, heißt es, ist da, wo einem Wesen seine Gattung Gegenstand ist. Das Thier ist sich wohl als Individuum, aber nicht als Gattung Gegenstand, darum mangelt ihm das Bewußtsein, welches seinen Namen vom Wissen ableitet. *) — Dadurch nun, daß der Mensch seine Gattung zum Gegenstande seines Wissens macht, erhebt er sich über die Schranke und Endlichkeit seiner Individualität, und erfafst sich als ein Unendliches, und dies Unendliche, dessen er sich bewußt wird und das sein Wesen constituirt, ist die Vernunft, der Wille und das Herz. „Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens ist die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, die Vollkommenheiten des menschlichen Wesens, ja

*) Das Wesen des Christenthums. S. 1.

absolute Wesensvollkommenheiten, sind das absolute Wesen des Menschen als Menschen." *) Diese drei Mächte nun, deren Einheit „die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen ist,“ regieren wohl den Menschen; sind „die Elemente oder Principien, die ihn beseelen“ — aber — und hier setzt das nihilistische Princip Feuerbachs an — sie sind doch nur im Menschen, sie sind nichts an und für sich, es fehlt ihnen die eigene ewige Centralität in sich selbst. Die ewige Vernunft vernimmt sich nicht selbst als solche, sondern nur im Menschen, das Wissen und Wollen, was den Menschen zum bewußten und wollenden Wesen macht und erhebt — das ist der sonderbare Widerspruch der Feuerbachschen Grundanschauung —, weiß sich und will sich nicht selbst in seiner unbedingten Allgemeinheit. Es ist in sich selber unpersönlich und abstract. Feuerbach meint, wenn es an und für sich Persönlichkeit wäre, so wäre es auch ein bestimmtes, einzelnes, relatives Individuum. Die Persönlichkeit fällt ihm also zusammen mit der Individualität. Zur Idee einer Persönlichkeit, die sich als das ewige Denken, Wissen und Wollen verhält, was sich selbst denkt, weiß und will in seiner unbedingten Allgemeinheit und Idealität, und alles Besondere, Individuelle als Moment in sich aufgehoben hat, d. h. als Gedanken und Ideen in sich befaßt und begreift, vermag sich Feuerbach nicht zu erheben. Zu welchen Widersprüchen und Rättselhaftigkeiten das führt, werden wir späterhin noch zu bemerken haben.

Die innere, ewige Vernunft, Freiheit (denn das ist das Wesen des Willens im letzten Grunde), und Liebe, die in der Menschheit sich auf individuelle Weise setzt, und sich dadurch von sich selbst, wie sie die allgemeine, göttliche Vernunft ist, und wie sie sich als göttliche Persönlichkeit verhält, als menschliche Ichheit unterscheidet, fällt nach Feuerbach mit dieser ihrer Besonderung schlechtthin zusammen, und weiß als allgemeine Vernunft nichts von sich selbst, hat kein An- und Fürsichsein. Wenn das Ich also dies ihm immanente göttliche Wesen von sich, in seiner (des Ichs) Endlichkeit, unterscheidet und nach

*) N. a. D. S. 4.

seiner (des Wesens) in sich seienden Unendlichkeit und Überweltlichkeit zum Bewußtsein bringt, so setzt und fingirt das Ich in seinem inneren, göttlichen Wesen einen Unterschied dieses Wesens vom Ich, oder dieses Wesens von sich, von seiner Immanenz im Menschen, der an und für sich in diesem Wesen nicht gesetzt ist. Das Ich oder das Selbstbewußtsein setzt sich also dies Wesen als ein Anderes entgegen, obgleich dies Wesen nach Feuerbach nur im Menschen ist. Aber das ungebildete, das unphilosophische Selbstbewußtsein weiß das nicht, daß es in dieser Vergegenständlichung es nur mit sich selbst zu thun hat. Es meint es mit etwas Andern zu thun zu haben, mit einem vom menschlichen Wesen unterschiedenen göttlichen Wesen. Und indem das Ich sich so als ein sich selbst täuschendes, sich von sich selbst entfremdendes Bewußtsein verhält, entsteht die Religion. „Die Religion ist die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte des Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich selbst findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand.“ — *)

Wie der Mensch zu dieser Entzweiung getrieben sein kann, mit Nothwendigkeit, weil allgemein, getrieben sein kann, obgleich sie dem Wesen des Menschen widersprechen soll, und also keinen innern Grund hat, darüber verlautet kein Wort bei Feuerbach, und wir müssen daher seine Deduction eine pure Versicherung nennen. Bewiesen ist sie nicht. Kann auch nicht bewiesen werden. Es ist eine Voraussetzung, die sich selbst als nichtig aufhebt.

Und dennoch baut unser Philosoph auf diese Voraussetzung seine ganze Polemik. Wir werden daher das Schauspiel haben, daß beim ersten Feuern das gesammte schwere Geschütz dieses Polemikers durch seine rückwirkende Kraft den eigenen unterhöhlten Grund und Boden eindrücken, in Gruben versinken, und so aus dem Dreck in die Luft schießen wird.

*) U. a. D. S. 19.

Aber der artilleristische Philosoph ist schlau, er merkt die Gefahr, und versucht, in Eile einige Stützpunkte unter dem geborstenen Boden anzubringen. Hier sind sie.

Die erste Stütze: „Im Verhältnisse zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem religiösen Gegenstande fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen. Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm, ein selbst innerlicher — darum ein Gegenstand, der ihn eben so wenig verläßt, als ihn sein Selbstbewußtsein, sein Gewissen verläßt — ein intimer, ja, der intimste Gegenstand.“

„„Gott,““ sagt daher Augustin und Malebranche, „„ist uns näher, als wir uns selbst; Gott ist enger mit uns verbunden, als der Leib mit der Seele.““ Hier gilt daher ohne alle Einschränkung der Satz: der Gegenstand des Subjects ist nichts Anders, als das gegenständliche Wesen des Subjects selbst. Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand; wie er denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott.“*)

Prüfen wir jetzt den Kern dieser Argumentation, so versteht sich das allerdings ohne Weiteres, daß der ideelle Inhalt und Gegenstand des Menschen, das Wesen seines religiösen Bewußtseins, nicht in der Weise außer ihm vorhanden sein kann, wie ein natürlicher, ein sinnlicher Gegenstand. Das war eben das Schiefe und Unvernünftige in den früheren, verkommenen Beweisen für das Dasein Gottes, daß man im Grunde ein particuläres, äußerliches Dasein des höchsten Wesens verlangte; das war auch die falsche Voraussetzung in der Kant'schen Kritik der Idee Gottes, daß Kant meinte, weil Gott nicht ein Object der sinnlichen Wahrnehmung in Raum und Zeit werden könne, so sei die objective Wirklichkeit der Idee Gottes etwas Precäres, und könne nicht bewiesen werden. Ein sinnlich existirender Gott wäre aber nicht mehr Gott, nicht absolute Geistigkeit. Daß aber Gott kein äußeres Object ist und sein kann, wie die Existenzen der

*) S. 17.

Natur, daß er dem menschlichen Ich nur im Denken, und überhaupt in dessen Innerlichkeit offenbar wird, daraus folgt noch bei Weitem nicht, daß das Wesen Gottes nun schlechtthin mit dem inneren Wesen des Menschen zusammenfallen müßte, und sich nicht innerlich durch sich selbst vom menschlichen Wesen unterschiebe; so wie daraus, daß das allgemeine Wesen der Menschheit, die Idee der Gattung, die Menschheit in ihrer Totalität, dem einzelnen Ich nur in seinem Denken Gegenstand wird, ohne jemals als solche in einem einzelnen oder in einer Reihe von besondern Individuen ihm äußerlich gegenüberzutreten, keinesweges folgt, daß diese Idee nichts weiter als der objective Gedanke dieses bestimmten Ichs wäre, daß sie nur in diesem Ich, was sie in sich denkt, Wirklichkeit hätte, und also schlechtthin in ihm erschöpft sein müßte. Ist nun das allgemeine Wesen der Menschheit etwas über das bestimmte Ich, welches desselben in sich inne wird, noch unendlich Hinausgreifendes, obwohl es demselben zugleich immanent ist, und von ihm als sein Wesen gedacht und erlebt wird: so ist auch ebenso diejenige Substanz, wodurch die Menschheit die Macht gewinnt, trotz des Uebergewichtes, womit sie zunächst an die Endlichkeit des sinnlichen Daseins gefesselt ist, sich in dem Zusammenhange des Ganzen zur Freiheit des Denkens und Wollens zu erheben — diese Macht ist nothwendig, da die Menschheit doch auch nur eine besondere Sphäre im Universum darstellt, und zunächst ganz in diese Besonderheit ihrer Natürlichkeit aufgeht, etwas von dem bestimmten Wesen der Menschheit Unterschiedenes, darüber Hinausragendes, obgleich sie dem bestimmten, menschlichen Wesen auch immanent ist. Was die Menschheit über sich selbst, über ihre bestimmte Wirklichkeit erhebt, noch immer weiter erhebt, so hoch sie auch schon in ihrer geistigen Bildung gestiegen ist, das muß allerdings in gewissen Punkten und Bestimmungen mit ihr in Eins zusammen gehen, aber es bewährt sich, in Bezug auf sich selbst betrachtet, als eine übermenschliche Macht, es muß auch außer, oder wie man besser sagen mag, über, jenseits seiner Verwirklichung in der Menschheit und der Natur, eine Sphäre für sich bilden, aus der heraus es sich zur

Bethätigung in der Menschheit bestimmt, ein Centrum, von dem aus es die Schranke, die ihm durch den Egoismus der Menschen gesetzt wird, allmächtig durchbricht. Nur daß man sich das Verhältniß dieses rein geistigen Wesens zu dem durch die Natur bestimmten Wesen der Menschheit nicht als ein durch den Raum und die Zeit äußerlich bestimmtes zu denken hat. Es ist nicht wahr, was Feuerbach sagt, daß jedes Menschen Gott so groß sei, und nicht größer, als der Mensch selbst. Wie könnte der Mensch sonst geistig wachsen, sich mit seinem inneren Wesen entzweit fühlen und wissen? Was den Menschen zur Entwicklung treibt, und, daß ich so sage, innerlich ausdehnt und erweitert, das ist größer und mächtiger, als die bestimmte Wirklichkeit des Menschen, und daher ist schon der Genius des Menschen größer, als sein bestimmtes Ich. Sind wir aber genöthigt, eine, von dem Wesen des Menschen unterschiedene, objective Natur anzunehmen, die den Anstoß zur Individualisation und Particularisation der Substanz der Menschheit zu besondern, von einander unterschiedenen Iden hergibt, so daß die Menschheit für ihre sinnliche Existenz sich die Sphäre der Natur als Bedingung voraussetzt, so sind wir auch eben so genöthigt, jene geistige Macht und Wesenheit, die der Menschheit den Anstoß zur idealen Erhebung über ihre sinnliche, subjective Natürllichkeit und Zersplitterung in feindselig gegeneinander gerichtete Individuen, Familien und Volksgeister, hinaus in die Einheit des Wissens und Wollens erteilt, als eine der Menschheit an und für sich vorhergehende, von dem bestimmten Wesen derselben sich unterscheidende Sphäre anzuerkennen, als die Sphäre der reinen Geistigkeit, die sich wohl in der Menschheit bethätigt, offenbart, dem menschlichen Wesen immanent ist, aber zugleich aus der Menschheit und ihren besonderen Individualisationen sich auf sich selbst in ihrer ewigen Idealität zurückbezieht, und somit unendliche Persönlichkeit für sich selbst, d. h. sich in ihrer unbedingten Allgemeinheit Object ist, sich als absolutes Wissen und Wollen in sich selbst weiß und will, und damit als absolute Subjectivität sich bestimmt.

Die erste Stütze ist also von morschem Holze, und knickt auf

den ersten Stoß in sich zusammen. Prüfen wir die zweite. Hier ist sie.

Die zweite Stütze: „Wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein anderes wäre, als das menschliche, so könnte ein Zwiespalt, eine Entzweiung gar nicht stattfinden. Ist Gott wirklich ein anderes Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können, und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muß also schon aus diesem Grunde das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Wesen sein.“*)

Fürwahr! dies läugnet Niemand, läugnet am wenigsten die Religion. Allerdings muß es dasselbe Wesen des Universums sein, was in der Natur sich als zeitlich-räumliches Dasein in mannigfachen Unterschieden vom mechanisch und chemisch zusammengesetzten Körper bis hinauf zum höchsten, individuellen Organismus besondert und auseinandertritt, was in Gott sich in seiner idealen Einheit mit sich erfaßt und als reine Wesenheit sich denkt, und was endlich in der Menschheit diese beiden entgegengesetzten Sphären zu einer Einheit zusammenschließt, in welcher das reine, göttliche Wesen das Persönlichkeitsprincip und das natürliche Dasein die individuelle Seite der menschlichen Ichheit constituirt, und zwar in der Weise constituirt, daß das Ich an beiden Sphären Theil hat, und doch zugleich durch die eine sich von der andern, durch das Denken sich von der Natur und seinem individuellen Selbstgefühl, durch die Sinnlichkeit und das individuelle Selbstgefühl sich zugleich als subjectives Denken von dem objectiven Denken, als subjective Vernunft von der objectiven Vernunft Gottes in ihm unterscheidet. Aber hebt denn diese nothwendige Einheit der Substanz des Universums den ebenso nothwendigen Unterschied seiner Sphären gegeneinander, der Natur des absoluten und des endlichen Geistes auf? Dann müßte ja auch die Eine Substanz der Natur, die durch und durch Eine ist, sich

*) S. 37 38.

nicht in Weltkörper, in Besonderungen überhaupt auseinanderzuschlagen können, deren reale Beziehung zu einander auf ein Minimum herabgesetzt, und also zu relativen, ganz festen Unterschieden und Gegensätzen fortgegangen ist! Wenn das Gefühl und Bewußtsein des Zwiespalts, sofern sich darin zugleich das Gefühl und Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ankündigt, gar nicht stattfinden kann zwischen Menschheit und Gottheit, ohne die an sich seiende Wesenseinheit dieser beiden Sphären, so ist es doch eben so undenkbar, wie diese an sich seiende Einheit im menschlichen Selbstbewußtsein zur Unterscheidung, ja zum Zwiespalt fortgehen sollte, wenn nicht auch ein eben so durchgreifender, innerer Unterschied stattfände, wenn nicht in dem menschlichen Wesen ein Etwas, eine Bestimmtheit gesetzt wäre, die in dem objectivirten göttlichen Wesen nicht gesetzt ist, und umgekehrt. Wie wollte denn das menschliche Selbstbewußtsein nur dazu kommen, sein inneres Wesen von sich zu unterscheiden, sich entgegen zu sehen, wenn nicht in dem inneren Wesen ein Zug enthalten wäre, der es über die Schranke der Ichheit hinaustriebe? Ein solcher Zug kann aber diesem Wesen nur dann zukommen, wenn es in sich ein eigenes Centrum bildet, ein eigenes In- und Fürsichsein hat. Sagt man, dieser Zug sei nur der ideale Ueberschuß der menschlichen Gattung, der seine Individualisation noch nicht gefunden habe, in der Zukunft suche, und daher aus den gegenwärtigen Individuen sich zurückziehe, darüber hinaus greife, um sich in neuen Individuen zu realisiren, so ist das gar nicht wahr, daß ein solches Sichzurückziehen des göttlichen Wesens der Menschheit aus ihren gesetzten Individuen stattfinde. Die Substanz des animalischen Lebens ist allerdings von der Beschaffenheit, daß sie das eine Individuum in sich vertrocknen läßt, indem sie sich in einem neuen setzt; daß sie aus dem einen sich zurückzieht, indem sie sich in einem anderen zu realisiren strebt. Aber während das ideale, geistige Wesen der Menschheit eine endlose Reihe neuer Individuen und Ichs aus sich producirt, vertieft es sich in den schon gesetzten noch immer weiter, macht in den folgenden Individualisationen einen neuen Ruck der Enthüllung seiner inneren Tiefe, begründe

somit eine Geschichte, einen steigenden Progreß des menschlichen Geistes, nicht bloß einen wiederkehrenden Proceß. Der in der menschlichen Gattung gesetzte Überschuf ist somit ein unendlicher, der immer steigt, immer neue Seiten enthüllt, während die animalische Gattung stets dieselbe bleibt. Woher aber dieser unendliche Überschuf und der Progreß seiner Manifestation? Sein inneres Wesen ist Wissen und sittliche Kraft. Aus diesem Wesen heraus durchdringt er die menschlichen Individuen von Stufe zu Stufe, von Geschlecht zu Geschlecht mit mehr Wahrheit, Heiligkeit und Güte. Und dieser unerschöpfliche Fond des Wissens und der Freiheit sollte nicht in sich selbst Wissen und Freiheit sein? — Wenn er das aber ist, so unterscheidet er sich von seiner Besonderung in der Sphäre menschlicher Individualisationen nothwendig als das ideelle Wesen in seiner unbedingten Allgemeinheit, als der reine Geist der Wahrheit, Freiheit und Liebe, d. h. als unendliche, heilige Persönlichkeit. Oder soll diese ideelle Macht der Gottheit bloß als abstracte Potenz, als Uranlage, als Keim in der Menschheit gesetzt sein, der erst allmählich zur Wirklichkeit kommt? — So sagt nur, was ist denn Keim, was ist Anlage? Keim ist Möglichkeit, Potenzialität des Werdens, der Entwicklung, aber noch nicht eo ipso wirkliches Werden, wirkliches Sichentwickeln. Sondern dazu werden erst mannigfache Bedingungen, die auf einen Punkt zusammentreffen, erfordert. So müssen z. B. natürliche, physikalische, organische, animalische Bedingungen eintreten, damit sich ein Naturkeim entwickelt. Daß Ein Thier entsteht, dazu muß die ganze Natur in Arbeit sein. Aber für die Entwicklung des Keimes der Menschheit reichen Naturbedingungen nicht aus. Nun, was sind denn für Bedingungen erforderlich? — Geistige, moralische, religiöse Principien! — Aber woher diese? — Sie sind als Anlage mit der Menschheit gesetzt. — Nun, so hol' der — eure Logik! Anlage, Keim, und immer wieder Anlage und Keim, und immer idem per idem! Es handelt sich ja um das Woher? der für die wirkliche Entwicklung dieser Anlagen bedingenden Principien, und was frommen euch da wieder leere Möglichkeiten? Nur der

freie, wirkliche Geist vermag den unfreien, nur an sich seienden Geist aus der bloßen Potenzialität zu erregen. Um die Erhebung des in die bloße Möglichkeit oder in die Fesseln des natürlichen Daseins noch gebannten Vernunftwesens zu sich selbst zu begreifen, müßt ihr nothwendig, wenn ihr nicht gegen die Vernunft rasen wollt, das Wesen des Universums als ein solches denken, was seiner bloßen Möglichkeit und Naturbestimmtheit gegenüber auch einen ewig in sich vollendeten und geschlossenen Kreis der Wirklichkeit und absoluten Naturfreiheit konstituiert. Und so bekommt ihr ein von dem Wesen des Menschen sich ewig innerlich unterscheidendes Wesen Gottes, einen sich ewig wissenden und wollenden, d. i. einen persönlichen Gott.

Also auch mit dieser Stütze der Polemik ist es Nichts. Die dünne, unterhöhlte Erdrinde, über welcher der Philosoph das Heer seiner unidealistischen und antichristlichen Gedanken aufgepflanzt hat, bricht unaufhaltsam zusammen bei dem ersten Rucke des schweren Geschüßes. Es ist dürres Holz und eitel Spreu, was er zu Stützpunkten herbeigeschleppt hat. Etwas Besseres ließ sich auch nicht aufreiben in dieser Steppe des Nihilismus.

Also dieses Feindes wegen sei unbesorgt, christlicher Leser! Er schießt aus wassererfüllten Gruben ins Blaue. Das Feuer der Gewehre verlöscht im Wasser. Er steht auch in der That zuletzt Nichts mehr als Wasser. Ja, so sehr identificirt er seine eigene Natur mit dem Wasser, daß er vom kalten Wasser das einzige Heil erwartet, und darum betet er am Schlusse seines im Wasser erloschenen Feuerwerkes: „Heilig sei uns das Brod, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen.“ *) Nun, der Mann wird seiner Zeit auch zum Fisch verstummen. —

Wir haben bisher den Widerspruch im Princip des Feuerbach'schen Werkes kennen gelernt. Des interessanten Anblicks wegen wollen wir nun auch noch den Hauptexplosionen dieses Princip's gegen die christliche Religion, in denen es sich im Grunde zerstörend gegen sich selbst kehrt, mit beiwohnen.

*) U. a. D. S. 380.

Das dem Menschen eingeborne, allgemeine Wesen, mit welchem er sich auf die angegebene Weise entzweien, was er zunächst als ein Anderes objectiviren soll, ist die Intelligenz — der Verstand, wie Feuerbach lehrt. Objectivirt sich nun das Selbstbewußtsein als Verstand, als Intelligenz, so entsteht ihm die Vorstellung eines von ihm unterschiedenen Wesens. Und dies Wesen wird im Moment des Verstandes als reine Allgemeinheit gefaßt. Denn der Verstand des Menschen „weiß Nichts von Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Bedürfnisse, wie das Herz.“*) Und darum erfährt er sein Wesen als das Allgemeine, in welchem alle besonderen Interessen getilgt sind. Somit ist der Gott des Verstandes, der den Menschen innerhalb der Religion Object wird, ein „unpersönliches, abstractes, d. i. metaphysisches Wesen, Gott als Gott, Gott als Gegensatz der menschlichen Nichtigkeit.“ Im Verstande fliegt der Mensch somit über sich selbst, über seine Individualität und Besonderheit hinaus. Dies Wesen des Verstandes, das zugleich ein Reflex des menschlichen Willens ist, hat auch einen Willen, aber den Willen des allgemeinen, abstracten Gesetzes. Als dieses absolute Gesetz tritt es dem besondern Willen des Ichs, den Wünschen des Herzens, u. s. w. gegenüber. So fühlt sich der Mensch in Zwiespalt mit seinem Gott. Dieser Zwiespalt muß aufgehoben werden und hebt sich von selbst auf. Denn wie der Verstand, so schafft sich auch das Herz seine Befriedigung, indem es sich ebenfalls als göttliches Wesen objectivirt, und durch diese zweite Bestimmtheit die erste Bestimmtheit des Gottes modificirt. Das Herz ist der Quellpunkt der Liebe, der besondern Interessen. Objectivirt sich nun das Herz, so wird auch sein Gott ein solches liebevolles, für das Besondere, die Herzensangelegenheiten sich interessirendes Wesen sein müssen, und „die Liebe ist so der Terminus medius, das substantielle Band, das Vermittlungsprincip zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen, dem sündlosen und sündhaften Wesen, zwischen dem Allgemeinen und Besondern, dem Gesetze und dem Herzen.“**)

*) S. 38.

**) U. a. D. S. 47.

Als die Liebe ist Gott genöthigt, sich des Menschen anzunehmen, im Besondern anzunehmen, und aus diesem Postulat der Liebe geht auf dem religiösen Standpunkte der Glaube an die Nothwendigkeit der Incarnation Gottes hervor. „Die Anschauung, das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, Gottes als eines selbst menschlichen Wesens — diese Anschauung ist das Geheimniß der Incarnation. — Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott seine göttliche Majestät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere, als die unfrige? War es die Liebe zu sich als Gott? Nein! die Liebe zum Menschen. Aber ist die Liebe zum Menschen nicht menschliche Liebe? Liebt Gott also nicht so den Menschen, wie der wahre Mensch den Menschen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Ist sie nicht überall sich selbst gleich? — Was ist also der wahre, reine Text der Incarnation, als der Text der Liebe schlechtweg? Wer ist also unser Erlöser? Gott oder die Liebe? Die Liebe. — Indem wir nun aber diesen Text aus der Incarnation gewonnen, so haben wir zugleich das Dogma in seiner Unwahrheit und Nichtigkeit darge stellt, die Illusion aufgehoben, als stecke ein ganz besonderes Geheimniß dahinter.“ *) — Weil also, das ist Feuerbach's Schluß, die Liebe zugleich ein Act des menschlichen Herzens ist, so ist sie nur ein Act des menschlichen Herzens. Das hat seine große Nichtigkeit, wenn nämlich Gott — Nichts ist. Daß aber Gott Nichts sei, das wird — vorausgesetzt. O Scharfsinn! O Consequenz!

Die Liebe nun, so fährt unser Philosoph fort, bewährt sich durch Leiden. Also muß auch Gott für die Menschen leiden. Mit diesem Sage ist das Geheimniß der Passion erklärt, und weil erklärt, darum auch zu Schanden gemacht. „Weil die Passionsgeschichte die ergreifendste Geschichte für das menschliche Herz ist, so folgt daraus auf das unwidersprechlichste, daß in ihr Nichts ausgedrückt ist, Nichts vergegenständlicht ist, als das Wesen des Herzens. Aus dem

*) S. 48. 53. 54.

menschlischen Herzen ist demnach der bessere Theil des Christenthums entsprungen."*)

Weil nun das Herz und die Liebe sich durch Leiden bewähren, so ist auch Leiden das höchste Gebot des Christenthums. Daher sind „Thränen die sinnlichen Glanzpunkte des christlich religiösen Gemüths. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, ist nichts Anders, als das gegenständliche Wesen des leidenden Herzens — des Gemüths.“**) — „Gemüth,“ — das ist von nun an die Kategorie, welche die bedeutendste Rolle spielt, das ist das Zauberwort, mit dem unser Philosoph alle charakteristischen Züge der christlichen Religion umspinnt, und auch solche Gestalten in das Wesen derselben hineinbanut, die Producte eines ganz andern, als des christlichen, Bodens sind. — Das Gemüth aber ist nach Feuerbach's Definition „das franke, das leidende, mit der Natur zerfallene, mit der Welt entzweite Herz — die Sehnsucht nach Gott und Unerblichkeit — der überschwängliche Genuß himmlischer Seligkeit — die Entzückung bis in den Himmel. Das Herz anerkennt auch, was dem Herzen widerspricht, anerkennt die Macht des Schicksals, anerkennt auch den Tod der Geliebten, aber das Gemüth duldet Nichts, was ihm widerspricht; es ist das intolerante, ungebührliche, überschwängliche, sich allein, sich als das absolute Wesen, als das Wesen der Wesen setzende Herz.“***) Durch das Gemüth wird Gott zu einem Gegenstande der Empfindung, ja, der sinnlichsten, der raffinirtesten Wünsche, und die Religion wird so die eitle „Spiegelung des Menschen in sich selbst.“ Gott als Gegenstand der subjectiven Empfindung ist der Sabrunder der menschlichen Wünsche, Hoffnungen, praktischen Bestrebungen. Er muß sie alle billigen, befriedigen. Was dem empfindsamen, gefühlvollen Menschen Nothdurft ist, oder woran er Gefallen, Vergnügen empfindet; was sein Gemüth bejaht, das bejaht, bethätigt, realisirt nothwendig auch sein Gott. Und auf diesem Grunde construirt Feuerbach nun die Bedeutung

*) S. 61. ff.

**) S. 65.

***) S. 386. Anhang.

und Allmacht des Gebets, die Nothwendigkeit des Wunders, das Geheimniß des christlichen „Christus, oder des persönlichen Gottes,“ das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt, das Cölibat und Mönchsthum, den christlichen Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit.

Das sind alles directe Bethätigungen der christlichen Gemüths- seligkeit, des kranken Herzens, das sind ohne Unterschied lauter Producte der Illusion und Selbsttäuschung. „Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Act der Religion — das Gebet. Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an; er erklärt also laut und vernehmlich Gott für sein Alter ego; er beichtet Gott seine innigsten Wünsche. Aber er äußert diese Wünsche in der Zuversicht, in der Gewißheit, daß sie erfüllt werden. Wie könnte er sich an ein Wesen wenden, das kein Ohr für seine Klagen hätte? Was ist also das Gebet, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäußerte Wunsch des Herzens? was anders das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, als das sich selbst Gehörgebende, sich selbst genehmigende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende, menschliche Gemüth? Die Allmacht, an die sich der Mensch im Gebete wendet, ist in Wahrheit nichts Anders, als die Allmacht des Herzens, des Gefühls, welches alle Verstandesstrahlen durchbricht, alle Gränzen der Natur überflügelt, welches will, daß Nichts sei, was dem Herzen widerspricht. Der Glaube an die Allmacht ist Glaube an die Irrealität der Außenwelt.“ *) Das wirkliche Segen dieser Unwirklichkeit der Außenwelt, die vollzogene Negation aller Objectivität ist dann in der Religion das — Wunder.

„Das Wunder ist ein wesentlicher Gegenstand des Christenthums — ein realisirter, supernaturalischer Wunsch. — Der Wunsch bindet sich an keine Schranke, kein Gesetz; er ist ungeduldig, er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt sein. Und siehe da! so schnell als der Wunsch, so schnell ist das Wunder. Die Wunderkraft realisirt mit einem Schlage, ohne alles Hinderniß, die mensch-

*) U. a. D. S. 157 — 163.

lichen Wünsche. — Die Macht des Wunders ist nichts Anderes, als die Macht der Einbildungskraft.“ *)

„Einbildungskraft“ — da haben wir eine neue, und zwar die dritte und letzte Kategorie der Feuerbach'schen *materia matrix* der Religion. Sie wird bei Feuerbach schon früher auf's Tapet gebracht und in seiner Weise deducirt, d. h. für den besondern Zweck gestempelt und beschrieben.

Der Verstand, so etwa lautet die Deduction, hat einen abstracten, interesselosen, das Herz einen concreten, herzlich bekümmerten, menschlich leidenden Gott. Das sind die Gegensätze des Allgemeinen und Besondern in Gott, die vermittelt werden müssen, damit nur Ein Gott sei. Wie geschieht das? Antwort: durch die Einbildungskraft, als den *Terminus medius* zwischen dem Abstracten und Concreten. Sie setzt in das Abstractum den Widerschein, d. h. das Bild, des Concreten, und der Gott des Verstandes (Gott der Vater) bekommt so ein Bild von sich selbst, Gott den Sohn. „Das zweite Wesen in Gott, in Wahrheit das erste Wesen in der Religion, ist das gegenständliche Wesen der Phantasie. Die Bestimmungen der zweiten Person sind vorzüglich Bilder. Der Sohn heißt daher auch express das Ebenbild Gottes. Der Sohn ist das befriedigte Bedürfniß der Bilderschau.“ **)

Die zweite Person ist aber noch nicht wirklich aus der ersten herausgetreten. Den Fortschritt dazu imaginirt die Phantasie als Schöpfung der Welt. „Dieser kosmogonische Proceß ist nun aber nichts Anderes, als die mystische Periphrase eines psychologischen Processes. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, ist das Wesen des Menschen, die Identität seines Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein von einem Andern, welches mit ihm identisch, und von einem Andern (der Welt), welches nicht mit ihm identisch ist. Das zweite, das wesensgleiche Andere, ist nothwendig das Mittelglied zwischen dem Ersten und Dritten.“ ***)

*) N. a. D. S. 166. 168.

**) N. a. D. S. 89.

***) N. a. D. S. 99.

Ebenso wird aus dem Bedürfnisse des Gemüths und aus der Geschäftigkeit der Einbildungskraft die Vorstellung von einer Mutter in Gott als gleichwesentlicher Artikel des christlich-religiösen Selbstbewußtseins deducirt.

Doch wir sind dieser Deductionen, die, wo sie einen Widerschein von Wahrheit in sich haben, immer doch nur auf Einem Beine gesund einherschreiten, und statt des zweiten sich einer von Feuerbach geschnitzten Krücke bedienen, herzlich satt. Wir hoffen, daß der Leser ein hinreichendes Bild von dem Verfahren dieses Philosophen gegen die christliche Religion, und auch bereits eine Einsicht in die Grundlosigkeit dieses Verfahrens aus dem Vorhergehenden genommen haben wird. Alle Kernideen der Religion, die Idee Gottes, Christi, der Unsterblichkeit, werden da, vermengt mit den auffallendsten Ausgeburteten dunklerer Jahrhunderte, zu Producten bloß menschlicher Factoren gemacht, und der substantielle Antheil der ewigen Wahrheit, des absoluten Geistes an dem Hervorgange religiöser Ideen wird sammt diesem Geiste gestrichen — gestrichen durch einen Act der Gewalt.

Wir haben gesehen, auf welchem Boden die Voraussetzung dieser Argumentationen ruht, und die Resultate haben daher nichts Frappantes mehr für uns. Ein so nihilistisches und in sich nichtiges Princip kann nur solche nihilistischen, trostlosen Consequenzen haben.

Daß mit der menschlichen Vernunft auch Herz und Phantasie bei der Religion theilhaftig und bei der Bildung religiöser Vorstellungen, Begriffe und Ideen mit thätig sind, hat noch kein vernünftiger Mensch in Abrede gestellt. Daß deswegen aber mit der bestimmten, zeitgemäßen Form des religiösen Inhaltes auch dieser selbst ein pures, menschliches Product und noch dazu das Product des ekelhaftesten Egoismus, des kranken, weichlichen Herzens sein soll, kann nur ein phantastischer und erbitterter, durch widrige Lebensschicksale verbitterter Verstand uns weiß machen wollen *). Keine Philosophie der Welt

*) Die äußere Geschichte der Individuen erklärt häufig auch den Gang ihrer innern Geistesentwicklung. Die Anstöße jener sind es nicht selten, die der religiösen Gesinnung und Anschauung ihre bestimmte Richtung und Farbe mittheilen. Auf den lebhaftesten, oft wilden, phantastischen und übertreibenden Geist Feuerbach's wer-

hat bis jetzt die Idee der Selbstständigkeit Gottes und seines selbstbewußten Unterschiedes von der Natur und Menschheit widerlegen können. Selbst das pantheistisch berührte System Hegels nicht. Spinoza mußte, um die Einheit des Endlichen und Unendlichen schlechtthin, d. h. ohne Anerkennung des Unterschiedes Gottes und der Welt, zu behaupten, die eine selbstständige Seite des Universums abstract in der andern untergehen lassen. In seinem tiefen Ernste, in dem unendlichen Respect seines Geistes vor der objectiven Idee Gottes dictirte er der Welt, der Sphäre der Individualisation, dies Schicksal abstracter Negation. Das war ein Gewaltstreich, ist als solcher von der Geschichte der Philosophie anerkannt und Spinoza's großartiges System ist zum Momente einer höheren und concreteren Weltanschauung herabgesetzt worden. Es ist nicht Atheismus, sondern Kosmismus.

Wenn im Spinozismus das eine Extrem des philosophischen Denkens sich herausgesetzt hat, so repräsentirt der Materialismus, wie er am detaillirtesten im Systeme de la nature durchgeführt worden ist, das andere Extrem. Hier wird die Sphäre des Allgemeinen, des Göttlichen abstract negirt durch die Sphäre des Besonderen, des sinnlichen Daseins. Das ist Atheismus und dieser hat seinen modernen Vertreter in L. Feuerbach gefunden und bestimmt sich im letzten Grunde als Nihilismus. Man wird ihn ebenso, wie den Kosmismus, als das Product eines subjectiven Gewaltstreiches be-

den bittere Erfahrungen besonders erbitternd, und wenn sie von Vertretern der Religion, von Pietisten u. s. w. herbei geführt wurden, auch gegen bestimmte Gestalten der Religion und zuletzt gegen die christliche Religion selbst erbitternd gewirkt haben. Wie sein Plan zu diesem letzten Werke erst nach einem Durchgang „durch die Galle“ bei ihm gereift sei, gestand er selbst einmal in den Hallischen Jahrbüchern. Hier sind einige Züge aus seiner Geschichte. „Ludwig Feuerbach war, als er das Gymnasium verließ, auf dem Wege ein Musiker zu werden. Er las Augustinus' Schriften fleißig und ließ sich in Heidelberg und Berlin bei der theologischen Facultät immatriculiren. Der Einfluß der Hegel'schen Philosophie bestimmte ihn, die Theologie aufzugeben und sich bloß den speculativen Wissenschaften zu widmen. Aus Berlin zurückgekehrt, trat er in Erlangen als Privatdocent auf. Er fand wenige Zuhörer, und die sich ihm näherten, wurden durch die Führer der pietistischen Partei abwendig gemacht; umsonst hat er um eine Professur; endlich sah er sich genöthigt, auf das Gut eines Freundes, dessen Schwägerin er heirathete, zu ziehen; dort lebt er jetzt bloß gelehrten Studien.“ Jahrbuch der Literatur. Erster Jahrgang 1839. Hambura. Vgl. den zweiten Aufsatz über Fr. Daumer und Ludwig Feuerbach von A. Niedel. S. 118.

greifen. Daß er auf hohler Voraussetzung beruht, haben wir bereits erkannt. Daß aber der logische Begriff der Idee des Absoluten sich weder im einen noch im andern Extreme, weder im Kosmismus noch im materialistisch oder nihilistisch gefärbten Atheismus befriedigen kann, werden wir im dritten Abschnitte noch näher erkennen. So viel ist uns bereits jetzt aus dem Vorhergehenden klar und gewiß geworden, daß nothwendig das Wesen Gottes in seiner an sich seienden Einheit mit dem Wesen der Natur und des Menschen sich zugleich von Natur und Menschheit als die allgemeine Macht des Denkens, die sich selbst denkt, in welcher mithin Objectivität und Subjectivität absolut in einander aufgehen und als absolute Persönlichkeit aufstrahlen, unterscheiden muß. Steht das aber fest, so ist die Religion als das gegenseitige Verhältniß von Gottheit und Menschheit, als die innere, concrete Vermittelung ihrer an sich seienden Einheit miteinander durch den Unterschied hindurch zur freien, für sich seienden Einheit nicht nur ein Product des menschlichen, sondern auch des göttlichen Thuns, und zwar bildet das letztere, wie sich späterhin näher zeigen wird, nothwendig die Initiative.

Wir wollen hier nur noch bemerken, daß man nach der Feuerbach'schen Methode eben so gut, wie von Gott, auch von der Natur beweisen kann, daß sie nur ein Product menschlicher Subjectivität, des menschlichen Ichs, nämlich des Zusammenwirkens seiner drei Kräfte, der Intelligenz, des Herzens oder der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft sei und daß ihr nichts objectiv Selbstständiges zu Grunde liege. Denn schauen Sie nur, Verehrtester! Der Mensch ist Denken, Verstand. Er objectivirt dies sein allgemeines Wesen als ein Anderes seiner selbst, so hat er die allgemeine Substanz der Dinge, auf die alles Besondere als auf seinen Grund zurückgeführt wird, so hat er die allgemeine, unpersönliche, unbestimmte Materie, das metaphysische Wesen, aus sich herausgeboren. Der Mensch ist aber auch zweitens besonderes Ich, Herz, näher, sinnliches Subject, ein Individuum mit fünf Sinnen. In die-

iger Bestimmtheit bezieht er Alles auf sich in seiner Besonderheit und bestimmt es demnach als ein Besonderes. Folglich dichtet er, es gäbe besondere Essenzen, Qualitäten, Eigenschaften, besondere Elemente. Er hat Gehör, mit Tönen erfüllt, er objectivirt diese Töne als Ausflüsse besonderer Objecte. Aber diese Objecte sind lediglich ein Product seiner Empfindungen, seines Nervenspiels, seiner Liebe zu den Tönen, existiren aber weder an sich noch für sich, denn es ist das Wesen der Sinnlichkeit und hier des Ohrs, sich zu objectiviren, sich als ein Anderes zu vergegenständlichen. Der Mensch hat Sehkraft, ist ein lichtliebendes Wesen; er vergegenständlicht also diese seine Lichtnatur aus sich heraus und schaut das Licht als äußeres Object und zwar als ein Wesen an, was sein Centrum und Fürsichsein in einem aparten Subject, nämlich in der Sonne, hat. Aber die Sonne ist lediglich ein Reflex menschlichen Bedürfnisses nach Licht und etwa auch nach Wärme. Beide Mächte, Licht und Wärme, sind seiner Sinnlichkeit immanent, folglich sind sie nicht außer dem Ich da. Die Lichtnatur überwindet die Sonne, daß sie mit ihrem Licht in's Auge der Menschen herabsteiget, sich gleichsam incarnirt. Und was ist das für eine Lichtnatur? eine andere als die unsrige? Könnte denn das Auge Licht empfinden, wenn es nicht Lichtnatur wäre? Ist das Auge aber sein eigenes Licht, bedarf es denn noch eines andern? Hat das Licht überhaupt einen Plural? Ist es nicht überall sich gleich? Wer ist also unser Erleuchter und Erwärmer? Die Sonne mit ihrem Licht oder das Augenlicht und die sinnliche Empfindung? Das Augenlicht und die sinnliche Empfindung. Folglich objectiviren und schauen wir in der Sonne nur unser eigen Licht. Folglich giebt es keine wirkliche Sonne am Himmel, im Äther, auch keinen Äther, auch keinen außer uns seienden Raum. Und ebenso verhält es sich mit den Objecten und Qualitäten des Geruchs, Geschmacks, Gefühls, Getastet. Diese Qualitäten und ihre Elemente, Wasser, Luft, Feuer sind pure Ausstrahlungen der Sinn-

sichkeit, die in ihnen ihr Wesen zunächst außer sich verlegt, weil sie noch nicht durch die Philosophie gebildete Sinnlichkeit ist. Wir haben so ein allgemeines Object, das Sein, die abstracte Materie, das Object des Verstandes, und eine Specificirung desselben mittelst der Sinnlichkeit zu besondern Qualitäten, Essenzen, Elementen — die Objectivität der Sinne. Der Terminus medius, der diese Extreme verknüpft, ist die Einbildungskraft. Sie bezieht diese beiden Gegenstände der abstract allgemeinen und der besondern Objectivität auf einander und fingirt sie als sich gegenseitig durchdringende Mächte. Sie läßt das allgemeine Wesen in den besondern Specificationen so zur Erscheinung kommen, daß ein Mittleres entsteht, was weder schlechtthin ein Allgemeines und abstract Einfaches, noch schlechtthin ein Besonderes und Vielfaches sein, und was doch sowohl die Einheit als die Vielheit in sich darstellen soll. So entsteht für die Einbildungskraft das Ding, welches sie anschaut als ein Eins, das doch zugleich viele Eigenschaften hat, und als ein aus vielen Theilen bestehendes Object, das doch zugleich eine Einheit sein soll. — Ist es aber nicht offenbar, daß Einheit und Vielheit sich widersprechen, daß es also in Wirklichkeit nun und nimmer ein Ding geben kann, daß also das Ding ein bloßes Product der Einbildungskraft ist, ein bloßes Bild und objectivirtes Abbild des psychologischen Processes? — Bildet Euch also nur nicht ein, es existire noch eine objective Natur, unabhängig vom Ich! Oder vielmehr bildet es Euch nur ein, so müßt ihr ja eben bestätigen, daß die Natur pure Einbildung ist. Weil die Naturgeschichte die ergreifendste Geschichte für die Sinne, oder überhaupt für die Sinnlichkeit ist, so folgt daraus auf's Unwidersprechlichste, daß in ihr Nichts ausgedrückt, Nichts vergegenständlicht ist, als das Wesen der Sinnlichkeit, daß sie zwar nicht allein in dem menschlichen Verstande oder Dichtungsvermögen, aber doch im Menschen, weil in den menschlichen Sinnen, ihren Ursprung hat.

Also Schande über Euch, ihr realistischen Naturforscher! Schande über Eure unphilosophischen Köpfe! Ihr glaubt noch an reale Dinge?

Ihr wollt der Welt noch weiß machen, daß es wirkliche Affen und Esel und Ochsen und Rindvieh überhaupt gäbe? Ihr Heuchler!

Such das Gegentheil sprech' ich. Es giebt kein Vieh als mich selber.
 Alles Andre: in mir steigt es als Blase nur auf.

Solche Widersprüche, welche wir eben in dem Begriff des Dinges angedeutet haben, wie besonders der, daß das Ding eine Einheit und doch zugleich ein Mannichsaches und Unterschiedenes von besondern Qualitäten sein soll, die dann auch als selbstständige Materien außer dem Dinge, und zugleich doch auch als unselfständige Eigenschaften im Dinge existiren — solche Widersprüche weist Feuerbach nun auch im zweiten Theile seiner Schrift, im Wesen, in der Existenz, in der Offenbarung Goties, zwischen Glauben und Liebe und im Begriff der Sacramente nach. Hier entdeckt er das bisher ganz unerhörte Räthsel, daß in jeder einzelnen Idee der Religion entgegengesetzte Bestimmungen zur Einheit zusammen geschlossen werden. Was kann unvernünftiger sein, da doch die Einheit nicht Zweiheit, nicht Unterschied, und der Unterschied nicht Einheit ist! Wehe uns! Nun wird man sich fortan mit Niemandem mehr verständigen können, denn Verständigung setzt gegenseitiges Eingehen auf einander voraus — und das ist ein Einswerden Zweier im Geiste. Das ist aber unmöglich. Ich und Ich sind zwei, so lange jedes wirklich Ich ist, und das bleibt es sein Lebenslang. Wie sollten nun solche zwei in demselben Momente, daß sie sich von einander unterscheiden, auch Eins sein können? Werden sie aber dennoch Eins, nun, so bleiben sie nicht mehr zwei, und wenn sie wirklich Eins sind, so existirt Ein Wesen in ihnen, das nicht in zwei Subjecte zerspalten sein kann, sonst wäre es nicht Eins. Denn hört den Beweis. „Aller Identität, die nicht wahrhaft Identität, Identität mit sich selbst ist, liegt noch die Trennung in Zwei zu Grunde, indem sie zugleich aufgehoben wird, oder aufgehoben werden soll. Jede Einheit solcher Art ist ein Widerspruch mit sich selbst und mit dem Verstande — eine Halbheit — eine Phantasia. Wenn

also wirklich Geist und Natur identisch sind, so ist die Wahrheit dieser Identität die Identität der Natur mit sich selber. Wir brauchen nichts weiter mehr, als Natur; es gibt dann nicht mehr eine Natur- und Geistesphilosophie, sondern Alles ist Naturlehre." *) Auch Hegel ist noch in dieser Halbheit, in diesem Widerspruche befangen, in dem Einen auch Unterschiede und entgegengesetzte Bestimmungen zu denken. O, der befangene Mann! Wenn er noch lebte, was würde er nicht Alles von Feuerbach, den Ruge neulich in den deutschen Jahrbüchern für den wahren Nachfolger, weil Ueberschwinder, Hegel's proclamirte, zu lernen haben. Denn „die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist bei Hegel immer noch eine dualistische, zwiespältige, zweideutige, keine wahre, wie überhaupt die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Natürlichen und Geistigen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, und zwar deswegen, weil bei ihm noch die alte Feindschaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt. Was insbesondere den Zwiespalt des göttlichen und menschlichen Wesens anbelangt, so konnte Hegel schon deswegen denselben nicht auf wahrhafte Weise auflösen, weil er aus Präoccupation für die Orthodoxie, das höchste Mysterium, das Räthsel der Speculation in dem dogmatischen Gottmenschen vollkommen aufgelöst fand. Aber in dem Gottmenschen ist ebensowohl die Einheit als die Unvereinbarkeit, der Zwiespalt, der Widerspruch des göttlichen und menschlichen Wesens ausgesprochen.“ — Armer Hegel! So ist denn die große Arbeit deiner Logik umsonst gewesen, denn hier sehen wir die Logik des sogenannten gefunden Menschenverstandes von anno siebzehnhundert, nach der Eins nur Eins und weiter Nichts ist, wieder ihr altes Regime occupiren: das ist Alles ganz magnifik gedacht. Aber, wie unser Held diejenige Identität, welche sich aus sich zum Unterschiede von sich entläßt, nur eine „träumerische“ schelten kann? — Ei! das ist ja eben das Große und Wunderbare, daß er so viel Unbegreifliches spricht. Dadurch bewährt er sich ja als der Heros der Zukunft, den die Gegenwart noch nicht zu begreifen vermag.

*) U. a. D. S. 313. 314.

Nämlich wir Andern haben bislang immer dasjenige unbestimmte Gewebe von Tag und Nacht, von Sein und Denken, von Natur und Geist, in welchem Eins im Andern unterschiedslos und chaotisch verfließt, keins zu seinem Recht und Fürsichsein, zu seiner bestimmten, nämlich durch den Gegensatz bestimmten, Selbstständigkeit fortgeht, für trübe Dämmerung und etwas Traumartiges gehalten, sofern gerade im Traum die bestimmten Umriffe und Unterschiede der Objecte in einander verschwimmen und es nicht zur Festigkeit, zum Stehen, zu Verstande bringen. Aber das war große Einfalt von uns. Und ebenso wird es nur Einfalt sein, wenn wir folgende Frage thun, wenn wir nämlich fragen: was es dem kühnen Manne hilft, daß er durch einen Gewaltstreich den wirklichen Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen göttlichem und menschlichem Wesen außerhalb des Selbstbewußtseins zu annihiliren sucht, da derselbe sofort und nur um so zwiespältiger, um so schreiender im Selbstbewußtsein selbst wieder ersteht, und sich als Widerspruch desselben mit seinem eigenen Wesen und dann weiterhin auch zwischen den einzelnen Mächten dieses Wesens, zwischen Verstand, Herz und Einbildungskraft, behauptet! — Ist denn, würden wir sagen, dieser Zwiespalt nun in Wahrheit geringer? Und woher kommt er nur, da er doch in der Idee des Universums keinen vernünftigen Grund haben soll? Wie will man ihn nur ableiten, erklären? Ist er etwa ein Factum? Nun, so wünsche ich euch bessere Verdauungskraft für dieses Factum, als ihr an andern Factis bewiesen habt! — Aber, wie gesagt, es ist pure Einfalt und Dummheit, daß uns so etwas einfallen kann. Einfalt und Dummheit ist es auch, wenn wir fortfahren: siehe da! die Rache ihres eigenen Princips! Eben erst haben sie das Factum der Religion, der religiösen Geschichte draußen zerstört, nun entsteht ihnen mitten im eigenen Leibe, im eigenen Herzen, im eigenen Verstande ein Factum und durchbohrt und zerreißt ihr unendliches Selbstbewußtsein nach allen Seiten, und zerlegt es in lauter Partikel und Widersprüche. — O Bornirtheit, unendliche Bornirtheit, o Impertinenz, die uns besetzt, daß wir den Helden der Zukunft so etwas zu entgegen, daß wir nur

den Mund gegen sie aufzuthun wagen. Und doch, und doch — ja, wir sind incurabel, die Philosophie ist für uns verloren — und doch fahren wir fort — aber leise, aber bittend fahren wir fort: Ihr wunderbaren Philosophen des Eins und Nichts! So lange ihr den Dualismus im eigenen Leibe noch nicht überwunden habt, so lange seid doch so gut und schreit nicht so über den Dualismus außer euch. Oder schreit auch immerhin, wenn es euch Linderung verschafft. Euer Geschrei wird auch außerdem noch für uns sein Gutes haben. Es wird die Schläfer wecken, die noch immer so hindufeln im trägen Glaubensindifferentismus. Es wird die Dämmerer aufrütteln, die zwischen rechts und links hin und her taumeln. Entweder — oder! Theismus oder Atheismus! Mit der pantheistischen Vermengung ist es aus! Und das ist ein Glück für den Fortschritt des protestantischen Christenthums! Mögen sich auch Tausend und aber Tausend fangen lassen vom Nihilismus. Liegt nichts daran für die Förderung der Sache. Sie würden in der christlichen Religion doch nur Confusion oder Heuchelei getrieben haben.

Also die Entscheidung und die Scheidung zwischen den Principien ist näher gerückt, als je. Und am bedeutendsten wird für dieselbe vom negativen Standpunkte aus das Strauß'sche Werk wirken, zu dessen Betrachtung wir hiemit übergehen.

Die Kritik der christlichen Glaubenslehre von Strauß wird für die Idee der christlichen Religion zugleich von positiver Bedeutung werden, indem sie durch den Proceß ihrer Kritik manches unorganische Anhängsel, manchen äußerlichen Anwuchs an dieser Idee für ewige Zeiten verbrennt, und so der innern fröhlichen Entfaltung derselben Luft macht. Diese Kritik ist ein Werk, von tiefem, sittlichen Ernst durchdrungen, und schreitet mit Anstand und Würde einher. Das wirkt, wirkt auf Theologen und Nichttheologen, wirkt läuternd, reinigend, aufregend, aufregend aus indifferentistischen oder dogmatischen und pietistischen Träumen! Klarer machen wird dies Werk, als kein anderes Werk, wie für die gründliche Rettung der christlichen Wahrheit, oder vielmehr für die Rettung der gebildeten Menschen für diese

Wahrheit und ihre Erkenntniß Alles auf ein gründliches, von ächter Sittlichkeit und Freiheit durchdrungenes Denken und Speculiren ankommt, wie der Kirche nur freie, wissenschaftliche Streiter, Streiter von der gesinnungsvollen und wissenschaftlich tüchtigen Weise eines Daub's, eines Schleiermacher's Noth thun; Streiter, die, frei von Leidenschaft und Ingrimm, die Person von der Sache zu unterscheiden wissen, die mit eben so viel speculativer Tüchtigkeit und philosophischer Durchbildung, als mit historischer Gelehrsamkeit, so für das Christenthum, wie das Strauß'sche Werk gegen dasselbe zu kämpfen vermögen. Denn Strauß geht noch viel gründlicher als Bruno Bauer und Feuerbach auf den Gegner ein, stellt sich in dessen eigenen Umkreis. Er kennt jeden Schritt und Tritt, jeden verborgenen Posten und geheimen Schlupfwinkel im feindlichen Lager, und ruft bei keinem Angriffe eher Sieg, bis er auch den letzten feindlichen Nachtrab aufzureiben, bis er alle Versuche, das Princip der christlichen Weltansicht zu retten, in ihrem innern Widerspruche aufzuweisen versucht hat. Welch eine Mahnung ist das an die gegenwärtige Theologie! Denn, sehen wir auf die meisten bisherigen Gegner von Strauß, auf die meisten Verfechter des Christenthums, so haben die Orthodoxen unter denselben, die recht im Centrum des christlichen Glaubens zu sitzen meinen, noch nicht einmal ein Bewußtsein von den geheimen Schäden ihres theologischen Grundes und Bodens. Von dem Principe und der innern Stärke, von der Weltstellung und Bedeutung, von dem innern Rechte der angreifenden Partei und der negativen Richtung der Philosophie gegen das bloß Positive der Religion, als solches aber haben sie keine Ahnung! Und so haben sie bislang der Strauß'schen Kritik nur Verleerungen, Versicherungen oder höchstens ein Partikelchen Geschichte entgegengesetzt. Vom Eingehen ins Princip ist da keine Rede. Selbst die besonnenern historischen Vertheidiger des Christenthums, die sich sonst, wie vor Allen der ruhige, treffliche Ullmann, um eine richtige historische Auffassung der Person des Erlösers großes Verdienst erworben haben, lassen sich noch immer zu wenig auf das speculative Moment ein-

Diejenigen Theologen dagegen, welche tüchtig darin zu Hause sind, gehen meistens ins rein Negative über, oder bekennen, wie Marheineke, der würdige Veteran der speculativen Theologie, bei dem jetzigen leidenschaftlichen und oft so unwissenschaftlichen Character des Kampfes zwischen den Parteien, keine Neigung mehr zu fühlen, sich noch weiter einzulassen. Bei der Weiße-Fichte'schen Richtung endlich und deren Bestreben, das Princip der Strauß'schen Kritik zu widerlegen, hat man noch mehr auf die Zukunft, als auf die Vergangenheit zu sehen. — So stehen die Sachen gegenwärtig. Was also vor Allem Noth thut, das springt in die Augen. Auf gründliche Erfassung der Idee des Christenthums, auf Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, des Kerns von der Schale, kommt es in der christlichen Religion jetzt mehr als je an. Dahin ist die Sache besonders durch dies letzte Werk Strauß's gekommen. Und daß es dahin gekommen ist, das ist ein Segen. Denn, nun wird man erkennen müssen, daß man die ganze Ewigkeit nicht mehr „an den Fäden einer Spinne aufhängen“ darf. Bisher quälten die meisten Theologen des Protestantismus sich in der That meist nur mit Ausschückung gewisser Schäden in den äußeren Vorwerken ab. Unterdessen ist Jerusalem in Flammen gerathen. Und dem gegenwärtigen Zeitgeiste der Kritik gegenüber handelt es sich nicht mehr um die Rettung eines einzelnen Dogmas, um die Authenticität des Buchstabens dieses oder jenes Evangeliums, oder gar des Daniels, des Pentateuch u. s. w., sondern darum handelt es sich, ob das Princip des Christenthums haltbar sei oder nicht, ob die Idee seiner Weltanschauung nur eine vorübergehende, historische, oder eine ewige und absolute Bedeutung habe. Es muß jetzt zum allgemeinen Bewußtsein gebracht werden, daß auf die historische Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses oder jenes einzelnen, im Neuen, geschweige denn im Alten Testamente erzählten Factums, für die Wahrheit und Ewigkeit der Idee des Christenthums nichts Wesentliches ankommen kann, daß wir ebenfalls ein oder ein paar ganzer Evangelien als schlechthin historisch aufgeben können, ohne deshalb für die Wahrheit des Christenthums

für die Herrlichkeit und Einzigkeit der Person des Erlösers zittern zu dürfen, wenn der Hervorgang einer solchen Persönlichkeit nur sonst im Wesen der absoluten Idee begründet liegt, und sich historisch nicht widerlegen läßt. Denn nur unter dieser Bedingung wird sich das allgemeine Bewußtsein dem innern Kern der gegenwärtigen religiösen Fragen wieder mit wirklichem Interesse zuwenden. Was würde uns auch die historische Bewahrhaltung der christlichen Religion helfen, wenn sich die Idee derselben nicht mit absoluter Gewißheit als eine ewige Idee der Vernunft bewährte? Oder ist etwa Das, was historisch wahr ist, darum auch schon philosophisch und der Idee nach wahr? Dann müßte es sich nicht bloß äußerlich durch geschichtliche Traditionen und Controlirung des einen Schriftstellers durch den andern, sondern innerlich, als ein dem Wesen des Selbstbewußtseins nothwendig zukommendes Moment, als eine Substanz darthun lassen, ohne deren Sein im Ich das Ich in Wahrheit selbst gar nicht gedacht werden kann. Das historische Factum hat seine Berechtigung — aber nur, wenn sich zeigen läßt, daß es nicht dem innersten Wesen des vernünftigen Gedankens widerspricht. Nur die innere, gegenwärtige Substanz der göttlichen Wahrheit kann das Ich erlösen und beseligen, freilich nicht, wie sie sich in einem einzelnen philosophischen System, sondern wie sie sich im Gesamtorganismus der Menschheit offenbart. Das historische Bewußtsein allein vermag das aber nicht zu erkennen. Das bloß historische Wissen ist abstract, wie das bloße Speculiren ohne geschichtliche Thatsachen auch abstract ist. Das historische Wissen, bloß als solches, ist noch so sehr mit der Ungewißheit behaftet, daß es nur Wahrscheinlichkeiten zu erringen vermag, aber keinesweges durch sich selbst zu absoluter Sicherheit gelangen kann. Oder sollte es denn noch immer nicht wahr sein, „daß eine Lüge historisch unzweifelhaft bewiesen werden könne? Daß unter den tausend und tausend Dingen, an welchen zu zweifeln uns weder Vernunft noch Geschichte Anlaß geben, auch wohl ungeschähene Thatsachen mit unterlaufen könnten?“ *) Wenn es aber wahr ist, und wenn damit alle

*) Lessing's Duplik. Sämmtliche Schriften Bd. 5. S. 113. Berl. Ausgabe.

historischen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion als solche nicht ausreichen, was soll dann noch über diese Wahrheit entscheiden? Etwa das innere Zeugniß des heiligen Geistes? Ja, wenn es nur wirklich des heiligen Geistes Zeugniß wäre! Was soll aber wieder hierüber entscheiden? Mein subjectives Gefühl? Das bloße Gefühl, was immer den Character der Subjectivität hat, überhaupt? O, dann hat der Mohamedaner, dann haben die Genossen der niedrigsten Religionsstufe dieselben Kriterien und Garantien für die Wahrheit ihrer Religion, als die Christen! Ja, sie haben noch mehr Gewißheit: denn gerade je niedriger eine Bewußtseinsstufe noch ist, desto unmittelbarer und ungebrochener geht das Subject, das sie einnimmt, noch in dem ihm überkommenen Inhalte auf, desto totaler gibt es sich noch rein passiv hin.

Ist aber das Gefühl kein objectives Kriterium der Wahrheit, so vermag nur die Wissenschaft, welche den Standpunkt der Idee erschwungen hat, über das Wesen und die objective Dignität eines geistigen Inhalts zu entscheiden. Denn nur sie, als That und Leben, nicht eines einzelnen, sondern des allgemeinen Geistes, vermag als das entsprechendste Organ das schlechthin allgemeine Wesen der Wahrheit in möglichster Reinheit zu spiegeln, während dasselbe im subjectiven Gefühle durch die individuelle Besonderheit des Einzelnen getrübt erscheint.

Aber gerade von diesem objectiven und allgemeinen Standpunkte der Wissenschaft aus ist es, daß vorliegendes Werk die Wahrheit des Christenthums in Anspruch nimmt. Das ist nun die gefährliche Bedeutung desselben. Als Product des Fürwiges eines Einzelnen, wofür man zuerst auch das „Leben Jesu“ hielt, um einen desto größern Abscheu gegen Strauß's Persönlichkeit zu erregen, würde es wie eine Seifenblase aufsteigen und zerplazen. Aber als ein solches Product ist das Strauß'sche Werk gar nicht anzusehen. Eine subjective Verstimmung gegen das Gemüthliche des Christenthums ist Strauß von Jugend auf fremd geblieben. Er hat selbst einmal für die Wunder und Herrlichkeiten der Offenbarung, für die unmittel-

bare Erkenntniß des Wahren und Göttlichen geschwärmelt, er hat von Jugend auf bis zu seinen Universitätsjahren hin „in kindlichem Sinne von einfach religiöser Erziehung her an die Bibel als an Gottes Wort geglaubt.“ *) Es war ihm so sehr Ernst mit dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, daß er Nichts sehnlicher wünschte, als ihre Verwirklichung und Wahrheit noch einmal durch unmittelbare Anschauung zu erleben. Bis zum Glauben an die Seherin von Prevorst verstieg sich sein für überschwängliche und aus Wunderbare streifende Eindrücke so tief empfängliches Gemüth. Man lese seinen liebenswürdigen Aufsatz über Justinus Kerner, der eine ergreifende Liebe zu Christus, und überhaupt ein männlich kräftiges und doch so tief erregtes Gemüth, eine köstliche Seele offenbart; man lese die von seinem Freunde und Jugendgenossen Wischer über ihn entworfene Charakteristik in der Abhandlung „Strauß und die Würtenberger“ im ersten Jahrgange der „Hallischen Jahrbücher“, und man wird sehen, wie Strauß von Jugend auf mit dem empfänglichsten Sinn für alles Schöne und Innerliche des Christenthums angethan war, wie der Gang seiner Erziehung und Entwicklung ihn nur immer einheimischer und wohliger machte auf dem mütterlichen Boden des unmittelbaren Glaubens. In Weinsberg bei Justinus Kerner, wo er mit einer Somnambule im magnetischen Rapport stand und ihren Unterhaltungen mit und über selige und unselige Geister in poetischer Trunkenheit lauschte, war ihm das Wunder sogar zu seinem eigentlichen Lebenselemente geworden. Hinter jeder Ecke des Weges — schreibt er —, um die wir bogen, hinter jedem Strauche des Gartens, an dem wir vorübergingen, waren wir jeden Augenblick gefaßt, das Sonderbarste und Außerordentlichste ohne Verwunderung und noch mehr ohne Schrecken, als etwas Vertrautes, hervortreten zu sehen. **) Also nicht aus Mangel an frommen Gemüthseindrücken, wie Tholuck einmal in Bezug auf das „Leben Jesu“ vermuthete, nicht aus ursprünglicher, subjectiver Verstimmung gegen

*) Vergl. Ueber Justinus Kerner in „zwei friedliche Blätter“, von Strauß. Ultona. 1839.

**) U. a. D. S. 19.

das Wunderbare und Außerordentliche, was auf dem Standpunkte des unreflectirten Glaubens eine bedeutende Rolle mitspielt, ist Strauß dem supernaturalistischen Boden und damit dem christlichen Princip überhaupt allmählich entfremdet worden, sondern der Geist der modernen Bildung, der zunächst durch das Studium der Schleiermacherschen Glaubenslehre an ihn heran kam, der „ein Stück reflectirender Vermittelung um das andere“ in sein Bewußtsein schob, hat die Skepsis des Denkens in ihm rege gemacht. Freilich wird die überschwängliche Stimmung und Richtung seines jugendlichen Geistes mit Ursache geworden sein, daß der Geist der Skepsis nun denselben Enthusiasmus in ihm fand, wie früher der Geist des Glaubens. Der Wunderenthusiasmus steigerte sich in dem lebhaften Jünglinge bis zu einem Punkte, wo er bei der ersten Regung des inneren Zweifels zerplagen mußte. Und wie zuerst das Gemüth Alles in's Unermeßliche und Unbestimmbare expandirt hatte, so erwachte nun mit eben der Energie und Unbedingtheit der entgegengesetzte Pol, der Verstand, und begann, Alles in bestimmte Punkte zu contrahiren. Aber mit der bestimmten Gränze treten Widersprüche auf. Jeder Punkt ist ein relativer und bedingter, gründet sich auf andere Punkte, diese wieder auf andere, und so fort in's Unendliche. Nun erwachte das Bedürfniß in Strauß, den letzten kritischen Punkt, die letzte Voraussetzung, das Princip zu gewinnen. Er wandte sich zur Hegelschen Philosophie. Und damit begann die Wendung seines Bewußtseins. Gewiß erwachte nun auch in ihm jene unendliche Resignationslust, welche die von der Hegelschen Philosophie als unbedingt gesetzte Autarkie des Denkens in jugendlichen Geistern damals anregte. Selig und selbstgenügsam im Selbstbewußtsein der Gegenwart vermochten Viele dieses Gefühl nur dadurch in sich zu bewähren, daß sie sich negativ gegen Vergangenheit und Zukunft wandten. Alle gläubigen Voraussetzungen sollten aufgehoben werden bis auf den letzten Rest. Man wollte Alles aus dem Focus der Gegenwart begreifen und vergaß in der Begeisterung die Relativität dieses Standpunktes. So entstand die gegenwärtige kritische Richtung. Und an der Schärfe und Energie eines Strauß'schen

Verstandes mußte sie die mächtigste Vertretung finden. So fuhr allmählig die negative Macht der Wissenschaft, wie sie aus dem Zusammenwirken der Geister aller Jahrhunderte geboren war und sich zu der gegenwärtigen philosophischen Höhe hinaufgesteigert hatte, in diesen ehemaligen Glaubensenthufungen. Durch den Kampf mit andern widersprechenden Richtungen, die häufig sehr äußerlich gegen ihn verfahren, durch Entfernung vom öffentlichen Lehramte ward der nun einmal vom Negativen erfaßte Geist des trefflichen Mannes noch immer weiter in seine innere Negativität zurückgetrieben, und so erhob er zuletzt diesen Angriff auf die Idee und den gesammten historischen Verlauf des Christenthums und spannte die Negationen aller Jahrhunderte in den Dienst seiner Kritik. Daher die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Polemik. Die Versuche der ehemaligen Deisten und Naturalisten gegen das Christenthum, die Witzeleien und frivolen Späße *Voltaire's* sind dagegen baare Kindereien; *David Hume's* ernstere und gründlichere Skepsis hatte mit dem Zweifel an jedem objectiven Erkenntnißprincipe auch ihrer Polemik gegen die christliche Religion die Spitzen abgestumpft. Den Vorderfäden des *Wolfenbüttler Ungeannten* hatte selbst ein *Lessing* die daraus gezogenen Schlußfolgerungen nicht zugegeben. Alle diese Angriffe trugen einen überwiegend subjectiven Charakter. Hier aber thut sich ein wahres Weltgericht der Kritik auf. Ein Weltgericht darum, weil der ganze weltgeschichtliche Verlauf des Christenthums als dessen eigener Vernichtungsproceß behandelt wird. Mit Recht konnte der Verfasser in diesem Sinne sagen: die subjectiv Kritik des Einzelnen sei ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten könne. Die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollziehe, stürze als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermöchten. *)

Bei einer solchen Bedeutung dieser Erscheinung fragen wir billig erst, bevor wir uns auf die genauere Darstellung und Beurtheilung derselben einlassen, nach ihrem nähern Hervorgange aus dem Geiste der neuern Philosophie und wie sie sich zu derselben verhält. Sie

*) Siehe Bd. I. S. X. des *Strauß'schen Werks*.

kann uns aber im Grunde nicht befremden, denn man konnte schon seit dem Aufkommen und allgemeinem Ausbreiten der Schelling-Hegel'schen Philosophie einem solchen Hauptangriffe auf die christliche Weltanschauung entgegensetzen. Es war ja handgreiflich, daß diese Philosophie in einem ganz andern Sinne, als die christliche Religion mit ihrem „In Gott leben, weben und sind wir,“ dem Pantheismus huldige. Auch ließen es die rationalistischen Eiferer ebenso wenig als die supernaturalistischen Zionswächter an lauttönenden Warnungsrufen und Verdächtigungsversuchen hinsichtlich der Tendenz speculativer Philosophie und Theologie fehlen.

Dennoch konnte man sich bis über den Anfang des vorigen Decenniums hinaus von so vielen Seiten her über diesen principiellen Gegensatz täuschen. Das war nur dadurch möglich, daß sich nicht gleich anfangs der negative Character der neuen philosophischen Weltansicht in Bezug auf das Christenthum offen und entschieden herauskehrte, und dies hatte seinen Grund wiederum darin, daß die erste allgemeinere Verbreitung der Schelling-Hegel'schen Philosophie mit jener Restaurationsstimmung zusammentraf, welche nach den Freiheitskriegen nach allen Seiten hin um sich griff und aus der politischen auch in die religiöse Atmosphäre überging. Dazu kam, daß Schelling, der jugendliche Stifter des modernen Pantheismus, sich immer tiefer einem mystischen Elemente in der Philosophie zuwandte. In einer solchen Disposition mußte er auch in den ahnungsreichen Tiefen der christlichen Weltansicht, besonders nach ihrer mystischen Seite hin, mehr und mehr Anklänge an seine Ideen finden, und wie er jene modificirte im Lichte dieser, so konnte es nicht fehlen, daß auch von Seiten der christlichen Anschauungsweise sich eine Rückwirkung auf die Bestimmtheit seiner philosophischen Grundanschauung geltend machte. Da sich außerdem seine eigenthümlich productive Kraft in rascher Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Ausbrüche, und mit ihr der kühne, revolutionaire Muth bald zu erschöpfen begann, so ward die einmal entstandene Neigung einer Reconstruction des Positiven und Dogmatischen von Jahr zu Jahr in ihm größer. Was bei dem Meister wie zufällig

erfolgte, das konnte bei den Jüngern schon gesetzmäßig nicht ausbleiben, und so wußten die historischen und philosophisch tingirten Glaubensmänner bald viel Artiges zu erzählen von Schelling's Rückkehr zum Christenthum, von der Christlichkeit seiner neuen, auf biblischem Fundamente zu begründenden Philosophie, die wir indessen auch bis jetzt noch immer erst zu erwarten haben. Hegel dagegen blieb zwar vor wie nach bei den ächten Orthodoxen und Bibelfesten im Geruche eines antichristlichen Pantheismus, trotz Göschel's wiederholten Ausstellungen von Christlichkeitsbescheinigungen; allein er selbst trat doch nie in bewußte oder bestimmt ausgesprochene Opposition mit den Ideen der christlichen Religion; im Gegentheil behauptete er immer kräftiger die innere Übereinstimmung des Princips seiner Philosophie mit dem Inhalte des christlichen Glaubens. Nur der Form, nicht dem Wesen nach sollten beide von einander unterschieden sein. Beide hätten denselben Gedankeninhalt, meinte er; die Religion als populäre Anschauungsweise besitze ihn nur mehr in der Form der Vorstellung, während die Philosophie ihn in die Form des reinen Gedankens und Begriffs zu erheben suche. Dies war in der That Hegel's Überzeugung, so sehr er sich auch hinsichtlich dieser Übereinstimmung täuschte. Daß er dies konnte, ist sehr begreiflich. Hegel war noch zu sehr in Anspruch genommen von der systematischen Gliederung und Hineinarbeitung seiner Ideen in die allgemeinsten Momente der positiven Wirklichkeit. Er hatte genug zu thun, den empirischen Stoff sowohl im Bereiche der Natur als im Bereiche des Geistes und der Geschichte nur erst im Allgemeinen mit dem Begriffe zu bewältigen, und mußte auch hinsichtlich des historischen Christenthums die Sache erst zu sehr in Hauch und Bogen nehmen, um sich des Gegensatzes seines pantheistisch gefärbten Princips mit der christlichen Religion kritisch-erregtisch und im Einzelnen bewußt werden zu können. Dazu kam, daß Hegel gegen das revolutionäre Moment der Philosophie in ihrem Verhältniß zu der besondern Wirklichkeit überhaupt eine große Abneigung hegte. Mit welchem Eifer spricht er sich z. B. in der Rechtsphilosophie gegen das Bestreben aus, Ideale zu construiren, deren Verwirklichung erst von

der Zukunft zu erwarten und daher ein bloßes Sollen sei! Das, was ist, zu begreifen, ist nach ihm die Aufgabe der Philosophie; denn Das, was ist, ist die Vernunft. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie Denen gewährt, an die einmal die innere Aufforderung ergangen ist, zu begreifen. — *) Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, so lautet der berühmt und berüchtigt gewordene Satz, der das Verhältniß der Idee zur concreten Wirklichkeit ausdrücken soll. Nach dieser Ansicht mußte Hegel geneigt sein, auch für seinen Begriff der absoluten Religion eine allgemein entsprechende, äußerlich erscheinende Wirklichkeit in der Weltgeschichte voranzusetzen. Diese Wirklichkeit, wo konnte er sie anders suchen, als in der als lebendige Gemeinde realisirten christlichen Religion? Wenn es aber ein allgemeines Gesetz ist, daß man an einem Gegenstande, insbesondere an einem Gegenstande von geistiger Natur, immer leicht zu entdecken pflegt, was man daran zu entdecken wünscht, sieht man ihn nur recht lebhaft darauf an, indem ja Jeder die objectivirte Wirklichkeit mit dem Widerscheine seiner innern Eigenthümlichkeit umstrahlt: so konnte es nicht fehlen, daß auch Hegel'n die christliche Religion das Alles zu leisten schien, was er nach seinem eigenthümlichen Begriffe von der absoluten Religion, deren entsprechende Realität er im Christenthume sah, verlangte. Bestand diesem Begriffe gemäß das Wesen der Religion objectiv in der Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes, in dem Wissen, daß der absolute Geist sein concretes Selbstbewußtsein in der menschlichen Subjectivität habe, subjectiv in dem Gefühle und dem Genusse dieser Einheit: so war ja in der christlichen Religion Christus als derjenige bestimmt, in dem beide Momente in absoluter Weise gesetzt sind. Daß hier auf Ein Individuum beschränkt wurde, was die Philosophie nur der gesammten Menschheit in dem gegenseitigen sich Ergänzen aller Individuen vindicirt, konnte leicht als das Thun der

*) Hegel's Werke. Bd. 8 S. 19.

Vorstellung gefaßt werden, die das Allgemeine nur als einzelnes, sinnliches Factum anzuschauen vermag.

Somit war eine wesentliche Übereinstimmung ausgesprochen zwischen zwei Weltansichten, die im Princip, sofern die Hegelsche Philosophie nach ihrer pantheistischen Bestimmtheit das menschliche Ich zum verschwindenden Moment in Gott herabsetzte, entgegengesetzt waren und an einzelnen Punkten nur deswegen zusammen zu treffen schienen, um sich sofort an andern Punkten desto heftiger zu repelliren. Vielleicht wäre dies auch schon früher geschehen, wenn nicht Hegel in den Tiefen seines Gemüthslebens die Basis seines Systems immer weiter überschritten und sich innerlich nach seiner Gefühlsseite der christlichtheistischen Weltanschauung zugewandt hätte, während er mit seinem begrifflichen Denken die pantheistische noch nicht zu überwinden vermochte. Wenigstens ist es nur unter dieser Voraussetzung begreiflich, wie er Göschels „Aphorismen über Wissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christlichen Glaubenserkenntniß“ mit solcher Freude und Herzlichkeit, wie sie jedes Wort in seiner Recension dieser Schrift an den Tag legt, aufnehmen, und „als die Morgenröthe des Friedens zwischen Wissen und Glauben“ begrüßen konnte. *) Denn diese Göschelsche Schrift ist ganz entschieden vom Glauben an einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott, an einen historischen Christus, der mit Gott eins war, wie kein anderer Mensch, durchglüht, und jedes Blatt bekundet des Verfassers tiefste und intimste Frömmigkeit. Nach der Hegelschen Logik aber kann von einer solchen Unterscheidung so bestimmt nicht die Rede sein, sondern die absolute Idee geht in dem Proceß des Weltganzen auf. Hegel mußte also nach seinem unmittelbaren Glaubensbewußtsein im Gegensatz stehen mit seinem philosophischen Begriffe, ohne vielleicht sich dieses Gegensatzes bestimmt bewußt zu werden, wie ja auch Schleiermacher in seinen spätern Jahren meinen konnte, das Princip seiner Glaubenslehre und die Resultate derselben ständen nicht im Widerspruch mit seinen in den „Reden über die Religion“ niedergelegten pantheistischen Weltansichten.

*) Hegels Werke Bd. 17 S. 112 ff.

Wie dem auch sei: genug, auch die Philosophie in ihrer neuesten Gestalt accommodirte sich wirklich, oder schien wenigstens sich dem christlichen Glaubensbewußtsein von Herzen zu accommodiren.

Wenn aber einmal diese Übereinstimmung zwischen beiden im Allgemeinen gesetzt und anerkannt war, so schien philosophisch tingirten Glaubensmännern nun Nichts wichtiger, als die Einheit von Glauben und Wissen auch im einzelnen Detail des dogmatischen Stoffes nachzuweisen oder vielmehr nachzustruiren.

In Marheineke's „Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft“ geschah dies noch in besonnener und tapferer, das speculative Interesse gewährender Weise; aber bald sollten die Tage kommen, wo, wie einst zur Zeit der Scholastik, die Philosophie der Theologie wieder die Schleppe nachtragen, und jede Crudität, die diese jemals zur Welt gefördert hatte, mit den krampfhaftesten Anstrengungen hintunterwürgen mußte. Die verdorbenste Kost, das Dogma von drei Personen, die zugleich nur eine Person sind — denn darauf läuft die alte Lehre von der Trinität in ihrer bestimmten Form hinaus — das Dogma von der Erbsünde in seiner crassesten Gestalt; Nichts ward für zu schlecht geachtet, um der Philosophie nicht die Verwandlung desselben in ihr eigen Fleisch und Blut zuzumuthen. Weissagung und Wunder, der zornige Gott Jehovah und das blutige Veröhnungsoffer — Dinge, an deren Vernichtung die ehrlichen Rationalisten Ehre und Alles gesetzt hatten, kehrten wieder, und alle ihre Blößen schienen auf das Sittsamste verdeckt. Die Philosophie, diese Titanenschwester, die nichts Geringeres im Sinne hatte, als ihr selbstständiges Denken in den Sonnenmittelpunkt des Universums zu setzen, mußte herabsteigen von ihrer Höhe und wieder eintreten in das alte Trabantenverhältniß. Von da aus sollte sie zwar noch immer die nächtlichen Partthien, die Räthsel und Heimlichkeiten des alten Glaubens in einiges Licht setzen — denn dem orthodoxyen Gemüthe fing es doch an zu lüftern nach dem Schimmer des modernen Geistes, — aber es war das sanfte, mystische Licht des Mondes, in welchem sich die Geheimnisse der Offenbarung nur desto magischer und wunderbarer ausnehmen.

Zwar schien es den echt Orthodoxen, die ihren Richterstuhl in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ aufgeschlagen hatten, nie recht geheuer in diesem Bunde zwischen dem Abkömmlinge des Himmels und dem eiteln Kinde der Erde; Richter's Schrift über die letzten Dinge erschien *), und mit ihr schien auch dem Bestande zwischen Glauben und Wissen der jüngste Tag anzubrechen. Denn in dieser Schrift ward nicht nur das Dogma von der Auferstehung am Ende der Welt, sondern der Glaube an persönliche Fortdauer überhaupt für null und nichtig erklärt. Diesen Streich der Philosophie konnte die letztere selbst dadurch nicht wieder vergessen machen, daß eins ihrer anerkanntesten Organe, Karl Rosenkranz, die Zweifel an diesem Dogma, die er mit Richter getheilt hatte, seinerseits für gelöst erklärte mittels der philosophischen Argumentationen Göschel's für den Glauben an Unsterblichkeit. Hatte Rosenkranz doch den philosophischen Beweisen eines Erdensohnes mehr Glauben geschenkt als den ausdrücklichen Versicherungen des Herrn; ließ er in den Widerruf seiner frühern Uezeugung doch Nichts mit einfließen von Beh- und Demuthsbezeugungen, von Buß- und Reue Thränen über seinen ehemaligen frechen Unglauben. Im Gegentheil, statt solcher Spuren christlicher Zerknirschung fand man in dem Aufsatze über die Göschel'schen Schriften für den Unsterblichkeitsglauben nur jubelnde Erinnerungen an jenen jugendlichen Übermuth, den der Einzug der absoluten Philosophie in den Herzen ihrer ersten Jünger geweckt hatte, an jene selige, unendliche Resignationslust, mit der die Eingeweihten in der Region des absoluten Wissens ihr eigenes liebstes Ich hinzuopfern wagten. Das waren gar zu deutliche Zeichen, wie die Philosophie, auch bei allem christlichen Scheine nach Außen im Herzen nur Hochmuth und Selbstvertrauen nährte. Wie ganz anders hatte der unphilosophische Leo seine früheren Frevel gegen den Glauben, die er in seiner Schrift über das jüdische Volk in rationalistischer Verblendetheit begangen hatte, durch unermüdbliche Confessionen und immer wieder erneute Selbstgeißelung

*) Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunkte der Religion, unternommen von Dr. Friedrich Richter von Magdeburg. Breslau. 1833.

vor der Öffentlichkeit des christlichen Bewußtseins wieder gut gemacht!

Allein auch dieser Miß hätte sich wohl noch einmal wieder verdecken lassen, wenn nicht unterdessen das Werk erschienen wäre, was, zum Staunen und Schrecken vieler schon im süßen Friedenschlummer eingelullten Theologen, einen Kampf auf Leben und Tod zwischen moderner Wissenschaft und christlicher Theologie einleiten sollte. Jedermann sieht, daß hier das „Leben Jesu“ von Strauß gemeint ist. Welche Aufregung durch das ganze intelligente Deutschland, welche Wirkung unter Jung und Alt, unter Theologen und Nichttheologen diese Erscheinung hervor rief, ist allmänniglich bekannt. Und dennoch schien auch dieser Angriff noch einmal, besonders an dem Bollwerke historischer Thatsachen des Christenthums, zurückprallen zu wollen. Strauß selbst hatte erklärt, daß Alles, was auf dem Wege historischer Kritik als geschichtliches Factum zu Grunde gehe, auf dem Wege der Speculation um so herrlicher wieder als Idee erstehen werde. Der christlichen Religion solle und müsse nur der äußerliche, ihre Ideen niederdrückende Ballast der dem wahren Glauben gleichgültigen historischen Erzählungen und mythischen Gebilde abgestreift werden. Das Wesen und Princip der christlichen Weltansicht könne in diesem Ausscheidungsproceß an Klarheit und Zuversichtlichkeit nur gewinnen. Zunächst nun freilich konnte man, nach der Schlußabhandlung zum „Leben Jesu“ zu urtheilen, dafür halten, als sei dies Versprechen nur gegeben behufs leichterer Einschmuggelung dieser verdächtigen Kritik in das Gränzgebiet des christlichen Glaubens. Die Schlußabhandlung erklärte ja, daß der Idee der Gottmenschheit Realität gar nicht zukomme in dem Sinne, wie die Bibel und Kirche es meinen. Im Gegentheil, wenn sie nach kirchlicher Ansicht alle ihre Fülle in das Individuum Christus ausgeschüttet, und sonach in dieser Persönlichkeit sich einen adäquaten Ausdruck gegeben habe, so könne sie nach speculativem Begriffe diese entsprechende Bewirklichung nur in der Gesamtheit und dem Proceß aller menschlichen Individuen, keinesweges aber in einem einzelnen finden. *)

*) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Strauß. Bd. 2. S. 739.

Musste Christus hiernach von der Höhe seiner Einzigkeit und specifischen Gottessohnschaft herabsteigen, so war damit die christliche Idee der Gottmenschheit aus der lebendigen Lebensfrische der Persönlichkeit, mit der man in das tröstliche Gegenseitigkeitsverhältniß von Du und Ich treten kann, zu einem abstracten, nur dem abstrahirenden Denken zugänglichen Ideale auseinander geflossen und die heiligen Scenen auf Golgatha waren bedroht, als verschwindende Welle im unendlich wachsenden Strome der Weltgeschichte verschlungen zu werden und ihre specifisch christliche Bedeutung und Nothwendigkeit für die Erbauung des Glaubens zu verlieren. Allein das herabgedrückte historische Bild des Erlösers, dem selbst ein Spinoza sich im Geiste gebeugt hatte, begann auch unter der Spitze dieser Kritik wieder neue Knospen zu treiben, und mit jeder folgenden neuen Auflage des „Leben Jesu“ bis nach der dritten, besonders aber in den Streitchriften, und vor Allem in der gemüthlichen Abhandlung über Vergängliches und Bleibendes im Christenthume, wuchs es in der Gestalt des höchsten religiösen Genies zu einer solchen Höhe und mächtigen Verzweigung wieder heran, daß ihm nicht viel mehr fehlte, der entsprechende Ausdruck für die Idee der Gottmenschheit im kirchlichen Sinne zu sein. Ja, auch das specifische, innerliche Verhältniß zwischen der gläubigen Gemeinde und diesem König aller religiösen Genien sollte nicht abgebrochen sein, wie es nach der Schlußabhandlung zum „Leben Jesu“ scheinen wollte; sondern Christus sollte bleiben als das Höchste, was wir in religiöser Beziehung kennen und zu denken vermögen, als derjenige, ohne dessen Gegenwart im Gemüthe keine vollkommene Frömmigkeit möglich ist. So wenig die Menschheit jemals ohne Religion sein wird, hieß es zum Schlusse des kleinen Aufsatzes über Vergängliches und Bleibendes im Christenthume, so wenig wird sie je ohne Christenthum sein; denn Religion haben wollen ohne Christum, wäre nicht minder widersinnig, als der Poesie sich erfreuen wollen, ohne Bezugnahme auf Homer, Shakspeare u. s. f. Und dieser Christus, sofern er unzertrennlich ist von der höchsten Gestaltung der

Religion, ist ein historischer, kein mythischer, ein Individuum, kein bloßes Symbol. *)

Hier aber trat nun der letzte entscheidende Wendepunkt ein in der zwischen Schelling = Hegel'scher Weltanschauung und christlichem Glaubensbewußtsein obschwebenden Unbestimmtheit von gänzlicher Ver söhnung oder absolutem Bruche. In der Vorrede zu den ein halbes Jahr nach den friedlichen Blättern herausgegebenen Charakteristiken und Kritiken **) von Strauß las man einige Äußerungen, die schon von einer veränderten Stimmung Zeugniß ablegten, und einen neuen verstärkten Ausbruch des kritischen Vulkans befürchten ließen. Die in der dritten Auflage des „Lebens Jesu“ gemäßigte Ungunst des kritischen Urtheils über den historischen Werth des Johanneischen Evangeliums trat hier in ihrer ersten schärfsten Form wieder hervor. Bald darauf erschien die vierte Auflage des berühmten Werkes, und — der Apologetik der Evangelien war mit einem Schlage aller Triumph wieder entzogen. Strauß versuchte, die Scharten, von denen er sagte, daß sie in sein gutes Schwert nicht sowohl der Feind gehauen, als er selbst hineingeschliffen hätte, wieder auszuweichen. Der eine Zeitlang nur stöckernde Strom der Kritik überstieg nun wieder alle Dämme und Ufer. Und doch waren alle diese Erscheinungen bloße Vorboten von einem noch bei weitem durchgreifendern, den gesammten Grund und Boden des Christenthums hinwegspülenden Ausbruche, der schon im Anzuge war. Der vierten Auflage des „Lebens Jesu“ folgte ein Jahr später die Herausgabe der Kritik der Glaubenslehre.

Wir gehen jetzt zur näheren Charakteristik des Inhalts und kritischen Verfahrens dieses wichtigsten Werkes der Gegenwart über, indem wir zum Schlusse dieses ersten Abschnittes uns noch mit der allgemeinen Eintheilung und Methode der Strauß'schen Glaubenslehre vertraut zu machen suchen. Die Darstellung des Verlaufs der Kritik im Einzelnen versparen wir für den zweiten Abschnitt.

*) Zwei friedliche Blätter. S. 131.

**) Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus dem Gebiete der Theologie, Anthropologie und Aesthetik von Strauß. Leipzig. 1839. Vergl. Vorrede. S. V. ff.

Es mag also hier bemerkt werden, daß die Idee der christlichen Weltanschauung, nach welcher durch den Glauben an Christum, d. i. durch Aneignung der im Erlöser zur höchsten Offenbarung und Bethätigung gekommenen göttlichen Liebe, der Mensch, trotz seiner Endlichkeit und Sündhaftigkeit, mit Gott innerlich vereint und durch diese Vereinigung stufenweise gebessert und verklärt werde, daß diese Idee in den ersten christlichen Gemeinden in ihrer objectiven Weise zuerst nur in der Form des historischen Bewußtseins, der Tradition und Erinnerung existirte, während sie als subjective Frömmigkeit in der Weise der unmittelbaren Gefühlsbestimmtheit und Gemüthsregung lebendig war. Als nun, mittels der täglich verstärkten Berührung mit der heidnischen Weltanschauung, insbesondere mit der griechischen Philosophie und Bildung, das Christenthum mit dieser in einen geistigen Kampf gerieth, der sich immer mehr auf das Gebiet philosophischer Gedankenbestimmungen hinüberspielte, da wurden die intelligenten Vertreter der christlichen Kirche und ihres Glaubens alsbald genöthigt, den innern Gehalt der Religion, in welchem indeß die historischen Thatfachen und Mythen noch ungesondert und unvermittelt mit der darin veranschaulichten ideellen Bedeutung zusammenfloßen, in mehr wissenschaftlicher Form zu objectiviren, und über dem historischen Bewußtsein und aus ihm heraus erbaute sich, mittels philosophischer Reflexion, der Anfang einer christlichen Glaubenswissenschaft. Das Factum, womit es die Tradition zu thun hatte, war als solches nicht mehr gegenwärtig, sondern ein vergangenes geworden, die Bedeutung desselben aber war eine ewige. Dies Ewige, als die innere Idee und allgegenwärtige Wahrheit des Christenthums, konnte man nun bald mehr in seiner eigenen innern Nothwendigkeit für das Denken und die Vernunft, bald mehr mit vorherrschender Berücksichtigung der historischen Thatfachen, von denen aus der Glaube seinen äußern Anfang genommen hatte, und die dem Glauben als die adäquateste Verwirklichung der christlichen Idee galten, zu erfassen und darzustellen suchen. Je nachdem so das ideelle oder das historische Moment das Übergewicht bildete, ward die christliche Glaubenswissenschaft mehr dogmatischer oder mehr apologetischer Natur. Wenn in-

deß beide Seiten im Beginn der christlichen Glaubenswissenschaft noch mehr *promiscue* durcheinanderliefen, wie sie denn auch in Wahrheit auf das Engste zusammengehören, so hat doch mit der Zeit die Theologie beide auch gesondert und jede mehr für sich durchzubilden gesucht, jedoch in der Weise, daß die Apologetik immer entschiedener zur bloßen Voraussetzung und Einleitung in die Dogmatik geworden ist. Sie hat es hauptsächlich mit den historischen Ausgangspunkten des christlichen Glaubens, mit seiner äußern Grundlage und mit alle Dem zu thun, was nicht unmittelbar zur innern Substanz des Glaubens, sondern nur zu dessen geschichtlichen Stützen gehört. Sie untersucht die Möglichkeit und Wirklichkeit der in der Stiftung des Christenthums vollzogenen göttlichen Offenbarung, fragt nach den Kriterien derselben, sucht die historischen Quellen der Offenbarung festzustellen und bestimmt deren göttliche oder menschliche Dignität u. s. w., während die Dogmatik, als solche, die Substanz und den wesentlichen Inhalt des Glaubens, wie er durch die Grundidee des Christenthums bestimmt ist, zu ihrem Gegenstande hat und denselben nach allen seinen Consequenzen gliedert und durchbildet.

Indem nun auch Strauß diese Unterscheidung der christlichen Glaubenslehre in Apologetik und eigentliche Dogmatik in seine Darstellung und Kritik derselben aufnimmt, so zerfällt sein Werk in eine mehr vorbereitende Abhandlung, die es, nach seinem Ausdrücke, mit der Erörterung der formalen Grundbegriffe, und in die systematische Darstellung der Glaubenssubstanz, die es mit dem materiellen Inbegriff der christlichen Glaubenslehre zu thun hat.

Wir berücksichtigen nur die Eintheilung der letztern, eigentlich dogmatischen, Substanz, und die Art und Weise, wie diese Eintheilung bei Strauß zu Stande kommt.

Es ist — „die Unmacht der Völker, den geistigen Gehalt, der in ihnen lebte, dem Selbstbewußtsein zu vindiciren“, aus der Strauß den Ursprung der religiösen Weltanschauung erklärt. Auch für die Entstehung und Gliederung der christlichen Glaubenslehre wird diese Unmacht noch in Anspruch genommen. Die christliche Religion wird

von Strauß als ein Product derjenigen Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins bestimmt, auf welcher dasselbe seines ideellen, allgemeinen Wesens noch nicht mächtig geworden ist. Die pantheistische Weltansicht, der Strauß zugethan ist, „weiß das Absolute im Endlichen zu fassen, versteht das Jenseits in das Diffsaits hineinzuziehen und die Zeit als die sich verwirklichte Ewigkeit zu begreifen.“ *) Indem sie nun diese Auffassung für die des absoluten Standpunktes hält, erscheint ihr die christliche Weltansicht als die einer untergeordneten Stufe des Geistes. Sie erklärt den christlichen Theismus daraus, daß der Geist der Menschheit, welcher ihr zufolge schlechthin mit dem göttlichen Geiste zusammenfällt, noch überwiegend in die Seite seiner Besonderheit, seiner fühlenden Individualität und Endlichkeit versenkt ist. Er besißt sich noch mehr in seiner sinnlichen als in seiner ideellen Bestimmtheit. Da indessen das Moment der Idealität im sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein als lebendige Potenz beständig gegen die sinnlichen Empfindungen und Begierden reagirt, so bleibt, nach dieser Ansicht, auch auf der niedrigsten Stufe seiner Entwicklung der menschliche Geist nicht ohne Empfindung und Bewußtsein seines ideellen Inhalts. Statt denselben aber als die innerliche Seite seines Ichs zu fassen und somit seinem concreten Selbstbewußtsein zu vindiciren, wirft er ihn, so zu sagen, aus sich heraus, macht ihn zum Jenseits seines Ichs, symbolisirt ihn in der, seinem jedesmaligen historischen Standpunkte angemessenen, bald mehr sinnlichen, bald mehr geistigen Weise, und schaut so zu ihm als zu seinem übermenschlichen und überweltlichen Gott hinauf. In der Form eines solchen jenseitigen Wesens gewinnt so der ideelle Gehalt, der nach wissenschaftlicher Ansicht ganz in der Welt aufgeht, und deren immanente Seite ist, nur eine lockere Beziehung, wie zum einzelnen Selbstbewußtsein im Besondern, so zur disseitigen Welt überhaupt. Muß er sich also, damit das Selbstbewußtsein überhaupt nur Notiz von ihm gewinne, erst besonders offenbaren, und ist das religiöse Wissen auf diesem Standpunkte wesentlich ein übernatürlich geoffenbartes, so kann die Welt, nach der Ansicht des religiösen Selbstbe-

*) Die christliche Glaubenslehre von Strauß. Bd. 1. S. 359.

wußtseins, nicht diese Selbstoffenbarung seines Gottes, sein, sondern um Gott zu erkennen und zu begreifen, muß sich die religiöse Betrachtung mittels der übernatürlichen Offenbarung über die Welt erheben, und Gott über und außer der Welt zu erfassen suchen. So bekommt der Glaube, als dogmatische Wissenschaft, einen ersten Theil, der von Gott handelt, wie er jenseits, vor und über der Welt vorgestellt wird. Da aber das Selbstbewußtsein, sofern es seines ideellen Wesens noch nicht mächtig ist, sich von demselben absolut abhängig fühlt, so schaut es seinen Gott als den absoluten Herrn an, zu welchem es auch die Welt in ein schlechtthinniges Abhängigkeitsverhältniß setzt. Dies Verhältniß erscheint ihm im Momente der Vergangenheit „als das Gesehtwordensein der Welt und Zeit durch Gott; im Momente der Gegenwart als ihr fortwährendes Bezogensein auf denselben, im Momente der Zukunft als der Rückgang der Zeit in die Ewigkeit, die Versetzung der Welt in das Element des absoluten Lebens.“

In dieser Weise deducirt Strauß zwei Haupttheile der christlichen Dogmatik, von denen der erste die Vorstellung von Gott, wie er an und für sich war und jenseits der Welt ist, der zweite die Lehre von Gott, wie er sich in der zeitlichen Welt offenbart und mit dieser in Wechselverhältniß tritt, zum Inhalte hat. Der erste Theil zerfällt in drei Hauptstücke: 1., die Lehre vom Dasein, 2., die Lehre vom dreieinigem Wesen, 3., die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Der zweite Theil gliedert sich, nach den Momenten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in drei Abschnitte. Von diesen zerfällt aber jeder wieder in mehrere Hauptstücke. Im Momente der Vergangenheit nämlich wird die Welt betrachtet: 1., wie sie von Gott geschaffen worden, und das gibt die Lehre von der Schöpfung und dem Urzustande der Welt; 2., wie auf diesen göttlichen Act von Seiten der Welt ein Gegenstoß erfolgte: die Lehre von dem Sündenfalle und seinen Folgen; 3., wie dieser Gegenstoß von Gott wieder aufgehoben worden: die Lehre von der Erlösung durch Christum.

Bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt im Momente der Gegenwart ergibt sich: 1., als erstes Hauptstück

die Lehre von der Vorsehung und dem Übel; 2., als zweites die Lehre von der Sünde und Gnade; 3., als drittes die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

Der letzte Abschnitt, der die christlichen Vorstellungen vom Verhältnisse Gottes zur Welt nach dem Momente der Zukunft zum Gegenstande und Inhalte hat, behandelt 1., die kirchliche Lehre von den letzten Dingen, und 2., die Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion.

Überblicken wir nun diese unverkennbar geistreiche Eintheilung, so will uns gleichwohl bedünken, es sei, was der Verfasser eigentlich beabsichtigte, nämlich den dogmatischen Stoff nach den wesentlichen Kategorien des christlichen Bewußtseins zu gliedern, mit dieser Eintheilung nicht geleistet worden. Denn, abgesehen von dieser ganzen Deduction des religiösen Anschauens überhaupt, die wir später noch auf ihre Wahrheit oder Unwahrheit näher ansehen wollen, so können Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gar nicht für die allgemeinen, im christlichen Gemüthe und Glaubensbewußtsein lebenden Grundformen gelten, die den einzelnen Sätzen des Glaubens ihren durchgreifenden Character bestimmen. Dazu sind sie zu abstracter, und, im Verhältniß zu dem geistigen, innerlichen Gehalte der Religion, zu äußerlicher Natur. Die in jedem christlichen Glaubenssatze hervorstechenden Grundtöne sind vielmehr die Ideen, oder, wenn man will, die Vorstellungen von der unmittelbaren Einheit Gottes und der Welt, von dem Unterschiede und Gegensatze beider, und endlich von der zwischen Gott und Welt wieder hergestellten und vermittelten Einheit. Wie das christliche Bewußtsein das Verhältniß zwischen Gott und Welt anschaut, so ist Gott der absolute Grund der Welt, und als solcher hat er die Welt zunächst noch in sich als reine Idee, als ideelles Object seiner Intelligenz, dem für sich noch keine Realität zukommt. Zweitens tritt die Welt wirklich aus ihm heraus, wird von ihm geschaffen, und setzt sich für sich und geht in der Sünde bis zum Gegensatze zu Gott fort. Aber, wie nun dieser Gegensatz durch alle Zeiten geht, durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und wie ebenso das Geschaffenwerden der Welt

durch Gott nicht als ein einmaliges Geschehen, sondern als ein ewiges Thun Gottes angeschaut wird, ebenso ist in dem gewordenen Gegensatz zwischen Gott und Welt nach allgemeinsten christlicher Vorstellung die ursprüngliche Einheit, deren Übergang in den Gegensatz durch die Schöpfung und Sünde vermittelt wird, nicht schlechtthin verschwunden, sondern Gott durchdringt vor wie nach die Welt mit seinem Geiste und auch in der Welt bleibt, trotz aller Sündhaftigkeit derselben, das göttliche Ebenbild ungetilgt. Darum muß auch der Gegensatz wieder in die Einheit zurückgehen, um in ihr als bloßes Moment gesetzt zu werden. Denn wie schon bemerkt: ein gänzlich Verschwinden des Unterschiedes zwischen Gott und Welt kennt das christliche Bewußtsein nicht, sondern die wieder hergestellte Einheit ist eine vermittelte und behält das Gepräge ihres Hindurchgegangenseins durch den Gegensatz. Wie nun den Übergang der unmittelbaren Einheit der Welt mit Gott zur Zweifelt und Entzweiung von Seiten Gottes die Schöpfung, von Seiten des Menschen der Sündenfall bildete und noch fortwährend bildet, so erscheint als der Übergang von der Zweifelt und Entzweiung zurück in die dadurch vermittelte Einheit die Erlösung, die von Seiten Gottes durch die Sendung Christi, durch die Stiftung und Erhaltung der Kirche u. s. w.; von Seiten des Menschen durch den Glauben anhebt und sich bis in Ewigkeit (die Lehre von den letzten Dingen) vollendet.

Hiernach gliedert sich die christliche Glaubenslehre in drei Theile. Im ersten betrachtet sie die unmittelbare Einheit der Welt mit Gott, in der die Welt nur ein ideelles Moment in Gott bildet, so daß also hier Gott betrachtet wird nach seinem ewigen von der Welt unterschiedenen Wesen. Im zweiten Theile betrachtet sie den ewig-zeitlichen Heraustritt der Welt aus Gott: die Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfalle, dem Verhältniß zwischen Sünde und Vorkehrung u. s. w. Im dritten Theile endlich behandelt sie die Idee der Erlösung, die Christologie, die Lehre von der Kirche, der Rechtfertigung u. s. w. und die Lehre von den letzten Dingen.

Bei dieser Eintheilung wird die christliche Glaubenslehre zugleich

auf die ihr instinctartig zu Grunde liegende speculative Idee der Thesıs, Antithesıs und Synthesıs, ohne ihr angethane Gewalt, zurückgeführt. Bei der von Strauß gewählten Eintheilung dagegen bleibt namentlich der Abschnitt über die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Gegenwart verworren und das eine Hauptstück greift immer schon störend in das andere hinüber, so wie das andere wieder verwirrend in das erste zurückgreift. Wer diesen Abschnitt gründlich durchgelesen hat, wird mir Recht geben.

Doch es ist Zeit, diese Bemerkung hier abzubrechen und mit einer noch beigebrachten kurzen Charakteristik der Methode dieses Werks diesen ersten Abschnitt zu schließen. Hören wir zunächst den Verf. selbst, wie er den Gang und das Verfahren, das er bei seiner Kritik eingeschlagen hat, kurz und treffend beschreibt.

Hier werden, heißt es in der Vorrede, Partei und Gegenpartei ausführlich vernommen und ihre Gründe gegeneinander abgemogen: zuerst hat, wie billig, der alte Glaube das Wort und darf ungestört in aller Breite seine Herzensmeinung aussprechen; sofort mag die moderne Wissenschaft vorbringen, was sie gegen ihn zu erinnern weiß; doch damit auch sie nicht den Vortheil des letzten Wortes genieße, so dürfen zuletzt noch die Unterhändler und Vermittler mit ihren Vergleichsvorschlägen ihr Heil versuchen. Bei dieser Behandlung der Sache bin ich bemüht gewesen, den Forderungen der Gründlichkeit wie der Billigkeit möglichst nachzukommen. Ich bin der Entstehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt nachgegangen, habe mich in den Geist der Zeiten und Bewußtseinsstufen, aus denen es organisch hervorgewachsen, zu versetzen gesucht und das Wahre, Große und Schöne, was ich auf diesem Wege fand, gebührend in's Licht gesetzt. War ich mit einem Dogma auf der Höhe der kirchlichen Ausbildung angelangt, so schloß sich freilich unmittelbar hieran die weitere Aufgabe, in dieser höchsten Reife die Keime des Verfalls zu entdecken und diesen sofort durch die Stadien seines Verlaufes bis auf die Gegenwart herunter zu verfolgen; zuletzt aber galt es noch, scharf zuzusehen, um

nicht einen neuen Anstrich des alten Gebäudes mit wirklicher Reparatur desselben zu verwechseln.

Diesen Grundsätzen gemäß wird, nach der in der Einleitung (S. 4, S. 37 — 58.) gegebenen allgemeinen Charakteristik der Hauptentwickelungsepochen des Christenthums und der christlichen Theologie, bei jedem einzelnen Dogma zunächst auf dessen alt- und neutestamentliche Basis zurückgegangen und diese nach den Hauptbeweisstellen in ihren allgemeinsten Umrissen kurz und bündig dargestellt. Sofort beginnt über diesem biblischen Fundamente die erste Periode der christlichen Kirche Pfeiler an Pfeiler zu reihen und das Glaubensgebäude zu einem gegliederten Ganzen abzuschließen. Die einzelnen Hauptdogmen, wie sie die Kirche im Kampfe mit den Häretikern analysirte und feststellte und, dem mehr gebildeten Sinne zu Liebe, mit einem aus den Resten der griechischen, insbesondere der neuplatonischen Philosophie entlehnten speculativen Anstriche verfab, werden an den geeigneten Stellen detaillirt besprochen. Als die Hauptstimmführer dieser vier bis sechs ersten christlichen Jahrhunderte kommen Tertullian und Origenes, Athanasius und die beiden Gregore, Johannes Damascenus und insbesondere der heilige Augustinus, gegenüber dem Gnostizismus und den Hauptfractionen der alten Häresie, ein jeder in seiner eigenen Mundart, unter dem Texte zur Sprache. Dann wird übergegangen zu den Scholastikern, und hier werden Scotus Erigena, Anselmus und der doctor universalis und angelicus Thomas von Aquino als die Hauptsprecher angeführt. Sie erscheinen mit ihren Genossen auf der einen Seite, wo sie das bekannte Magdverhältniß der Philosophie zur Theologie repräsentiren, als diejenigen Bearbeiter der Dogmen, welche (abgesehen von ein paar Glaubenslehren, die, wie die Satisfactions- und Transsubstantiationstheorie, erst in dieser Periode ihre Hauptzweige treiben) mittels ihrer endlosen Quästionen, Syllogismen und Distinctionen nur die äußern Verzierungen an dem kirchlichen Lehrgebäude hinzuthun, die Schnörkel und Blumen, die Nischen und Nebenkappen, welcher die mittelalterliche Kirche zu ihren aparten hierarchischen Zwecken benöthigt war. Auf

der andern Seite sind sie es gerade, welche durch näheres Eingehen auf den Geist der alten freien Philosophie, der selbst in seiner damaligen niedergedrückten Gestalt seine alte Natur nicht ganz verläugnen konnte, eine allmächtige Umbildung der kirchlichen Dogmen einleiteten. Dieser unbewußt und instinktartig agirende Feind des Glaubens kommt freilich erst nach der Reformation durch den Anfang der neuern (Cartesianischen) Philosophie zum eigenen Selbstbewußtsein. Allein je heftiger der philosophische Gedanke von den beiden Hauptkirchen des Protestantismus unterdrückt wird, und je geistloser die kirchlichen Dogmatiker wieder zu den Regionen der alten Scholastik zurückstreben, desto energischer und kampflustiger treibt das neue Princip seine verjüngten Säfte in die beiden Seitenäste des Protestantismus, in die socinianische und arminianische Glaubensrichtung. Beide Lehrbegriffe, der socinianische wie der arminianische, werden von Strauß jedesmal da angezogen und zur Darstellung gebracht, wo es gilt den Widerspruch der protestantischen Kirchenlehre sowohl mit der Vernunft als mit der Bibel in seiner ersten, dem kirchlichen Boden noch am meisten verwandten Gestalt, herauszukehren. Beide Lehrbegriffe unterscheiden sich in ihrer Polemik gegen die geltenden Kirchen dadurch voneinander, daß die Socinianer die biblischen Ansichten oft durch die tollsten Hänseleien der Eregese mehr in das Interesse ihrer Vernunft hinüberzuziehen suchen, während die Arminianer einfacher bei der Bibel stehen bleiben und Das, was in ihr der Vernunft unbegreiflich erscheint, auf sich beruhen lassen.

Au die Socinianer und Arminianer schließt sich sofort, durch die Einflüsse des englisch-französischen Naturalismus aufgeregt, die deutsche Aufklärungsperiode mit ihren beiden Sprößlingen, den feindlichen Zwillingenbrüdern Supernaturalismus und Rationalismus. Beider Bestrebungen laufen gleich stark, wenn auch wegen ihres Zwiespaltes von verschiedenen Seiten her, auf eine gänzliche Umbildung der kirchlichen Dogmen hinaus.

Während indeß diese Versuche einer Umgestaltung des dogmatischen Lehrstoffes die Auflösung desselben nicht weiter als bis zu einer

Reduction auf seine vermeintlichen biblischen, in Wahrheit aber modern=verständigen, Bestandtheile bringen, ist schon, um mit Hamlet zu reden, der „alte Maulwurf“ da unten, der Geist der Spinoza'schen Weltanschauung, in der Tiefe geschäftig, unvermerkt den ganzen Boden des historischen Glaubens bei jedem einzelnen demselben entwachsenen Dogma zu unterwühlen. Nur für kurze Frist aufgehalten durch das Gegengewicht des Leibniz=Wolf'schen Theismus, bricht er endlich, genährt durch den verwegenen Mysticismus des Jacob Böhme in der Schelling=Hegelschen Philosophie an das volle Licht des Tages. Das ganze historische Christenthum sinkt unter ihm in den Abgrund und die Idee des Weltprocesses beginnt ihr lustiges, flüssiges, alle festen Verstandesbestimmungen zerlegendes Leben und erklärt von der linken Seite der Hegelschen Schule her alle von der Speculation selbst ausgehenden Versuche einer Versöhnung der Philosophie und des Christenthums für Ueberwitz und Scholasticismus.

Das ist in Kurzem die Methode und der Gang, den die Strauß'sche Darstellung und Kritik der christlichen Glaubenslehre einschlägt. Es ist der Gang der Geschichte selbst, doch wird er von Strauß freilich von vorn herein so eingeleitet, daß nur das negative Moment des Processes, die immer höher potenzierte Reaction gegen den festen Typus der kirchlichen Lehren als objectiver Fortschritt erscheint, während das Sichgeltendmachen des positiven Moments als willkürliche Restauration, als ein gewaltsames, aber vergebliches Eingreifen subjectiven Eigensinns in die Speichen der Weltgeschichte dargestellt wird.



Zweiter Abschnitt.

Inhalt.

Weitere Darstellung der von Strauß an der christlichen Glaubenslehre vollzogenen Kritik.

- 1) Die Kritik des apologetischen Theils der christlichen Glaubenslehre.
- 2) Die Strauß'sche Kritik der eigentlichen Dogmatik.
 - a. Die Darstellung und Auflösung der Beweise für das Dasein, der Lehre von der Dreieinigkeit, der Persönlichkeit und den Eigenschaften Gottes.
 - b. Die Darstellung und Auflösung der kirchlichen Lehre von der Schöpfung der Welt, des ersten Menschenpaares, von der Vollkommenheit desselben und vom Sündenfalle.
 - c. Die Darstellung und Auflösung der Lehre von der Person Christi, insbesondere der Schleiermacher'schen Christologie. Strauß's Ansichten über das Gebet, über Kirche, Taufe und Abendmahl.
 - d. Die Darstellung und Auflösung der neuern Unsterblichkeitslehre.

Wir gehen jetzt über zu der detaillirteren Darstellung der Hauptresultate des Strauß'schen Werkes und zu der nähern Veranschaulichung der Art und Weise, wie diese Resultate hinsichtlich der bedeutungsvollsten Dogmen der christlichen Religion gewonnen werden.

Eine solche kurze Reproduktion des ganzen Werks ist nicht nur die nothwendige Voraussetzung für die nachfolgende Kritik desselben, sondern hat bei einer so bedeutenden Erscheinung schon an sich selbst ein wesentliches Interesse. Das Strauß'sche Werk ist nämlich zu umfassend für den nichttheologischen Leser und zu sehr mit specieller Fachgelehrsamkeit ausgerüstet, als daß es nicht durch seine besondere Physiognomie zurückschrecken sollte. Die weitläufige Ausführung einzelner Partien und solcher Glaubenslehren, welche für die Gegenwart kein lebendig eingreifendes Moment mehr bilden, interessiert den Nichttheologen wenig oder gar nicht; wenn er sie aber überspringt, so entschlüpft ihm der zusammenhaltende Faden des Ganzen. Darum ist für diesen eine Reduktion des historischen Stoffs auf seine Hauptbestimmungen nothwendig, damit er den Pulsschlag des Princips auch durch das einzelne dogmatische Detail hindurchzufühlen vermöge. Nun ist zwar schon der Anfang zu einer allgemein faßlichen Darstellung dieses Werks von einem gewissen Philalethus *) gemacht; allein, steht man auch ab von der Weitläufigkeit dieses Buchs, die es am Umfange dem Strauß'schen Original, wenn man dessen unter dem Text befindlichen Beweisstellen abrechnet, fast gleich macht, so möchte es doch durch sein übriges Gepräge sich eben nicht sehr empfehlen. Einfacher, verständlicher, der Vorstellung näher gerückt, findet sich darin Nichts. Im Gegentheil, selbst die einfachsten Bestimmungen sind von lang gezogenen Tiraden überwuchert, der runde, körnige Ausdruck des Originals wird in breiter Paraphrase verwässert; gesuchte, pikant sein sollende Bilder erfüllen die scharfe, frische Morgenluft der Strauß'schen Kritik mit Dunst und Nebel, und dabei finden sich nicht selten die größten Mißverständnisse und Verfälschungen des Originals. Somit ist auch durch diese Schrift eine mehr übersichtliche und doch die Hauptmomente veranschaulichende Reproduktion der Strauß'schen Glaubenslehre durchaus noch nicht überflüssig geworden. Darum ohne Weiteres zur Sache.

Das ganze Werk, wie schon im ersten Artikel nachgewiesen

*) Dr. D. F. Strauß, christliche Glaubenslehre u. s. w. Allgemein faßlich dargestellt von Philalethus. Konstanz, 1841.

wurde, besteht aus zwei Theilen, nämlich der Apologetik und Dogmatik.

Die Apologetik behandelt die biblische und kirchliche Lehre von der Offenbarung, von Wundern und Weissagungen als Beweise für die Wahrheit der Offenbarung, von Tradition und Schrift, als Aufbewahrungsmitteln der Offenbarung, von der Unfehlbarkeit der Kirche und von der Inspiration, endlich von der Auslegung der Schrift. Auf diesem letzten Punkte angelangt, schlägt die historische Entwicklung und Ausbildung dieser verschiedenen Lehrsätze in Auflösung und Beseitigung derselben um. Da indessen die meisten dieser Sätze noch nicht die innere Substanz des Glaubens angehen, so berücksichtigen wir das Detail der historischen Darstellung und Kritik derselben nicht weiter, außer daß wir den Schluß der Apologetik mit Strauß's eigenen Worten, in denen der dialektische Proceß und Auflösungsengang der angegebenen Bestimmungen kurz resumirt ist, hier hersehen. Strauß erinnert zunächst wieder daran, wie von dem menschlichen Subjecte der geistige Gehalt, sofern das Subject dessen noch nicht mit seiner Vernunft innerlich mächtig sei, als Offenbarung angeschaut werde. Dem außer ihr stehenden Subjecte, heißt es dann weiter, muß sich die Offenbarung auch durch äußere Zeichen zu erkennen geben: sie muß ihren Ursprung von der absoluten Intelligenz (vom göttlichen Wissen) durch Weissagungen, ihren Ursprung von der absoluten Macht durch Übergreifen über die Naturmacht, oder durch Wunder beurfunden. Zum Behufe der Fortleitung auf die Nachwelt muß die Offenbarung in heilige Schriften gefaßt, diese selbst aber, damit man der reinen Aufbewahrung in denselben versichert sein könne, von dem Urheber der Offenbarung eingegeben sein. Doch dieser ganze Apparat, um uns die Offenbarung gewiß und zugänglich zu machen, liegt immer noch auf der objectiven Seite: es fehlt noch das Wichtigste, die Vermittelung mit dem Subjecte.

Dies eignet sich die Offenbarung an durch Schriftauslegung. Aber woran will es erkennen, daß die angebliche Offenbarung wirklich eine göttliche ist? (Mit dieser Frage leitet sich schon die Destruction

des oben construirten Gebäudes ein. Die Antwort lautet:) An den Wundern und Weissagungen, von denen ihre Bekanntmachung begleitet war. Wohl, aber woraus diese als wirkliche Wunder und Weissagungen? Aus dem Zeugnisse der Schrift. Woran aber das Zeugniß der Schrift als wahr? Daran, daß es ein von dem untrüglichen Gott Eingeebenes ist. Und die göttliche Eingebung der Schrift, woran? An dem innern Zeugniß des heiligen Geistes, der, wenn wir die Schrift lesen, sein eigenes Werk in ihr wiedererkennt. Gut; aber daß dies Zeugniß in uns wirklich vom heiligen Geiste, und nicht von unserem eigenen, oder gar einem bösen und täuschenden außer uns, herühre, was soll uns hievon überzeugen? — Hier reißt der Faden des orthodoxen Systems ab; an die Stelle des göttlichen Zeugnisses für die Offenbarung treten menschliche Beweise: Schlüsse aus der Ächtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften auf die Wahrheit dessen, was sie von den Offenbarungen Gottes erzählen; aus dem gotteswürdigen Inhalte der Schrift auf ihren göttlichen Ursprung. Allein gegen diese menschlichen Beweise thun sich eben so viele menschliche Zweifel auf; die Ächtheit und Glaubwürdigkeit jener Schriften wird angefochten; die Möglichkeit, wo nicht von absichtlicher, doch von Selbsttäuschung, von Verdunkelung der geschichtlichen Wahrheit durch sagenhafte Berichte drängt sich unwiderstehlich ein; die Schrift erscheint als ein Aggregat sehr ungleichartiger, im Werthe äußerst verschiedener Schriften; zu der angeblichen Erfüllung will sich oft keine Weissagung, zu der Weissagung keine Erfüllung, oder diese in verkehrter Ordnung von jener, finden; die Wunder lösen sich vor der mythischen Erklärung auf, und was diese übrig läßt, sinkt zum natürlichen Geschehen herunter; in der Offenbarung erkennt der Mensch die eigenen Gesetze — wo nicht durchaus seiner Vernunft, doch seines Gefühls und seiner Einbildungskraft, wieder; er reicht dem doppelgängerischen Ebenbilde die Hand, und es verschwindet, indem es in ihn selbst zurückgeht. *)

Die äußern Stützen des Gebäudes der biblisch-kirchlichen Glaubenslehre sind hiemit von der Kritik bei Seite geschafft und zerbrochen.

*) Die christliche Glaubenslehre von Strauß. Bd. 1. S. 353. ff.

Sehen wir zu, ob der dogmatische Gehalt damit selbst gefährdet und eben so vernichtet wird. Der Proceß dagegen eröffnet sich im zweiten Theile der Strauß'schen Glaubenslehre, mit der Darstellung und Kritik der eigentlichen Dogmatik.

Der erste Abschnitt dieses zweiten Theils umfaßt die Lehre von Gott; und da die Idee Gottes als eines von der Welt unterschiedenen Wesens unserm Verfasser eine Abstraction ist, so gibt er diesem Abschnitte die Überschrift: „Das Absolute als Gegenstand des abstracten Vorstellens, oder, im Elemente der Ewigkeit, als göttliches Wesen.“

Es handelt sich hier um die historische Darstellung und kritische Prüfung 1., der Lehre vom Dasein; 2., der Lehre vom Wesen; und 3., der Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Was nun zunächst die Lehre vom Dasein Gottes betrifft, so kann für das unmittelbare christliche Glaubensbewußtsein, so lange es in seiner Reflexionslosigkeit verharrt, die Frage, ob Gott auch wirklich sei? gar nicht entstehen, denn es fühlt sich unmittelbar vom göttlichen Geiste durchdrungen und bestimmt. Daher finden sich in der Bibel durchaus keine Versuche, das Dasein Gottes zu demonstrieren. Solche Versuche können erst entstehen, wenn sich der Glaube zur Vermittelung des Wissens aufgeschlossen hat, wie dies in der kirchlichen Glaubenslehre geschehen ist. Die Kirche hat deshalb schon früh die Beweise für das Dasein Gottes theils von der vorchristlichen Philosophie aus in sich aufgenommen, theils durch ihre eigene Arbeit bereichert und bestimmter entwickelt.

Was nun die Darstellung und Behandlung dieser Beweise von Seiten Strauß' betrifft, so theilt er sie zunächst nach ihren verschiedenen Ausgangspunkten und Tendenzen in zwei Hauptklassen. „Das Universum,“ sagt er, „scheidet sich für uns zunächst in eine reale und ideale, in eine objective und eine subjective Seite: die Welt der Natur und die Welt des Geistes.“

Hiernach gibt es eine erste Reihe von Beweisen, welche von der objectiven, sinnlichen Welt, eine zweite Reihe, welche von der Sphäre des Geistes ausgehen. Die Natur ist aber „erstlich unbestimmt Da-

sein, ein Zubegriff endlichen, sich gegenseitig äußerlichen Seins überhaupt." Wird hiervon ausgegangen, so ergibt sich in der ersten Reihe ein erster, nämlich der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes. Das endliche Sein ist „zweitens in dieser Äußerlichkeit dennoch unter sich bezogen und als ein System von Zwecken bestimmt." Wird hiervon ausgegangen, so entsteht der zweite Beweis der ersten Reihe, nämlich der physikotheologische oder teleologische. In der zweiten Reihe kommen, je nachdem der Geist theils als Geist der Völker und der Menschheit in ihrer Geschichte, theils als einzelner Geist und als dieser entweder nach seiner theoretischen oder nach seiner praktischen Seite gefaßt wird, drei Beweise in Betracht, nämlich der historisch-theologische, der moralische und der ontologische.

Wir wollen den Hauptnerv eines jeden Beweises mit Wenigem darlegen.

Das kosmologische Argument geht aus von der Zufälligkeit der Welt. Insofern nämlich jedes Dasein seinen Grund in einem andern Dasein hat, und dieses wiederum in einem dritten, und so fort ins Unendliche, insofern hat die Welt ihren Grund nicht in sich selbst, ist vielmehr durch und durch zufällig und weist über sich hinaus auf ein Wesen, was schlechtthin in und durch sich selbst ist. Aber dies nothwendige Wesen ist damit noch ganz unbestimmt gelassen. Die nähere Bestimmung desselben gibt erst der physikotheologische oder teleologische Beweis.

Dieser lautet in der von Kant ausgebildeten, bestimmtesten Form: In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inneren sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. Den Dingen der Welt ist diese zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i., die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich verdrängende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammen stimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes, vernünftiges Princip, nach zu Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt

- und angelegt worden. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache, die nicht als blindwirkende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Weisheit, die Ursache der Welt sein muß. *) Dieser teleologische Beweis bildet den Übergang aus dem Reiche der Natur in das des Geistes, und erscheint hier als historisch-theologischer Beweis. Auch in der Geschichte gibt es Thaten, die in ihrer Wirkung über die Absicht ihrer menschlichen Urheber weit hinaus gehen, und auf einen höhern Weltplan hinweisen u. s. w. — Dieses überweltliche Wesen findet der Mensch sodann aber auch unmittelbar in sich selbst, und zwar zunächst in seinem praktischen Verhalten durch das über den subjectiven Willen gebietende innere Sittengesetz angekündigt und bestätigt. Aus diesem Sittengesetze erwächst der moralische Beweis. Gemäß diesem inneren Gesetze soll nämlich der Mensch die Idee des Guten in der Welt realisiren. Durch diese Realisirung derselben, durch diesen sittlichen Gehorsam wird er der höchsten Glückseligkeit würdig. Nun kann er die Würdigkeit wohl durch sich selbst erarbeiten, aber das geforderte Complementum dazu, die Erlangung der Glückseligkeit selbst, liegt nicht in seiner Gewalt. Ohne hinzutretende Glückseligkeit fehlt aber der Verwirklichung des höchsten Gutes noch immer etwas. Also muß es ein Wesen geben, welches im Stande ist, diesen Mangel zu ergänzen, und so Würdigkeit und Glückseligkeit mit einander auszugleichen. — Bekanntlich ist dies eins der berühmten Kant'schen Postulate. **)

Aber nicht nur in seinem praktischen, sondern eben so auch in seinem theoretischen Verhalten, d. h. unmittelbar durch das Denken selbst, durch den Inhalt, den es als rein intellektuelle Thätigkeit in sich producirt, steht sich der Mensch auf das Dasein eines höchsten Wesens hingeleitet. Der Mensch findet unter den tausend und aber tausend Vorstellungen endlicher Dinge auch die Idee eines unendlichen Wesens in seinem Denken. Diese Idee ist von der Art, daß sie nicht aus den sinnlichen Wahrnehmungen kann gebildet worden sein, denn sie enthält

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft. Zweite A. S. 653.

**) Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Vierte A. S. 223. ff.

unendlich mehr in sich, als diese bieten, sie drückt etwas Unendliches, Absolutes aus. Wie kommt sie also in den Menschen hinein? Das absolute Wesen muß selbst ihre Ursache sein. Indem also diese Idee Gottes in uns Gott selbst als ihre Ursache voraussetzt und erfordert, so existirt sie auch. — Dies ist des Cartesius Argumentation.

Früher hatte schon Anselmus diese Art des Beweises vom Denken aus in seinem sogenannten Proslogium auf die Bahn gebracht, nur mit dem Unterschiede, daß er nicht, wie später Cartesius, aus dem Vorhandensein der Gottesidee im Bewußtsein auf eine adäquate Ursache derselben außer dem Ich schloß, sondern in dieser Idee selbst das Sein Gottes als von derselben mit involvirt nachzuweisen suchte. (Der ontologische Beweis.) Dieser Beweis erscheint bei Anselm etwa in folgender Form: Wir finden in uns den Gedanken eines Wesens, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Dasjenige aber, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, kann nicht bloß in mir, als mein Gedanke (in intellectu solo) sein, sonst könnte man etwas Höheres denken, nämlich etwas, was auch an und für sich (in re) wäre. Denn was nicht bloß im Denken, sondern auch objectiv, an und für sich existirt, ist vollkommener, als was bloß im Denken Existenz hat. Denken wir also den Gedanken des höchsten und vollkommensten Wesens nur rein aus, so finden wir, daß er auch schon die objective Existenz dieses Wesens mit einschließt. — Nach Cartesius gehört die Existenz mit zu den Vollkommenheiten oder Realitäten, ohne welche das absolute Wesen nicht gedacht werden kann. Wir sind freilich gewohnt, von der Idee oder Vorstellung einer Sache die Existenz noch zu trennen, indem wir uns manches vorstellen, was nicht existirt. Allein dies gilt doch nur für die endlichen Dinge, die eben nicht alle Realitäten und Vollkommenheiten in sich vereinen und zwischen Sein und Nichtsein auf- und niederschweben. Aber die Idee Gottes involvirt das Dasein, wie die Idee des Dreiecks die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei rechten.

Das sind in der Kürze die Beweise für das Dasein Gottes, welche das christliche Bewußtsein im Zusammenwirken mit der Speculation

ausgebildet hat, und es kann ihnen noch beigegeben werden das *argumentum e consensu gentium*. — Nun aber tritt die neuere Philosophie heran, und sucht zu zeigen, wie diese Beweise sämmtlich, vom ersten bis zum letzten, nicht leisten, was sie beabsichtigen. Sie beabsichtigen aber das Dasein eines von der Welt unterschiedenen Gottes darzutun, und in diesem Bestreben sollen sie sich sämmtlich, wie Strauß durch die objective Kritik, welche sich in der Fortbildung der philosophischen Systeme vollzieht, dargethan zu haben behauptet, in Widersprüchen auflösen.

Was zuerst den kosmologischen Beweis angeht, so läßt Strauß gegen dessen Verschanzung zwei Riesen des modernen Bewußtseins heranzücken, die, während sie sonst mit sich selbst im Kampfe liegen, für diesen Angriff nach Außen sich vereinbaren, nämlich David Hume und Kant. Das kosmologische Argument, sagt David Hume, stütze sich auf das Causalitätsgesetz: wo eine Wirkung ist, da ist auch eine Ursache. Aber dieser Grundsatz, behauptet er, habe durchaus keine allgemeine und unbedingte Gültigkeit, insofern er nämlich nur ein Erfahrungssatz sei. Denn es finden sich allerdings wohl in der Welt zu tausend und wieder tausend Malen zwei Wahrnehmungen mit einander so verbunden, daß das Object der einen jedesmal dem Objecte der andern vorhergehe, und daher als die Ursache desselben angesehen werden könne. Allein, wenn man aus dieser Gewohnheit, zwei Objecte, A und B, tausend Mal so mit einander verbunden zu sehen, daß, wenn A sei, auch B ihm vorausgehe und in ihm enthalten sei, wenn man daraus folgern wollte, daß sie nothwendig zusammen gehören, und daß in alle Ewigkeit, wenn A sei, auch B sein müsse, so begehe man den ärgsten Fehlschluß. Denn, sagt er, wenn A gesetzt ist, so ist zunächst eben nur A gesetzt; daß aber auch B mit gesetzt sei, liegt gar nicht darin. Es ist nur wahrscheinlich, wenn es tausend Mal vorgekommen ist, daß es auch das tausend und erste Mal vorkommen werde. Würde uns hingegen eine Wirkung gegeben, die in ihrer Art einzig wäre, wie z. B. die Welt als Ganzes genommen, so ist nicht abzusehen, wie wir für sie eine Ursache postuliren wollten

und über diese Ursache eine Muthmaßung zu Stande bringen, da dies über alle Analogie und Erfahrung hinausgeht. So etwa David Hume, und Kant stimmt in seiner Kritik der reinen Vernunft in der Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes damit ziemlich überein.

Aber, fragt Strauß, sind wir denn nicht durch unser Denken genöthigt, über das sinnlich Einzelne hinauszugehn? Allerdings, ist die Antwort, aber nicht zu einem außerweltlichen Wesen, sondern nur zu dem, den einzelnen Existenzen immanenten Allgemeinen. Alles Einzelne entsteht und vergeht, aber durch alles Entstehen und Vergehen zieht sich ein Bleibendes, Ewiges. Daß ein Solches sei, folgt allerdings aus dem kosmologischen Argumente; aber nicht das folgt, daß dies Ewige ein von der Welt unterschiedenes Wesen sei, was zu beweisen es beabsichtigte. Das kosmologische Argument, richtig verstanden, beweiset demnach wohl das Walten einer unendlichen Substanz, die durch die endlichen Dinge, als ihre Accidenzen, fortwährend hindurch processirt, es beweiset den Spinozischen, aber den christlichen Gott beweiset es nicht.

Sollte vielleicht das physikotheologische Argument die kritische Feuerprobe besser bestehen? Es geht aus von der durchgreifenden Zweckmäßigkeit in der Anordnung der Welt. Aber schon dies ist eine falsche Voraussetzung. Denn findet sich nicht neben dem Zweckmäßigen eben so viel Zweckwidriges in der Welt? gibt es in der Natur und Geschichte neben den weckenden und fördernden, nicht eben so viele störende und zerstörende Ereignisse, von denen sich gar kein Zweck absehen läßt? Wollten wir in solchen Fällen uns auf die Idee eines höhern, unsichtbaren Zusammenhangs der scheinbar sich widerstrebenden Ereignisse berufen, so setzten wir eben nur voraus, was wir erst beweisen wollten. Ferner, was die Zwecke selbst betrifft, welche die Physikotheologie dem vorausgesetzten höchsten Wesen für gewisse Natureinrichtungen unterlegt, so sind das theils solche, „welche sich, wenn wirklich sie beabsichtigt waren, weit einfacher durch andere Mittel hätten erreichen lassen müssen; theils werden sie in vielen Fällen nicht

erreicht, theils sind sie, wenn sie erreicht werden, von der Art, daß man in's Unendliche weiter nach höheren Zwecken dieser angeblichen Zwecke fragen muß. Wenn die Pflanzenwelt für die Thierwelt, in dieser die Pflanzenfresser für die Fleischfresser, und in letzter Beziehung alle für das Bedürfniß des Menschen geschaffen sein sollen: so fragt sich auf diesem Standpunkte weiter, warum denn dem Menschen das Bedürfniß vegetabilischer und animalischer Nahrung anerschaffen worden? abgesehen davon, daß von der Erschaffung so mancher Wesen, die nie in die geringste Beziehung mit den Menschen treten, der Mensch auch nicht der Grund sein kann; von der Erschaffung mancher reißender Thiere oder plagenden Ungeziefers aber die Rücksicht auf den Menschen den Schöpfer zurückgehalten haben müßte.***)

Wenn der physikotheologische Beweis sich somit durch seine Idee eines nach bestimmten Endzwecken handelnden und die Welt ordnenden außerweltlichen Wesens in die größten Schwierigkeiten verwickelt, so erklärt sich dagegen aller Zusammenhang, alles In- und Füreinander der Dinge und Organismen aus der Idee des bewußtlos agirenden, instinktartig schaffenden Lebens. Wir sind durch gemachte Analogien zwischen den Natur- und Kunstproducten gewöhnt geworden, auch in den ersteren das Geordnete, das Ineinandergreifen der Gegensätze, das ganze harmonische Gewebe des Lebens von einem darüberschwebenden, oder dahinter versteckten, reflektirenden Verstande abzuleiten: da doch gerade der Verstand mit seinen zerlegenden und abstrahirenden Operationen sich als das unschöpferische, als das unsicherste und schwankendste Wesen zeigt, während z. B. der Naturinstinkt und die unbewußte Lebensmacht mit schöpferischer Nothwendigkeit, ungebrochen durch alle Reflexion, ihren ewig sichern Gang geht. „Die Materie ist weder blind noch todt, sie ist ein in sich auf unendlich verschiedene Weise sich bewegendes Leben, eine unbewußte Zweckthätigkeit.***) Daß Alles, was ist, lebendig in einander greift, daß Eines sich auf das Andere bezieht in steter Wechselwirkung, daß die Plane-

*) Strauß a. a. O. Bd. I. S. 387. ff.

**) U. a. O. Bd. I. S. 63.

ten, welche sich um die Sonne drehen, als die Riefenglieder dieses Einen Systems des Universums erscheinen, was im thierischen Leben sich zum individuellen Selbstgeföhle aufschließt, dies Alles manifestirt eine durch das Universum hindurchströmende Lebendigkeit, verkündet eine dem All immanente allgemeine Weltseele, sagt aber durchaus Nichts darüber aus, daß diese Weltseele auch als besonderes Subject, als ein nach Zwecken handelndes Wesen über und jenseits der Welt stehe. Im Gegentheil, ein in der Welt sich explicirender Gott, der als Lebendigkeit ganz in sich aufgeht, kann nicht zugleich außer der Welt stehen und über sein Thun reflectiren, und umgekehrt

An Drähen, die von oben langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Dies ist das Resultat der modernen Philosophie hinsichtlich des teleologischen Arguments, und dies Resultat, in welchem, nach Strauß, Spinoza und Hegel, Schelling und Daumer, Kant und Feuerbach übereinstimmen, hat vor Allen schon das *Système de la nature* erwirkt.

Das ontologische Argument für das Dasein Gottes hat seine berühmteste Widerlegung von Kant gefunden. Man hat Kant's Widerlegung desselben vielfach als eine sophistische getadelt, allein, nach Strauß's Ansicht, mit Unrecht. Das Sein Gottes, worauf der ontologische Beweis hinaussteuert, ist ein particuläres Dasein, ein solches, was schon geistreiche Kirchenlehrer dem absoluten Wesen absprechen zu müssen glaubten, „ein äußerlich objectives, empirisches Sein, ein Dasein, dessen Lägung nur der wohlthätige Übergang zum Idealismus, zum Gedanken des Geistes, des Göttlichen, als des Wesens der Natur und der sittlichen Idee ward.“ — Auch Hegeln, der sich des ontologischen Beweises annahm, ist derselbe nur insofern beweisend, „als ihm das Sein Gottes, das er beweisen will, kein anderes ist, als die Gottesidee,“ als das Sein Gottes im menschlichen Denken. Gott als Geist ist das Denken, aber das Denken, wie es nicht an ein einzelnes Subject gebunden ist, sondern wie es als diese in allen denkenden Individuen aufstrahlende, in sich selbst unpersön-

liche Macht, die Welt durchwebt. „Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physikotheologische als das Leben in allen Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies: so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.“ *) Mit diesen Worten schließt Strauß dieses erste Hauptstück der Lehre von Gott.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind nicht schlecht hin negirt, aber wohl in eine ganz andere Richtung umgebengt. Statt einen theistisch persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott darzutun, werden sie alle in das Interesse des Pantheismus hinübergezogen.

Wir wollen späterhin im dritten Abschnitte sehen, mit welchem Rechte. Jetzt folgen wir Strauß'n erst in der Kritik der Lehre vom dreieinigem Wesen Gottes, die im zweiten Hauptstücke zur Sprache kommt. Es wird darin auch die Idee der Einheit und Persönlichkeit Gottes behandelt. Wir werden aber nur die Kritik der letztern Bestimmung berücksichtigen.

Als das Interesse, was der kirchlichen Ausbildung der Trinitätslehre zu Grunde liegt, wird von Strauß richtig angegeben, „die Forderung des christlichen Bewußtseins, über Christum und das durch ihn in die Menschheit gepflanzte Heil das höchst Mögliche auszusagen, auf der einen Seite, und die Sorge, die monotheistische Voraussetzung des Christenthums nicht zu verletzen, auf der andern Seite.“ Noch bestimmter ausgedrückt, möchte sich als das Ferment, was in der Bildung dieses Dogma's hauptsächlich wirksam war, das Interesse herausstellen, das Wesen Gottes, im Unterschiede von der jüdischen Gottesanschauung, so zu bestimmen und zu begreifen, daß aus ihm erklärt werden konnte, wie es, ungeachtet seiner unendlichen Erhabenheit über die Welt (Gott als Vater), doch zugleich in Christo und den Gläubigen sich der Welt immanent bewies; (Gott als Sohn); sodann aber das Bestreben, bei diesem innern Unterschiede in Gott doch zugleich, im Gegensatz zum Heidenthume, die Idee der Einheit Gottes zu

*) A. a. D. Bd. I. S. 400.

gewahren, (Gott als Geist). Es zeigt sich nun in der historischen Ausbildung dieses Dogma und aus den tausend Widersprüchen, in die es mit sich geräth, wie jenes Interesse und Problem vom kirchlichen Standpunkte aus — nach unserer Ansicht aus der Ursache, weil dieser Standpunkt noch zu sehr auf dem Boden jüdischer Weltanschauung, d. h. des orientalischen Dualismus genommen wurde — nicht gelöst und befriedigt werden kann, und Strauß sucht darzutun, wie deßhalb auch dieses Dogma sich schlechthin auflösen müsse, um der pantheistischen Weltanschauung Platz zu machen. Wir wollen späterhin sehen, ob diese Consequenz begründet ist. So viel ist gewiß und von Strauß treffend im historischen Entwicklungsgange des Dogma von der Dreieinigkeit Gottes nachgewiesen worden, daß es in der kirchlichen Fassung nach jeder Seite hin zu Grunde geht. Denn soll der Unterschied in Gott in der Formbestimmtheit der drei Personen, die einander ebenbürtig sind, festgehalten werden, so zergeht die Idee der Gottheit ohne Rettung in drei besondere Subjecte, denen die göttliche Einheit nur noch als abstracte, unpersönliche Substanz zu Grunde liegt, so daß es nun in der That drei besondere Götter gibt — der Trithéismus, dem nur das von der Kirche verdamnte Subordinationsystem des Arianismus einigermaßen vorzubeugen weiß. Wird aber mit der Einheit der Subjectivität Gottes Ernst gemacht, und die Gottheit nicht als bloßer allgemeiner Begriff, als passive Substanz, die in drei Subjecte zerfällt, aufgefaßt, so bleibt auf dem Standpunkte des jüdisch-kirchlichen Dualismus kein anderer Rath, als dem Sabellianismus sich zuzuwenden, bei dem aber eine reale Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Geistes undenkbar wird, weil Gott der Welt dann wieder schlechthin gegenübersteht, und der letztern mithin das immanente göttliche Princip, das Princip der Erlösung, fehlt.

In der neuern Zeit sind es besonders die Socinianer und Arminianer gewesen, die diesen Widerspruch im Dogma von der Trinität am schärfsten entwickelt haben. Es folgten sodann die Umdeutungsversuche, die Strauß erstens in solche theilt, „welche, von der kriti-

schen Philosophie ausgegangen, sich bescheiden, nichts über eine Bestimmtheit des göttlichen Wesens an sich, sondern nur über die Art, wie es uns erscheint, aussagen zu wollen; zweitens in solche, welche, aus dem Idealismus hervorgegangen, die innern Verhältnisse des Ich zu Verhältnissen des Absoluten erweiterten; endlich in solche, welche sich über den Standpunkt des subjectiven Geistes zu dem des Universums zu erheben suchen. *)

In die erste Reihe gehört neben Kant auch de Wette, der sich dieser Umdeutung sehr wohl bewußt ist, während die speculativen Constructionen noch oft naiv genug der Meinung sind, mit dem kirchlichen Dogma im vollen Einklange zu stehen. So denkt sich z. B. Leibniz das Verhältniß Gottes zu sich selbst nach Analogie des menschlichen Geistes, der sich als Subject (erste Person) von sich als Object (zweite Person) unterscheidet und doch in dieser Doppelheit mit sich eins ist. *L'un et l'autre de ces êtres (sujet et objet) est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue.* Allein wenn man dieses Verhältniß Dreieinigkeit nennt, so bilden die drei Personen des kirchlichen Trinitätsbegriffs in ihrer Einigkeit eine Viereinigkeit. Denn dort ist bloß Subject und Object und als deren Drittes die Einheit; hier sind drei Personen, und die Einheit derselben ist das Vierte. Nennt man aber die kirchliche Lehre Dreieinigkeit, so muß man dieses speculative Verhältniß consequent Zweieinigkeit nennen.

Entschiedener ist die Schelling-Hegelsche Philosophie, welche auch eine Umdeutung der Trinitätslehre durch Benutzung derselben in ihrem Systeme veranlaßt hat, sich ihres Gegensatzes mit der kirchlichen Vorstellung bewußt, obgleich Hegel sich in dieser Beziehung bisweilen zweideutig ausdrückt und deshalb von Strauß getadelt wird. Gott als Geist ist nach Hegel dies, im unendlichen Proceß sich stets aus dem reinen, nur abstrakten An sich seines Wesens herauszubewegen, sich als Anderssein zu setzen in der Welt der Natur,

*) W. a. D. Bd. 1. S. 493.

aber aus diesem Anderssein ewig wieder in sich zurückzukehren in der Welt des selbstbewußten Geistes. Die Kirche hat drei in der Gottheit sich fest gegenüberstehende Personen, die deshalb gezählt werden können, während bei Hegel, wie Strauß richtig bemerkt, „die dialektisch in einander übergehenden Momente dem Zählen nicht Stand halten.“ Die dreifache Gliederung des Absoluten in seinem Prozesse, wie die neueste Philosophie es faßt, hat demnach Nichts gemein mit der kirchlichen Trinität. Wohl aber haben die von Strauß und Feuerbach als die über Hegel'schen Speculanten bezeichneten Denker, insbesondere Weiße in seiner Schrift: „die Idee der Gottheit,“ es versucht, die Speculation auch in dieser Beziehung wieder in Einklang zu setzen mit der Kirchenlehre. Weiße lehrt „einen dreifachen Mittelpunkt der Selbstheit in Gott, eine dreifache Trinität.“ Von diesen drei ewigen Iden soll das zweite, der Logos oder Sohn Gottes, sich zum Behuf der Welterschöpfung eine Zeitlang aufgegeben haben an die Welt, um sich in ihr in eine Reihe endlicher Subjecte zu expliciren, die durch die dritte Person in Gott, den Geist, der zuvor Sohn und Vater mit einander verknüpfte, nun mit Gott, dem Schöpfer, in der innern Einheit des Geistes erhalten werden. Strauß macht diese Theorie lächerlich, und ruft zum Schluß: „Wo ist das **Symbolum Quicunque?** Gebt es her! ich will es zehnmal beschwören, ehe ich die Sätze unseres Philosophen nur Einmal anders als Alberwitz nenne.“ Weiße, der sonst ein respectabler Denker ist, wird schwerlich, wie er in der Fichteschen Zeitschrift verheißten hat, sich in diesem und manchen anderen Punkten gegen Strauß mit Erfolg wehren können. Und dennoch wird die Idee der Trinität zu retten sein.

Jetzt zur Kritik der Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Daß die Dreieinigkeit Gottes, wie die Kirche sie lehrt, darauf gegangen ist, darüber erschrickt das moderne Bewußtsein nur noch in wenigen Individuen, aber die Auflösung der Lehre von der Persönlichkeit Gottes, insofern diese Bezeichnung die Selbstständigkeit Gottes in sich, im Unterschiede von der stets entstehenden und vergehenden Welt, ausdrücken soll, wird jedenfalls den allgemeinsten Widerspruch finden.

Doch wollen wir den Gang der Kritik noch nicht unterbrechen, sondern denselben erst nach allen Seiten hin ruhig zusehend begleiten.

Es ist Spinoza, den Strauß zur radikalen Vernichtung der Idee eines persönlichen Gottes herausbeschwört. Muß man Gott, um ihm die Personalität im höchsten Sinne beizulegen und mit Leibniz als *intelligentia extramundana* ou *plutôt supramundana* zu bestimmen, auch nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit mit Verstand und Willen ausgerüstet denken: so kommt Spinoza und macht diese Bestimmungen zu nichts mit dem Sage: *omnis determinatio est negatio*, d. h. alles Bestimmte, Begrenzte ist *eo ipso* auch mit dem Nichtsein, mit dem Entstehen und Vergehen behaftet. Verstand und Wille sind aber als *modi*, als bestimmte, gegenseitig von einander unterschiedene Eigenschaften, als besondere Verhältnißweisen des Denkens zum Sein auch *determinationes*, Bestimmtheiten und damit Negationen des Unendlichen, Begriffe, die also nur in Bezug auf Endliches eine Anwendung leiden, die mithin nicht der *natura naturans*, sondern nur der *natura naturata* zukommen. Der Wille, z. B. ist deshalb eine Bestimmtheit, ein mit der Schranke behaftetes Sein, weil er eine Neigung oder Abneigung zu etwas Einzelnem mit einschließt, weil er eine Relation, eine Beziehung auf etwas außer ihm Seiendes, und mithin auch eine relative Begrenzung durch dasselbe, ausdrückt. So ist er ja aber selbst nur etwas Relatives, und das widerspricht doch der Idee Gottes als des Absoluten, in dem alle Relationen getilgt sind, auf das Entschiedenste. Dasselbe nun, was am Willen, weist Spinoza auch am Verstande nach. Auch dieser ist ein relativer, ein endlicher *modus* des Denkens und damit eine *negatio*, ein Nichtsein des Absoluten. Denn das Wesen des Verstandes besteht im Unterscheiden und Beziehen, im Vergleichen und Abstrahiren. Diese Thätigkeit drückt aber, eben so wie das Wollen, ein relatives, ein endliches Verhalten zu dem Sein aus. Mithin kann der Gottheit nur, sofern sie nicht in sich selber gedacht, sondern unterm Attribut des Denkens durch dessen *modi*, d. h. im menschlichen Ich gefaßt und explicirt wird, Verstand und unterscheidendes, objecti-

ves Bewußtsein zukommen. Nur im Menschen kann Gott von sich wissen, sofern auch das Wissen ein Unterscheiden und Beziehen ist und sofern die *essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur*. Gott als solchem kommt also weder Verstand noch Wille zu, und wenn man sie ihm dennoch beilegen wollte, so würden sie in ihm mit dem menschlichen Verstand und Willen eine solche Analogie haben, wie der Hund als himmlisches Sternbild mit dem Hunde als bellendem Thiere. *)

Ebenso negativ, als Spinoza und wie einst auch Fichte, der Gott als die unpersönliche, moralische Weltordnung faßte, verhält sich die Hegel'sche Philosophie, insbesondere die linke Seite, gegen die Idee der Persönlichkeit Gottes. Persönlichkeit ist, nach L. Feuerbach, sich zusammenschließende Selbstheit gegen Andern, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das Nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit mithin ein *non ens*, bei welchem sich Nichts denken läßt.

Diejenigen, welche zugestanden, wie die Weiße-Fichte'sche Schule und mit ihr Billroth, daß nur im Wechselverhältniß mit andern Personen Gott Person sein könne, daß aber, damit die Idee der Absolutheit in diesem Verhältnisse nicht getrübt werde, diese andern Personen nicht endliche Personen sein dürften, kehrten behufs der Rettung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit wieder zur Annahme der dreifachen Persönlichkeit Gottes in der kirchlichen Trinität zurück. Aber so bekommen sie es auch mit denselben Widersprüchen zu thun,

*) Hier ist die Stelle selbst, wie sie sich bei Spinoza findet. „Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht wie unser Verstand, später als die begriffenen Dinge oder auch zugleich mit ihnen sein, da ja Gott allen Dingen als Ursach vorgeht; sondern umgekehrt ist die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge deshalb ein solches, weil es als solches in Gottes Verstand objectiv da ist. Deshalb ist Gottes Verstand, inwiefern er als Gottes Wesen constituirend begriffen wird, wahrhaft der Dinge Ursach, sowohl ihres Wesens als ihres Daseins. Mithin muß er nothwendig von den Dingen sich unterscheiden, sowohl in Rücksicht des Wesens, als in Rücksicht des Daseins. Denn das Verursach'e unterscheidet sich eben in Dem von seiner Ursache, was es von der Ursache hat. Nun ist Gottes Verstand des Wesens und Daseins unseres Verstandes Ursache. Also unterscheidet sich Gottes Verstand von unserm Verstande, und kann in Nichts, außer im Namen, mit ihm gleich sein. Ebenso verhält es sich mit dem Willen. Spinoza's Ethik. Erster Theil. Cap 17. Anmerkung.

die sich unwiderstehlich gegen die kirchliche Lehre geltend machten. Somit stürzt scheinbar ohne Rettung die Idee der göttlichen Persönlichkeit vor dieser Kritik in den Schlund des modernen Pantheismus oder Nihilismus hinab. Es gibt keinen Gott, zu dem man Du sagen kann, der der Natur und Menschheit schaffend und liebend gegenüberstände, sondern, wie Heine im Salon sagt, in den Pflanzen führt Gott ein schlafendes, in den Thieren ein träumendes, in den Menschen ein erwachendes Leben. Aber sein Aufgang ist auch sein Niedergang, sein Leben besteht im Sterben, und umgekehrt: er ist Nichts als der ewig sich setzende und aufhebende Weltproceß. Ihn so gefaßt zu haben, als diese absolute Lebendigkeit, ist nach Strauß der Fortschritt, den die neueste Philosophie im Verhältniß zu der Spinoza'schen Auffassung Gottes gemacht hat, und dieser Fortschritt soll hauptsächlich durch Jacob Böhme vermittelt sein. Spinoza läßt, nach Strauß, das Endliche noch zu sehr im Unendlichen verschwinden, ohne die Vermittelung des Unendlichen in sich, die Rückkehr ins Endliche zu begreifen; die Speculation unserer Tage aber hat es zu dieser Liberalität gebracht, Gott zu fassen als „die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren.“ *) — Statt unsererseits das Absolute zu personificiren, mit diesen Worten schließt Strauß den Paragraph über die göttliche Persönlichkeit, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen.

Mit dem Verluste der göttlichen Persönlichkeit fallen natürlich auch alle Eigenschaften Gottes hinweg, die ihm als einem von der Welt unterschiedenen, sich aus eigener Subjectivität herausbestimmenden Wesen zugeschrieben werden.

*) Vgl. Michelet's Geschichte der letzten Systeme der Philosophie Deutschlands. Bd. 2. S. 646.

Strauß theilt (im dritten Hauptstücke des ersten Theils) die göttlichen Eigenschaften vom Standpunkte der Kirchenlehre aus, nach Analogie des menschlichen Wesens, in Attribute des Seins überhaupt und in solche des Wissens und Willens, und bemerkt dazu: wir haben es hier nicht mit unserer eigenen Theorie zu thun, welche uns gar nicht auf Begriffe göttlicher Eigenschaften geführt haben würde, sondern mit der gegebenen Kirchenlehre, welche nach demjenigen Begriffe, nach welchem sie sich gebildet hat, auch einzutheilen ist." *)

Was nun die Attribute des göttlichen Seins oder Wesens überhaupt, nämlich Allgegenwart und Ewigkeit Gottes betrifft, so wird nachgewiesen, wie die Bestimmung der Allgegenwart mit der Bestimmung, daß Gott eine einzelne, extramundane Persönlichkeit sei, und wie eben so die Bestimmung der Ewigkeit Gottes mit der Bestimmung der Einheit des göttlichen Selbstbewußtseins sich in Widerspruch setze. Allgegenwart sei nur denkbar bei einem Wesen, was „in allen Räumen und Raumerfüllungen als deren immanente Dialectik, als Leben und Gesetz, allgegenwärtig ist“ (S. 557.); ein solches Wesen könne aber nicht zugleich auf einfache persönliche Weise in sich reflectirt sein als einzelnes Subject; sei es aber wirklich ein solches besonderes Subject für sich, so könne es nicht allem Sein substantiell immanent sein. Ebenso ist, heißt es weiter, ein Wesen als lebendiges und wirkliches nur denkbar als die im steten Wechsel der individuellen Accidentien mit sich zusammengehende Substanz. „Persönlichkeit, Einheit des Selbstbewußtseins, ist, so viel wir einsehen, durch den Wechsel der äußern Gegenstände und innern Zustände bedingt, wodurch sie selbst in die Zeitlichkeit hineingezogen wird. Ein immer sich gleich bleibendes (ewiges) Selbstbewußtsein, müssen wir urtheilen, würde so wenig ein wirkliches sein, als ein einziger und sich gleich bleibender Ton gehört werden kann.“ **) — Verstand und Wille sind schon im Vorhergehenden als dem absoluten Wesen widersprechende Bestimmungen nachgewiesen, als Modi, die dem Gött-

*) Strauß *U. a. D.* Bd. I. S. 548.

**) *U. a. D.* S. 562.

lichen nur, um mit Spinoza zu reden, *quatenus per naturam mentis humanæ explicatur, sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit*, zugeschrieben werden können, aber nicht im Unterschied von der Welt und Menschheit.

Mit dem Willen fällt aber auch die Idee der göttlichen Allmacht hinweg, vermöge welcher Gott thun kann, was er will, und ebenso die Idee der göttlichen Heiligkeit, vermöge welcher sich der göttliche Wille nach einem moralischen Gesetze bestimmen soll.

Noch viel weniger als Willen kann man dem Absoluten diejenigen Prädicate welche ganz dem endlichen Gefühle und Empfinden angehören, zuschreiben, wie Liebe und Seligkeit. „Um Wohlwollen, Liebe, in dem Sinne, in welchem wir allein von diesen Regungen wissen, zu fühlen, dazu gehört eine Natur, die auch hassen kann; um Liebe und Haß zu empfinden, und von diesen Empfindungen zu wissen, dazu gehört eine so zusammengesetzte Organisation, als die menschliche, und eben dies findet auch auf das Gefühl der Seligkeit seine Anwendung.“ *) Mithin sind diese Eigenschaften dem Absoluten nicht an und für sich, — wie es ja auch ein solches über und jenseits der endlichen Welt nicht geben soll, — sondern sie sind dem Göttlichen nur, wiefern es im Menschlichen erscheint, beizulegen, und aus der *natura naturans* in die *natura naturata* zu versetzen. — Mit der Negation des Verstandes in Gott kann auch von göttlicher Allwissenheit und Allweisheit nicht mehr die Rede sein, da außerdem diese Bestimmungen sich in sich selbst auflösen. Soll nämlich, vermöge seiner Allwissenheit, Gott in Einem ungetheilten, ewigen Acte alle Dinge erkennen, so ist „weder Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen, oder umgekehrt, noch von einem zu anderem Einzelnen in dieser göttlichen Erkenntniß vorhanden; es ist kein diskursives, sondern ein intuitives Denken, welchem im Theile alle Theile und das Ganze, und im Ganzen hinwiederum jeder einzelne und alle Theile ebenso ungetrennt wie unvermischt gegenwärtig sind; wobei wir wieder nicht einsehen, wie nicht Alles in einander verschwimmen muß, da die

*) N. a. D. S. 608.

Deutlichkeit unsers Erkennens wesentlich durch das Auseinandertreten Dessen bedingt ist, was dort in einander sein soll.“ *) Was die Vorstellung von Gottes Allweisheit anbetrißt: — eine Eigenschaft von der schon bei Gelegenheit der Kritik des physikotheologischen Arguments nachgewiesen ist, wie sie nach Strauß im theistischen Sinne gar nicht aus der zweckmäßigen Anordnung der Welt abzuleiten ist — so widerspricht sie, wie schon Spinoza gezeigt hat, der Idee der göttlichen Vollkommenheit. Denn — sagt Spinoza — wenn Gott um eines Zweckes willen handelt, so begehrt er etwas, das er nicht hat (und ist somit unvollkommen). Schuf Gott einmal die Welt, es sei, zu welchem Zwecke es wolle, so hat ihm vorher dasjenige gefehlt, was er durch die Schöpfung zu erreichen suchte.“

„Ebenso, wenn die Erlösung der Welt durch Christum, oder irgend ein anderes Ereigniß der Geschichte, als göttlicher Zweck dargestellt wird, so fehlte Gott Etwas, ehe diese Erfolge eingetreten waren. — Können wir demnach in Gott nur einen erreichten oder sich erreichenden Zweck, und kein Mittel, das nicht zugleich Zweck wäre, und umgekehrt, setzen: so haben wir damit eine sich kreisende Bewegung, in welcher nirgends ein Punkt festzuhalten ist, der der erste, zweckbestimmende, oder der zweite, d. h. Mittel, oder der dritte, nämlich Zweck, wäre; sondern alle Punkte sind in diese Kreisbewegung mit fortgerissen, in welcher Jeder Jedes ist, Jeder die Bestimmung aller andern übernimmt; das Zweckverhältniß hat sich in das Höhere der Idee erhoben. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der besondern Ideen gliedert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, als ihre Wahrheit, zurückzugehen. Der Begriff Dessen, was als göttliche Weisheit vorgestellt wird, ist also die Bestimmtheit der Idee, in Momente sich zu dividiren, welche doch aufeinander und auf sie selbst wesentlich bezogen und Eins mit ihr sind; oder die göttliche Weisheit ist die absolute Idee, als organisirende betrachtet.“ **)

*) U. a. D. S. 566.

**) U. a. D. S. 578.

In dieser Weise werden alle Eigenschaften Gottes dialectisch aufgelöst, und für Vorstellungen erklärt, die sämmtlich der Idee des Absoluten widersprechen und sich in sich selbst zerlegen. Es gibt nach dieser Theorie nichts absolut Ewiges, dem Vernichtungsprocesse der Natur und Geschichte schlechthin Entnommenes. Das Gute, Wahre und Schöne, die Ideen der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe sind nicht an und für sich in die ewige Einheit eines Wesens zusammengefaßt, das sich den Verunstaltungen im endlichen Dasein als das ewig Unverwüßbare, Wechsellose, Alles Verklärende, und von Stufe zu Stufe in Ewigkeit hin Vollendende, gegenüber stellt. Das Wechsellose, das Wahre und Gute, als solches, wie es gedacht wird an und für sich, soll eine leere Abstraction sein. An die Stelle Gottes, der sich selbst als Subject umfaßt, und durch dies ewige Wissen von sich auch dem Menschen die Macht garantirt, ewig von sich zu wissen, sich immer tiefer und unendlicher mit sich, mit der im absoluten Wesen von ihm gesetzten Idee zu vermitteln und zu versöhnen, und dadurch in der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe Gottes sich zu verklären: an die Stelle dieses allein wahren Gottes tritt hier ein Proceß, ein Wesen, das immer auf- und niederschwebt zwischen Sein und Nichtsein; der persönliche Gott des Christenthums wird auf den Standpunkt der antiken Schicksalsidee herabgezogen, und zu einem des idealen, ewigen Centrum ermangelnden Weltgeiste, zur ruhelosen Negativität, zu diesem Geist, der stets verneint, degradirt und an die Stelle der göttlichen Eigenschaften, die auf Erzeugung und ewige Bewahrung und Bewahrheitung des Reichs persönlich bleibender Geister mit tausend Sonnenstrahlen der Liebe gerichtet sind, setzt die moderne Speculation, „die Weltgesetze“, nach denen Alles was entsteht, auch werth ist, daß es zu Grunde geht. Wir behaupten nicht zu viel, wenn wir diese Lehre nicht als Lehre von Gott, als Gotteslehre, sondern als Lehre vom Teufel, als Teufelslehre, bezeichnen. Denn der Vorstellung vom Teufel entspricht diese Negativität des Absoluten.

Der zweite Theil der Dogmatik nach Strauß behandelt „das Absolute als Gegenstand des empirischen Vorstellens, oder im Ele-

mente der Zeit, als göttliches Geschehen." Die einzelnen Abtheilungen habe ich schon angegeben, und gehe sogleich dazu über, die Strauß'sche Kritik der Lehre von der Schöpfung, vom Ursprunge und Urstande der Welt, und vom Sündenfalle und dessen Folgen, im kurzen Abrisse mitzutheilen.

Es versteht sich von selbst, daß auf dem Standpunkte des modernen Pantheismus von einem Schöpfungsacte Gottes durchaus nicht die Rede sein kann, es widerspricht überhaupt der Selbstständigkeit der Welt und ihrer Beziehung auf sich selbst, etwas nur Gesehtes zu sein.

Daher muß sich die Vorstellung von einem Geschaffensein der Welt von allen Seiten her auflösen, und wir bemerken hier sogleich für den dritten Abschnitt, daß dieser Dialectik von Rechtswegen sich nichts Entscheidendes entgegenzusetzen läßt.

Zunächst wird die biblische Erzählung 1. Mos. 1, 1. ff. mittelst der verschiedenen darin enthaltenen historischen und exegetischen Widersprüche, zum Mythos herabgesetzt, und dieser Alt-Testamentlichen Anschauungsweise die absolut widersprechende Erfahrung der neuern Astronomie und Geologie gegenüber gestellt. Die Hauptsache ist aber, daß bei der Annahme der Kirchenlehre, Gott sei einmal, und zwar eine ganze Ewigkeit hindurch, ohne Welt gewesen, und habe sich dann erst zur wirklichen Erschaffung einer Welt fortbestimmt, daß bei einer solchen Annahme, abgesehen von der damit gesetzten Negation der göttlichen Unveränderlichkeit, die nach kirchlicher Lehre ein Attribut des ewigen Gottes ist, sich hinsichtlich des angenommenen Grundes und Zweckes der Welterschöpfung lauter Widersprüche ergeben. Soll Gott nämlich die Welt um der Erreichung eines bestimmten, oder überhaupt eines Zweckes willen geschaffen haben, so hat vor oder ohne die Ausführung seines Zweckes Gott Etwas gefehlt, er ist ohne die Welterschöpfung noch nicht der Absolute und Selbstgenugsame gewesen, die Schöpfung ist für ihn etwas Nothwendiges, er hätte sie auch nicht unterlassen können. Das soll er aber, als der absolut freie, nach kirchlicher Ansicht gekonnt haben, wie denn auch noch meh-

tere neuere Philosophen, besonders die Neuschellingianer, dieser Ansicht mit Leib und Seele zugethan sind. Will man sich aber dieser Annahme mit Ernst hingeben, so muß man erst gewaltsam die aus dem innersten Bewußtsein entsprungene Reflexion unterdrücken, daß die Welt kein Werk des Zufalles und der blinden Willkür sein könne. Daß wird sie aber alsobald, als man sie aus einem Willen ableitet, der sich hätte auch anders bestimmen können. Denn ein solcher Wille ist ein in sich grundloser, leerer Wille, eine blinde, ideenlose Willkür. Und auf dieselbe Willkür würden wir zurückgetrieben, wenn wir mit Leibniz ein Wählen Gottes zwischen vielen möglichen Welten annehmen wollten. Denn da in Gott Wesen und Wille eins sein müssen, so ist, nach Spinoza, die Behauptung, Gott hätte möglicher Weise auch etwas Anderes wollen können — und ohne diese Möglichkeit gibt es keine Wahl — gleich der, er könnte auch ein anderer Gott sein, als er ist. Dies ist aber absurd.

Wird man somit von allen Seiten genöthigt, die Schöpfung nicht als ein Product der Willkür, sondern einer innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens anzusehen, so kann sie nach Strauß schon gar nicht mehr unter der Kategorie einer That oder Handlung eines Subjects gefaßt werden, vielmehr ist sie die wesentliche, nothwendige, ewig zeitliche Selbstoffenbarung Gottes. „Gott vor und außer der Erschaffung der Welt, sagt Hegel, ist selbst nur erst die abstracte Idee; ohne Welt ist Gott nicht Gott. Das Absolute ist wesentlich Resultat, es ist erst am Ende das, was es in Wahrheit ist.“ Ist nun aber ferner hiemit die Schöpfung der Welt als eine ewige, nicht aber als eine solche, die irgend einmal angefangen hat, zu fassen, und haben die Kant'schen Antinomien, nach denen die These: „die Welt hat einen Anfang in der Zeit“ mit der Antithese „die Welt hat keinen Anfang in der Zeit“ gleich erweisbar ist, nur für das vorstellende Bewußtsein, für die *imaginatio*, nicht aber für das, die Gegensätze vermittelnde Denken der Vernunft, Schwierigkeit, so ist auch der Schöpfungsbegriff, den Fichte selbst noch in seiner spätern mythischen Periode (Anweisung zum seligen Leben,) den Grundirrhum

aller falschen Metaphysik nannte, eigentlich aufgegeben. *) Denn „dieser Begriff setzt einen vor und abgesehen von der Schöpfung fertigen Gott voraus, welcher wie ein fertiger Mensch zur Ausarbeitung eines Buches, eines Kunstwerks, so sich zur Hervorbringung der Welt entschloß.“ Diese Vorstellung von Gott kann aber mit dem Gedanken der Ewigkeit der Welt schlechterdings nicht bestehen.

Was ist nun das positive Resultat der modernen Speculation in Bezug auf die Idee von der Welterschöpfung? Strauß antwortet: „Nach der Lehre der Philosophie und speculativen Theologie fällt das Sehen der Welt in den Proceß der Vollendung des absoluten Wesens auf ähnliche Weise hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menschlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum seines Organismus.“ **)

Die Lehre von den Engeln überspringen wir, da diese Wesen für das moderne Bewußtsein kein Interesse und nach Zerstörung des alten jüdischen Himmels überhaupt keinen Raum mehr haben; denn die Fixsterne und Planeten sind keine entsprechenden Aufenthaltsorte für diese duftigen, zerfließenden Gebilde. Wir gehen demnach über zur Betrachtung des erst geschaffenen Menschenpaares, d. h. zur Mittheilung der Strauß'schen Darstellung und Kritik der Lehre von der Schöpfung der ersten Menschen.

Daß nun auch hier die biblische Tradition über die Schöpfungsgeschichte des Menschen, welche sich in den ersten Capiteln der Genesis findet, als Mythos beseitigt wird, kann nicht mehr befremden. Aber Strauß bekämpft von seinem Standpunkt aus nicht nur die biblischen Vorstellungen über den Hergang der Schöpfung des ersten Menschenpaares, sondern die Ansicht überhaupt, daß zuerst nur Ein Paar Menschen geschaffen worden sei, daß Alle Menschen von Einem Paare abstammen, daß Gott selbst durch einen unmittelbaren Schöpferact die ersten Menschen habe entstehen lassen. Dieser letzten Ansicht, daß die ersten Menschen unmittelbar von Gott geschaffen worden,

*) U. a. D. Bd. 1. S. 659.

**) S. 660.

die auf dem theistischen Standpunkte der Theologie consequent ist, hält Strauß zunächst die Resultate der neuesten Naturforschung entgegen. Er beruft sich dabei auf die beiden großen Werke über Physiologie von Burdach und Carus, auf Oken's Theorie über die Entstehung des ersten Menschen, und auf Schelling's Zeitschrift für speculative Physik. Nach Carus darf die Entstehung des Menschen in der Urzeit nicht „als durch plögliches Hervortreten eines oder mehrerer vollendeter Organismen bedingt gedacht werden, sondern, wie wir noch jetzt unzweifelhaft solche Organismen vielfältig entstehen sehen, deren Entwicklung nie bedeutend über den Zustand des Urbläschen hinausgeht, so dürfen wir einen Zustand der Erde denken, wo bei gewaltigerem, allgemeinen Bildungsleben auch die höchsten epitellurischen Organismen aus Urbläschen hervorgingen.“ *)

Nach Schelling ist es die Erde selbst, welche „Thier und Pflanze wird, und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken.“ **) Näher war es das flüssige, noch mit den Lebenskeimen geschwängerte Element, welches unter dem Einflusse der mildern Temperatur der Urzeit stufenweise die Keime der niedrigeren, dann der höheren Organismen, endlich nach langer Vorbereitung durch die verschiedensten Mischungen und Entmischungen auch die Keime des menschlichen Organismus aus sich heraussetzte. — Die Einwendung, die man gegen diese Ansicht vorbringt, daß nämlich jetzt eine solche ungleichartige Zeugung (*generatio aequivoca*) von Thieren und Menschen nicht mehr vorkomme, wird durch die Bemerkung Schelling's zurückgewiesen, daß man sich für den damaligen Zustand der Erde nicht auf den jetzigen berufen könne. „Die jetzt vor uns liegende, unorganisch scheinende Materie ist gar nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden, oder sich bis zu dem Punkte verwandeln konnte,

*) System der Physiologie von Carus. 3 Bände. Vergl. Bd. 1. S. 112.

**) Zeitschrift für speculative Physik von Schelling. Zweiten Bandes zweites Heft. S. 120.

wo es organisch wurde, also das Residuum der organischen Metamorphosen." *) Außerdem beruft sich Strauß auf das noch fortwährende Vorkommen der generatio æquivoca z. B. beim Entstehen der Infusorien in Wasseraufgüssen, selbst auf mineralische Körper, und beim Entstehen der Entozoën im thierischen Leibe. Es sei, bemerkt er, die ungleichartige Zeugung, das verschwindende Nachzittern einer Bewegung, deren gewaltigen Anfängen alles organische Leben seine Entstehung verdankt.

Wird aber die ungleichartige Zeugung auch in Bezug auf die Bildung der ersten Menschen einmal zugestanden, so ist kein Grund vorhanden, sie nur auf Einen Ort und Ein Paar zu beschränken; vielmehr nöthigt uns, wie Strauß weiter bemerkt, die große Differenz der menschlichen Rassen, die Ableitung derselben von Einem Paare aufzugeben und eine Entwicklung jener Urbläschen zu Tausenden anzunehmen, zumal, da auch nur unter dieser Voraussetzung theils die menschliche Gattung der Zufälligkeit des Verunglückens entzogen war, theils die uralte Bevölkerung aller Erdtheile erklärt wird.

Jetzt folgt die Darstellung und Widerlegung der kirchlichen Ansicht von der ursprünglichen Vollkommenheit der ersten Menschen. Bekanntlich ist diese Ansicht, welche im Alten Testamente noch ziemlich unentwickelt vorliegt, von dem heiligen Augustinus am bestimmtesten ausgebildet worden. Nach Augustinus waren die ersten Menschen mit einem so vollkommenen Verstande und gutem Willen ausgerüstet, daß sie im Grunde gegen jegliche Versuchung zur Sünde gewappnet waren. Hätten sie diesen Zustand bewahrt, so hätte auch der Tod sie nicht treffen können; sie würden im Paradiese ein ewig müheloses, der Freude geweihtes Leben geführt, ohne Anstrengung gearbeitet, und Eva würde auch ohne Schmerzen Kinder geboren haben, wie ja auch jetzt noch die Hühner beim Eierlegen frohlocken; kurz, es würde dann kein Schmerz, keine Noth, kein Tod in die immer junge Welt gekommen sein, und wir könnten jetzt noch zu den Füßen des Vater Adams und der Mutter Eva sitzen, und uns mit ihnen

*) Schelling a. a. O. S. 121.

freuen. Augustinus läßt nämlich dem ersten Menschenpaar noch einen materiellen Leib. Ein solcher kann aber nicht ohne Excretionen gedacht werden.

Das Ungeziemende daran schaffte Thomas von Aquino hinweg. Origenes und alle tieferen Mystiker machten das unnöthig, indem sie das erste Menschenpaar idealisch faßten, als die ewige, unkörperliche Idee des Menschen, wie auch der tiefkönnige Anselmus schon zu dieser speculativen Fassung fortging. Katholiken und Protestanten stimmten im Materiellen der Augustin'schen Auffassungsweise bei; nur hinsichtlich der Bestimmung der *justitia originalis* differirten sie, indem nach den ersteren dieselbe erst nachher, als der Mensch schon fertig geschaffen worden war, als ein *donum supernaturale* sollte hinzugekommen sein, während die Protestanten dieselbe zum wesentlichen Bestandtheile der menschlichen Natur rechneten.

Hier sind es nun vor allen die Socinianer, welche die neuere Polemik gegen diese kirchlichen Bestimmungen eingeleitet haben und dieselben zu zerlegen anfangen. Sie machen namentlich den Gedanken geltend, daß geistige und sittliche Vollkommenheit nichts Angeschaffenes sein könne, sondern als Product der Freiheit erworben werden müsse, die Arminianer aber bemerken, daß bei Annahme einer solchen Vollkommenheit der ersten Menschen, wie die Kirche sie lehre, der nachfolgende Sündenfall durchaus unbegreiflich werde.

Sie setzten daher das Wesen des göttlichen Ebenbildes im Menschen nur in die Herrschaft über die Natur.

Dies negative Verhalten gegen die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des ersten Menschenpaares fand allmählig auch in die alt-protestantischen Kirchen Eingang; die Rationalisten ließen von der kirchlichen Vorstellung nur noch wenige Spuren übrig, z. B. die Bestimmung, daß die ersten Menschen, sofern sie unmittelbar aus Gottes Hand gekommen, als die vollkommensten in ihrer Art gedacht werden müßten: da schien auf einmal durch die Schelling'sche Philosophie das alte Dogma sich noch einmal wieder verjüngen zu wollen.

Schelling wollte die Sterblichkeit organischer Wesen nicht als etwas ursprünglich Nothwendiges gelten lassen *), und der erste Zustand der Menschheit sollte der einer hohen Cultur gewesen sein, einer Cultur, welche die Stammältern dem Unterrichte höherer Naturen zu verdanken gehabt hätten. **).

Aber die Hegel'sche Philosophie mußte sofort begreiflich zu machen, daß der Anfang der menschlichen Erkenntniß und sittlichen Bildung, als ein unmittelbarer, nothwendig noch von der ganzen Nothheit der sinnlichen Natur, des unmittelbaren Wahrnehmens und der ungebändigten Begierde durchzogen gewesen sein müsse. Auch Schleiermacher begründete eine ähnliche Ansicht, und Strauß schließt dieses Hauptstück und mit ihm den ersten Band (S. 717.) mit der Bemerkung, daß, da der Mensch nicht unmittelbar von Gott geschaffen sein könne, es zuerst die Materie sei, in der die göttliche Idee als unmittelbares Dasein sich setze, und sich ihrer Idealität entäußere. - Dann komme sie zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen, und in diesem mit dem Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung immer vollkommener zu sich.

Der zweite Band des Strauß'schen Werks beginnt mit dem zweiten Hauptstücke des ersten Abschnittes des zweiten Theiles, nämlich mit der Lehre vom Sündenfalle und dessen Folgen. Strauß behandelt zuerst die biblische und kirchliche Lehre vom Fall der Engel, vom Teufel und den Dämonen. Wir übergehen dieselbe, und verweilen nur kurz bei der Darstellung des Sündenfalles der ersten Menschen und seinen Folgen. Die biblische Lehre über den Sündenfall, mag man sie als historisches Factum, oder nach ihren ideellen Gedankenbestimmungen aufzufassen suchen, zerfällt in lauter Widersprüche und diese am geschichtlichen Verlaufe der Interpretation dieses Alt-

*) Schelling, Untersuchungen über die n. Freiheit, phil. Schr. I, S. 456.: „Daß alle organischen Wesen der Auslöschung entgegengehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen.“

**.) Derselbe, Vorlesungen über die Methode d. academ. Studiums. S. 108 ff. „Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstamme. Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts.“

Testamentlichen Stückes herauszuheben, damit beschäftigt sich S. 55 des Strauß'schen Werks. — Für Denjenigen, welcher in der Tradition von der ursprünglichen Vollkommenheit der ersten Menschen, wie auch wir mit Strauß, nur das Gewebe eines philosophischen Mythos sieht, und welcher auch philosophisch die Vorstellung von einer hohen intelligenten und sittlichen Tüchtigkeit des menschlichen Geschlechtes in seinem Beginn für unrichtig, für eine bloße Meinung erkennt: für Denjenigen gibt es keinen Sündenfall als einzelnes Factum und keine Folgen desselben. Nimmt man ihn aber dennoch mit der orthodoxen Kirche an, so verwickelt man sich insbesondere hinsichtlich der Vorstellungen von den Folgen dieses Falles, von der Erbsünde u. in die äußersten Widersprüche und kommt zu Consequenzen, die alle freie Sittlichkeit aufheben. Diese Widersprüche in der Lehre von der Erbsünde, besonders in der Form, wie dieselbe von Augustinus ausgebildet und späterhin von den alt-protestantischen Kirchen modificirt worden ist, entwickelt S. 57, nachdem die kirchliche Lehre selbst nach ihrer historischen Fortbildung (S. 56) dargestellt worden ist. Wir setzen die Kirchenlehre, nach welcher einerseits die Sünde Adams und die durch sie in ihm entstehende sittliche und physische Verderbtheit sich auch auf seine Nachkommen fortgepflanzt haben, andererseits aber die Schuld, welche Adam durch den Fall auf sich geladen, seinen Nachkommen zugerechnet worden sein soll, ihren allgemeinsten Momenten nach als bekannt voraus und heben nur aus der Polemik, welche sich im Verlaufe der Geschichte gegen dies Dogma immer mächtiger entwickelt hat, einzelne Hauptpunkte heraus. „Daß auf Gottes Veranstaltung zur Strafe der ersten Sünde — so dachte sich Augustin die Sache — das ganze Menschengeschlecht mit unüberwindlicher Neigung zum Sündigen geschlagen worden sein soll, ist nach F. Socinus weder irgendwo in der Schrift zu lesen, noch an sich glaublich; ja es ist gottlos, so etwas nur zu denken; daß nämlich Gott, der Urheber alles Guten, auf irgend eine Weise Urheber des Bösen sollte haben sein können. Was würde, fragte Bayle, die Vernunft zu der Handlungsweise eines Fürsten sagen, der einen Rebellen für seine

Empörung sammt seinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zur Empörung strafen wollte.“ *)

Nach Leibniz soll nun zwar das Verderben des menschlichen Geschlechts eine natürliche Folge von der Sünde der ersten Menschen, keinesweges aber ein willkürlicher Strafact Gottes gewesen sein; und eben so fassen die neueren Supernaturalisten die Sache. Allein das ist bereits unkirchlich, diese Auffassungsweise negirt schon die kirchlichen Bestimmungen.

Was die Zurechnung bei der Sündenschuld anbetrifft, nach welcher für die beim Sündenfalle statt gehabte Schuld Adams auch seine Nachkommen in Anspruch genommen werden und dafür büßen sollen, insofern Adam ihr Bundeshaupt, gleichsam ihr Bevollmächtigter und Repräsentant gewesen sei, der, was er verbrach, nicht für sich allein, sondern im Namen Aller verbrach, so bemerkten die Arminianer, daß Keiner im Namen eines Andern handeln könne, ohne von diesem zuvor bevollmächtigt zu sein. Allein, sagen sie, eine Vollmacht konnte Adam doch von solchen nicht empfangen haben, die alle erst nach ihm, und zum Theil erst mehrere tausend Jahre nach ihm zur Welt kommen sollten. „Oder soll Gott aus seiner Obervollmacht heraus dem Adam diese Vollmacht ertheilt haben, so läßt es sich nicht denken, daß er das Wohl und das Wehe des ganzen Geschlechts in die Hand Eines oder zweier Individuen gelegt haben sollte.“ **) Nach Augustinus sollen alle Menschen in Adam gesündigt haben (Röm. 5, 12.), insofern sie dem Keime nach und virtuell alle in ihm mitgesetzt waren. — Mag sein, entgegnet Julianus, wenn sie aber nur potenziell, der Anlage nach in ihm vorhanden waren, so waren sie ja noch nicht als wirkliche Personen, ausgerüstet mit eigenem, subjectiven Willen in ihm gesetzt; sie hatten mithin dasjenige gar nicht, dem die Sünde allein imputirt werden kann, nämlich den freien Willen. — In dieser Weise setzte sich die Kritik und Auflösung dieses Dogma's fort bis zu dem Punkte, wo an die Stelle der dogma-

*) Strauß a. a. D. Bd. 2. S. 57.

**) U. a. D. S. 68.

tischen Vorstellung der philosophische Begriff treten konnte. Die Allgemeinheit der Sünde wird durch diesen nicht negirt; allein vom wissenschaftlichen Standpunkte herab angesehen, ist sie nicht das Product eines einzelnen, willkürlichen Actes, sondern ein Ergebniß der zuerst das Übergewicht im menschlichen Subjecte bildenden Naturbestimmtheit. „Das fromme Vorstellen, sagt Strauß, hat einen Stand der Unschuld, während dessen noch kein Böses im Menschen war, und einen nach dem Falle, wo er, für sich der Sünde preisgegeben, der außerordentlichen göttlichen Veranstellung harren mußte: der Philosophie sind beide Vorstellungen gleich unwahr, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist.“ Der Philosophie ist Adam, wie er in der, kirchlichen Glaubenslehre lebt, eine personificirte Abstraction.

Es folgt die Darstellung und Kritik der Lehre von der Erlösung im dritten Hauptstücke des ersten Abschnittes zweiten Theiles von Seite 75 bis Seite 336. — Nach biblisch-kirchlicher Lehre ist Christus derjenige, der die Macht der Sünde in der Welt gebrochen und die alte Schuld gesühnt und vertilgt hat. Um Dies zu können, mußte er erstens für sich selbst ohne Sünde, mithin in dieser Beziehung dem allgemeinen Gesetze der menschlichen Individualität entnommen sein. Es fragt sich demnach, als was für eine Persönlichkeit Christus gedacht werden müsse? — Diese Frage beantwortet die Lehre von der Person Christi. — Um Sünde und Schuld zu tilgen und ein neues Lebensprincip in die verderbte Menschheit zu bringen, mußte Christus aber zweitens auch ein besonderes Werk vollbringen. Es fragt sich, was für eines? Dies beantwortet die Lehre von dem Werke Christi.

Was zunächst die nähere Bestimmung über die Person Christi anbetrifft, so herrschten darüber vom Anfang in der Kirche die verschiedensten Ansichten. Schon im neuen Testamente kommt diese Verschiedenheit zum Vorscheine. Bei den drei ersten Evangelisten stehen, wie Strauß bemerkt, sich sogleich in Bezug auf den Ursprung der Person Christi zwei Ansichten direct entgegen. Nach der einen Tra-

dition, d. h. nach der Voraussetzung, welche die beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas machen, ist Jesus ein Sohn Josephs und erst später, bei der Taufe, ist das übernatürliche Princip, der heilige Geist, auf ihn herab gekommen. Nach der andern Tradition aber ist er schon auf übernatürliche Weise gezeugt worden und die Stelle des väterlichen Principis bei seiner Entstehung vertritt unmittelbar der heilige Geist. Endlich der Johanneischen Ansicht zufolge war es ein vorweltliches, übermenschliches Selbstbewußtsein, nämlich der Logos, der im Anfange bei Gott war, welcher in der Person Jesu von Nazareth sich eine innenweltliche Erscheinungsform gab. Dies Schwanken setzt sich nun auch in den kirchlichen Bestimmungen fort und erzeugt hier die entgegengesetztesten Theorien. — Die gläubigen Gemüther fühlten sich durch den religiös-sittlichen Umschwung, der von der Person Christi, (nach Strauß's besonderer Ansicht aber von der Idee des Messias, in die man das historische Bild Christi auf dem Wege des Mythos hineinidealisiert habe), ausgegangen war, so mächtig über die Sphäre des irdischen Lebens hinausgetragen, daß sie Christus selbst für ein Wesen höherer Art, als die sonstigen Menschen ansehen und in ihm die unmittelbarste Offenbarung und Bethätigung des Geistes der absoluten Wahrheit, Heiligung und Liebe selbst ahnen und erkennen mußten. Es konnte daher nicht fehlen, daß sich über das Verhältniß der Person Christi zu dem göttlichen Wesen als solchem Theorien bildeten, die je nach der verschiedenen Art und Weise, wie man sich das göttliche Wesen selbst auf die Welt wirksam und mit der Welt im Verhältniß stehend dachte, verschieden ausfielen. Im Allgemeinen erklärte man sich die Verbindung des göttlichen und menschlichen Principis in Christo vom specifisch jüdischen Standpunkte aus. Da nun nach jüdischer Weltansicht Gott und Mensch im innersten Wesen geschieden sind und der Mensch an und für sich eine bloße Creatur Gottes ist und des immanenten göttlichen Principis in sich selber ermangelt, so konnte man die dauernde Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens, oder beider Naturen in Christo nur als das Produkt eines übernatürlichen, außeror-

dentlichen Actes Gottes fassen. Hierbei war man aber in fortwährender Gefahr, nach zwei Extremen hin abzuirren. Entweder man dachte sich den Menschen Jesus nur besonders angeweht vom göttlichen Geist, oder man dachte sich das Menschliche in Christo so von dem Göttlichen durchdrungen und gleichsam überflügelt, daß die Person Christi als ein mit einer nur scheinbaren menschlichen Gestalt umflossener Mensch erscheinen mußte. In dieser Weise declinirte die kirchliche Ansicht entweder zum Ebionitismus — so nennt man die erstere Ansicht, oder zum Doketismus — so bezeichnet man die zweite, hinüber. Nach der Ansicht des Ebionitismus ist der göttliche Geist nur äußerlich mit der Person Christi verbunden. Das ist aber eine Ansicht, welche der Idee des Christenthums von der wahrhaften Einheit der göttlichen und menschlichen Natur geradezu widerspricht und das Christenthum wieder in das Judenthum hinunterzieht. Wenn somit im Ebionitismus das Göttliche dem Menschlichen ein Außerliches bleibt, so kommt umgekehrt im Doketismus die menschliche Natur in der göttlichen nicht zu ihrem Recht, wird geradezu von dieser absorbiert und sinkt zum bloßen Schein herab, eine Auffassungsweise, die dem Postulate des christlichen Gefühls und Bewußtseins ebensosehr widersprechen mußte. Man versuchte daher, nachdem diese beiden Extreme sich in der Christologie herausgesetzt hatten, einen Mittelweg, um sicher zwischen diesen Klippen hindurchzusteuern, aber man konnte es nie vermeiden, bald an der einen, bald an der andern festzufahren und so mußte die kirchliche Christologie zuletzt an dem Widerspruche, in welchen sich ihr die Theorie von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo beständig zerlegte, zu Grunde gehen. Dies konnte nicht anders kommen. Denn wollte man den Doketismus oder den Ebionitismus vermeiden, so konnte man sich auf dem jüdischbestimmten, kirchlichen Standpunkte, auf welchem das Göttliche nicht als dem Menschlichen an sich immanent gefaßt, sondern beide als zwei durchaus verschiedene Substanzen angeschaut wurden, die Einheit nicht anders als so vorstellen, daß man sich zwei an sich getrennte Selbstbewußtsein, nämlich ein menschliches und ein göttliches zu Einem Selbst-

bewußtsein, zwei selbstständige Ich zu Einem Ich in einer Person zusammengefaßt dachte — eine Vorstellungsweise, gegen die sich jedes vernünftige Denken sträubt. Daher hatten Socinianer und Rationalisten leichtes Spiel, die kirchliche Theorie von der Einheit und *communio* der Naturen in Christo, von der *Communicatio idiomatum*, von den Ständen Christi, an tausend Widersprüchen scheitern zu lassen. Indessen hielten die Rationalisten, von den Socinianern ganz abgesehen, doch noch instinctartig die einzige und dem religiösen Ideale schlechthin erforderliche Dignität des Stifiers der christlichen Religion fest. Nach Böhr ist daher Jesus im vollsten Sinne Mensch, ein natürliches Produkt seines Volks und Zeitalters: aber in Absicht auf Weisheit, Tugend und Frömmigkeit von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen, ein Heros der Menschheit im erhabensten Verstande, eine so zu sagen himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischem Welt. — *) So etwa suchte der Rationalismus noch die sittliche Einzigkeit Christi fest zu halten. Seit aber der dualistisch-theistischen Weltansicht gegenüber sich immer mehr der von Spinoza begründete Pantheismus in der modernen Welt und zwar als das jenem ersten Extrem entgegengesetzte andere Extrem geltend machte, fiel auch die Dankbarkeit dieser letzten, specifischen Auszeichnung der Person Christi in Bezug auf die übrigen Menschen auf diesem neuen Boden hinweg. Besteht nämlich nach dieser „modernen“ Weltansicht das Wesen des Absoluten in dem Prozesse, sich als ideelle Gattung in eine endlose Reihe von Individuen auseinanderzulegen, und zwar in der Weise, daß jedes bestimmte Individuum als eine Negation des allgemeinen Geistes wieder über sich hinaus weist, sich als ein vorübergehendes Moment der allgemeinen Substanz bethätigt und in der Besonderheit seiner Existenz seine Ergänzung in den andern Individuen zu suchen hat, und ist andererseits das Göttliche doch ganz und ohne Transcendenz und idealen Überschuß in die Totalität der Welt eingegangen, so ist nach dieser letzten Bestimmung eine besondere und specifische Erscheinung des Göttlichen, wie sie in Christo ge-

*) Briefe über den Rationalismus. S. 26. Vgl. Strauß. a. a. D. Bd. 2. S. 168.

vacht wird, ganz überflüssig und unmöglich, nach der ersten Bestimmung aber bleibt es bei dem Resultate der Schlußabhandlung des Leben Jesu: daß nämlich, wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben werde, dies nicht so viel heißen könne, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse. Das sei gar nicht die Art, wie die Idee sich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andere zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollständig sich auszudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen Liebe sie ihren Reichthum auszubreiten. — Hiernach ist also die Menschheit der Gottmensch, als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, ist, statt eines Individuums, eine Idee im Sinne eines realen Gattungsbegriffs zu setzen. *)

Doch ehe es mit der Christologie bis zu diesem Ende kam und bevor die Consequenzen des modernen Pantheismus in Bezug auf die Lehre von der Person Christi so scharf, insbesondere von Strauß selbst, durchgeführt wurden, trat erst noch ein Versuch ein, die Dignität Christi zu retten, der wegen der Meisterschaft, mit welcher er angelegt war, eine große Sensation unter Philosophen und Theologen erregte. Schleiermacher, durch den Geist des neu erwachten Idealismus über den Boden des alten Dogmatismus hinausgerückt, aber eben so mächtig durch den Zug eines innern, lebendigen Gefühls zu der Person des Erlösers hinübergezogen, Schleiermacher war der kluge Pilot, dem es vorbehalten zu sein schien, das Schifflein des Glaubens zwischen den Klippen der alten Orthodorie und der modernen Aufklärung wohlbehalten hindurch zu steuern. Er schlug einen Weg ein, der den von Mythos und wirklicher Geschichte bunt durchkreuzten Boden der neutestamentlichen Erzählungen von der Person Christi kaum an einzelnen Punkten zu durchschneiden hatte. Schleiermacher war

*) Strauß, das Leben Jesu. Bd. 2. S. 150. Vgl. Glaubenslehre. Bd. 2. S. 214.

selbst zu scharfsichtig und zu sehr Meister in der Evangelienkritik, um nicht die Widersprüche zu bemerken, an denen die biblischen Thatsachen sich gegenseitig zerrieben. Statt also von historischen Facten der Vergangenheit auszugehen, machte er das gegenwärtige christliche Selbstbewußtsein zur Basis und zum Princip seiner Theorie über das Wesen und die Bedeutung der Person des Erlösers. Das gegenwärtige religiöse Selbstbewußtsein aber, so argumentirte der treffliche Mann, findet in sich eine Macht der Erhebung über die es fesselnden sinnlichen Potenzen, die es weder aus sich selbst noch aus der Gemeinschaft mit Andern, in der es gebildet wird, ableiten kann. Denn in sich selbst, so wie in den zu einer religiösen Gemeinschaft mit ihm vereinten andern menschlichen Individuen findet es als das vorherrschende Element die sinnliche Lust und Begierde und das sündliche Wesen des niedern Selbstbewußtseins waltend, und so fühlt es sich unmittelbar durch sich selbst und durch Andre mehr gehemmt als gefördert, indem es sich zur Einheit mit seinem innern, höhern Wesen zusammenschließen will. Es kann demnach die stegende Macht des religiösen Lebens, die das Selbstbewußtsein in der Gemeinde empfängt, dieser, der Gemeinde selbst und Jedem, der in ihr wurzelt, nur von einer Persönlichkeit überkommen sein, die in sich selbst frei war von diesem Zwiespalt des niedern und höhern Selbstbewußtseins, der Sinnlichkeit und des Verstandes, des Welt- und Gottesbewußtseins und in welchem das Letztere als das lebendige Princip des höheren Lebens alle andern menschlichen Gedanken, Empfindungen und Bestrebungen siegreich und in jedem Moment des Lebens gleich kräftig durchdrang. Nur eine solche höhere Persönlichkeit, eine solche „Blüthe der Menschheit“ konnte das Bewußtsein der Christenheit stiften. That dies nun Jesus Christus, so ist derselbe als der Erlöser der Menschheit anzusehen und zu verehren, als das persönlich gewordene Princip der göttlichen Wahrheit, Heiligung und Liebe, als das realisirte, historisch und damit verbindlich gewordene Urbild der Menschheit. Und als solches war er wohl allen andern Menschen gleich vermöge „der Selbigkeit der menschlichen Natur“ in ihm, aber eben so sehr war er von Allen „unter-

schieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war."

So etwa construirte Schleiermacher seine Christologie. Aber sogleich rückt nun Strauß auch gegen dieses Gebäude mit seiner in tausend Schlachten geübten kritischen Macht heran und sucht es über den Haufen zu werfen. Zunächst schon kann er den festen, soliden Charakter gar nicht daran entdecken, den wohl Andere an diesem Bau gerühmt haben. Im Gegentheil, „dem weitläufigen alten Schlosse“ der kirchlichen Christologie „mit seinen Verliesen und Thürmen, seinen Sälen und Corridoren“ gegenüber erscheint ihm dies Gebäude als „ein neuer Pavillon im modernen Style gebaut, zwar elegant und wohnlich eingerichtet, aber nur mit dünnen Wänden und Böden“ versehen. — Wir wollen sehen, wie Strauß das Fundament dieses „neuen Kartenhäuschens,“ — so bezeichnet er es nämlich — zu Grunde richtet, und müssen es sodann seinem Schicksale zunächst überlassen. Vielleicht ergeben sich die Grundsteine dieses Schleiermacher'schen Baues späterhin einmal, sei es auch erst unter der Hand eines zukünftigen Meisters, der den Sturz des modernen Systems erlebt hat, als brauchbare Materialien zu einer neuen, — der Wahrheit noch näher kommenden und so Glauben als philosophisches Denken gleich sehr befriedigenden Christologie. —

Also das Fundament: wie stellt sich die Strauß'sche Kritik dazu. — „Es ist kein Wort davon wahr, sagt Strauß, daß auch das moderne Ich durch die religiöse Erfahrung, die es an sich macht, genöthigt wäre, als letzten Grund der Möglichkeit dieser Erfahrung einen unsündlichen, schlechtthin vollkommenen Christus zu postuliren. Dies müßte es nur dann, wenn es zuvor alles Gute und Wahre aus sich hinaus verlegt, sich mithin auf den altchristlichen Standpunkt zurück versetzt hätte.“ Ist sich das moderne Ich in sich selbst des Göttlichen als seiner eignen, innern Substanz bewußt, wie Schleiermacher, wenn er nicht dem alten Dualismus wieder verfallen will, zugestehen muß: „so kann nicht nur das eine Subject auf das andre religiös förderlich wirken, sondern aus dem Zusammenwirken aller

Einzelnen kann und muß sogar nach psychologischen Gesetzen ein höherer Grad von religiöser Förderung hervorgehen, als die Einzelnen für sich in Stande gewesen wären, sie zu schaffen.“*) Außerdem wird selbst, bemerkt Strauß, von Schleiermacher zugestanden, daß der von Christus ausgegangene religiöse Anstoß in jedem Gläubigen nur eine relative, keine absolute Wirkung habe: — für eine solche unvollkommene Wirkung genügt aber auch eine Causalität von nur relativer Trefflichkeit.

Mit diesen Argumentationen erklärt Strauß die Grundlage der Schleiermacherschen Christologie für aufgelöst. Er geht dann dazu über, noch die einzelnen von Schleiermacher gezogenen Hauptfolgerungen aus diesem Princip am Widerspruch mit sich selbst zu zerlegen. Sagt Schleiermacher, daß Christus als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich gewesen, daß in ihm das Urbildliche (die Idee) vollkommen geschichtlich geworden sei und daß umgekehrt jeder geschichtliche Moment das Urbildliche in sich getragen habe, so erinnert ihn Strauß, wie er doch an andern Orten selbst bekenne, daß wir „sonst beides immer auseinander halten, und als Verwirklichung einer Idee niemals ein Einzelnes für sich, sondern nur ergänzt durch alle anderen mit ihm unter derselben Idee befaßten Individuen, betrachten dürften.“ In dieser Weise wird dann eben so die Behauptung der Sündlosigkeit, die Ansicht von dem, in der Production der Person Christi zur Erscheinung gekommenen neuen Schöpfungsacte, u. s. w. widerlegt.

Über schlimmer noch als Schleiermacher, fahren die neueren speculativen Christologen vor dieser Kritik, insbesondere Böschel. Die Lanzen, welche gegen diesen geschleudert werden, sind eingetaucht, bald in scharfen Sarkasmus, bald in spielenden Humor, und der gerechte Tadel geht an einigen Stellen sogar in herbe Erbitterung über. Die ganze Abhandlung über die speculative Christologie schließt mit den gezähnten Worten: „Nach allem diesen mag es vielleicht Unverstand sein, aber Eigendünkel ist es gewiß nicht, wenn ich schließlich die Über-

*) N. a. D. Bd. II. S. 282.

zeugung ausspreche, daß, um die Christologie über den Standpunkt meiner Schlußabhandlung zum Leben Jesu hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen ist! *)

Ist nun zufolge dieser Kritik auf jede specifische Dignität der Person Christi zu verzichten, ist Christus nicht einmal mehr als *primus inter pares* anzusehen, sondern kann und muß die Menschheit über ihn und das Princip seiner Stiftung — wir wollen späterhin sehen, ob mit Recht — hinausschreiten, so bleibt dann freilich auch dem Werke Christi, seinem Thun und Leiden, seinem Gehorsam bis zum Tode „keine Art von wesentlicher Wichtigkeit im modernen Bewußtsein mehr übrig.“ Mit der Christologie reducirt sich dann zweitens ebenso die christliche Idee von der Erlösung und Versöhnung auf eine bloße, temporäre Meinung, die biblische und kirchliche Theorie erscheint als ein Gemebe subjectiver, vom Wiederscheit der Wahrheit nur wenig berührter Vorstellungen und insbesondre die von Anselmus geschaffene, von den altprotestantischen Kirchen recipirte Satisfactionstheorie ist ein Nest voll lauter Widersprüche. Auf die genauere Darstellung und Kritik der Lehre vom Geschäfte Christi, von seinem leidenden und thuernden Gehorsam, von seinen Untern, u. s. w., wie sie die Straußsche Glaubenslehre darbietet, lassen wir uns nicht näher ein, und bemerken nur für theologische Leser, daß die Anselmische Theorie der Satisfaction auf ganz meisterhafte Weise und doch in der größten Kürze dargestellt worden ist. Die ganze Bearbeitung der Lehre vom Geschäfte Christi stellt sich überhaupt als eine selbstständige, durch eigene Studien geleitete, höchst gelungene Reproduction des trefflichen Werkes von Baur: „die christliche Lehre von der Versöhnung,“ heraus.

Wir heben jetzt nur noch ein paar interessante und die Consequenzen des modernen Princips in Bezug auf die Blütenpunkte des christlichen Glaubens und seiner Praxis frappant darlegende Parthien aus dem zweiten Abschnitte des zweiten Theils heraus, um dann zum dritten und letzten Abschnitte, zur Darstellung und Kritik der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen und der modernen Unsterblichkeits-

*) u. a. D. Bd. II. S. 240.

theorie hinüber zu eilen. Der zweite Abschnitt handelt von der Beseitigung und dem Übel von der Sünde und Gnade, von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der Kirche und den Gnadenmitteln. Die Eintheilung ist schon im ersten Artikel besprochen worden.

Zuerst nun will ich hier die Ansicht Straußes über das Gebet in ein paar Worten mittheilen. Von einem im Gebete als lebendige Action gesetzten persönlichen Wechselverhältnisse zwischen Gott und dem Menschen kann natürlich auf pantheistischem Standpunkte nicht die Rede sein. Es ist das Gebet nichts weiter als eine Besinnung des Menschen auf sich selbst und auf die ewigen, unpersönlichen Ideen des Universums. Aber, heißt es, wenn wir auch den Wahlspruch unserer Väter: *ora et labora*, in dieser Form uns nicht mehr aneignen können, so wäre es doch auf der andern Seite zu viel, wenn wir uns von den Industriellen unserer Lage durch die spitzfindige Bemerkung fangen ließen, daß in dem wohlverstandenen *labora* das *ora* schon enthalten sei: sondern wie zwischen Aus- und Einathmen, Schlaf und Wachen das leibliche, so werden wir auch das geistige Leben, soll es anders gesund bleiben, theilen müssen in die Zeiten der Arbeit, als des Aus-sich-herausgehens in die Mannigfaltigkeit und Begränzttheit des Einzelnen, und in die der Contemplation, wo wir uns mit all der Unruhe und Hitze, die von der ersteren Sphäre her noch in uns ist, mit allen unsern Bedürfnissen und Wünschen in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge versetzen. *)

Die Kritik der Lehre von der Laufe schließt mit dem Resultate, daß sich an der Laufe das Gabeler'sche Wort „der Philosoph könne die christlichen Gebräuche von Herzen mitmachen,“ keineswegs bewähre. Es finde demnach hier eine Collision statt, aus welcher sich der Einzelne zwar noch leichter als aus andern ziehen könne, da er hier nicht sowohl selbst etwas mitzumachen, als nur zu gestatten habe, daß mit einem Andern, seinem Kinde, etwas vorgenommen werde, was er mit Rücksicht auf die bürgerlichen und socialen Inconvenienzen, welche sei-

*) U. a. D. Bd. II. S. 390.

nem Kinde daraus erwachsen dürften, zu verhindern sich nicht berechtigt glauben möge. Übrigens sei hier durch die liberalen Maaßregeln einiger Regierungen schon etwas gewonnen, so daß vielleicht die Staaten sich nach und nach an ungetaufte wie unbeschnittene Bürger, Beamte, Regenten gewöhnen dürften.*)

Das Abendmahl kann nach Strauß „der auf modernem Boden Stehende in der Gestalt, wie es jetzt noch gefeiert wird, nicht anerkennen und mitmachen, es sei denn, daß es, im Kantischen Sinne, zum Brudermahl der allgemeinen Humanität gereinigt und erweitert würde,“ was aber nicht nöthig sein soll, da wir, wie Strauß meint, ohne alle dergleichen Ceremonien auskommen können. **)

Die Kirche wird nach dieser Weltansicht überflüssig, wenn nämlich der Staat aufgehört hat, ein bloßes Rechtsinstitut zu sein, und wenn er die Institute für sittliche Bildung und Humanität in seinen eigenen Organismus aufgenommen haben wird. — Das Bestehen der Kirche neben dem Staate beruht nach Strauß auf einem falschen Dualismus. Das Leben in der Zeit und für die Zeit, heißt es, sei das Staatsleben, für die Ewigkeit aber das kirchliche. Beide als verschiedene genommen, und das Leben für die Ewigkeit als das wichtigere vorangestellt, würde eigentlich, wer für diese, mithin in der Kirche leben will, das Leben für die Zeit oder im Staate völlig meiden, d. h. in Klöster und Einsiedeleien sich zurückziehen müssen. „Wird daher im Großen zwar die Kirche neben dem Staate so lange fortbestehen, und daher auch von ihm geschützt und unterstützt werden müssen, bis der Staat alle jene Momente, welche über den bloßen Schutz der Personen und des Eigenthums hinaus im Begriffe des menschlichen Gemeindegelbens liegen, in seinen Organismus aufgenommen hat, so ist doch der Einzelne ebenso bald, als er in sich die Ineinsbildung des Religiösen mit dem Sittlichen vollzogen hat, innerlich von der Kirche frei, und es ist vom Staate besonders verkehrt, wenn er ihn dessenungeachtet noch (z. B. durch die Forderung, die Ehe kirchlich einsegnen zu lassen) in

*) U. a. D. Bd. 2. S. 557.

**) S. 601.

derselben festzuhalten sucht.“ *) Wir werden das Grundfalsche dieser Ansicht, nach welcher die Kirche kein selbstständiges Moment im Staatsorganismus mehr bilden soll, im dritten Abschnitte darthun und bemerken hier nur noch, daß Strauß auch die Kunst zur Zeugin von dem innerlichen Abhandengekommensein des zur kirchlichen Erscheinung sich organisirenden religiösen Princips aufruft, da diese nämlich aus allem Verhältnisse zur Kirche herausgetreten sei. Große Weltmänner, aber nicht Apostel und Heilige, seien der Gegenstand der gegenwärtigen Plastik. „Wenn Thorwaldsen sein Schiller mißlingen konnte, so hat Dannecker's Christus mißlingen müssen.“ **) Die Malerei sei, heißt es weiter, nur bedeutend und hoffnungsvoll, wo sie modern sei, wo sie ihre Stoffe aus dem Leben, der Geschichte, aus den Werken unserer Dichter schöpfe. Nicht minder habe die Musik aufgehört, auf dem kirchlichen Boden wahrhaft productiv zu sein. Der Mendelssohn'sche Paulus stehe hinter denjenigen Arbeiten desselben Meisters zurück, in welchen er sich vom Geist der Zeit habe inspiriren lassen. Ist Mozart, so lauten Strauß's Worte, ein geborner Heide in der Musik, so ist Beethoven ein Titane, und in seinem promethäischen Bewußtsein noch unendlich weiter als der einfache Heide von allem Christlichen entfernt. Seine Symphonien sind ebensoviele Monologen des absoluten Ich der modernen Welt. Im kühnen Versuch, auf sich selbst zu stehen, versinkt es in unendliche Wehmuth, die es in feinem Humor kühlt, um durch Zusammenfassen aller seiner Kräfte endlich den schmerzlichen Sieg zu erringen. —

In eben der Weise wird von Strauß das negative Verhalten der Poesie zur kirchlichen Substanz nachgewiesen. — Allein, daraus, daß die kirchliche Substanz in dieser Zeitepoche nicht im Bewußtsein der Künstler lebt, folgt noch nicht, daß ihr nicht neue Frühlinge bevorstehen. Der gegenwärtige Cyclus des Vorherrschens materieller und überhaupt weltlicher Interessen wird auch einmal zu Ende gehen und überhaupt nur ein Durchgangspunkt sein. Es gähren

*) U. a. D. Bd. II. S. 617. ff.

**) Das. S. 622.

auch schon höhere Elemente in der Zeit, die dem kirchlichen Leben und seiner neuen Entfaltung günstig sind und noch immer mehr werden. — Doch auf weitere Widerlegung können wir uns hier noch nicht einlassen und gehen über zur Mittheilung des Inhaltes, der sich im dritten Abschnitte der Strauß'schen Glaubenslehre findet. Dieser behandelt „die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der Zukunft, als gläubige Hoffnung,“ und hat mithin die Lehre von dem Leben nach dem Tode u. s. w. zum Gegenstande, und mit dieser Darlegung und Kritik der kirchlichen Lehre von den letzten Dingen und der modernen Unsterblichkeitstheorien kommt die christliche Glaubenslehre von Strauß zu ihrem Schlusse. Ich übergehe die nähere Kritik der christlichen Vorstellungen von der Auferstehung, vom dereinstigen Weltgerichte, von dem Untergange und der Erneuerung der Welt, von der ewigen Verdammniß und Seligkeit im kirchlichen Sinne, von Himmel und Hölle als besonderen Localitäten und von der Wiederbringung aller Dinge, indem das gegenwärtige, gemeinsame Bewußtsein, wenn es nicht ein orthodox oder pietistisch-forcirtes ist, dieselben theils schon als antiquirte gänzlich abgethan, theils aber gänzlich umgebildet hat. Auch das Auferstehungsbogma hat diese Umbildung erfahren. Zwar dringt die neuere theistische Speculation im Gegensatz zum Kanti'schen Rationalismus, der bei Festhaltung des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit den Körper für eine Schranke und Fessel der Seele hält, welcher sich dieselbe dereinst gänzlich zu entledigen habe, auf Anerkennung der Leiblichkeit als des nothwendigen, realen Ausdrucks des Geistes als individueller Seele, und es soll daher die Seele auch nach dem Tode ihres dissertigen Leibes sich sofort aus ihrem eigenen, schöpferischen Innern heraus eine neue, der Erscheinung zugekehrte Realität geben, oder bestimmter, die Entwicklung des subjectiven Geistes soll darin bestehen, sich schon während des Ausbildungs- und Auflösungsprocesses der, dem Geiste mehr äußerlichen Leiblichkeit, einen immanenten, gleichsam ätherischen Organismus, der inniger vom Geiste durchdrungen sei, zu vermitteln. Allein, diese Ansicht ist grundverschieden von der kirchlichen, nach welcher

eben der materielle Leib, den wir jetzt tragen, mit allen seinen einzelnen Bestandtheilen und mit seinen, durch die Verwesung zerstreuten und verflüchtigten Potenzen am jüngsten Tage wieder hergestellt werden soll. Aber auch jene vergeistigte Gestalt selbst, welche die neueren Theorien dem Leibe zu vindiciren suchen, läßt sich nach Strauß's Meinung gar nicht denken. „Die Theorie von einem Ätherleibe, sagt er, steht auf äußerst schwachen Füßen, denn, wie schon anderwärts (in den Charakteristiken und Kritiken von Strauß) bemerkt worden, ob man jenen Nervengeist als beständiges Product oder als producirendes Princip der Nerven und des Organismus überhaupt denke, so kann er im ersteren Falle nicht länger producirt werden, d. h. existiren, als der Organismus besteht; im anderen Falle ist aber eben das, daß er den Leib zu produciren aufhört, d. h. daß dieser stirbt, ein Beweis, daß auch er zu Grunde gegangen ist.“ *)

Daß nun mit dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches auch alle anderweitigen, damit in Verbindung stehenden Vorstellungen, wie die erwähnten von einem dereinstigen Weltgerichte und Weltende nach ihrer kirchlichen Fassung zu Grunde gegangen sind oder noch immer mehr ihrer Auflösung entgegengehen, das hat heut zu Tage für den Gebildeten nichts Erschreckendes mehr, denn er sieht in diesem Auflösungsproceß mit dem Schwinden der alten materiellen Schlacken die wahre Idee der Unsterblichkeit nur desto reiner und gewisser aufgehen. Allein, da die modernen, mehr rationellen Theorien über Unsterblichkeit und ewiges Leben auch alles Gewicht auf persönliche, selbstbewußte Fortdauer legen, so muß Strauß von seinem pantheistischen Standpunkte herab sie eben so sehr, als die alt-kirchliche Vorstellungsweise negiren. Und gerade für diese Negation bietet er noch einmal zum Schluß seiner kritischen Feldzüge die höchste, ihm zu Gebote stehende, dialektische Macht auf. Denn das Jenseits, sagt er am Ende seines Werkes, ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat. —

*) U. a. D. Bd. II. S. 662.

Somit werden der Reihe nach alle Arten der modernen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele von Strauß der Prüfung unterworfen und darnach für nichtig und unmöglich erklärt. Das pantheistische Bewußtsein kann in dem Verlangen nach persönlicher Fortdauer nur Egoismus und Geistlosigkeit finden. Es steht darin dasselbe Außerstkommen des Geistes, was als das Wesen des kirchlichen Standpunktes getadelt wurde, ein thörichtes Gebaren des Ich's, da es ja, „statt seine Unendlichkeit frisch weg in sich zu ergreifen, ihr lieber im endlosen Prozesse nachläuft.

Vor zwei Jahren freilich mußte die Idee der persönlichen Fortdauer nach dem Tode diesen offenbaren Widerwillen in Strauß noch nicht erregt haben, denn in seinem Aufsätze über Vergängliches und Bleibendes im Christenthume, bekennt er sich noch zu dem Glauben an Unsterblichkeit mit völliger Entschiedenheit. „Wie?“ läßt er seine Widersacher rufen, „also läugnest du die Unsterblichkeit?“ Und darauf ist die Antwort: „O, stille mit den böswilligen Consequenzen! Ich läugne sie nicht: aber ich begründe sie auf etwas ganz Anderes, als auf die Nothwendigkeit einer Vergeltung.“ Und bald darauf redet er von einer „Entwicklung,“ von einem „Fortschritte im Guten und Bösen“ der, „auch im künftigen Leben seinen Fortgang haben würde.“ *)

Aber was sind nicht seit zwei Jahren für Wechsel im theoretischen Leben unsers Verfassers vorgegangen! Er ist seitdem ganz zu Feuerbach, Richter, Blasche, Daumer hinübergetreten, diese sind ihm „die auf der richtigen Fährte begriffenen Denker,“ aus ihren Schriften entlehnt er die positiven Gründe gegen den Unsterblichkeitsglauben, nachdem die von Weiße, Göschel und Fichte für die persönliche Fortdauer beigebrachten Argumente unter seiner Hand sich aufgelöst haben. — Zuerst läßt Strauß die Hoffnung auf Wiedersehen in einer bessern Welt nach dem Tode an innern Widersprüchen zerplagen. Dann geht die Kritik, nach einer kurzen Charakteristik des Eindrucks, den die Richtersche Schrift allgemein hervorrief, und nach Austheilung eines kleinen Seitenhiebes auf Rosenkranz, der durch Göschel's Gegenschriften be-

*) Strauß: Zwei friedliche Blätter. S. 63. ff.

fehrt, alsbald angefangen habe, über die in Rede stehende Sache irre zu reden, zum Angriffe auf die einzelnen Argumente für den Unsterblichkeitsglauben über. Als „Heerführer aller Unsterblichkeitsbeweise“ wird das aus der Idee einer vereinstigen, nothwendigen Vergeltung postulierte Argument näher charakterisirt und zu Schanden gemacht. Die Hauptwendung dieses Beweises ist bekanntlich, daß, wenn es keine Fortdauer nach dem Tode gäbe, die Tugend nicht zu dem ihr gebührenden Lohne, das Laster nicht zu der verdienten Strafe kommen würde, da es im disseitigen Leben dem Guten so oft übel, dem Bösen so oft gut ergehe. Dies Postulat wird in Übereinstimmung mit Spinoza und Richter von Strauß als das Product geistiger Unreife und Unmündigkeit bloß gelegt. Es ist nach der Ansicht dieser Männer das krankhafte Gewächs einer bloßen Coquetterie mit der Tugend. Denn, sagen sie, wer die Tugend wahrhaft liebt, der hat an ihr genug, der findet in ihr eine solche Fülle und Seligkeit, daß er immerhin von der Hoffnung eines Lebens nach dem Tode abstrahiren kann und der Tugend doch freudig sein Leben, sein Glück und Alles zum Opfer darbringt. „Wer dagegen immer nur schafft,“ heißt es, „daß er selig werde, der handelt doch nur aus Egoismus. Denn ist es auch ein jenseitiger Zustand seines Ich's, für den er thätig ist, so bleibt es doch immer sein Ich, auf das er Alles bezieht.“ Also die Sittlichkeit soll nach Strauß nicht nur bestehen können ohne den Glauben an Unsterblichkeit, sondern diesen Glauben geradezu verschmähen, weil nur unreine Motive für sie daraus erwachsen können.

Der nun folgende Beweis ist der teleologische. Dieser geht von dem Gedanken aus, daß jedes Wesen die in ihm liegende Anlage als den ihm von Gott gesetzten Zweck zu verwirklichen habe. Da nun die menschliche Seele wegen der in ihr gesetzten Unendlichkeit von Anlagen in der Spanne dieses zeitlichen Daseins ihren Zweck nicht zu verwirklichen vermöge, so müsse es für sie noch ein ewiges Leben nach dem Tode geben, denn nur in einer ganzen Ewigkeit könne sie ihr unendliches Wesen entfalten. Strauß macht gegen dies Argument die Erfahrung geltend, daß bei Individuen, wie z. B. bei Göthe, welche dem maximum des physischen Lebens nahe gekommen, auch die geistige

Anlage sich erschöpft gezeigt habe und außerdem erreiche auch manches Naturwesen, wie Thiere und Pflanzen seine höchste Vollendung nicht, und man hätte demnach auch z. B. für die in einer Portion Caviar, die wir verspeisen, gesetzte Anlage zu Hunderten von Fischen ein Leben nach dem Tode zu postuliren. Sagt man dagegen, das bloße Naturindividuum sei mit einer nur endlichen, der Mensch aber mit einer unendlichen Anlage ausgerüstet, so verweist Strauß wieder auf das Beispiel Göthe's, dessen Geist sich mit achtzig Jahren ausgelebt habe. Berufst man sich auf die Rückwirkung eines erschöpften und gealterten Körpers auf den Geist, und folgert daraus, daß, getrennt von diesem hemmenden Organe, der Geist einen neuen Aufschwung gewinnen werde, so kann Strauß das nicht gelten lassen; weil die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe, die Möglichkeit, daß sie auch ohne denselben noch existiren könne, erst zu beweisen ist. Daß dies aber nicht bewiesen werden könne, daß vielmehr das geistige Leben nur in und mit dem leiblichen zu bestehen veranlaßt, sucht Strauß in der Beleuchtung des metaphysischen Argumentes darzuthun, nachdem er zuvor erst noch den Satz aufgestellt hat, daß kein Individuum, eben weil es Individuum sei, mit einem Fond unendlicher Anlagen ausgerüstet gedacht werden könne, denn „gerade in den Schranken der Anlage bestehe ja die Individualität.“

Der metaphysische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele schöpft seine Kraft aus dem Gedanken, daß die Seele gegenüber der Materie etwas schlechthin Einfaches und eben wegen dieser Einfachheit ein unzerstörbares, unauflösliches und unsterbliches Ding sei. Nach der neuern Metaphysik und Logik ist nun aber das schlechthin Einfache etwas ganz Abstractes, ein todttes Nichts. Nur das Concrete ist das Lebendige, und dieser von der Einfachheit hergenommene Beweis sagt daher eigentlich, wie auch Göschel bemerkt, die Seele könne nicht sterben, weil sie an sich selbst schon etwas Todtes sei. Nach der modernen Speculation, wenigstens nach Strauß's Auffassung derselben, ist die Seele als die Innerlichkeit, als die lebendige Idee des Leibes; dieser aber als die Außerlichkeit, als die mannigfaltige reale Darstellung jener Idee zu bestimmen. Stehen aber Beide in dieser gegenseitigen Bedingt-

heit zu einander, „so kann von einer Trennung beider, bei welcher doch die Seele bliebe, so wenig die Rede sein, als nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt übrig bleibt.“ Die speculative Weltansicht der neueren Zeit begreift die Seele als eine Modification der absoluten Substanz. Indem nun die Substanz als das Unendliche sich in der individuellen Seele als Endliches setzt, so bestimmt sich diese als eine Negation des Unendlichen, der nur ihr Recht widerfährt, indem sie wieder negirt wird, und Strauß sagt daher ohne Übertreibung, daß nicht einzusehen sei, wie in dieser (Spinozisch-Hegel'schen) Weltansicht die Unsterblichkeit noch eine Stätte finden sollte. Nun hat gleichwohl Göschel mehrfach versucht, vom Standpunkt der Hegel'schen Philosophie eine solche Stätte zu entdecken; allein was von Göschel kommt, das ist unserm Verfasser schon im Voraus verdächtig, wie es denn neuerdings überhaupt Mode geworden zu sein scheint, die Freiheit seines philosophischen Standpunktes mittelst eines Lanzenritts gegen Göschel zu documentiren. Göschels Hauptargument für die persönliche Fortdauer beruht auf dem Hegel'schen Satze, daß die Subjectivität als die Macht und Wahrheit der Objectivität, als das übergreifende Princip zu fassen sei. Diese übergreifende Subjectivität sucht nun Göschel dem menschlichen Geiste zu vindiciren. Er bemüht sich, in mehrfachen Wendungen darzuthun, wie es das Wesen des subjectiven Geistes sei, in der Objectivität, in alle dem, was dem Geiste als ein Anderes gegenübersteht, sich auf sich selbst zurück zu beziehen, und darin sein Fürsichsein siegreich zu bewähren, während die bloßen Naturindividuen mit in den Proceß des steten Anderswerdens hineingerissen und davon absorbirt würden. In der Natur, sagt er, sei das Anderswerden das Wesentliche; ihren allgemeinen Gattungen und Arten komme die Subjectivität nur als verschwindendes Moment zu. Nicht so in der Sphäre des selbstbewußten Geistes. Dieser trage die Gattung als seine eigene, aus seiner Freiheit reproducirte Bestimmtheit in sich, werde ihrer im Wissen mächtig und könne daher nicht von ihr resorbirt werden. Die Natursubstanz könne daher den menschlichen Geist in seiner Ichheit nicht zerstören, mithin bleibe nur übrig, daß Gott selbst ihn

vernichte, dies aber sei undenkbar, da Gott nothwendig, so fern er die absolute Subjectivität sei, das einzelne Subject als einen seinem Wesen entsprechenden, realen Gedanken affirmiren müsse. Mithin sei das menschliche Subject unsterblich.

Strauß setzt diesen Folgerungen die Bemerkung entgegen, daß nach der neueren Philosophie die übergreifende Subjectivität nur der absoluten Idee als solcher zukomme. Daraus folge aber für das einzelne Subject das Gegentheil von dem, was Götschel daraus folgere. Sei nämlich das absolute Wesen des Universums als die schlechtthinnige, über jede einzelne Bestimmtheit und besondere Objectivität übergreifende Macht und Negativität zu fassen, so müßten auch seine Individuationen in den Subjecten der menschlichen Gattung ebenso wie in den Subjecten der Naturgattungen als fließende Momente gefaßt werden, und es würde Zeichen der Unmacht des Geistes sein, wenn er diese als fest gewordene Infarctus in sich bestehen lassen müßte.

Die Weiße'sche Theorie von zweierlei im Anfange von Gott geschaffenen Menschenrassen, von denen die eine nach Seele und Leib unsterblich, die andere sterblich gewesen, und aus deren Vermischungen (nach I. Mose VI, 1. ff.) das jetzige sterbliche aber der Unsterblichkeit unter Bedingung der Wiedergeburt aus dem Glauben fähige Geschlecht entstanden sei, wird mit Recht von Strauss als eine „leichtfertige Hypothese“ lächerlich gemacht und der Widerlegung nicht gewürdigt. Dagegen werden nun noch zum Schluß ein paar positive Sätze für die Sterblichkeit der Seele aus Blasche's philosophischer Unsterblichkeitslehre beigebracht. Der eine geht davon aus, daß, weil die Seele einmal entstanden sei, sie nothwendig auch einmal untergehen müsse, ebenso, wie, was einmal aufhöre zu sein, nicht könne von Ewigkeit gewesen sein. Die andere stützt sich auf die Idee der steten Vollendetheit des Universums, die keine Vermehrung noch Verminderung der in ihr beschlossenen Anzahl von Individuen zulasse.

Nach diesem Allen ist der Schluß der Strauss'schen Kritik, daß das Schleiermacher'sche Wort: mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke,

Alles sei, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen wisse.

Daß die, nach solchen Resultaten nothwendig gewordene Resignation auf ewige Fortdauer auch in ganz gemüthlicher Weise zu Stande kommen könne, und für den sinnigen Geist alle Herbigkeit verliere, dafür beruft sich Strauß auf das Gedicht von Rückert, „die sterbende Blume,“ in welcher die Hauptverse so lauten: —

„Sa, es werden nach mir blüh'n
Andre, die mir ähulich sind;
Ewig ist das ganze Grün,
Nur das Einz'le welkt geschwind.

Über, sind sie, was ich war,
Bin ich selber es nicht mehr;
Setz nur hin ich ganz und gar
Nicht zuvor und nicht nachher.“

und der Schluß:

„Heil, o Frühling, deinem Scheln!
Morgenluft, Heil deinem Weh'n!
Ohne Kummer schlaf' ich ein,
Ohne Hoffnung aufzusteh'n.“

Hiermit sind wir mit der Darstellung des Inhalts und des Verfahrens der Strauß'schen Kritik und Dogmatik im Einzelnen zu Ende. Die Beleuchtung des Princip's im dritten Abschnitte.

Dritter Abschnitt.

Inhalt.

Die Idee der christlichen Religion und das metaphysische Princip der Strauß'schen Kritik der Dogmatik im Verhältnisse zur Idee des Absoluten.

Übergang aus dem zweiten zum dritten Abschnitte vermittelt einer Reflexion auf die Berechtigung der Kritik gegenüber den zeitlich bestimmten Auffassungsweisen der christlichen Religion.

I. Entwicklung der Idee der christlichen Religion. — Der Begriff der Religion im Allgemeinen.

A. Die historischen Voraussetzungen der christlichen Religion.

a) Die Religion in ihrer Unmittelbarkeit als Naturreligion.

b) Die Religion in ihrer Differenz und Gestaltung zu großen weltgeschichtlichen Gegensätzen.

α) Das einseitige Hervortreten des objectiven Gottesbewußtseins im Hebräismus.

β) Das einseitige Hervortreten des subjectiven Selbst- und Weltbewußtseins im Hellenismus.

γ) Die negative Auflösung dieser Gegensätze von innen durch den Skepticismus und von außen durch die abstracte Welt Herrschaft des Römerthums.

c) Die Religion in dem Moment ihrer Verwirklichung als absoluter Religion. Jesus Christus. Die absolute Dignität der Person Christi im religiösen Gebiete ein Postulat sowohl des historischen als metaphysischen Standpunktes.

B. Das Christenthum nach seiner Grundidee als positive und

absolute Überwindung des Hebraismus und Hellenismus. Die absolute Versöhnung aller Seiten in der Idee der christlichen Religion.

- C. Das Christenthum im Prozesse seiner Entwicklung innerhalb des Weltbewußtseins der historischen Völker.
- a) Die Reaction des jüdischen Moments und die dualistische Form des Christenthums im Mittelalter.
 - b) Die Reaction des durch die Reformation emancipirten subjectiven Denkens. Die neuere Philosophie und der Pantheismus.
 - α) Der abstract ideale Pantheismus. Spinoza.
 - β) Der abstract materielle Pantheismus. Die Sensualisten.
 - γ) Vermittelungen der Extreme. Das Absolute als Proceß. Fichte. Schelling. Hegel.
 - c) Der Conflict des dualistischen und pantheistischen Princips. Ausicht in eine höhere Vermittelung der Zukunft.

II. Das metaphysische Grundprincip der Strauß'schen Kritik. — Das Absolute bei Strauß als Proceß bestimmt. Relative Berechtigung dieser Auffassungsweise. Widerlegung ihrer Einseitigkeit:

- A. Aus dem Widerspruche, der in der Kategorie des Processes noch enthalten ist.
- B. Aus der Unmöglichkeit, aus dieser Auffassung des Absoluten die stufenmäßige Entwicklung der Natur und das geistige Wesen der Menschheit zu begreifen.
- C. Aus der Consequenz des logisch = metaphysischen Princips. Nothwendigkeit einer Revision und Rectification der Hegel'schen Logik.

III. Das höhere metaphysische Princip. Die Idee des Universums als ewig-zeitliche Dialektik dreier Sphären. Widerlegung einzelner Hauptconsequenzen der Einseitigkeit des modern pantheistischen Princips.

- A. Die Sphäre der Gottheit und ihr dialektisches Verhältniß zur Natur.
- B. Die Sphäre der Natur und ihr dialektisches Verhältniß zur Gottheit.

C. Die Sphäre der Menschheit in ihrer Selbstvermittlung und in ihrem gedoppelten Verhältnisse zu Gottheit und Natur. Erstes Entstehen des menschlichen Geschlechtes. Der psychologische Begriff der Ichheit. Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein. Der Staat und die Kirche. Die Idee der Unsterblichkeit.

Indem wir uns nunmehr nach Darstellung der wichtigsten Partien der Strauß'schen Kritik des christlichen Glaubens einer nähern Beleuchtung und Prüfung des Princips und der, dieser Kritik zu Grunde liegenden metaphysischen Idee zuwenden, können wir, ungeachtet der unerschütterlichen Überzeugung von der Unwahrheit der letzten philosophischen Voraussetzung bei Strauß und ungeachtet der Gewißheit von dem Siege, den auch über diesen Angriff die Idee der christlichen Religion im Bewußtsein der Menschheit früher oder später feiern wird, nicht umhin, dem Strauß'schen Werke hinsichtlich vieler einzelner Punkte ein bedeutendes Verdienst um Förderung der Erkenntniß der Wahrheit zuzuerkennen. Nicht als ob wir damit nur sagen wollten, daß auch an diesem negativen Versuche gegen das Christenthum sich der alte Erfahrungssatz bestätigen müsse, daß dasselbe durch den schärfsten und kräftigsten Widerspruch immer am meisten gewinnt, sondern wir meinen, daß schon unmittelbar, abgesehen noch von dem Anstoß, den die christliche Wahrheit durch dieses Werk für eine neue energische Bethätigung im Denken der Forscher erhalten hat — daß schon unmittelbar durch manche Negationen selbst dem innersten Wesen der christlichen Religion durch diese in Rede stehende Kritik gebient sei. Was ließe sich auch anders erwarten von einer Kritik, die wie die Strauß'sche, von dem tiefsten, sittlichen Ernst durchdrungen und von einem offenbaren Streben nach Erkenntniß der Wahrheit geleitet ist? — Oder ist das etwa nichts Wünschenswerthes und ein großer Segen, daß das Fahrzeug des Glaubens von manchem unnützen Ballaste erleichtert worden ist, der es hemmte in seinem leichten Zuge zum Gestade der freien

Innerlichkeit, von wo es auszog in das bunte Gewühl der Völkergeschichte und wohin es ewig zurückzukehren strebt, um das Menschliche im Göttlichen zu läutern und zu verklären? Ist das nicht selbst schon der Anfang zum Erstarken in der Wahrheit und Freiheit, wenn die Kritik mit ihrem Sturm und Ungewitter den Horizont des Gedankens lichtet, eine Menge schädlicher und Beklemmung erregender Dünste von unserm Herzen nimmt und die ewigen Räume des Lichts von dem Gewölk reinigt, das aus dem Moder abgelebter Gestalten der früheren, jetzt überwundenen Bewußtseinsstufen aufsteigt? — Die christliche Religion hat mit den eingefleischten Vorurtheilen, Irrthümern und praktischen Einseitigkeiten aller Nationen, bei denen sie einzog, zu kämpfen gehabt. Zuerst schon der zähe Judaismus, dessen Hülle sie mit Schöpferkraft durchbrach, wie stemmte er sich gegen ihr universalistisches, freies Princip selbst noch in den meisten Aposteln und was erregte er einem Paulus für unfägliche Arbeit und Noth! Sodann weiter, der bald in leeren Abstractionen sich verflüchtigende, bald im crassesten Sensualismus sich verknöchernde Sinn der abgestorbenen Völkerschaften Griechenlands und Roms, wie war er geschäftig, sein zähes alter ego auch im Geist der christlichen Wahrheit wiederzufinden, zu spiegeln und zu befestigen! Ja, regte sich denn nicht selbst der alte Geist der Sophistik noch in den besten Kirchenvätern? Ist es denn nicht „erwiesen und ausgemacht, daß die ältesten und angesehensten derselben einen Betrug, der in guter Absicht geschieht, für keinen Betrug gehalten und diese nämliche Denkungsart den Aposteln beizulegen, sich kein Bedenken gemacht haben?“ *) Und nun vollends die alten Germanen, suchten sie denn nicht auch die reinsten und zartesten Ideen des Christenthums in das Interesse ihrer Rohheit und Sinnlichkeit hinüber zu beugen? Welche Reflexe, welche dunkle Gestalten mußte das in die menschliche Sphäre des Wesens der christlichen Religion, in den Umkreis der subjectiv religiösen Vorstellungen, in die Seele des Cultus und der Praxis zurückwerfen! Und es könnte noch zweifelhaft sein, daß die schärfste Kritik der christlichen Idee uur heilsam werden kann? — Ja, sie ist

*) Vergl. Lessings sämtliche Schriften. Berlin 6r Bd. S. 157.

es immer gewesen, und der Protestantismus hat daher die Kritik als ein nöthwendiges Moment seines Wesens anerkannt und in sich aufgenommen, und die am tiefsten von der Religion durchdrungenen Geister haben die Kritik immer am wenigsten verschmäht. Ich erinnere an Luther, an Schleiermacher. Es war die Tiefe und Innerlichkeit ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit, aus der heraus sich diese Männer gedrungen fühlten, gegen das mehr Äußerliche, Traditionelle der Religion und des Dogma's, sich negativ und kritisch zu verhalten. Worin sie nicht eine mehr oder weniger directe Beziehung auf den innern, idealen Christus und dessen Offenbarung im Geist und Gemüth des Menschen wiedererkannten, das galt ihnen für einen abgestorbenen Zweig am blühenden Himmelsbaume der Religion, das schnitten sie fröhlichen Muthes hinweg, der Zuversicht voll, daß es der innern Kraft des Stammes nie an neuen Sprossen der höher strebenden Krone mangeln werde. In dieser Lust des Wachsens und Strebens negirte Luther den Papst und alle Heiligen, negirte Schleiermacher den Teufel und die guten wie die bösen Engel. Wie frei sich schon der große Reformator gegen den Buchstaben der Bibel verhalten konnte, das ist bekannt aus seinem kühnen Urtheil über die Epistel Jacobi, die er eine stroherne Epistel achtete, weil sie nicht Christum und die Rechtfertigung aus dem Glauben tractire. Schleiermacher aber war so kühn in der Neutestamentlichen Kritik, so unerbittlich z. B. gegen den ersten Timotheus-Brief, daß allein schon deshalb die meisten Orthodoxen zweifeln: ob er habe selig werden können.

Also willkommen sei uns die Kritik! In der wahren Religion, die eine That Gottes und der Menschheit zugleich ist, repräsentirt sie am bestimmtesten den menschlichen Factor, die denkende Erhebung des subjectiven Geistes über die äußere zeitliche und vergängliche Form der Religion hinaus in ihre ewige Substanz. Sie kann in dieser Negation des Äußerlichen der Religion stehen bleiben und so in der mehr negativen, inhaltsleeren Freiheit des Geistes verkümmern — aber die Negation ist doch schon an sich ein Streben zu der wahrhaftigen und vermittelten Position. — Also willkommen sei uns auch die negative

Kritik, wie sie ein Product ernster Wahrheitsliebe ist. — Ob sie beim Hinweghauen der trocknen Äste auch manche junge Knospe verletzen mag: — Der Christbaum wird darum nicht verdorren! Und so wissen wir es denn auch dem Verfasser des „Leben Jesu“ aus voller Seele Dank, daß er unser Bewußtsein von Scenen der biblischen Geschichte befreit hat, in denen wir das Bild des göttlich-humanen Menschensohnes nicht wieder erkennen konnten, wie z. B. in den Erzählungen von der Verfluchung des Feigenbaum's, von der Ersäufung der Heerde Säue durch Austreibung der Dämonen, von dem Schauwunder der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana u. s. w.

Aber noch mehr haben wir uns dessen zu freuen, daß Strauß uns den Weg gebahnt, auf welchem wir, wie Weiße *) so trefflich gezeigt hat, auch solche Traditionen, die als bloße, kahle Facta kein innerliches Interesse oder wohl gar etwas Abstoßendes für uns haben, für die Idee der ewigen Wahrheit ausbeuten können, indem wir sie als Hüllen und Sinnbilder geistiger Erfahrungen der ersten Gemeinde, als sinnig christliche Mythen begreifen. Und in dieser Beziehung hat auch die Baur'sche Kritik ihr Verdienst, obgleich sie die Sache in's äußerste Extrem getrieben hat. Aber wie einseitig auch diese kritische Richtung zunächst sich zuspitzen mag, ist es denn nicht ein Glück, daß durch sie der unnützen oder gar schädlichen und zu Selbsttäuschung und Selbstbelügung führenden Quälereien einer unfreien, vom Dogma befangenen, gegen den Geist der neuern Bildung einseitig und abstract reagirenden Interpretation ein Ende gemacht, oder daß doch wenigstens Miß-

*) Vgl. Weiße, die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Erster Bd. S. 160 ff. „Die geschichtliche Offenbarung Gottes in dem Evangelium,“ heißt es bei Weiße zum Schluß der Betrachtung über die Sagen von der Kindheit des Herrn, „verliert von ihrem heiligen Inhalte nicht das mindeste, wenn ein Theil dieses Inhaltes, statt als unmittelbare Thatsache solcher Art zu gelten, in welcher sich die Gottheit mehr spielend als ernst, gleichsam mit ihrem eigenen erhabenen Werke ein paradoxes, halb poetisches, halb aber doch auch trocken prosaisches Spiel treibend erwiese, — wenn ein Theil dieses Inhaltes statt dessen vielmehr als das geniale geistvolle Werk erkannt wird, in welches der Menschenkreis, an den die göttliche Offenbarung des Christenthums zuerst gerichtet war, ein productives, schöpferisches Bewußtsein von dem in seine Mitte herabgesiegencn Gottesgeiste und von der Weiße seines Wirkens hineinlegte. Solches Bewußtsein ist es, welches in der heiligen Sage seinen schönsten Ausdruck gefunden hat.“ Und so sind die christlichen Mythen ihrer Substanz, ihrem idealen Gehalte nach auch aus dem Geist der absoluten Wahrheit des Christenthums geflossen.

trauen gegen ein solches, die volle Erkenntniß der Wahrheit hemmendes Verfahren erregt ist? — Zu welchen Blattheiten, zu welchem Gedreſche leeren Strohes ist es mit der rationalistischen Theologie gekommen, seitdem sie anfing, zur Basis des christlichen Glaubens und der objectiven Religion solche geistlose, physikalische, medicinische Facta und scurrile Histörchen zu machen, wie sie uns in den „natürlichen“ Erklärungen der Bibel dargeboten werden, zufolge welchen der Inhalt der Geschichte des Sündenfalles z. B. eine Vergiftung der ersten Menschen durch schädliche Pflanzen, die historische Grundlage von der Erzählung über die Engelererscheinungen bei der Geburt Christi eine Menge Irrlichter oder Lyranlampen, von der Auferstehung Christi ein durch Kräuterduft herbeigeführtes Erwachen aus tiefer Ohnmacht, von der Verklärung ein Donnerwetter und von der Hochzeit zu Kana ein trivialer deutscher Spaß sein sollte? Zu welcher Verschraubung oder Heuchelei des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins hatte es schon geführt und mußte es noch mehr führen, wenn die Supernaturalisten und Pietisten ungestört fortfahren durften, die gewissesten und ausgemachtesten Resultate der neuern Forschungen in Logik und Metaphysik, in Physiologie und Physik, in Astronomie und Geologie u. s. w., in Philosophie der Religion und des Staats gewaltsam oder verschmitzt nach dem Interesse des Buchstabens der Bibel oder verschollener Theorien zu deuteln, zu drehen, zu corrumpiren! Ob der Rationalismus den Inhalt der Bibel mehr durch die physikalischen, medicinischen und Pflanzigkeitskategorien seines ordinären Weltbewußtseins verwässerte, oder ob der Supernaturalismus dem Buchstaben zu Gefallen das Licht der modernen Wissenschaft untern Scheffel stellte — es liegt dieselbe Zwiespältigkeit und Unwahrheit des Bewußtseins beiden Richtungen zu Grunde, und die Folgen sind auf der einen wie auf der andern Seite gleich große Verkehrtheiten.

Hat es sich nicht tausendfach bestätigt, wie Lessing auch hier wieder Recht hatte, als er in seinem fünften Anti-Goeze im heiligen Zorn ausrief: wer fähig sei, eine Schriftstelle, und wir setzen hinzu, ein Axiom der Wissenschaft, wider besser Wissen und Ge-

wissen zu verdrehen, der sei zu allem Andern fähig; der könne falsch Zeugniß ablegen, könne Schriften unterschreiben, könne Thatsachen erdichten, könne zur Bestätigung derselben jedes Mittel für erlaubt halten. — *)

Und allen diesen Quälereien und Gefahren wird die Nachwirkung von der Strauß'schen Kritik des Leben Jesu allmählig ein gründliches Ende machen. Es ist jetzt mehr als jemals das Bedürfniß entstanden, sich mit ganzer Seele auf das Unvergängliche und Bleibende in den heiligen Büchern der Christenheit zu richten, auf das, was sich als ein unmittelbarer Ausfluß der göttlichen Wahrheit und Offenbarung in ihnen bewährt, was die innere, unendliche Größe und Einzigkeit des Geistes Christi sonnenklar und unwidersprechlich manifestirt, das andere aber, was nicht directe Beziehung auf das Reich Gottes und seine Wahrheit und Gerechtigkeit hat, als ein Endliches, Zeitliches, Zufälliges und durch sich selbst Fallendes fallen zu lassen.

Und wenn diese Herbeiführung einer höhern, substantziellern Interpretation, die das Wesen vom Schein unterscheidet, eine Nachwirkung vor Allem der Strauß'schen Evangelienkritik ist, so erwarb sich nun die Strauß'sche Kritik der Dogmatik kein geringeres Verdienst. Hat jenes erste Werk den Hauptanstoß zur Befreiung der Idee des Christenthums oder des göttlichen Selbstbewußtseins Christi von der theilweise noch unangemessenen Form gegeben, in der die erste, vielfach vom jüdischen Standpunkte beherrschte Gemeinde es reflectirte, so führt das zweite Werk diese Kritik und Befreiung fort durch alle christlichen Jahrhunderte bis auf die Gegenwart hinab und löst der Reihe nach jede bestimmte Gestalt und Bewußtseinsform, die der Universalität des christlichen Geistes eine Schranke setzt, auf. Und das ist eine wahrhaft protestantische That, die ihre innere Nothwendigkeit und Berechtigung in derjenigen Seite der christlichen Religion hat, welche unmittelbar mit der Entwicklung und Selbstvermittlung des Weltbewußtseins des menschlichen Geistes verflochten ist und daher mit diesem

*) Zeitsung a. a. D. S. 158.

mannigfache Stufen durchläuft und particuläre, einseitige Richtungen einschlägt.

Es wird zweckmäßig sein, dies Verhältniß der Entwicklung des Selbstbewußtseins zur Idee der christlichen Religion und die Rückwirkung dieser Entwicklung auf die Formbestimmtheit des christlichen Gottesbewußtseins hier erst näher auseinander zu setzen, um uns sogleich darüber zu verständigen, wie der Inhalt der christlichen Religion der absolute sein kann, obgleich das christliche Selbstbewußtsein unaufhörlich eine Stufe seines Daseins nach der andern negirt und überschreitet. Denn faßt man die Sache einseitig und nach dem ersten Augenschein, so kann die Meinung entstehen, als ob die Bestimmung der Absolutheit und die Bestimmung der allmählichen Entwicklung in der christlichen Religion unvereinbar wären, so daß man entweder die eine oder die andere zu negiren hätte. Und eben diese Meinung ist es, durch die sich auch Strauß zu Einseitigkeiten in seiner an sich wohlberechtigten Kritik hat hinreißen lassen.

Wir müssen aber behufs einer principiellen Erfassung und Begründung dieses Verhältnisses auf den ewigen Begriff und die Idee der Religion zurückgehen, um dieselbe in ihrem innersten Wesen und nach ihren nothwendigen historischen Voraussetzungen zu begreifen. Das innere Wesen und die Idee der christlichen Religion ist aber das Bewußtsein und Gefühl der Einheit und Versöhntheit Gottes und des Menschen im Geist. Diese Einheit selbst als eine lebendige, gegenseitige, durch den Unterschied vermittelte ist die eigentliche Substanz, ist der Geist der Religion selbst, und sie ist ein Product und Resultat sowohl des menschlichen als auch des göttlichen Geistes in deren gegenseitiger Vermittelung. Denn die Religion ist, wie sich späterhin, wenn wir das Verhältniß Gottes und der Menschheit zu einander werden begriffen haben, mit Nothwendigkeit ergeben wird, ein Wissen und rein geistiges Agiren der Gottheit, kraft dessen sich der göttliche Geist sein ewiges, allgemeines Wesen nach seinen besondern idealen Momenten und Ideen in dem individuellen Wissen, Wollen und Handeln des Menschen zur bestimmten, begränzten Gegenständlichkeit und Anschauung

bringt; sie ist aber eben so sehr ein sich empfindendes Wissen und Wollen des Menschen, das, in seiner Zersplitterung und Zerstreuung der Welt des Raums und der Zeit, der endlichen, particulären Interessen überhaupt, aus der substantziellen und energischen Idee der Gottheit die Macht der Erhebung über die Schranken und Widersprüche des endlichen Daseins gewinnt, und seine einzelnen, natürlichen Handlungen zu religiös-sittlichen Thaten und Bethätigungen der absoluten Wahrheit und Liebe verklärt. Die Religion ist also ein Produkt zweier Factoren, sie ist göttliches und menschliches Thun in gegenseitig vermittelter und concreter Einheit. Die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes in der Religion ist durch den Unterschied Beider von einander vermittelt. Nur so ist sie eine lebendige, freie, eine selbstbewusste Einheit, während die unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott die Selbstständigkeit und Freiheit des Menschen ausschließen würde. Gottheit und Menschheit sind wohl unmittelbar eins, insofern sie Bethätigungen und Explicationen Eines und desselben Wesens sind. Denn es ist, wie wir später noch näher begreifen werden, die Eine und Selbe Substanz des Universums, die sich in Gott als reine, ewig sich selbst gleiche Geistigkeit und unendliche Subjectivität, die sich in der Menschheit als durch Raum und Zeit und die ganze sinnliche Natur bestimmte und zu unterschiedenen Individualitäten auseinandergegangene Geistigkeit und Subjectivität verhält. Allein, Gottheit und Menschheit sind auch eben so nothwendig von einander unterschieden durch ihre verschiedene Formbestimmtheit, und dadurch schließt sich die unmittelbare, nur an sich seiende Einheit zur vermittelten und in sich reflectirten Einheit auf. Der göttliche Geist als der schlechthin allgemeine Geist constituirt in sich eine andere Subjectivität als der Geist der Menschheit, der sich zu besondern, individuellen Sätzen particularisirt. Der Mensch entwickelt sich erst allmählig in Raum und Zeit zum bestimmten Selbstbewußtsein, und ist und bleibt stets irgendwie durch die sinnliche Natur determinirt. Der göttliche Geist aber ist naturfrei, entwickelt sich nicht erst aus einer ihm vorhergehenden materiellen Basis, wird nicht erst zum Selbstbewußtsein, sondern

ist schlechthin absolutes Wissen und Wollen, das sich selbst in seiner Allgemeinheit weiß und will. Mithin verhalten sich Menschheit und Gottheit in ihrer substantziellen Einheit zugleich subjectiv als andere, von sich gegenseitig unterschiedene Wesen zu einander. Das einheitliche Verhältniß beider in der Religion ist also durch den Unterschied vermittelt. Da nun die Menschheit im Großen und Allgemeinen, wie das einzelne Ich im Besondern, mit ihrem individuellen Dasein und Fürsichsein in der Natur anhebt und zunächst überwiegend in das Naturgefühl versenkt ist, so geschieht es, daß durch das Vorherrschende der Naturseite im Menschen, worin sich die Ichheit zunächst ergreift, der Unterschied von Gott in der Menschheit zum subjectiven Gegensatz zu Gott, d. h. zur Sünde fortgeht. In der Sünde als solcher ist somit die Religion bis auf einen gewissen Punkt negirt. Allein, dieser Gegensatz des menschlichen Geistes zu Gott in der Sünde ist kein absoluter, sondern ein flüssiger, und die Sünde ist daher nur Durchgangspunkt für die Menschheit.

Göttlicher und menschlicher Geist sind der Substanz nach Eins. Es können daher beide niemals von einander ablassen, sondern sie sind durch ihre Natur genöthigt, sich gegenseitig aufeinander zu beziehen, sich miteinander zu vermitteln und zu versöhnen. Und in dieser Vermittelung nun ist es, daß die ewige Idee der Religion in den Proceß der Zeit eintritt, sich als erscheinende Wirklichkeit setzt und als historische Gestaltung und Entwicklung der Religion erscheint.

Es liegt aber im Wesen der Sache begründet, und ist daher eine innere Nothwendigkeit, daß die Idee der Religion im Anfange ihrer historischen Erscheinung sich erst ganz abstract und in unmittelbar natürlicher Weise in der Menschheit verwirklichte. Denn das menschliche Selbstbewußtsein, was den einen Factor der Religion constituirte, war im Beginne der Geschichte nothwendig mit seinem Denken, Wollen und Anschauen noch ganz und gar in das dunkle Gebiet des Naturlebens versenkt und konnte zunächst nur als Naturgefühl in sich reflectiren. Die Religion war mithin auf der untersten Stufe ihrer historischen Verwirklichung Naturreligion. In ihr ist, wie die Ethno-

graphie Asiens, Africa's u. s. w., noch gegenwärtig an einzelnen Völkerschaften zeigt, das Selbstbewußtsein seines idealen Gehaltes noch nicht mächtig, hat sich noch nicht als Selbstbewußtsein und freie Persönlichkeit erfaßt und zur Anschauung gebracht, ist noch unmittelbar in sich versenkt und verloren, und daher den dunkeln Naturgewalten, in denen es das Ideale nur in trüber Dämmergestalt erblickt, mehr passiv hingegeben.

Nun ist aber die innere Idee der Religion eine lebendig geistige Macht, die von ihrem göttlichen Pole aus, der im Wissen und Wollen des absoluten Geistes als ewiger Logos wurzelt, unaufhörlich in Bewegung gesetzt und zur durchgreifenden Bethätigung und Offenbarung in den einzelnen menschlichen Sphen, Familien und Völkergeistern angeregt wird. Somit waltet und entwickelt sich im menschlichen Selbstbewußtsein der Zug der Ahnung und Liebe zum Göttlichen immer tiefer und bestimmter und reagirt in den einzelnen Geistern so lange bald krampfhaft schmerzlich, bald weissagend und poetisch gegen die sinnlichen und theilweise gräuervollen Naturgewalten, bis er hie und da in einzelnen Individuen und Völkern siegreich durchbricht und das Selbstbewußtsein in sich so erweitert und vertieft, daß es anfangen kann, sich in seiner Innerlichkeit und Idealität zu objectiviren und gegenständlich zu werden.

Jeder geistige Fortschritt der Menschheit bekommt so meistens von der Religion seinen ersten Anstoß; daß er sich aber thatsächlich realisiert und einen merklichen Ruck in der Weltgeschichte verursacht, hängt auch von äußern günstigen Bedingungen mit ab, von vortheilhaften historischen Constellationen, klimatischen und anderweitigen günstigen Verhältnissen. Somit erhebt sich der Geist und das Selbstbewußtsein der Menschheit in den am meisten von Geschichte und Natur zugleich begünstigten Völkern mittelst einzelner hervorragenden Individuen nach und nach aus der dumpfen Versenkung in's Naturleben zur Stufe der selbstbewußten Freiheit, blickt freudig hinein in die Schätze seiner innern Welt und unterscheidet sein ideales, menschliches Wesen als Selbstzweck von der Natur und ihren mehr abstractern oder mehr Lebens-

vollern Mächten als bloßen Mitteln der Humanität. Dies ist der große Moment in der Weltgeschichte, wo sich die Sphinx der Natur von ihrem Felsen stürzt und der Mensch sich als Mensch erfaßt.

In seiner selbstbewußten und innerlich objectivirten Idealität erfaßt sich das menschliche Ich aber seinem Begriffe zufolge als gedoppelte Inselflexion. Sein inneres geistiges Wesen ist nämlich beides zugleich, ein Manifestiren und Sichobjectiviren der Subjectivität des göttlichen Geistes im Menschen und ein Denken und Sichobjectiviren der Subjectivität des Menschen in der Idee Gottes. In der ersten Rücksicht fühlt sich der Mensch in seiner Innerlichkeit genöthigt, sich mit seinem Denken, Wollen und innern Schauen auf die Gottheit als ein vom Ich unterschiedenes Wesen zu beziehen, das über die Schranke des menschlichen Bewußtseins noch unendlich hinausragt, und erklärlich wird dieses innere Gezwungensein des Menschen nur aus der wirklichen Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens vom menschlichen Wesen. In der zweiten Rücksicht bezieht sich der Mensch im Act der Selbstobjectivirung seines idealen Wesens überwiegend auf sich selbst zurück und setzt und bestimmt den objectivirten, geistigen Gehalt seiner Innerlichkeit als seine eigene, ihm immanente ewige Idee, als den intimsten Genius seines eigenen Wissens und Wollens, seiner menschlichen Wahrheit und Sittlichkeit.

Im vollendeten und realisirten Begriffe der Religion durchdringen sich diese beiden Actionen gleichmäßig, und die Entwicklung des religiösen Lebens in der Menschheit treibt unaufhaltsam auf diese Durchdringung hin, weil in ihr göttliches und menschliches Wesen erst wahrhaft mit einander versöhnt sind und die Idee der Religion zu ihrer Befriedigung und zu absoluter Verwirklichung gelangt. Da aber beide Actionen des religiösen Selbstbewußtseins als entgegengesetzte auch entgegengesetzte Richtungen des menschlichen Geistes einschließen, so muß in der successiven Entwicklung derselben die eine jedesmal auf Kosten der andern zunächst in den Hintergrund treten, damit beide nicht in ihrem Indifferenzpunkte beharren. Wo demnach die erste Richtung sich entwickelt und zu ihrem Rechte strebt, da wird die zweite zunächst als

untergeordnetes Moment gesetzt und umgekehrt geschieht dasselbe der ersten, wo die zweite Richtung sich entfaltet.

Bringt sich demnach der Geist der Menschheit in irgend einem Volke, das durch äußere Verhältnisse dazu am geeignetsten ist, die mehr objective Action ihrer Innerlichkeit, die als ein unmittelbarer Refler der Selbstobjectivirung Gottes im Menschen über die Ichheit hinausstrebt und auf die Selbstständigkeit und Überweltlichkeit des absoluten Geistes zurück geht, zum speciellen Bewußtsein und Gefühl und vertieft sich der Geist nun in die Anschauung dieser seiner objectiv göttlichen Sphäre, so wird er nothwendig in dem bestimmten Volksgeiste, wo diese Gestaltung des Bewußtseins sich vollzieht, die mehr individuelle Richtung auf seine Ichheit und subjective Freiheit vernachlässigen: das Ich wird sein Wesen, seine Wahrheit, seine stttliche Idee überwiegend im Moment der göttlichen Transcendenz zu erfassen suchen, und das göttliche Wesen selbst kommt ihm somit vorherrschend als Negation des Endlichen und der Welt überhaupt, als übermenschliche Jenseitigkeit und Erhabenheit zum Bewußtsein.

Diese Richtung des religiösen Selbstbewußtseins auf der Stufe seines Bruchs mit dem bloßen Naturgefühl hat sich besonders im Oriente geltend gemacht, weil der Mensch sich hier schon durch die ganze Pracht und Erhabenheit der Natur zur Bewunderung der reinen Unendlichkeit hingerrissen und über sich selbst hinausgerückt fühlt. Er ist in dieser reichen Natur Afrens nicht so sehr auf sich selbst, seine eigene Arbeit und Sinnigkeit angewiesen, weil ihm von selbst ein freundliches Dasein entgegenkommt. Daher die Neigung zur abstracteren Contemplation, zum stummen Sichverlieren im Meer des Unbegrenzten. Auf den niedern Religionsstufen ist es das Leben der Natur mit seinem geheimnißvollen Brüten, worin der Orientale sein individuelles Selbst versenkt. Wenn der Geist sich aber über diese Naturbefangenheit erhoben hat, so kann er sich nicht mehr an diese untergeordneten Mächte, die in ihrer Endlichkeit erkannt worden sind, aufgeben. Und der Aether, in welchem er sich über sich selbst emporschwingt, ist somit der Geist selbst, aber der Geist in seiner unbedingten Allgemeinheit und Unend-

lichkeit, der Geist, wie er jenseits des individuellen Selbstbewußtseins in sich selbst reflectirt und sich als die absolute Macht, Weisheit und Wahrheit in allem Endlichen und Individuellen nur zu sich selbst verhält; so daß also auch das menschliche Dasein und Wesen dieser absoluten Substanz gegenüber nur als Mittel ihrer Verherrlichung gewußt und als vergänglicher Schmuck zum Preise des Einen und Einzigen verwandt wird. —

Es ist der Hebraismus, der in der Bildungs- und Entwicklungsgeschichte des religiösen Selbstbewußtseins dieses Bewußtsein und Gefühl der Übermenschlichkeit und Erhabenheit Gottes herausgerungen hat. Ihm ist Jehova bekannt geworden als der Allerhöchste, den aller Himmel Himmel nicht fassen, als der einzige, wahre Gott, der seine Ehre keinem Andern läßt. Dieser Erhabne schaut die Erde an, so bebet sie, er rühret die Berge an, so rauchen sie. Er verbirgt sein Angesicht, so erschrecken die Lebendigen, er nimmt ihren Odem hinweg, so vergehen sie. Vor ihm sind selbst die Engel nicht rein und der Mensch ist eine verweltende Blume. Und Himmel und Erde vergehen, aber Jehovah's Wort bleibt ewiglich. Was ist also der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du seiner dich annimmst? — Eine endliche Kreatur ist der Mensch, ein Wurm im Staube gegenüber dem Ewigen und Erhabenen, und dem Herrn allein gebühret das Liebste und Beste. Wenn Gott redet, so muß der Mensch verstummen und dem Unendlichen gegenüber hat der Sohn des Staubes keine Berechtigung. —

So sehen wir im Hebraismus wohl die Idee der reinen Unendlichkeit siegreich aufgehen, aber die Knospe der freien Humanität bleibt noch verschlossen. Der Mensch steht im absoluten Abhängigkeitsverhältniß zu Gott dem Herrn, darum wird auch der Staat nicht frei gelassen von der Religion und die freie Wissenschaft und Kunst kommt nicht empor.

Im Occidente dagegen fühlt der Mensch gegenüber einer dürftigern Natur sich mehr auf sich selbst verwiesen, auf seiner eigenen Hände Arbeit, auf seines endlichen Verstandes Sinnen und Reflectiren, auf seines Weltbewußtsein's Bilden und Schaffen. Gelangt er also im Lauf der Entwicklung seines Selbstbewußtseins hier auf den Punkt, sich der

Natur gegenüber als subjective Geistigkeit und Selbstzweck zu erfassen so wird er beim Einblick in seine Innerlichkeit zu derjenigen Seite seines allgemeinen, göttlich-menschlichen Wesens sich besonders hingezogen fühlen, in der das Ich sich direct auf sich zurückbeziehen, in der es sich mehr unmittelbar als Selbstzweck ergreifen und genießen kann. Und so wird dem religiösen Selbstbewußtsein der Factor der reinen Göttlichkeit an der ihm immanenten Idee der Gottmenschheit in den Hintergrund treten vor dem Factor der Menschlichkeit, d. i. es wird das religiöse Princip in sich überwiegend im Moment seiner Bestimmtheit und in der Bestimmtheit der menschlichen Subjectivität objectiviren. Zwar kann das Ich auch hier nicht umhin, das religiöse Princip von seinem (des Ich's) eigenen, unmittelbaren Wesen zu unterscheiden, weil es nothwendig auch einen über das Ich hinausragenden Zug der reinen Objectivität an diesem Princip gewahren muß. Und darum verehrt es auch eine, vom menschlichen Ich unterschiedene, göttliche Macht und huldigt in Demuth heiligen Gesetzen.

Waltend in Hö'n, hoch in des Äther's
Himmellichem Raum erzeugt allein vom Vater
Dympos; sie stammen nicht
Aus menschlich vergänglichem
Geblüt, noch wird sie
Jemals Vergessen schläfernd umfassen:
Mächtig wirkt ein Gott durch sie, nimmerdar alternd. *)

Aber dies Moment der reinen Idealität und in sich reflectirten Einheit und Selbstständigkeit der religiösen Wesenheit wird in der subjectiven Anschauung überflügelt vom Moment der Besonderheit, von der individuellen, menschlichen Bestimmtheit. Die göttliche Welt zersplittert sich somit vor dem anschauenden Bewußtsein in eine unbestimmte Menge besonderer Individualitäten, in viele einzelne göttliche Subjecte, deren vorzüglichstes Pathos das Interesse an den menschlichen, an den nationellen und familiellen Angelegenheiten ist. Indem aber in dieser Weise die Sphäre des Göttlichen ihre eigene absolute Centralität und Selbstständigkeit für die Anschauung verliert, so lagert sich auch über

*) Sophokles. König Oedipus. B. 863 ff.

diese begränzten schönen Gestalten der Auflösungsproceß des unvermeidlichen Geschicks, und der Mensch fühlt sich so auf diesem religiösen Standpunkte endlich ohne Gott in der Welt. Und diese Gestalt des religiösen Selbstbewußtseins hat sich am consequentesten im Hellenismus realisirt. In ihm sehen wir die Idee des rein Göttlichen allmählig in den Hintergrund treten vor der Idee der menschlichen Freiheit und Schönheit.

Hellenismus und Hebraismus verhalten sich demnach als die beiden entgegengesetzten Extreme, die das religiöse Selbstbewußtsein im Proceße seiner Entwicklung und successiven Erhebung zur wahren, concreten Idee der Religion durchzukämpfen hatte. Wegen ihrer Einseitigkeit und Abstraction von einander ist der Fortgang ihrer Entwicklung zugleich der Proceß ihrer endlichen Auflösung, und diese selbst, wie sie im Negativen stehen bleibt, ist das Nömerthum; wie sie zur unendlichen Affirmation im absoluten Principe der Religion fortgeht, ist das Christenthum.

Im Hebraismus fühlt sich der Mensch erhoben zur Anschauung der Einheit und Unendlichkeit Gottes. Diese Erhebung ist aber in Bezug auf den menschlichen Geist selbst erst ein negatives Verhalten zu sich in der Gottheit. Das Göttliche ist die Vernichtung des Menschlichen, der Mensch verschwindet sich in Gott, hat Gott noch nicht als die tiefste Bestätigung und Verklärung seines menschlichen Wesens erkannt und er hofft daher auf diesem Standpunkte auch noch auf kein wahrhaft ewiges Leben, auf keine Fortdauer der geistigen Persönlichkeit nach dem Tode des Leibes. Wegen dieser Hoffnungslosigkeit für das Jenseits, wegen dieser vorherrschenden Negativität in Gott sucht sich der Mensch desto mehr durch das Diffsaits zu entschädigen, und dient seinem Jehova somit im letzten Grunde nur für den Zweck, daß es ihm selber wohl gehe, daß er lange lebe auf Erden, und das Land Kanaan, wo Milch und Honig fließt, in ungetrübter Freude bewohne. Aber er muß erfahren, daß das Glück der Besten, ungeachtet ihrer Frömmigkeit und Gottesfurcht, nicht beständig ist. So bricht allmählig der Scepticismus in die Substanz der unmittelbaren Glaubenszuversicht herein. Die ersten

Spuren desselben finden sich schon im Hiob, obgleich er hier noch in stummer Resignation überwunden oder vielmehr gewaltsam unterdrückt wird; im Kohelet macht er sich schon mehr Luft und fördert das furchtbare Resultat zu Tage, daß Alles eitel unter der Sonne, daß mit dem Tode Alles aus sei. Das Volk, in die Gefangenschaft geführt und nachher nie oder nur momentan wieder zu politischer Selbstständigkeit gelangend, fühlt sich im Diffsits und in der Gegenwart immer mehr elend und von Gott verlassen. Eine tiefe Wehmuth bricht in die Gemüther der edelsten Gottesverehrer herein; sehnsüchtig wendet sich die Erinnerung an die schönen Tage der Vergangenheit und David's Thron blinkt magisch im schwindenden Abendroth. Da wird in langer, schmerzlicher Umarmung von Sehnsucht und Erinnerung das ächte Kind des Himmels, die Hoffnung empfangen und geboren. Das Bewußtsein rückt sein überweltliches Wesen sich eine Stufe näher und verlegt es aus dem abstracten Jenseits der göttlichen Welt in das bestimmtere Jenseits der Gegenwart, nämlich in die Zeit einer schönern Zukunft. — Es entstehen die messianischen Weissagungen, an denen auch der Glaube an Unsterblichkeit einen bestimmten Haltpunkt gewinnt. Die Zuversicht steht fest, daß einst ein Tag erscheine, wo Jehova sich seinem Volk und durch sein Volk dem ganzen Erdkreise näher offenbaren werde; der Hebraismus weist prophetisch über sich hinaus zu der letzten und höchsten Verwirklichung der Idee der Religion.

Und eben so, nur vom entgegengesetzten Standpunkte aus, geschieht es im Hellenismus. Der edle Grieche fühlt sich rings von Göttern umgeben; die Götter leben für ihn, kämpfen für ihn; das Selbstbewußtsein schaut in den olympischen schönen Gestalten sein eigenes, idealisirtes Wesen. Der Hinblick auf die Götter führt den Menschen hier, im Gegensatz zu der Selbstentfremdung auf dem jüdischen Standpunkte, nur immer tiefer in sich selbst ein. Die Humanität und menschliche Schönheit an Leib und Seele wird der höchste Zweck, dem er huldigt. Die objective Existenz der Götter erscheint allmählig als überflüssig, die Philosophie tritt an die Stelle der Religion, das Orakel dient den Staatszwecken. Aus der Verwirrung und Negativität der Sophistik entfaltet

sich die positiv freie Subjectivität des Sokrates und vindicirt die Substanz des Wahren und Guten der eignen Innerlichkeit, dem eigenen Genius des Menschen. In Platon und Aristoteles vertieft sich das Ich bis in seine letzten metaphysischen Gründe. Aber je mehr die endliche Subjectivität nun ihr eigenes, immanentes Wesen als practischen Zweck zu realisiren und sich selber zum Genuß zu bringen sucht, entweder in der abstracten Form des reinern Denkens, der innern Apathie und Ataravie des Stoicismus, oder in der concreteren Form der Empfindung, der mehr sinnlichen Harmonie der Affecte, Triebe, Neigungen und physischen Zustände, wie im Epikuräismus, desto entschiedener muß das Ich erfahren, daß doch noch ein unbekanntes Etwas, eine unerfaßbare objective Macht und Wesenheit über den Umfang der menschlichen Subjectivität hinausragt. Und dies ist die dunkle Macht des Geschicks, die reine Unendlichkeit, die der Empfindung und dem Begriff entflieht. An dieser Erfahrung nährt sich der Scepticismus, in welchem der griechische Geist an sich selber irre wird und an der Gewißheit und Wahrheit seines innern Wesens verzweifelt.

Hebraismus und Hellenismus, diese beiden schönsten und erhabensten Mächte der vorchristlichen Welt, haben sich so im Proceß ihrer eigenen Entwicklung durch sich selbst innerlich aufgezehrt und vermochten daher auch dem Andrang feindlicher Kräfte von außen, aus einem andern Volksgeiste, auf die Länge nicht zu widerstehen. Das Römerthum ist zuletzt mit seinem zersetzenden Verstande und mit seinem practischen Weltterrorsismus über beide hergerathen und hat ihnen den Tod gebracht. Die römische Weltherrschaft riß die Völker mit ihren Penaten aus dem heimathlichen Boden, zerstörte ihr nationales Gepräge, sammelte alle Götter in Einem Pantheon und verhielt sich indifferent zu den bestimmten Religionen, duldet sie alle neben einander und brachte sie dadurch in negative Wechselwirkung, daß sie sich gegenseitig aufreiben und annihiliren mußten.

Die römische Religion ward immer entschiedener nur der Glaube an die Macht der ewigen Roma, an die abstracte Macht des Staats, der Fortuna, der Glaube an die abstracte Zweckmäßigkeit. Cäsar läug-

nete im Senat die Götter. Aber eine abstracte Macht der Gesetzmäßigkeit, die des eigentlich religiösen Grundes und der Substanz der unendlichen Liebe entbehrt, treibt keine gemüthliche Wurzeln im allgemeinen Bewußtsein und ist daher der menschlichen Willkür und Gewalt preisgegeben. Diese Gewalt wird von den Imperatoren geübt; sie reißen jene abstracte Macht an sich und setzen sich als ihren Mittelpunkt, und so wird der Wille und die Willkür eines besondern menschlichen Subjects das Gesetz und die Nothwendigkeit der sittlichen Welt.

Unter dieser Willkür und Negation ihrer Volksthümlichkeiten haben die Völker gezittert und sind von dem Gefühle des unendlichen Schmerzes ergriffen worden, daß ihnen der letzte feste Angelpunkt ihres Glaubens und ihrer Liebe, das Theuerste und Innigste, woran sie mit ganzer Seele hingen, erschüttert und entrißen wurde. Die Götter und Menschen konnten nicht rathen, nicht helfen; die erscheinende Wirklichkeit der ewigen Ideale in den Gestalten der Kunst war in Trümmern versunken. Die Völker haben so in der Größe ihrer Noth nach allen Mitteln gegriffen, in denen sie einen neuen religiösen Anhaltspunkt zu finden meinten, sie haben sich an Seher und Propheten, an Poeten und Philosophen, an Zauberer und orientalische Priester gewandt, aber eine jede schnell auftauchende Form ihres religiösen Bewußtseins sank ebenso schnell wieder in den Hades des Zweifels hinab. Höchster Unglaube und höchster Aberglaube, abstractes Denken und sinnliche Genußsucht, durchzogen von flüchtigen Strahlen einer tiefern Sehnsucht und Ahnung, haben sich wechselseitig bekämpft und zerstört, und durch diesen Kampf ist das allgemeine Bewußtsein zerrissen und in den tiefsten Schmerz versenkt worden. Aber diese unerhörte geistige Noth hat wie ein Feuerbrand die starre Nationalität der Völker zerschmolzen und hat sie empfänglich gemacht für ein allgemeineres, für ein universelles religiöses Princip. Durch den Hellenismus ward die einseitige Abstraction des Hebraismus negirt, wie sich dies z. B. in der besonders von Philo repräsentirten Richtung des Judaismus in Aegypten, näher in Alexandrien, herausstellt. Umgekehrt influenzirte auch der Judaismus auf den Hellenismus, und ein Prozeß davon war der

jüdische Profelytismus unter den Heiden. Der Hellenismus hat das jüdisch religiöse Selbstbewußtsein hingeletet auf die Anerkennung der innenweltlichen Seite des göttlichen Wesens, und eine Folge davon war die allmähliche Ausbildung der Theorie vom Logos, die nachher im Evangelium Johannes eine so bedeutende Rolle spielt. Der Hebraismus auf der andern Seite hat die Tendenz der Buße und Reue, der schmerzlichen Selbstvertiefung in den heidnischen Völkern angeregt und bildet in dieser Beziehung auch später in der christlichen Religion noch ein entschieden wichtiges Moment. Die Völker sind so in sich gegangen, und tiefe Sehnsucht nach der Offenbarung eines noch unbekanntes Gottes ist in der Welt erwacht. Und indem nun der römische Geist wie ein Fatum über die Nationen hereinbrach und sie des nationellen Mittelpunktes beraubte und durch dies Schicksal zugleich die volkstümlichen Schranken zerschlug, innerhalb welcher die Völker sich ausschließend gegen einander verhielten, so wurde das Weltbewußtsein der Menschheit von dem Außern in das Innere getrieben, und begann in dieser ahnungsvollen Tiefe zu ringen und zu hoffen mit einer Inbrunst, wie noch niemals. Und dieser allgemeine Drang der Welt nach einer höchsten Offenbarung mußte die absolute und ewig lebendige Idee der Religion anregen und bestimmen, sich aus ihrem tiefsten göttlichen Centrum heraus zu bethätigen und ihren innersten Grund zu enthüllen. Und so hat sie in ihrem gottmenschlichen Triebe gesucht und geschaffen, ein menschliches Herz zu gewinnen, was groß und tief und empfänglich wäre, den innersten Geist der Religion allseitig und ungetrübt in sich zu spiegeln und zu durchleben. Und dies tiefste menschliche Gemüth ist ihr entgegengekommen unter dem sehnsüchtigsten Wolke, was schon seit Jahrhunderten prophetisch in die Zukunft gerichtet war. Und indem die productive Kraft der Natur in der menschlichen Gattung mit der geistigen Action des göttlichen Wesens in einem werdenden Individuum sich auf das Tiefste durchdrang, und indem dies werdende Ich zugleich vom ersten Beginn seines Selbstbewußtseins sich mit absoluter Entschiedenheit der ihm innerlich entgegenkommenden Offenbarung und sittlich-religiösen Aufgabe durch freien Entschluß zuwandte,

so ist aus diesem höchsten Zusammentreffen aller natürlichen, menschlichen und göttlichen Factoren die vollendetste Persönlichkeit hervorgegangen, in der die Idee der Religion ihre absolute Verwirklichung gewann, und das ist Jesus Christus, der Weltheiland.

Jesus Christus offenbarte mit der absolutesten Selbstgewißheit durch Wort und That dies unendliche Gefühl und Wissen, daß Gottheit und Menschheit im Wesen Eins sind und daß diese an sich seiende Einheit auch im Selbstbewußtsein des Menschen den weltlichen Gegensatz in sich aufzuheben und zur concreten Versöhnung mit der Idee Gottes zu bringen vermag. Er stellte in sich den wahren Menschen dar, wie er mit absoluter Klarheit und Selbstgewißheit die Idee der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, die sich in Gott als schlechthin ideale Subjectivität zusammenfaßt, auch in den sinnlichen Trieben, Begierden, Affecten, Neigungen zur reinsten Verwirklichung bringt, wie er das ewige Gesetz des Gewissens mit der Naturbestimmtheit des Gemüths zur Harmonie der sittlichen Freiheit vermittelt. Diese Aufgabe der Menschheit hat Jesus Christus gelöst und in ihm ist so das Ideal der Menschheit zur Wirklichkeit gebracht. Er wußte sich absolut mit Gott eins, und beurfundete und bewahrheitete dies Selbstbewußtsein durch die ungetrübteste Sittlichkeit, durch ein fröhlich heiliges Leben, durch ein Leben, in welchem hoher Gottesernst und heitere Humanität, unendlicher Gehorsam gegen die sittlich-religiöse Idee und freie Selbstbestimmung ungezwungen in einander hinüberspielten. So reflectirt die erste christliche Gemeinde sein Bild in den Evangelien. Sie kann es nicht geschaffen haben, denn das Entstehen der Gemeinde war durch das vorausgehende Bild ihres Herrn bedingt; aber wie viele Züge wird sie im Medium ihres noch jüdisch-bestimmten Bewußtseins abgeschwächt haben! —

Indem nun der Heiland der Welt aus seinem Gottesbewußtsein heraus die Menschenkinder, die ihn selten verstanden und noch öfter lau aufnahmen, die blind um ihn eiferten oder ihn grimmig haßten, mit der allgemeinsten und intimsten Liebe umsing, mit solcher Liebe, der Tod und Haß keine Gränzen waren, so manifestirte er insbesondere

durch seinen Tod der Liebe das göttliche Wesen in sich als diese unendliche Geistigkeit, die den Menschen auch in seiner Eitelkeit und Sünde nicht von sich stößt, die sich vielmehr des Sünders erbarmt, die keine absolute Schranke an der Individualität und der daraus resultirenden Einseitigkeit des menschlichen Ich hat und sich somit aus ihrem innersten Grunde als unendliche Liebe verhält. Christus hat also thatsächlich und auf allgemein verständliche und fühlbare Weise die Idee und Gewißheit der göttlichen Gnade gegen Sünde und Schuld der Menschen in die Welt nicht hinein gepredigt, sondern hinein gelebt und gestiftet, und mit dieser Gewißheit, die der Glaube der Welt wurde, ist die Idee der Religion in ihrer höchsten Gestalt, nämlich als absolute Religion, verwirklicht.

Daß eine solche religiös vollendete Persönlichkeit auftrat, die in religiöser Beziehung das höchst Mögliche leistete, ist ein Postulat wie des historischen, so auch des speculativen Bewußtseins und Gewissens. Ein Postulat des historischen Gewissens ist es; denn die unendliche Glaubenszuversicht, mit welcher die ersten Anhänger des christlichen Princips in die Welt zogen, ist, wenn man sie nur vorurtheilsfrei betrachtet, von der Art, daß sie nur auf die höchsten sittlichen Erfahrungen, auf klare und durchgreifende Überzeugung von der persönlichen Verwirklichung des reinsten, sittlichen Ideals und der höchsten Liebe gebaut sein konnte. Die ächt historische Gestalt des Apostel Paulus — diese großartige, weltumgestaltende Persönlichkeit, die einen der höchsten, wo nicht gar selbst den höchsten Glanzpunkt der Weltgeschichte bezeichnet, bleibt nach ihrem innersten Wesen und nach ihrer ganzen Entwicklung ein unerklärliches Räthsel, ein Widerspruch gegen die Geschichte und alle vernünftigen Grundsätze und psychologischen Gesetze, wenn wir nicht annehmen, daß der Apostel, der das christliche Princip schon vorfand und als geschichtlich gewordene Person Christi anschaute, eine objective, durch die bestimmtesten geschichtlichen Spuren, und durch die im Geist der Gemeinde fortgehenden realen Offenbarungen bestätigte Anschauung von Christus selbst empfangen hatte. Subjective Visionen und Extasen, denen keine objective Bethätigung

und innere Offenbarung von Seiten des geistig fortexistirenden Christus entsprach, harmoniren nicht mit dem klaren Bewußtsein des Apostels. Will man die Möglichkeit einer objectiven Manifestation Christi nach dem Tode seines Leibes läugnen, so muß man auch die Fortdauer des individuellen Geistes nach dem Tode läugnen. Ein solches Läugnen widerspricht, wie wir späterhin noch näher betrachten werden, der metaphysischen Idee der Menschheit und dem innersten Bewußtsein des Menschen von sich. Nimmt man aber die Fortdauer des menschlichen Selbstbewußtseins nach dem Tode an, so muß man diesem Selbstbewußtsein auch eine innere Bethheiligung an den geistigen und weltgeschichtlichen Angelegenheiten der Menschheit vindiciren, und der Stifter der absoluten Religion, der sein religiöses Selbstbewußtsein zum Mittelpunkt des Glaubens der Seinigen gemacht hatte, wird nothwendig in geistiger Beziehung zu den Seinen nach seinem Tode geblieben sein.

Und diese geistige Beziehung konnte und mußte sich, wenn sie der adäquate Ausdruck der Wahrheit selbst war, auch real bethätigen. — Ein Paulus lebt der sichersten Überzeugung, den Herrn geistig geschaut zu haben.

Die Traditionen der Evangelien über die Auferstehung Christi, die Bekehrung, die Wirksamkeit des Apostel Paulus — der weltüberwindende Glaube der Kirche — alles das wird nur begreiflich unter Voraussetzung einer fortbauenden objectiven Einwirkung Christi auf seine Gemeinde. Es ist ein Postulat des historischen Gewissens, daß Christi Persönlichkeit die absolute Verwirklichung der Idee der Religion war, und daß diese religiös-vollendete Persönlichkeit auch nach dem leiblichen Tode mit der noch unbefestigten Gemeinde in nächster Beziehung blieb.

Ebenso ist es ein Postulat der speculativen Idee der Menschheit, daß es in der Sphäre der Religion einen höchsten Coincidenzpunkt des göttlichen und menschlichen Wesens gebe, und daß dieser sich irgendwo in der Weltgeschichte realisire.

Es ist allerdings richtig, daß die volle Wahrheit des menschlichen

Wesens nur im unendlichen Proceſſe der Weltgeſchichte allſeitig vom begreifenden Denken errungen und in eine entſprechende practiſche Wirklichkeit ausgeprägt werden kann. Doch können wir dieſem Grundſatze durchaus nicht diejenige Ausdehnung zugeſtehen, die ihm die deutſchen Jahrbücher auf allen ihren Blättern vindiciren möchten, wenn ſie ſo unaufhörlich behaupten, daß die ewige Wahrheit ſich überhaupt nicht und nach keiner Seite hin einen genügenden und in einer beſtimmten Sphäre für alle Zeiten gültigen Ausdruck zu geben vermöge. Denn dieſe Anſicht hat ihre Richtigkeit nur für gewiſſe Gebiete des geiſtigen Lebens. Nach der Seite ihres Daſeins nämlich, welche, wie das Leben der Völker im Staat, in der Kunſtproduction, in der verſtändigen Reflexion, noch überwiegend an die Naturbeſtimmtheit des Geiſtes gebunden iſt, ſofern dieſe Richtungen des Geiſtes unter dem directen Einflusse nationeller, climatiſcher, culturhiſtoriſcher und anderer Verhältniſſe ſtehen, nach dieſer Naturſeite ihres Daſeins iſt die Menſchheit eine beſchränkte, iſt dem Proceſſe einer endloſen Entwicklung hingegeben, und ein jedes Ich, das in dieſen unruhvollen Drang mehr oder weniger mit hineingeriſſen wird, vermag das Wahre, Gute und Schöne nur einſeitig zu verwirklichen.

Anders verhält es ſich aber mit der rein geiſtigen Seite der Menſchheit, mit jener abſoluten Innerlichkeit ihres höhern Ahnens und Anſchauens, kraft welcher ſie, wie in der Sphäre der Religion, unmittelbar dem geiſtigen Centrum des Univerſums, nämlich der lebendigen und durch ſich ſelbſt ſich bethätigenden Idee der Gottheit zugekehrt iſt. Es giebt einen ſolchen directen Zusammenhang des menſchlichen und göttlichen Wesens und es giebt ein urſprüngliches Organ für dieſen Zusammenhang, mittelſt deſſen derſelbe unmittelbar erfüllt und erlebt werden kann. Dies iſt das unverwüſtliche myſtiſche Element in der Menſchheit, ohne welches Religion nicht gedacht werden und von welchem ſich kein Volk, keine Perſönlichkeit abſolut emancipiren kann. Die tiefften Geiſter aller Zeiten haben dies beſtimmt ausgeſprochen und es folgt auch mit Nothwendigkeit aus einer wiſſenſchaftlichen Auffaſſung der Idee des Univerſums, mag auch das He-

gel'sche System für dies Element noch keinen zureichenden Ort anzuberaumen wissen. — Wie es nun Persönlichkeiten gibt, die in jener weltlichen, der Natur zugekehrten Seite des Lebens auf schöpferische und in ihrer bestimmten Gattung auf unübertreffliche Weise wirksam sind, nämlich die Künstler und die Genies überhaupt, so giebt es auch solche Geister, die mit ganzer Lebensenergie dieser absoluten Innerlichkeit sich zuwenden. Solche Genien aber, die als die wahren Priester der Menschheit sich ganz dem Ewigen weihen, werden auch ganz von dem Ewigen durchdrungen und die Idee der religiösen Wahrheit giebt sich ohne Rückhalt an sie hin, wie schon Platon sagt, daß Gott nicht neidisch sei. Es kommt nur darauf an, daß die Hingabe des Menschen ganz lauter sei und ohne Vorbehalt. Daß nun unter Diesen, die sich so dem Göttlichen weihen, Einer das Höchste in dieser Beziehung erreiche, das ist nicht nur denkbar und möglich, sondern sogar nothwendig, wenn nämlich die Menschheit in der mannigfachen Gliederung und Abstufung ihrer Individuen, Völker und Zeiten einen geistigen Organismus darstellt, welcher die innere Einheit seines Wesens auch als reale Erscheinung zu setzen sucht und kraft dieses Dranges in einer bestimmten Zeit eine Persönlichkeit in der Sphäre des religiösen Lebens der Menschheit erzeugt, in welcher Göttliches und Menschliches, Vergangenes und Zukünftiges in höchster Weise sich durchbringen. Der fruchtbarste historische Moment für eine solche Production war gewiß die Zeit der Stiftung des Christenthums, wo die beiden großen Weltgeister des Orients und Occidents in ihren beiden höchsten Potenzen, nämlich dem Hebraismus und Hellenismus, mit unendlicher Sehnsucht nach religiöser Befriedigung sich durchzuckten. Da ging die Idee der absoluten Liebe und Heiligkeit als reales Selbstbewußtsein, als die höchste Verwirklichung und concrete Gestalt des religiösen Ideals auf, und diese persönlich gewordene Idee hat sich dann als der tiefste Berührungspunkt zwischen Gottheit und Menschheit, als die historisch vollendetste Erscheinung des gottmenschlichen Wesens bewährt. Die Geschichte steht deshalb nicht stille, weil das höchste Ideal des Gottesbewußtseins der Menschheit persönlich gewor-

den ist, im Gegentheil, sie empfängt von diesem verwirklichten Ideale erst den rechten Impuls und das sichere Ziel ihres Strebens. Aber die Geschichte hat so einen höchsten Glanzpunkt in sich gewonnen; das Auge der Liebe, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich spiegeln, an dessen Strahle alle Völker eine gemeinsame Liebe anzünden können, ist in ihr aufgegangen. Die Geschichte ist den bloßen endlosen Progressen entnommen und hat etwas Bleibendes und allen Individuen gleich sehr Zugängliches in sich gestaltet. Denn dieser Idee wird die Menschheit nie entwachsen. Sie ist das allem Wechsel menschlicher Ansichten dem Wesen nach entnommene Kleinod der Menschheit und sie hat ihren reinsten, vollsten Ausdruck gefunden in dem sittlich vollendeten Leben des Menschensohnes, dessen Bild sich unauslöschlich den tiefsten Gemüthern der Menschheit eingegraben hat.

Aber ein Anderes ist es, daß diese persönlich gewordene Idee der absoluten Liebe in den Glauben und das religiöse Gefühl der Nationen aufgenommen ist, ein Anderes, daß sie nun auch die nationellen Sitten und Anschauungen der Völker bis in's Einzelne durchdringt und mit den sonstigen geistigen Richtungen, welche einer endlosen Entwicklung hingegeben sind, sich in selbstbewußter Weise vermittelt. Nach dieser letztern Seite wird selbst die religiöse Idee, wenn auch nicht nach ihrem ewigen Gehalt, so doch nach ihrer jedesmaligen bestimmten Form in den Proceß der allgemeinen Entwicklung hineingezogen; denn die bestimmte Form ihrer Auffassungsweise ist immer das Resultat einer bestimmten Epoche. Das rein innerliche Wesen, in welchem die Religion ihre Mysterien feiert, ist, sofern es an dem flüssigen Dasein subjectiver Zustände und Stimmungen seinen Resonanzboden hat, ganz agiler Natur und absolut impressionabel. Die religiösen Empfindungen und Anschauungen stellen gleichsam das Nervensystem im geistigen Organismus des Menschen dar, während die geistigen Organe für das Weltbewußtsein den mehr soliden Gebilden des animalischen Bildungslebens entsprechen. Alle Bewegungen, die den Geist angehen, reflectiren daher am unmittelbarsten in der religiösen Weltansicht einer Zeit und daher wird der bestimmte Character einer Zeit auch eine

bestimmte und jedesmal mehr oder weniger einseitige Auffassung der Idee des Christenthums bewirken. Und hieraus ist es begreiflich, wie, ungeachtet ihrer absoluten Verwirklichung in Christo, die Idee des Christenthums sich erst allmählig in der Welt und im Weltbewußtsein der Menschheit verwirklichen kann und wie sie in dieser Beziehung verschiedene Standpunkte und Stufen, die sich successive in einander aufheben, durchlaufen mußte. Dies ist der Punkt, wo die christliche Religion perfectibel ist, und wo in Bezug auf einzelne Standpunkte und Auffassungsweisen der absoluten Religion auch die negative Kritik ihr Recht hat.

Das Christenthum ist seinem Wesen nach, welches in Christus und in dem Glauben und Gefühl seiner Gemeinde zur Thatsache und Wirklichkeit geworden ist, die positive Überwindung der beiden Extreme des religiösen Selbstbewußtsein, die sich im Judenthum und Heidenthum, bestimmter im Hebraismus und Hellenismus, entwickelt haben. Dem jüdischen Bewußtsein gegenüber macht das Christenthum die Immanenz Gottes im menschlichen Geiste, dem heidnischen Bewußtsein gegenüber macht es die Transcendenz Gottes und seine in sich reflectirte Subjectivität geltend. Wenn das Heidenthum in seiner religiösen Weltansicht mehr zum abstracten Pantheismus hinüberneigte, so nahm das jüdische Bewußtsein mehr den Standpunkt des Dualismus ein. Das Christenthum ist seiner Grundanschauung nach weder Dualismus noch abstracter Pantheismus, sondern organisiert aus seinem höhern Princip beide Standpunkte als überwundene und flüssige Momente. Überall wo die christliche Grundanschauung mit ihrer ursprünglichen Energie in den Aposteln durchbricht, da bethätigt sie sich als ein Selbstbewußtsein, das den ganzen Himmel in sich trägt, das sich durchdrungen fühlt von dem Geiste der absoluten Wahrheit und Liebe, von jenem Geiste, dessen inneres Wesen in der Erscheinung Christi der Welt bis zur Anschaulichkeit hin enthüllt worden. Und so gilt der absolute Geist nicht, wie im Judenthume, für den nur Erhabenen, rein Jenseitigen, Unerfaßbaren; sondern er wird erkannt und empfunden als der immanente Geist der Liebe und Offenbarung, der

sich unendlich in sich besondert, der sich selbst zum Object und Inhalt seiner Anschauung macht und diesen Inhalt seines ewigen Wesens als das substantielle Wort der Erleuchtung, Heiligung und Begnadigung unaufhörlich in das Centrum der menschlichen Seheheit versetzt. Der christliche Glaube beruht auf der innerlichen, in Christus zur anschaulichen Thatsache gewordenen Gewißheit, daß Gott seiner ewigen Idee nach Gottmensch, daß sein Wesen diese unendliche Actuosität sei, seine ewige Herrlichkeit sich in der Menschheit in geistiger Weise gegenständig zu machen und sich somit in jedem menschlichen Geist zu wissen und zu wollen, d. h. geistig zu umfassen und umfassen zu lassen als in und von dem Andern seiner Selbst. Darum ist jedes menschliche Ich nach urchristlicher Weltansicht von dem Reime der unendlichen Persönlichkeit durchdrungen, zu unendlicher Würde, Freiheit und Seligkeit in Gott und in der Welt berufen und darf sich selbst und alle Menschen achten, lieben und hochhalten, weil jedes Ich einen unendlichen Werth in sich birgt und zur Theilnahme an der ewigen Gottmenschheit berufen ist. Wo demnach die christliche Idee in einem Volke nach ihrer ganzen Tiefe offenbar und ins Leben gesetzt wird, da zergehen in seinem Glanze dem Sklaven die Ketten, da erblühen Kunst und Wissenschaft in frischer Lust vom Hauch der Unendlichkeit entfaltet, da wird alle Entfremdung des Selbstbewußtseins aufgehoben und die Menschenkinder fühlen sich in das ewige Centrum ihres von Gott erfüllten Wesens versetzt.

Das ist die Uridee des Christenthums, wie sie der Apostel Paulus auf jeder Seite seiner Briefe begeisterungsvoll ausspricht, wie sie sich im Gefühl eines jeden Christen bewährt, wie sie der innerliche Glaube der gebildeten Menschheit durch alle Zeiten hindurch festgehalten und in allen tiefen Gemüthern offenbart hat.

Aber, wie es zunächst auch nicht anders sein konnte, diese Idee des Christenthums ward bei ihrem ersten allgemeinen Eintritt in das Bewußtsein der Welt, insbesondere der germanischen Völker, nicht so gleich in ihrer ganzen unendlichen Tiefe, sondern zunächst nur nach einer Seite hin aufgefaßt und dargelebt. Es ist ein Nachklang der

eben erst im Princip überwundenen jüdischen Weltansicht, von der sich selbst nicht alle Apostel ganz frei machen konnten, der noch einmal mächtig reagirt und somit durch das ganze Mittelalter vorherrschend hindurchsummt. Das Christenthum hat die jüdische Grundanschauung von der Jenseitigkeit und Erhabenheit Gottes und von der Endlichkeit und Eitelkeit des creatürlichen Geistes als ein Moment in sich gesetzt, das im organischen Zusammenhange der totalen Idee des Christenthums seiner jüdischen Einseitigkeit enthoben und so in seine wahre Berechtigung eingesetzt worden ist. Ebenso ist die heidnische Weltansicht in der Idee des Christenthums zum bloßen Moment geworden. Aber dem zähen, ungebrochenen, noch mit der ganzen Macht des Triebes und Instinktes in die Unmittelbarkeit der Natur und des Naturgefühls versenkten Geiste der germanischen Völkerschaften gegenüber mußte die Idee des Christenthums, um demselben zugänglich zu werden, und um dem sinnlichen Herzen Anknüpfungspunkte zu geben, noch einmal das bunte Prachtgewand orientalischer Erhabenheit anziehen; denn nur im Widerschein sinnlicher Symbole konnte dieser sinnliche Geist der Germanen das Ideale erfassen. Ebenso, nach der Seite der Sittlichkeit hin, mußte das Christenthum die äußerliche Strenge und gebietende Miene des alten jüdischen, von Zorn und Drohung erfüllten Gesetzes annehmen, um erst unter dieser harten Zucht die rohe, ungebändigte Natur in Reue und Buße zu zerknirschen und durch diese knechtische Erzitterung des subjectiven Geistes mittelst der Furcht des Herrn der Weisheit Anfang zu begründen. So kann auch wilden Knaben der objective Geist der Sitte und innerlichen Schönheit noch nicht von Innen heraus vermittelt werden, sondern erst müssen sie ihren natürlichen Willen beugen und den Trotz des Eigensinns brechen lernen, bevor der Geist der Liebe sie innerlich erfaßt. Dem Subject diesen Zwang aufzulegen, dazu werden äußerliche Zwangsmittel erfordert, weil das Subject noch fast ganz im Außern aufgeht, und darum konnte sich das Christenthum bis nach Gründung einer geistig befestigten Sitte nur in der äußerlichen Gestalt und in jener Form des Dualismus verwirklichen, die wir ihm durch das ganze Mittelalter hindurch eigen

sehen. Die christliche Idee hat es nicht verschmäht, den Unmündigen zu Liebe diese sinnliche Form anzuziehen, in die Endlichkeit des natürlichen Daseins herabzusteigen und durch dieses Grab der Endlichkeit und Barbarei hindurchzugehen, um auch diesen harten Boden mit dem Dufte seiner unendlichen Liebe zu durchdringen. Was indessen dem Wesen des Christenthums gemäß nur erziehender Übergangspunkt zur Innerlichkeit und Totalität der christlichen Idee sein sollte, das umklammerten die Völker und vor Allen diejenigen, welche Erzieher der Völker sein wollten, in dem natürlichen Gange, das einmal Gewordene ewig festzuhalten, als das Wesen der Sache selbst, und so entstand jene gräuliche, oft mit Absicht herbeigeführte Verkümmern aller Innerlichkeit, jenes leere Formenwesen, jene äußerste Selbstentfremdung des subjectiven Geistes, gegen welche sich mit glühendem Eifer die Reformation erhob. Sie verwies den Geist zur Erfassung des Göttlichen an den innern Christus im Gemüthe, und dieser Zug in das Innerliche, dieser Drang, mitten im Endlichen das Unendliche präsent zu wissen, rief dann auch die neuere Philosophie in's Leben. Mit der neuern Philosophie beginnt eine Umkehrung des bisherigen Verhältnisses der Factoren des religiösen Selbstbewußtseins, und diese Umkehrung hat gegenwärtig ihr äußerstes Extrem erreicht.

Die Tendenz der neuern Philosophie ist nämlich gründliche Überwindung des Dualismus. Hierin nun können wir freilich so wenig etwas der Idee des Christenthums Widersprechendes finden, daß wir die neuere Philosophie vielmehr ihrem allgemeinen Wesen nach für das innerste Product des christlichen Glaubens, für sein liebstes Kind halten müssen, in welchem er seinen tiefsten Gehalt sich selbst erst zur höchsten Gewißheit bringt und in seiner angemessensten Form ergreift. Nur blinder Wahn und roher Fanatismus mögen die neuere Philosophie nach ihrer allgemeinen Tendenz der Unchristlichkeit anklagen und nur eine Feindschaft und Verblendung in Bezug auf das Christenthum, wie sie die deutschen Jahrbücher und die Chorfürher ihrer Parthei an den Tag legen, können das Princip der Weltreligion als ein im Vermodern begriffenes Ding der Vergangenheit, als eine Geburt des

sich selbst entfremdeten Geistes, der die Philosophie ein Ende zu machen habe, verschreien. Das Christenthum, wie es für sich ist, seiner Idee nach, und abgesehen von einer bestimmten einseitigen Fassung desselben in einer bestimmten Zeit seiner weltlichen Verwirklichung, hat mit der wahren Philosophie den Monismus des Geistes und der Vernunft gemein und die neuere Philosophie hat nur in und aus dem Sinne der christlichen Religion gehandelt, indem sie diesen Monismus mit aller Kraft des speculativen Denkens erstrebt hat.

Wohl aber ist die neuere Philosophie durch die bestimmte Art und Weise, in welcher sie ihre Aufgabe zu realisiren beflissen war, mit der Totalität der christlichen Weltanschauung jedesmal nach einer besondern Seite hin in Gegensatz gerathen. Die Überwindung des Dualismus der jüdischen und mittelalterlichen Weltanschauung ist nämlich der neuern Philosophie bis auf die Gegenwart herab immer erst einseitig und in solcher Weise gelungen, daß sie dabei nach irgend einer Seite hin in ein abstractes Extrem überschlug. Sie war noch nicht stark, ihr Princip ist bis jetzt noch nicht weit und allseitig genug durchgebildet worden, um die beiden Urpole des Universums, deren innere Verschiedenheit sich jedem, welcher zum höhern Selbstbewußtsein erwacht ist, unmittelbar aufdringt, in ihrer ewigen concreten Einheit, ohne Verkümmern des einen oder des andern Gegensatzes, zu begreifen und im dialektischen Denken mit einander zu vermitteln. Die Philosophie seit Cartesius hat in ihrem Begriffe des Absoluten bald das eine, bald das andere Moment verkürzt, und ist so von einem Extrem in das andere gefallen, ohne bis jetzt das ewige Centrum mit ruhiger Sicherheit im reinen Denken erfaßt zu haben. So negirte Spinoza die endliche Seite des Universums, das Dasein der Materie als einer für sich existirenden Macht. Er verkannte die Selbstständigkeit und Wirklichkeit des Individuellen, und ließ Alles schlechthin in der Idee der Gottheit als der Einen, Alles absorbirenden Substanz zu Grunde gehen. Er lehrte, daß die einzelnen Existenzen nur Modi, nur bestimmte Arten und Weisen der göttlichen Wesenheit, durchaus aber nichts für sich wären. Weil jedes Beimmte nur auf einer Negation beruhe, so drücken,

meinte Spinoza, die bestimmten Daseinsformen nur etwas Negatives, ein Nichtsein des Wesens aus, und nur für den endlichen Verstand, der aber in Wahrheit selbst nur ein Modus, eine Negation, und nichts Substanzielles sei, gebe es besondere Existenzen. Aber ein wirkliches Sein und Fürsichsein käme denselben nicht zu, und alles Bestimmte fließe daher unterschiedlos in die allgemeine Substanz als der einzigen *causa sui* zurück und auch dem menschlichen Ich könne kein ewig dauerndes Selbstbewußtsein zugeschrieben werden.

Gegen diese gänzliche Absorption des Individuellen und der natürlichen Dinge in die Gottheit reagirten besonders diejenigen Philosophen, welche von Bacon, dem Vater der neueren Naturforschung, zum nähern Eingehen in das Wesen und die selbstständige Macht der Natur angeregt, einen größern Respect vor der Materie bekamen, als der schwindsüchtige, in der Abstraction orientalischer Anschauung erzeugte Spinoza. Aber diese sogenannten Sensualisten und Materialisten, an deren Spitze der Engländer Hobbes steht, und deren System nachmals am populärsten in dem *Système de la nature* zur Darstellung gekommen ist, verfielen in das andere Extrem Spinoza's, indem sie die besondern Substanzen, das Stoffliche und sinnlich Wahrnehmbare der Dinge, für das allein Reale, die ideellen Formen der Dinge aber für vorübergehende Modificationen der Materie erklärten. Und somit galt denn auf diesem Standpunkte auch der Geist für eine leere, passive Form, für eine *tabula rasa*, für weiter nichts als für einen momentanen Reflex sinnlicher Perceptionen, denen nur in der Bestimmtheit von Gefühlen noch ein reales Object entspreche, sobald sie aber zu Gedanken, Begriffen und sogenannten Ideen sublimirt würden, hätten sie es mit etwas an sich ganz Inhaltslosem zu thun, so daß also den Begriffen von Gott, Freiheit, Wahrheit, Unsterblichkeit u. s. w. nicht die geringste Realität entsprechen könne. Wie also Spinoza das weltliche Princip von der Idee Gottes abstract verzehrt werden ließ, so stempelten die Sensualisten das Reich der Ideen zu einem bloßen Schemen sinnlicher Eindrücke. Und so ward demnach der Dualismus zwar von zwei Seiten her negirt, aber in

der Art, daß die beiden Principien, welche früher in der Einheit Eines Systems doch wenigstens auf einander bezogen wurden, nun sich an zwei Richtungen der Zeit vertheilten und dadurch den Zwiespalt des allgemeinen Bewußtseins mit sich in seinem theoretischen Verhalten zum Universum nur noch steigerten und schärften. Denn von nun sah sich jedes philosophische Denken in den Conflict des Idealismus und Sensualismus wie in die Mitte zwischen Charybdis und Scylla hinausgeworfen. Die Leibniz-Wolffische Philosophie versuchte einen bis dahin ungekannten Ausweg zwischen diesen gefährlichen Klippen, rannte sich aber bald desto fester an den sandigen Ufern des Dogmatismus, bis Kant das Schiffelein dadurch wieder flott machte, daß er es zertrümmerte, um sich daraus ein Luftschiff zu zimmern, durch welches sich die philosophische Untersuchung in das innere, rein geistige, dem Denken unmittelbar zugängliche Reich der Ichheit versetzen könne. Kant leitete eine kritische Untersuchung und Selbstbeobachtung des Denkens ein. Indem so der betrachtende Geist aus dem Jenseits seiner selbst, aus der Region der äußeren Naturbeobachtung und der nur vorausgesetzten, nicht bewiesenen Ideenwelt, tiefer als jemals theoretisch in sich selbst einkehrte, war es natürlich, daß sich das Denken nun zunächst in der Weise, wie es sich am unmittelbarsten Gegenstand wird, nämlich in der Form der ihrer selbst unmittelbar gewissen Ichheit zum Inhalt seiner Reflexion machte. Und so declarirte Fichte, dieser deutsche Kernmann, der sein Ich mit Recht als ein sehr gewaltiges und selbstständiges Wesen fühlen durfte, das Ich überhaupt für das Centrum und Princip des Universums, und mit einemmale schien aller Zwiespalt zwischen Gottheit und Welt in diesem sich selbst ewig producirenden Wesen der Ichheit überwunden, da man nun nicht mehr von der einen und anderen Seite des Universums, dem Idealen oder Realen zu abstrahiren brauchte, sondern beide Sphären als innere Entwicklungsformen des Ichs, in denen dasselbe sein ewiges Wesen objectivire, betrachten konnte. Nach Fichte trägt ja das Ich Natur und Gottheit als flüssige Momente in sich und producirt beide unaufhörlich aus seinem innern, ewigen Wesen.

Bald jedoch erkannte Schelling, der zwanzigjährige Jüngling und Fichte's geistreichster Schüler, dieser Alexander der modernen Weltansicht, der den Horizont der philosophischen Wissenschaft zum Horizont des Universums erweiterte — er erkannte, daß das Ich doch ein gar zu zweideutiges Wesen sei; nach der einen Beziehung zwar, d. h. in seiner reinen Innerlichkeit, unendlich frei und unbedingt, nach der Seite seines individuellen Erscheinens aber endlos bedingt; wie denn auch Fichte nicht läugnen konnte, daß das Ich in dieser Hinsicht eines unendlichen Anstoßes bedürfe. Schelling suchte diese Zweideutigkeit und den darin gesetzten Widerspruch dadurch zu überwinden, daß er über das bestimmte, erscheinende Ich und damit überhaupt über die Form der Ichheit hinaus ging und sich bis zur intellectuellen Anschauung der reinen Wesenheit erhob, in welcher beide Seiten des Ich's, die endliche, wie die unendliche gleichmäßig wurzeln, und wo demnach beide Seiten der Ichheit, sowohl die erscheinende, worin sich das Ich erst Object wird, als auch die ideale, auf welcher das Princip der Subjectivität beruht, in ihrem gegenseitigen Indifferenzpunkte gesetzt sind. Diesen Indifferenzpunkt nannte Schelling die absolute Subject-Objectivität, weil derselbe für sich weder Subject noch Object sei und doch die Möglichkeit von beiden Bestimmungen ins Unendliche hin enthalte. Hier wohne, behauptete er, die absolute Identität von Idee und Erscheinung, von Geist und Natur, von Gott und Welt und sein System bekam daher den Namen der Identitätsphilosophie.

Aber sofort erhob sich der allgewaltige Hegel, der wahre Kepler für die universellen Gesetze des Denkens, der Vater und Aristoteles der dialektischen Methode, und erklärte die Schelling'sche Intellectual-Anschauung für einen zwar glücklichen aber unbegründeten Sprung der Phantasie. Er sagte von dem Schelling'schen Princip, daß es nur so aus der Pistole geschossen, aber nicht bewiesen und entwickelt worden sei. Und Hegel übernahm nun und vollendete unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena diesen kühnen und unsterblichen Beweis, daß und wie das Denken in sich selbst das Absolute zu er-

fassen vermöge, indem es sich von Stufe zu Stufe über jeden Zwiespalt des Bewußtseins und seines Gegenstandes erhebe. Die Phänomenologie des Geistes ist dies großartige Werk, in welchem dargestellt ist, wie das Bewußtsein, vom Standpunkte des sinnlichen Anschauens anhebend, durch die in ihm waltende Macht des absoluten Geistes über jede einseitige Auffassungsweise der Welt und seiner selbst mit innerer Nothwendigkeit hinausgetrieben wird, bis es auf dem Standpunkte des absoluten Wissens angelangt, das Universum in seinem innersten Princip erfäßt. Dies Princip sei nun wohl, meinte Hegel, von Schelling historisch in's erkennende Bewußtsein gesetzt, aber noch nicht durchaus richtig bestimmt worden. Das Absolute sei nämlich zwar die Identität des Idealen und Realen, des Wesens und der Erscheinung, der Natur und des Geistes oder Gottes und der Welt; aber nicht in der Form, wie bei Schelling, als unmittelbar seiend. Vielmehr habe man das Absolute zu erfassen als ein stetes Werden und Entwickeln, als unendlichen Proceß der absoluten Idee.

Die weitere Entwicklung dieser Auffassungsweise kennen wir schon vom ersten Abschnitte her, und eben so haben wir schon gesehn, wie sich das Hegel'sche Princip auf der linken Seite der Schule entschieden zum Pantheismus und zuletzt durch L. Feuerbach zum materiellen Nihilismus hinüber gewandt hat.

Überblicken wir nun den ganzen, bisher betrachteten Entwicklungsgang des Grundprincips der christlichen Weltanschauung, so erinnern wir uns, wie es im Anfange des Christenthums als die unendliche Macht des religiösen Selbstbewußtseins aufging, kraft welcher dasselbe in Christus absolut und dann minder vollkommen auch in den ersten christlichen Gemeinden die Einseitigkeiten des Hebraismus und Hellenismus positiv überwand und beide Auffassungsweisen des Absoluten zu Momenten seines höhern idealen Organismus umgestaltete. Aber weiter sahen wir dann, wie durch die Verhältnisse der Zeit zuerst das eine und späterhin das andere dieser entgegengesetzten Momente des christlichen Principes zu einseitiger Reaction erregt ward und sich als

ein Extrem herauskehrte, das der ungehemmten Bethätigung der Totalität des Princip's als Schranke und Hemmung entgegentrat.

Es ist offenbar, das erste dieser Extreme bildet die mittelalterliche Gestalt des Christenthums, in welcher die überwundene jüdische Weltanschauung innerhalb der christlichen Religion noch einmal auflebte und somit jenen Dualismus zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur, zwischen Jenseits und Dasseits hervorrief, in welchem sich die beiden Welten so entgegenstanden, daß die eine als die abstracte Gränze und Negation der andern galt, wiewohl auch vermöge des christlichen Instincts eine Versöhnung zwischen beiden postulirt wurde. Diese Versöhnung ward aber vom Bewußtsein noch in abstract einseitiger Weise aufgefaßt. Indem nämlich das göttliche Princip des Universums als ein jenseitiges, rein übermenschliches Wesen angeschaut wurde, von dem die Welt sich durch den Sündenfall noch mehr getrennt habe, so galt die Sphäre des menschlichen Geistes mit allen seinen bürgerlichen, politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen für ein, der innersten Substanz nach gottentfremdetes Sein; in der Natur sah man dämonische Kräfte hausen, im menschlichen Geist als solchen sah man ein nur creatürliches Princip, und die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott konnte daher nur als äußerliche, mehr mechanische Vermittelung aufgefaßt werden. So dachte man sich denn die Annäherung von Seiten Gottes an die Welt als einen fortgehenden äußerlich-sinnlichen Act, der sich besonders im Werden des göttlichen Princip's zur Hostie vollziehe. Der menschliche Geist aber, glaubte man, könne sich der zu ihm herabsteigenden Gottheit nur dadurch wahrhaft nähern, wenn er sich durch Büßungen, Kasteiungen, durch Armuth, Gehorsam und Flucht aus dem weltlichen Leben und sittlichen Verhältnissen von der Welt entfremde und sich äußerlich ganz Gott weihe. Die Versöhnung gestaltete sich also in der Weise, daß das Dasseits, die Welt abstract aufgegeben werden sollte, eine Aufgabe, die nothwendig im bloßen Sollen stehen blieb und wegen ihrer principiellen Verkehrtheit sich häufig durch die entgegengesetzten Folgen, durch ein Versinken im Schlamm der Sinn-

lichkeit, furchtbar rächte. — Aus dieser einseitigen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt flossen denn auch alle jene specifisch mittelalterlichen und vom jüdischen Religionsprincip bestimmten Dogmen, in denen sich überall der crasseste Dualismus ausdrückt. Hierhin gehören die Dogmen von der Schöpfung der Welt aus Nichts, durch das bloße Belieben Gottes, von dem äußerlich herbeigeführten Sündenfall u. s. w., Dogmen, die vom mittelalterlichen Genius noch mehr in's Äußerliche umgeprägt wurden. Hierhin gehört vor allen die Satisfactionalehre, die Lehre von der über- und widernatürlichen Menschwerdung Gottes, vom Ende der Welt. In allen diesen Dogmen liegt, abgesehen von ihrer oft ganz sinnlichen Fassung, das Hauptgewicht darauf, daß dem Menschen alles Göttliche von Außen kommt. Nur einige wenige große Scholastiker und Mystiker durchbrechen in kühnen Anschauungen diese Äußerlichkeit.

Die Reformation erst überwand diesen Dualismus vom Princip aus. Aber das Princip der Überwindung war mehr nur erst das practisch religiöse Gefühl. Es kam darauf an, dies Princip, dies Gefühl der unendlichen Innerlichkeit und Geistigkeit des Menschen und der substantiellen Immanenz des Göttlichen im Menschen, das sich als der Glaube an den innern idealen Christus, der keines äußern Stellvertreters bedürfe, geltend macht, nun auch im reinen Gedanken zu fassen. Aus diesem geistigen Drange entwickelte sich die neuere Philosophie. Diese aber schlug nun allmählig das andere Extrem des Mittelalters ein, wie aus dem oben gegebenen Abrisse ihres Verlaufs hervorgegangen ist. Es geschah dies um so mehr, um so unvermeidlicher, als den Auswüchsen des protestantischen Geistes, dem wilden Mysticismus und dem englisch-französischen Materialismus gegenüber, in welchem letztern das alte heidnische Princip der unmittelbaren Einheit Gottes und der Natur wiederkehrte, die protestantischen Kirchen immer ängstlicher auf die erste theoretische Gestaltung des christlichen Principis in den biblischen Schriften zurückgingen, und an der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung des göttlichen Geistes im gegenwärtigen Bewußtsein wegen der vielfachen Widersprüche und

entgegengesetzten Richtungen menschlicher Meinungen allmählig irre und zweifelhaft wurden. Als der protestantische Glaube in diesem Mißtrauen, insbesondere gegen den freien philosophischen Gedanken, gegen das Princip der Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen Erkennen, sich entweder pietistisch in die Unbestimmtheit frommer Gefühle, oder orthodox auf den Buchstaben des Symbols zurückzog und so allmählig alle verstorbenen Gestalten des Mittelalters dogmatisch wieder herauf beschwor, um durch sie sich gegen das flüssige und penetrante Element der Philosophie zu verpallidiren, da mußte das philosophische Denken in seinem Verhältnisse zur Theologie und positiven Religion sich immer entschiedener zum Criticismus angeregt fühlen. Der Hauptvertreter der Kritik in Bezug auf die historische Basis des Christenthums wurde Lessing; in das metaphysische Gebiet der Religion aber drang die Kritik am entschiedensten durch Kant ein.

Wie dann weiter dies kritische Verhältniß der selbstständig gewordenen neueren Philosophie durch die Reactionen der starren Orthodoxie allmählig mit der Hinüberneigung der Philosophie zum Pantheismus ein feindseliges werden konnte und mußte, ist begreiflich und bekannt, und ebenso ist es nun klar, wie das moderne religiöse Selbstbewußtsein in diesem feindseligen Verhältniß dem mittelalterlichen Extrem des Dualismus gegenüber allmählig in das andere Extrem, in das Extrem des, daß ich so sage, ethnischen Princips, nach welchem das Göttliche ganz in der Welt aufgeht, hinüber gerathen ist.

Daß nun die moderne Kritik dem Nachhall des abstracten Dualismus im protestantischen Bewußtsein und den Einwirkungen desselben auf die christliche Glaubenslehre ein gründliches Ende zu machen und dies einseitige Princip, was in der Totalität der christlichen Idee nur eine Seite bilden soll, an der Wurzel angegriffen, und daß sie dem einseitig urgirten Momente des Unterschiedes Gottes von der Welt gegenüber das Moment der Immanenz Gottes im Geist und Wesen der Menschheit mit Nachdruck hervorgehoben hat, ist nach allem Bisherigen als ein wohlberechtigtes, vom Geiste der Wahrheit befehltes und hervorgerufenes Bestreben, ist als eine ächt protestantische That

anzuerkennen und zu loben, und wie die Strauß'sche Kritik der Dogmatik in dieser Beziehung ein wahrhaft positives Verdienst hat, wird nun Niemand mehr verkennen können. Es ist gut und wird seine wohlthätigen Wirkungen nicht verfehlen, daß Strauß die Vorstellungen von Gott als einem Wesen, das als ein einzelnes, abgesondertes Ich der Welt gegenüber steht und die Welt irgend einmal willkürlich in's Dasein gerufen hat, in ihrem Widerspruche mit sich aufgewiesen, daß er der Welt ein immanentes göttliches Princip vindicirt, daß er ihr eigenes, selbstständiges Leben und Sichproduciren, was ein allgemeines Resultat der neueren Naturforschung ist, aus dem Wesen der Idee dargethan und den Widerspruch der entgegengesetzten Ansicht, nach der Natur und Menschheit aller eigenen Selbstständigkeit und Centralität in sich entbehren sollen, klar und präcis entwickelt hat. Die der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe so entschieden widersprechenden und das Gefühl und Bewußtsein der sittlichen Freiheit des Menschen verletzenden Lehren von der Übertragung der Sünde und Schuld Adams auf seine Nachkommen, von der Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Glauben an historische Facta als solche, von der äußerlichen Übertragung des Verdienstes Christi auf die Gläubigen, von der Beseitigung des göttlichen Zorns durch das blutige Opfer Christi — diese Lehren, durch deren sinnliche und unangemessene Form der höhere, ideale Inhalt so oft in der protestantischen Kirche verflümmert worden ist, sind nun im Princip widerlegt, und was die Aufklärung und der Rationalismus noch mehr in äußerlicher Weise erstreben, das ist hier auf principiellem Wege erreicht. Auch die Ansicht vom Wunder als einem Eingriff in die Gesetze der Natur kann nun der Naturforschung in ihrer Anschauung von einem selbstständig in sich begründeten Organismus des sinnlichen Universums nicht mehr in die Quere laufen. Der enge Gesichtspunkt der orthodoxen Theologie und dogmatischen Speculation, von wo aus Alles in seiner eigenthümlichen Selbstständigkeit verkürzt, von wo aus Natur und Weltgeschichte, Staat und Völkerleben, Recht und Politik, Philosophie und Kunst nur als Mittel für die Realisirung der Kirche angesehen, und aus der Idee der

religiösen Erlösung einseitig construirt, aber durchaus nicht zugleich um ihrer selbstwillen betrachtet und cultivirt werden sollten, ist aufgehoben in den Gesichtspunkt der Idee des Universums, und tausend Beschränkungen des freien Gedankens und der sinnigen Anschauung sind damit überwunden. Dies ist ein unläugbarer Fortschritt der geistigen Freiheit, den zwar das Strauß'sche Werk nicht selbst herbeigeführt, den es aber so klar, wie kein anderes, zum Bewußtsein der Zeit gebracht hat.

Allein, bei diesem wohlberechtigten Kampfe gegen die Einseitigkeit der mittelalterlichen und orthodoxen Richtung des christlichen Bewußtseins ist nun auch dieses Werk in die andere entgegengesetzte Einseitigkeit verfallen. Es hat ganz und gar verkannt, wie auch das moderne Bewußtsein gegenwärtig in einem äußersten Extrem der religiösen Weltanschauung befangen ist. Wenn das orthodoxe System das Jenseits zu einseitig urgirte und das Diffsaits verkürzte, so urgirt das moderne System das Diffsaits zu sehr und verkürzt das Jenseits, indem es den Staat, als das organistrende Princip für Recht, Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit, für die einzige ideale und selbstbewußte Verwirklichung der göttlichen Sphäre des Universums erklärt, und daher die überweltliche Centralität der Wahrheit, das adäquate Selbstbewußtsein des absoluten Geistes an sich in seiner Allgemeinheit, die Idee der Persönlichkeit, die Ideen eines übernatürlichen selbstbewußten Geisterreichs für eine pure Abstraction hält.

Es ist aber klar, wie diese Ansicht selbst nur eine Abstraction, d. i. ein Abstrahiren von der relativen Berechtigung des ihr entgegengesetzten Systems ist. Beide Systeme sind gleich einseitig. Das eine ist die Negation des andern. Beide haben gleich sehr, das heißt, beide haben nur ein relatives Recht; sie existiren daher auch nur so lange jedes für sich, als sie sich gegenseitig bekämpfen. Mit der höchsten positiven Überwindung des einen wird auch das andere gründlich überwunden werden. Diese Überwindung selbst aber wird ausgehen von einem höhern Princip der Zukunft, das weder im Dualismus des mittelalterlichen Weltbewußtseins noch im Pantheismus und Nihilismus der modernen Weltanschauung zu seiner Befriedigung gelangen kann, das

an sich über beiden steht und daher siegreich beider Schranken durchbrechen und mittelst dieser Negation seiner bisherigen einseitigen Erfassungsweisen seiner unendlichen Totalität eine entsprechendere Verwirklichung im wissenschaftlichen und dann weiter auch im kirchlichen Bewußtsein geben wird. Und dies höhere Princip der Zukunft, dessen Erfassung sich schon in vielen von Religion und wissenschaftlicher Freisinnigkeit gleich kräftig besetzten Gemüthern anstrebt, ist kein anderes als die Uridee des Christenthums selbst, die in Christus in schöpferischer Weise in's Dasein trat. In Christus setzte sich die Idee des Christenthums als göttliche Offenbarung, als eine That, in der das menschliche Selbstbewußtsein nach der Seite seines religiösen Lebens in der directesten und tiefsten Weise von der lebendigen Idee Gottes ergriffen wurde. Nachdem aber auf dem Wege der Tradition und des mehr unmittelbaren Glaubens diese Uridee der christlichen Religion Bewußtsein der Welt geworden und zugleich durch menschliche Zusätze auch mannigfach umhüllt worden war, mußte das unterdessen mündiger gewordene subjektive Denken sie auch aus sich selbstständig zu reproduciren versuchen. Und diese Emancipation des Gedankens und der Wissenschaft von dem unmittelbaren Glauben führt allmählig zu einem Gegensatz des Wissens zum Glauben und zu einem Zwiespalt zwischen beiden, der in der Gegenwart zur höchsten Zerrissenheit geworden ist. Aber mit dem allmählichen Absterben der Reactionen und Nachwirkungen einer frühern einseitigen Auffassungsweise des Christenthums wird auch das durch diese Einseitigkeit zu leidenschaftlicher Eifersucht auf seine Freiheit gereizte philosophische Denken zur größeren Ruhe und Besonnenheit in sich gelangen, und dann wird die wahre Versöhnung von Glauben und Wissen eintreten. Diese höhere Zukunft, deren Morgenröthe schon Lessing ahnend schaute, als er in seinem sinnreichen Aufsatze über die Erziehung des menschlichen Geschlechts auf die Zeit eines neuen Evangeliums hinwies, *) diese allseitigere Entwicklungsform der christlichen Idee, die sich vielleicht in ähnlicher Weise zu der Gegenwart verhalten wird, wie sich die Reformation zur Weltanschauung des Mittelalters ver-

*) Lessing. Sämmtliche Schriften. Bd. 5. S. 240.

hielt, kündigt sich schon in mannigfachen Zeichen der Zeit an. Und fürwahr! der müßte blind gegen alle Geschichte sein, wer meinen wollte, das Bewußtsein der Menschheit werde bei den gegenwärtigen inhaltsleeren Resultaten der modernen Wissenschaft und Philosophie in Bezug auf Religion und Christenthum stehen bleiben. Als die politische Revolution Frankreichs im vorigen Jahrhunderte sich vernichtend gegen den organischen Zusammenhang ihrer Zeit mit der gesammten Vergangenheit wandte, da war sie ihrem Wendepunkte, ihrer eigenen Auflösung nahe. Und so wird's auch mit der philosophischen Revolution der Gegenwart kommen. Zwar das régime der guten alten Zeit der Orthodorie wird sich niemals wieder allgemein und auf die Länge behaupten können; mit dem alten Dualismus ist es aus. Aber auch der Pantheismus der Gegenwart ist nur nach einer Seite hin berechtigt, nämlich, wiefern er das Moment der Freiheit des subjectiven Gedankens und der Immanenz des göttlichen Geistes im Wesen der Menschheit geltend macht. Aber er täuscht sich darin, daß er, was eben nur ein Moment in der Idee des Absoluten ist, als Mittelpunkt, als Totalität setzen will. So wird er Extrem, tritt mit der wahren Idee des Absoluten in Widerspruch und wird von dieser im weiteren Verlauf der Geschichte widerlegt werden.

Und in diesem Extrem ist nun auch Strauß in seiner Kritik der christlichen Glaubenslehre dem innersten Princip der metaphysischen Grundanschauung nach befangen. Das ist sein Unrecht, und dies Unrecht, diese Unwahrheit seines metaphysischen Princip's und der daraus gezogenen Consequenzen wollen wir jetzt nachzuweisen versuchen. —

Die eigentliche Grundanschauung seines Pantheismus tritt bei Strauß in der Regel immer erst am Schlusse der Kritik eines besondern Dogma's hervor. Am bestimtesten und jedem zu viel oder zu wenig, was man seiner Ansicht unterschieben könnte, vorbeugend, spricht sich Strauß nach Beendigung seiner Kritik der neuern Auffassungsweisen der Idee eines persönlichen Gottes über den eigentlichen

Kernpunkt seines metaphysischen Princips aus. Dort wird mit klaren Worten ausgesprochen, daß und wie das Absolute Proceß und nur Proceß und wie die Subjectivität nur fluctuirliches Moment und unselfständiger Durchgangspunkt an demselben sei. Der Ansicht J. H. Fichte's gegenüber, daß in der Actualität und Unruhe des absoluten Processes dem Absoluten noch der rein ideale Mittelpunkt, die innerlich unbewegte Klarheit der Identität, das ewige Band sich selbst erfassender Einheit mangle, behauptet Strauß, daß das Allgemeine nur in und mit dem Besonderen, das Ideale nur im Realen, die Ruhe nur in der Bewegung, das Bleibende nur im Wechsel zu erkennen sei. Aber neben dem zur Identität sich aufhebenden Unterschiede, sagt er, noch eine Identität als solche, und außer und über dem mit sich zusammengehenden Anderssein noch ein Fürsichsein als solches haben wollen, das heiße von dem Standpunkte der Wissenschaft unserer Zeit auf den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins zurückfallen. — Freilich dürfe man nicht meinen, als ob das Absolute, weil es als Proceß in steter Bewegung begriffen sei und alles Gesezte auch beständig wieder negire und die absolute Fluctuation des ewig gesezten und eben so wieder aufgehobenen Gegensatzes von Subjectivität und Objectivität ausdrücke, deshalb des Moments der Ruhe und des Fürsichseins entbehre. Sondern im Begriff des Processes sei mit dem Unterschiede und der Negation auch die Einheit, die Ruhe und Affirmation gesezt; und wie in jener ersten Beziehung das Fürsichsein des Göttlichen sich nur im Anderssein realisire, und daher nur verschwindendes Moment sei, ebenso hebe sich auch die Unruhe der Bewegung wieder auf in die stille Identität und Ruhe des innern Wesens, und sei daher nur verschwindendes Moment. Und so sei denn, fährt Strauß fort, der Speculation unserer Tage Gott zwar nicht die bloß allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gottsein das Insichgehen der Persönlichkeit nicht mitgehörte, aber eben so wenig sei er eine Person neben oder über anderen Personen: sondern er sei die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Sub-

ject zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit komme, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebe.

Kurz, das Absolute ist nach Strauß nicht an und für sich seiende Subjectivität, sondern im Moment seiner Allgemeinheit und Idealität ist es nur mit der allgemeinen Möglichkeit und Potenzialität des Fürsichseins und des Wissens von sich begabt — die Wirklichkeit des Fürsichseins aber giebt es sich erst in der Form des individuellen Selbstbewußtseins. Das einzig wahre und tiefste Princip alles Seins und Denkens, der letzte Grund des Universums ist hiernach nichts anderes als die Actualität und Unruhe des absoluten Processes.

Allein, diese Vorstellung vom Absoluten und von dessen Vermittelung mit sich, die dasselbe als Proceß faßt und aus der Kategorie des Processes allein alle Sphären, Mächte und Potenzen des Universums ableiten und erklären zu können meint, müssen wir der größten Einseitigkeit und des härtesten Widerspruchs zeihen.

Wir geben es Strauß und der neueren Philosophie zu, und Jeder, wer die Idee des Universums nach ihrer vollen Totalität sich auf dem Wege des dialectischen Denkens und nicht bloß durch eine Verstandesabstraction oder im Dunkel des mystischen Anschauens zum Bewußtsein gebracht hat, muß es mit uns zugeben, daß das Absolute einseitig und abstract bestimmt werde, wenn man es sich als ein Wesen denkt, das, ursprünglich ohne Welt und Natur, eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit dem Anschauen seiner selbst beschäftigt gewesen, und dem es dann auf einmal, man weiß nicht durch welchen Anstoß oder Zufall, eingefallen sei, auch eine materielle und sinnliche Welt aus sich zu produciren. Denn ein Gott ohne Welt ist eine pure Abstraction, ein müßiges und todttes Wesen, wie schon Origenes sagt, daß Gott nicht als die absolute Macht gedacht werden könne, wenn es keine endlichen Wesen gebe, in Bezug auf welche Gott seine Macht behältige. Ja, Origenes nennt es unfraumm und absurd, zu sagen, daß die Natur Gottes müßig und unbeweglich, oder zu meinen, daß die absolute Güte und Macht Gottes jemals ohne Wirkung und Gegenstand gewesen sei. Ebenso macht er schon treffend aufmerksam auf das Undenkbare eines

Übergangs vom Nichtschaffen zum Schaffen in Gott, vom Nichthaben Dessen, was ihm gebühre, zum Besitz desselben. *)

Das allgemeine und ideale Wesen Gottes kann schlechterdings nicht gedacht werden, ohne ein inneres Verhalten zu den besondern Mächten und Existenzen der Natur, und ihrer Darstellung und Erscheinung in Raum und Zeit.

Mag dies Verhältniß auch zunächst nur ein negatives sein, d. h. mag es zunächst auch nur darin bestehen, daß das göttliche Wesen die außer und nach einander hervortretenden Momente des Raums und der Zeit in sich zu reinen Gedankenbestimmungen aufhebt und ideell setzt, so ist doch das göttliche Wesen als dieser actus purus, als diese ideelle Negation des äußerlich Existirenden, als diese Aufhebung von Raum und Zeit in seine reine Idealität, durch das Dasein der Natur bedingt, und setzt sich mithin dieselbe ewig=zeitlich voraus. Ist die Natur aber wegen ihrer Außerlichkeit in Raum und Zeit dem Proceß des steten Entstehens und Vergehens nach allen ihren Seiten und Stufen hin unterworfen, nun, so muß auch das göttliche Wesen in seinem innern Verhältnisse zur Natur irgend wie an diesem Proceß mit theilhaftig sein, und derselbe bildet nothwendig ein Moment in der Idee des Absoluten. Aber er bildet auch nur ein Moment in dieser Idee. Denn der bloße Proceß, als solcher, in welchem Subjectivität und Objectivität als Durchgangs- und bloße Übergangspunkte gesetzt sind, erschöpft den Begriff des Absoluten noch bei Weitem nicht. Zwar kommen auch schon in der Kategorie des Proceßes alle Momente vor, die den Begriff des Absoluten constituiren; aber sie sind hier noch in einseitiger Formbestimmtheit gesetzt. Die Kategorie des Proceßes umfaßt nämlich aller-

*) Origenes de principiis edid. Redepenning. Lib. I. 2. 10. Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt, in quos exerceat potentatum: et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. — Et quomodo non videbitur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his Deus, quæ eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit ut haberet? Quod si nunquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea per quæ omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum. Cf. pag. 308. Otiosam et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum.

dinge die beiden entgegengesetzten Polaritäten und Urmomente des Universums, das Ideale und Reale, und schließt sie in sich zur concreten Einheit in unendlich mannigfacher Weise zusammen. Aber diese Einheit des Absoluten mit sich ist erst eine einseitige, eine solche, in der sich die absolute Idee noch nicht befriedigt, denn es ist eine Einheit der entgegengesetzten Momente im Realen, und da das Reale das Besondere und Endliche ist, so ist es eine Einheit im Endlichen, und also nur eine relative, endliche Einheit. Es mangelt also noch die Einheit des Absoluten mit sich im Idealen, die schlechtthin geistige Selbstvermittlung und Einheit des Absoluten mit sich. In der Kategorie und der realen Verwirklichung des Processes, der sich als die Fluctuation des steten Entstehens und Vergehens bestimmt, verhalten sich demnach die beiden entgegengesetzten Momente des Absoluten, in denen es sich mit sich vermittelt, offenbar so zu einander, daß das Moment der reinen Allgemeinheit und Idealität nur ein untergeordnetes und verschwindendes Moment bildet, und als bloßes Anstichsein gesetzt ist, während das Moment des Realen und Besondern, welches der Quellpunkt aller Relativität, Bewegung und Unterscheidung ist, das Übergewicht hat, und dadurch das Ideale unwiderstehlich mit in seine Unruhe und Negativität hinüber reißt. Das Moment der Besonderheit bildet im Wesen und Begriff des logischen Processes, so wie in der erscheinenden Verwirklichung desselben den Anfangs- und Endpunkt; den Impuls und die Initiative überhaupt, und somit ist es die Relativität, das Außer- und Nacheinander, die Macht der Endlichkeit überhaupt, die im Prozesse den Principat führt, die in ihm auf principielle Weise waltet, während das Ideale und Allgemeine, das Princip der Subjectivität und des Fürsichseins in der Formbestimmtheit des Processes eben nicht zu seinem Rechte kommt, und daher eine eigene selbstständige Sphäre im Gegensatz zu dieser ersten Sphäre für sich in Anspruch nimmt.

Mithin erschöpft und realisiert die Kategorie und erscheinende Wirklichkeit des Processes das Absolute als solches noch bei Weitem nicht, sondern nur Eine Bestimmung desselben, nur Eine Sphäre des Universums stellt er dar, nämlich die Sphäre der endlichen, der geistlosen

und sich selbst nicht erkennenden Natur. Denn die auf die Materialität und Endlichkeit des Raums und der Zeit basirte sinnliche Welt der Natur ist nichts mehr und nichts weniger, als die Darstellung und Verwirklichung der in der Idee des Absoluten ewig-zeitlich mitgesetzten Kategorie der Endlichkeit, und diese ist wesentlich Proceß, und manifestirt sich als die Relativität und Negativität des Daseins, das im Entstehen wieder verschwindet und im Verschwinden wieder entsteht, das es zu keiner wahren und ewigen, sondern nur zu einer momentanen und relativen Innerlichkeit und Idealität bringt. In der Natur ist der Proceß also das Alpha und Omega; er ist ihr Wesen, ihr Begriff, er ist die eigentliche, allgemeine Naturseele.

Alles in der Natur, vom Kleinsten bis zum Größesten, ist hineingezogen in diese unaufhörliche Fluctuation des Kommens und Gehens, des Lebens und Todes, des Werdens und der Bewegung. Darum bestimmen auch die neueren Naturforscher, wie ein Carus, Burdach, Oken und Hugi als die Grundlage der Natur den Äther, worunter sie die immer flüssige, immer bewegliche und absolut impressionable Materialität des Seins verstehen. *) Im letzten Grunde sind Raum und Zeit die beiden allgemeinsten Factoren, die das Wesen der Natur als Proceß constituiren. Der Raum drückt nichts anders aus als das stete Zergehen und Auseinanderspinnen der Substanz des Universums, die in Gott als reines Denken und Wissen in sich reflectirt, in lauter Punctualitäten, deren jede sich in sich zu verfestigen strebt, deren keine aber schlechtthin fest und individuell abgeschlossen bleiben kann, da jeder bestimmte Punkt als die Negation aller anderen auch von allen anderen negirt, und somit in seinem Entstehen und Sichfürsichsetzen zugleich wieder in das allgemeine Continuum aufgelöst wird. Diese reine, abstracte Negativität, als solche, realisirt sich im Raum als die Zeit, in der jedes Bestimmte entsteht und vergeht. Die Zeit ist selbst dies Entstehen und Vergehen in Einem, denn indem sie ist als dieses Jetzt, ist sie auch schon wieder nicht, aber indem sie sich als dieses Jetzt

*) Carus leitet das Wort Äther von *Ætēr*, in beständiger Bewegung sein, ab. Vergl. Carus's Physiologie. Bd. 1. S. 13.

negirt, setzt sie sich schon wieder als ein neues Setzt und so fort ins Unendliche. Indem so die Zeit als die Negation aller bestimmten, im Raum zum relativen Bestehen gelangenden Unterschiede und Punctualitäten auch zugleich sich selbst stets negirt, producirt sie sich ebenso wieder als das endlose Außereinander, welches der Raum ist, und dieser hebt seine individuellen Punctualitäten und deren fortgehenden Figurationen und Verfestigungen zu Linien, Flächen und Dimensionen in der Continuität der Außerlichkeit eben so sehr in jedem Moment wieder in die reine Negativität der Zeit auf. Mithin gehen die Bestimmungen des Raums und der Zeit fortwährend dialectisch in einander über. Was damit gesetzt ist, ist die Bewegung als solche. Und diese besteht demnach darin, daß das abstracte Außersichgerathen der Momente der Substanz im Raum, das Punctualisiren und Individualisiren, zum verschwindenden Moment, zum bloßen Durchgangspunkt in der Zeit aufgehoben wird, daß aber ebenso die Zeit in ihrem Streben, alles Besondere und Individuelle in ihre reine Negativität und abstracte Idealität aufzuheben, nur ein Moment bildet, und daher das räumliche Bestehen nothwendig relativ in sich affirmirt, indem sie, kraft ihrer Idealität, ihrer Tendenz nach abstracte Einheit und Allgemeinheit, in der räumlichen Discretion das Moment der steten Continuität setzt. Die Bewegung bestimmt sich demnach näher als die polare Spannung und als der Proceß des Momentes der Discretion und des Momentes der Continuität an der sich materialisirenden Substanz des Universums, und als diese stete Beweglichkeit und Impressionsabilität ist die materielle Substanz der an sich indifferente, aber für die mannigfachsten Differenzen und realen Besonderungen empfängliche Äther, die wahre *materia matrix* der Natur. Daß der Äther aber wirklich sich besondert und zu concreten Gestaltungen fortgeht, das hängt ab von dem Einzuge bestimmter, von Gott gedachter Ideen in seine brütende Potenzialität. Aber indem die ewigen Ideen sich materialisiren, sind sie selbst auch durch die Gesetze des Raums und der Zeit, durch den Proceß des steten Entstehens und Vergehens miterfaßt und mitbestimmt, und ihre reine Idealität, ihr durchsichtiges, allgemeines und in sich beruhendes

Wesen in der Centralität der göttlichen Subjectivität, wird negirt, sinkt zum untergeordneten Moment herab, und die Ideen als materialisirende Potenzen bestimmt, bewahren nur, daß ich so sage, einen allgemeinen Anklang an die Sphäre des reinen Gedankens und der absoluten Idealität Gottes, ein Anklang, der erst auf dem Punkte, wo die Natur, wie in den höheren Stufen ihres Daseins, das abstracte Übergewicht ihrer Materialität verliert, und in ein directes, mehr positives Verhältniß zur Sphäre der absoluten Idealität tritt, als lauter Ton der Innerlichkeit hervorbricht. Doch auch auf diesen Höhenpunkten des materiellen Lebens sind Raum und Zeit noch die am meisten durchgreifenden Factoren, und ziehen auch die kräftigsten Individualisationen des Idealen innerhalb des Materiellen, so lange das erstere sich noch nicht nach seiner ewigen Centralität in Gott erfasst, wieder hinein in die Alles verschlingenden Wogen ihres unruhigen Processes. Und so ist das Reich der Natur durch und durch, wie sich Carus ausdrückt: „Ein Meer des Werdens, in welchem unendlich verschiedene Ideen sich tausendfältig spiegeln, und dessen Tropfen in tausendfältigen Formen erscheinen, je nachdem sie momentan und ohne zu beharren, nach dem Gesetze der einen oder der andern Idee sich ordnen. Derselbe Kohlenstoff lebte gestern vielleicht in unserm Blute, schwebt heute immer thätig in der Erdatmosphäre, und wirkt vielleicht morgen in der keimenden Pflanze. — Wohin wir das Auge des Geistes wenden, ein stetes Ziehen, Drängen und Werden der Elemente.“ *)

Allein, als dieses stete Processiren, als das immer bewegliche und wechselnde Leben der Naturseele ist der Begriff des Absoluten noch nicht erschöpft, sondern die Natur überhaupt stellt nur eine besondere und bestimmte Sphäre des Universums, keinesweges aber die volle Totalität desselben, dar. Denn wir sehen in der Natur wohl das Moment des Unterschiedes, der Besonderheit und materiellen Realität zu seinem specifischen Recht kommen und sich zu einer eigenen Welt gestalten, — das Moment der reinen Idealität und Allgemeinheit aber muß hier noch verkümmern. Und doch ist dies gleich sehr berechtigt und noth-

*) Carus: Zwölf Briefe über das Erdleben. Stuttgart, 1841.

wendig, und schon die Natur könnte nicht begriffen werden, da das Ideale in ihr, was sie mit Macht an ihr Gesetz zu binden sucht, immer selbstständiger in ihr empor strebt, wenn wir nicht eine eigene, ursprüngliche Heimath des Idealen voraussetzen, worin dasselbe frei und selbstständig in sich reflectirt, in geistiger Centralität in sich beruht und kraft dieser Unererschütterlichkeit ein ewiges Gegengewicht gegen die Unruhe und Negativität des zeitlichen Daseins bildet, und sich auf das Bestimmteste von diesem unterscheidet.

Wenn sich aber schon in der bloßen Natur auf den höheren Stufen ihres Daseins ein Zug und eine Tendenz des in ihr zum Moment herabgesetzten Idealen nach einer gewissen Selbstständigkeit, die sich indeß, wegen der überwiegenden-Endlichkeit der Natur, immer nur momentan erreicht, gewahren läßt, und wenn die Natur, kraft dieses höhern Anklangs, über sich selbst hinausweist, und weissagend auf eine andere Welt als die des bloßen Entstehens und Vergehens hindeutet: so läßt sich vollends das Wesen des menschlichen Ich aus der Kategorie des Processes, aus einem Absoluten, das nicht zugleich absolutes In- und Fürsichselbstsein ist, nicht begreifen.

Nach dem von Strauß acceptirten Princip des Universums müßte es eigentlich nur Naturindividuen, oder eigentlich nur flüchtige und in der abstracten Indifferenz sogleich wieder verschwimmende Ansätze der Materie zu Individualisationen, müßte es nur abstracte Spannungsverhältnisse der Discretion und Continuität, ohne seelenhaftes, subjectives In sich beruhen geben können. Die unendliche Innerlichkeit und Subjectivität, dieses in sich selber beruhende Fürsichsein des menschlichen Ich, bleibt aber vom Strauß'schen Standpunkte aus, auf welchem das Absolute als Proceß erscheint, durchaus ein Räthsel und Widerspruch und nur ebenso gewaltsame Deuteleien und Künsteleien, wie sie auf dem Standpunkte des abstracten Theismus in Bezug auf die Resultate der Naturforschung, der Psychologie und Geschichte von den Orthodoxen verübt werden, können diesen Widerspruch vertuschen und bemänteln.

Das freie Ich des Menschen, in dem Acte, wo es sich denkend

in seiner Idealität ergreift, wo es in seiner reinen Innerlichkeit und Geistigkeit sich zum Object macht, und in dieser ihm immanenten Objectivität das gesammte Universum spiegelt, und alle mittelst der Reflexion herausgestellten Momente desselben in die concrete Totalität Eines Gedankens und Einer Idee zusammenfaßt — das freie Ich bezeugt in diesem Acte der Erhebung, und in jeder andern theoretischen oder sittlichen Überwindung aller Particularitäten seiner individuellen Gefühle, subjectiven Zustände und objectiven Begrenzung durch Raum und Zeit, eine an und für sich seiende Erhabenheit seines inneren Wesens über den Proceß des Daseins, über die Fluctuationen der Zeitlichkeit, über das Hin und Her des Entstehens und Vergehens. — Und in dieser geistigen Concentration der Sacht im theoretischen Denken und reinen Wollen stellt sich unwiderstehlich eine andere Identität, ein anderes Fürsichsein des Geistes dar, als das Fürsichsein, was in den Unterschied, in das Anderssein versenkt bleibt. Dies ist factisch eine Ruhe in der Wahrheit, in der alle Unruhe der Bewegung aufgehoben und überwunden ist, eine „Idealität als solche, über dem mit sich zusammengehenden Anderssein, ein Fürsichsein als solches“ — denn das Anderssein, die Endlichkeit, hört schon auf, ein selbstständiges Moment in diesem idealen Sichzusichverhalten des Geistes zu bilden. Hier ist eine specifisch andere Einheit der Momente, als im Organismus des Naturindividuums. Die natürliche Seele als flüssiger, momentaner Zustand, als bloßes Selbstgefühl, ist schon die höchste Verwirklichung jenes Fürsichseins, von dem Strauß redet, was nur im Anderssein statt hat, und in die Momente der Leiblichkeit und Besonderheit versenkt bleibt. Aber wie durchaus, wie wesentlich anders verhält sich das Fürsichsein des menschlichen Geistes? — Für dieses ist die Strauß'sche Kategorie unendlich zu eng. Denn das Fürsichsein des Selbstbewußtseins in der Idee der Wahrheit und Güte bewegt sich im Elemente der reinen Unendlichkeit, in welchem das Eine im Andern schlechtthin durchsichtig und zur allseitigen Totalität verklärt ist, und in dieser That der Erhebung und des reinen Insichseins ist das Ich mit seinem Denken an keinen bestimmten Raum und keine bestimmte Zeit

gebunden, es setzt diese Mächte der Natur in sich selbst zu unselfstständigen Momenten herab, es abstrahirt von seinen individuellen Schmerzen und Freuden, und eben damit bethätigt es in sich die Wirklichkeit und Objectivität einer an und für sich seienden, einer, von der Welt der Zeitlichkeit ursprünglich unterschiedenen Welt des reinen Geistes. Woher nämlich, muß man fragen, woher dem Ich, das, wie die thierische Seele, zuerst ganz von der Fluctuation des Daseins umfangen und überwältigt, das ganz in das Anderssein der Natur versenkt ist und den Wechsel ihres steten Entstehens und Vergehens auch noch in der passiven und beweglichen Zuständlichkeit seines individuellen Selbstgefühls spiegelt — woher dem nur an sich seienden, von endlichen Potenzen unstrickten Ich diese unendliche Kraft der Negation seiner überwiegenden Naturbestimmtheit; diese Macht der Erhebung in den Äther des reinen Denkens und Fürsichseins? — woher, wenn dies Fürsichsein, dies Reich der Identität, nicht einen eigenen in sich befestigten Kreis mit einem eigenen ewig vollendeten Mittelpunkt jenseits der Natur, d. h. nicht hier oder da, nicht jetzt oder dann, sondern in seiner überräumlichen und überzeitlichen allgemeinen Substantialität bildet? — Eine solche, in und durch sich selbst seiende, ewige Kategorie des reinen Denkens und unendlichen Fürsichseins, die wir mit innerer sittlicher und theoretischer Nothwendigkeit zu postuliren gedrungen sind, ist aber nur dadurch reines, totales Denken und Wissen, daß sie sich ewig selbst denkt und selbst weiß, daß sie in keinem Punkte und keinem Momente ihres idealen Wesens sich entfremdet ist. Aber so bestimmt wie sie sich in unserm Denken durch sich selbst bestimmt, und uns nöthigt, sie so zu bestimmen und zu denken, ist diese reine Wesenheit die absolute Persönlichkeit: Denn das Wissen eines Wesens von sich macht dies Wesen zur Persönlichkeit, und ist dies Wissen absolutes Wissen, Wissen in unendlicher Selbstpotenzirung und Selbstgewißheit, so ist es in sich selbst die absolute Persönlichkeit, und zwar nicht bloß als Anlage, als Keim, sondern als ewige Wirklichkeit in sich selbst. Denn, wie wir aus dem ersten Abschnitte uns erinnern, die bloße Anlage zur Persönlichkeit im menschlichen Wesen setzt, um sich zu verwirklichen,

die ewig an und für sich seiende Wirklichkeit der absoluten Personalität schon voraus.

Mit der Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes gewinnen wir also der Sphäre des fluctuirlichen Naturwesens gegenüber eine zweite, dieser ersten entgegengesetzte, Sphäre der reinen Idealität, der absoluten Innerlichkeit und Ruhe, in der nun umgekehrt, wie im Proceffe der Natur, wo das Ideelle untergeordnetes Moment war, das Besondere, das Endliche nur Moment, d. h. zu seiner Idee aufgehoben, und als ein gedachtes, als Gedanke Gottes gesetzt ist. Damit sinkt aber auch die Kategorie des Proceßes, die in der Natur das Princip und die Seele ihres Lebens bildet, in Gott zum untergeordneten Momente herab, d. h. Gott denkt und begreift den Wechsel des Seins in sich, negirt aber die materielle Wirklichkeit desselben in seiner reinen Geistigkeit, und verhält sich somit als die ewige Stillung und Beruhigung der zeitlichen Unruhe, der flüchtigen Freuden und Schmerzen des Lebens, und gründet in sich jenen Sabbath des Friedens und der Freiheit, dessen seliger Wiederklang im Geist des Menschen die Saite der Hoffnung rührt, zu deren süßem Ton schon oft ein gläubiges Gemüth gesungen hat:

Es ist noch eine Ruh vorhanden,
Auf, müdes Herz, und werde Licht!

Das Resultat der vorhergehenden Untersuchung ist also mit kurzen Worten dieses, daß das Ideelle, wenn es nur ein Moment des Weltprocesses wäre und nicht zugleich als absolute Persönlichkeit in sich selbst reflectirte, sich unmöglich mittelst des Wissens und Wollens des Menschen mitten in der Endlichkeit der Natur als übergreifende Subjectivität realisiren könnte, und daß also diese letztere, unlängbare Erfahrung und Wahrheit den engen Kreis des Principis der Straußschen, und überhaupt der modernen Metaphysik durchbricht, und dasselbe weiter zu fassen und die Idee eines persönlichen Gottes mit hinein zu ziehen uns nöthigt.

Wir mußten der modernen Kritik, so wie der speculativen Auf-

fassung des Absoluten überhaupt zugeben, daß es einseitig sei, das Göttliche erst für sich und ohne Welt zu setzen, die relative Selbstständigkeit der Natur Gott gegenüber erst zu negiren, und sie dann nachher doch aus dem göttlichen Wesen heraus zu klaben. Und es ist hiernach unläugbar, daß Gott nicht in dem Sinne als Schöpfer der Welt gedacht werden kann, als ob die Natur durch ihn irgend einmal im Anfange der Zeit, oder, nach einer andern Ansicht, von Ewigkeit gesetzt worden wäre, ohne sich selbst aus sich zu setzen, und sich aus ihrem eigenen, dem Wesen Gottes entgegengesetzten Grunde relativ selbstständig zu produciren. Denn die Wahrheit ist, daß die Natur als der Gegenpol des göttlichen Geistes die specifische Bestimmtheit der göttlichen Persönlichkeit mit bedingt, daß Gott nur als die Negation der Endlichkeit wirkliche, energische Geistigkeit ist, und mithin die Natur und Welt sich ewig-zeitlich voraussetzt. Die Natur, wie die endliche Welt überhaupt, ist relativ durch sich selbst, ist eben so gut wie Gott, *causa sui*. Was die Natur zur Natur, die Welt zur Welt macht, das kann sie nur aus sich selbst und nicht aus Gott haben, der sich zur Endlichkeit, als solcher, negativ verhält. Raum und Zeit mit faunnt der in ihnen sich bethätigenden Kategorie der Bewegung sind somit ihr eigener Grund, oder es ist vielmehr die Idee des Universums, die sich ihrer reinen Idealität, in welcher sie sich als Gottheit verhält, in Raum und Zeit entäußert. Nicht als ob damit gesagt werden sollte, daß diese Potenzen der Endlichkeit gleich ewig mit Gott wären, daß sie, wie Gott, keinen Anfang und kein Ende hätten, denn z. B. die Zeit ist eben dies, stets anzufangen und stets zu enden; sie ist endlich durch und durch, und eben deshalb kann sie kein Product der Ewigkeit sein. Aber ebenso wenig ist die Ewigkeit jemals ohne Beziehung auf die Zeit, wenigstens nicht ohne negative Beziehung auf dieselbe, gewesen, denn ewig ist nur, was die Zeit in sich zu bewältigen und als beherrschtes Moment zu setzen vermag, und somit ist die Zeit nicht irgend einmal erst aus der Ewigkeit hervor getrochen, sondern sie ist die beständig aus sich quellende Negation der Ewigkeit, wie die Ewigkeit die auf sich selbst beruhende Negation der Zeit ist. Also von einer Ableitung der Zeit oder

der Welt überhaupt aus Gott und Gottes Belieben kann nicht die Rede sein. Das wäre Abstraction.

Aber ein ebenso einseitiges Verfahren muß es genannt werden, wenn man Demjenigen, was die Zeit negirt und die Natur überwindet, nicht eine eigene, von der Natur unterschiedene, selbstständige Sphäre zuerkennen will. Denn, wie die Natur ein eigenes Reich in sich constituirt, so auch diejenige Wesenheit, die sich negativ gegen die endliche Natur verhält. Und das ist im tiefsten Grunde die Persönlichkeit Gottes.

Mit der Sphäre der Endlichkeit und des fluctuirlichen Processes, mit der Sphäre der Natur setzt sich also zugleich und zumal die Sphäre der reinen an und für sich seienden Idealität, die Sphäre der Gottheit. Beide Sphären sind mit einander und durcheinander bedingt, die eine faßt die andere als flüssiges Moment in sich, beide vermitteln sich durch dieselben Urmomente und Factoren der substanzialen Allgemeinheit und der formellen Besonderheit; aber diese Momente verhalten sich in beiden Sphären im umgekehrten Verhältnisse, und dadurch ist es, daß die Gottheit kraft ihrer reinen Geistigkeit sich von der Natur und die Natur kraft ihrer Materialität sich von der Gottheit unterscheidet. Gott und Natur stehen also, wenn es erlaubt ist, daß ich mich so ausdrücke, als die beiden Urepolaritäten des Universums, deren jede einen eigenthümlichen Kreis constituirt, sich gegenüber und spannen sich wechselseitig zu einander. Sie drücken an sich die Eine Substanz des Universums, und zwar eine jede in ursprünglich totaler und allseitiger, aber doch zugleich in eigenthümlicher Weise aus, indem die eine Sphäre die andere negativ in sich setzt. Wegen dieses ihres eigenthümlichen, sowohl negativen als positiven Spannungs- und Wechselverhältnisses zu einander verlangen sie dann weiter noch nach einer nähern gegenseitigen Vermittelung, in welcher ihre nur an sich seiende Einheit sich auch für sich setzt, in welcher beide, Gottheit und Natur, sich in unendlich specificirter Weise durchbringen, in einander spiegeln und so aus der ewigen Gegenwart der Welt des Geistes und aus der endlosen Vergangenheit und Selbstentfremdung der Welt der Natur eine in's

Unendliche hin sich gestaltende Zukunft der natur-geistigen Ichheit formiren. Und diese ideelle Sphäre zu jenen beiden ersten, in der sich beide als unendlich werdende Einzelheit und Subjectivität mit einander vermitteln, wird erfahren als die Sphäre der Menschheit.

Bevor wir aber näher in die Explication der einzelnen Momente und des Selbstentwicklungsprocesses der naturgeistigen Wesenheit der Menschheit eingehen, will ich zuvörderst erst einige Andeutungen zu geben versuchen, wie das bisher mehr im polemischen Gegensatze zu Strauß und aus der Auflösung der metaphysischen Grundlage seines Systems gewonnene Resultat ebenso auf dem Wege der reinen Logik, wenn man mit dem logisch metaphysischen Denken beginnt und dasselbe nur noch etwas consequenter als Hegel in seiner grandiosen und für die Ewigkeit angelegten Logik durchführt, sich mit Nothwendigkeit ergibt. — Aber, wie gesagt, nur Andeutungen vermag ich hier zu geben, denn eine gründlich durchgeführte Entwicklung der logischen Kategorien und der dialektischen Gedankenbestimmungen, mittelst welcher sich das reine Denken zum höchsten Begriff des Absoluten zu erheben versucht, würde ein eigenes großes Werk, eine selbstständige Reproduction und partielle Negation und Umgestaltung der Hegelschen Arbeit erfordern, und eine solche große That steht noch erst von der Zukunft zu erwarten, und es ist noch nicht zu sagen, welches Subject der Weltgeist zu der dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Standpunkte entsprechenden Vollenbung dieser That erkoren hat oder noch erst erkiesen wird.

Ich beschränke mich in meinen Andeutungen auf Folgendes. —

Man kann nach den Versuchen der neuern Philosophie, insbesondere der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes, so viel als erwiesen und von den intelligentesten Geistern der deutschen Nation auch zugestanden annehmen, daß das einzig absolut Gewisse, wovon unser Erkennen des Universums, wenn es von Nothwendigkeit besetzt sein will, ausgehen muß, das reine Denken, das sich selbst zum Gegenstand und Inhalt hat, sei. Das materielle Dasein nämlich mit seinen mannigfachen Abstufungen und Formbestimmtheiten ist nur mittelst der Empfindung und Anschauung Gegenstand für das Ich. Aber die bloße Em-

pfundung nimmt nur sinnliche Eindrücke des Besondern auf und empfindet ein Etwas, ohne bestimmen zu können, was es sei. Die Anschauung aber, mit den ihr immanenten Formen für die objectiven Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit ist schon vom Denken bestimmt und wird nur kraft des Denkens ihrer bewußt. Indem die Anschauung etwas Weiteres über die materiellen Objecte aussagen will, als daß sie außer und nacheinander sind, muß sie zu Kategorien des Denkens ihre Zuflucht nehmen. Diese aber sind nur vom Denken selbst zu erfassen. Somit ist Alles, was für uns ist, in letzterer Rücksicht nur durch das Denken für uns. Was aber nicht für uns ist, das kümmert uns nicht, wie das Sprichwort sagt: was ich nicht weiß, das macht mich nicht heiß. Das Denken ist also die Alles umspannende, Alles umgreifende und in sich begreifende Macht, es selbst aber wird von nichts Anderem als von sich selbst allgemein gefaßt und erkannt. Auch das Sein, die Existenz und der Begriff des Ichs, ist dem Ich nur durch das Denken vernehmbar. Das Ich ist selbst schon etwas Gedachtes, ein Gedanke, ein bestimmter, einzelner Gedanke des reinen, allgemeinen, über die bestimmte Ichheit hinübergreifenden Denkens. Nur durch das Denken, im Denken und als Denkendes wird Ich sich inne. Das Denken greift über die einzelne Ichheit unendlich hinüber, sonst könnte der Denkende nicht die Schranke und Bestimmtheit seiner Ichheit fassen. Es ist also falsch, wenn Krause und der jüngere Fichte mit dem Gedanken und der Wahrnehmung der Ichheit, als dem schlechthin durch sich selbst Gewissen, anfangen zu philosophiren. Das schlechthin durch sich selbst Gewisse, durch nichts als sich selbst Bedingte ist allein das Denken, wodurch Ich zum denkenden Subject wird, das Denken in seiner reinen Allgemeinheit, was in sich selbst und durch sich selbst ist, unabhängig vom einzelnen Subject, was aber wohl im einzelnen Subject sich selbst reflectirt und manifestirt.

Von dieser reinen, durch sich seienden Wesenheit des Denkens, wodurch Alles, was wir erfahren und erkennen, für uns ist und ohne welches Nichts in uns bleibt und von uns gewußt werden kann, und worin das Ich sich selbst nur als einzelnen Gedanken begreift —

von dieser allgemeinen Substanz frägt es sich in der Philosophie, was sie in sich selber sei und wie sie sich zu dem Einzelnen und Besonderen, was in ihr enthalten und mit ihr zugleich gesetzt ist, verhalte? Und die Beantwortung dieser Urfrage der Philosophie ist die metaphysische Logik. Sie hat die wesentlichen und ewig nothwendigen Bestimmungen, sie hat die Kategorien des reinen Denkens, das sich als das allein Gewisse und schlechthin Nothwendige bewährt, zu deduciren, indem sie Schritt vor Schritt der innern Offenbarung des absoluten Denkens an das subjective, individuelle Denken folgt. Die Hauptforderung, welche man an die Logik zu stellen hat, ist die, daß sie die Manifestation des objectiven, absoluten Denkens im subjectiven möglichst wenig stört und trübt, daß das Subject sich selbst verläugnet, was freilich immer nur bis auf einen gewissen Punkt gelingen wird, weshalb jedes philosophische System im Verlauf der Entwicklung der gesammten Philosophie theilweise, und häufig selbst im Princip, eine Widerlegung und Berichtigung zu erfahren hat.

Zunächst nun und im Anfange des Eingehens auf das reine Denken läßt sich noch nichts Bestimmtes und Positives über dasselbe aussagen. Es läßt sich nur sagen, was es nicht ist, und daß es selbst als solches nichts Einzelnes und Bestimmtes sein kann. Somit verhält es sich aber als die Negation alles Bestimmten, und so gefaßt ist es nichts anderes, als die reine, allgemeine Macht der Verneinung, als das metaphysische, allmächtige Nichts. Allein, indem die Substanz des reinen Denkens sich in Bezug auf alles bestimmte Sein negativ verhält und sich somit als die abstracte Macht der Negativität bestimmt, bestimmt es eben kraft dieser Negation sich in Bezug auf sich selbst als seine eigene Affirmation, als diese reine Beziehung auf sich selbst. Und in dieser unmittelbaren Selbstbeziehung ist es das allgemeine reine Sein. Da aber das Sein die Selbstbeziehung des reinen Denkens nur ist als die Negativität alles Bestimmten, so ist es durch diese negative Beziehung auf das Bestimmte nothwendig ebenso in sich selbst ein Bestimmtes; das allgemeine Sein kann das bestimmte Sein nur dadurch in sich aufheben und sich als dessen negative Macht verhalten, daß es das-

selbe als seine eigene Bestimmtheit setzt, und es kann sich nur als ein bestimmtes Dasein setzen, insofern es seine unmittelbare Beziehung auf sich selbst negirt. Das Sein als Beziehung auf sich selbst ist dies also nur vermittelt seiner Negativität, sowie die reine Negativität und Negation alles Bestimmten nur ist als Sein oder vermittelt seiner affirmativen Beziehung auf sich selbst. Somit ist das absolute Denken weder bloß Sein oder unmittelbare Beziehung auf sich, noch bloß Negation alles bestimmten Seins, oder reines Nichts, sondern jenes erste, nämlich reines Sein, ist es nur vermittelt seiner Negativität, durch welche es seine eigene, unmittelbare Beziehung auf sich zu einer durch die Negation des bestimmten Seins vermittelten Beziehung aufhebt, aber als diese Negation ist auch das Nichts nur ein Sein. Beide, Sein und Nichtsein, sind daher nur Momente an der absoluten Substanz. Aber als diese unaufhörliche Position in seiner Negation, was in demselben Act ein Negiren des Positiven ist, ist das absolute Denken, oder das Absolute als solches, der endlos wallende Strom des Sehens und Aufhebens, die stete Unruhe des Übergehens vom Sein in's Nichtsein und vom Nichtsein in's Sein. So bestimmt ist das Absolute das Werden. Im Werden ist also das Sein im Nichtsein bewahrt und aufgehoben, und das Nichtsein ist selbst ein Nichts, was vom Sein bestimmt und durchdrungen ist. Ein solches negatives Sein ist das bestimmte Dasein und ein bestimmtes Dasein ist dasselbe durch seine Schranke. Aber beschränkt ist das bestimmte Dasein nicht durch das allgemeine Sein als solches, sondern durch dasselbe als ein bestimmtes Sein. Somit ist die bestimmte Schranke des Daseins selbst ein bestimmtes Dasein, und dies ist wieder beschränkt durch ein anderes bestimmtes Dasein, und sofort in's Unendliche. Das beschränkte Dasein ist das Etwas. Darin nun, daß ein Etwas an dem andern in's Unendliche hin seine Schranke hat, liegt zunächst zweierlei; einmal nämlich dies, daß das eine Etwas das andere von sich abhält, von sich repellirt, weil es an demselben seine Negation hat, die es ebenfalls zu negiren strebt, sodann aber, daß die Repulsion als eine unendlich gegenseitige durch sich selbst sich aufhebt zur Attraction, kraft welcher

das eine Etwas mit dem andern Etwas zusammengeht. Indem aber jedes Etwas dasselbe ist, was das andere ist, so geht drittens jedes im andern mit sich selbst zusammen und ist im andern seiner für sich selbst. Das Dasein gestaltet sich somit zum Fürsichsein. Im Fürsichsein sind Attraction und Repulsion als flüssige Momente gesetzt, die sich gegenseitig negiren und affirmiren. Das Fürsichsein im Moment der Repulsion sich setzend, gestaltet sich zu der Unterscheidung der in ihm waltenden Substanz zu unendlich verschiedenen Qualitäten, deren jede die andere von sich ausschließt. Aber dies ist nur eine Seite des Verhaltens des Fürsichseins. Im Moment der Attraction gestaltet es sich ebenso umgekehrt zu einer continuirlichen Einheit aller Qualitäten und setzt sich als Quantität. Die Wahrheit ist, daß beide Momente in steter Wechselwirkung begriffen sind, daß die verschiedenen Qualitäten beständig mittelst der durch sie bestimmten Quantität, die so ein bestimmtes Quantum constituirte, zusammen gehalten und auf einander bezogen sind, daß aber ebenso das Quantum, das die Qualitäten an sich bindet, als qualitativ bestimmtes Quantum sich mittelst seiner Qualität von andern Quantis unterscheidet, gegen sie repellirt, um ebenso mit ihnen zusammen zu gehen. Das bestimmte Verhältniß, in welchem Qualität und Quantität im bestimmten Quantum sich durchdringen und in welchem die besondern qualitativen Quanta sich wechselseitig verhalten, ist das Maaf. Und dieses, wie es hier und in diesem Momente überwiegend qualitativ, dort und in jenem Moment überwiegend quantitativ bestimmt ist, geht in sich selbst zu den mannigfachsten besondern Verhältnissen auseinander. Das Maaf, in dieser Unmittelbarkeit, als dieser passive-Coincidenzpunkt, ist in fortwährender Oscillation begriffen. Es treibt so in jedem Punkte über sein bestimmtes, noch mehr passives, Verhältniß hinaus, und wird bald in seiner bestimmten Qualität durch das Moment der Quantität in's Maaflose getrieben, bald wiederum auf dieser abstracten Flucht in's Unbestimmte durch seine bestimmte Qualität gefesselt. Aber in dieser seiner passiven Selbstlosigkeit und Zerfloffenheit verräth das Maaf, wie es nur eine flüssige Bestimmtheit an der durch es hindurch sich bethätigenden und

bestimmenden Macht der Substanz des reinen Denkens ist und wie dieselbe sich durch dies Setzen und Zurücknehmen qualitativer und quantitativer Bestimmungen aus sich heraus und in sich zurück mit sich selbst vermittelt, und wie sie sich als die in allen Zufälligkeiten wiederkehrende Nothwendigkeit und als die in allem Wechsel verharrende Identität in sich verhält, in sich reflectirt und sich somit als das allgemeine, ideelle Wesen bestimmt, das in dem qualitativ und quantitativ bestimmten Dasein sich seine Erscheinung gibt.

Das Wesen ist nothwendig als diese negative Macht des Werdens, worin das Gewordene, das bestimmte Dasein beständig als in seinen Grund zurückgeht, einfaches, ideelles In-sich-sein, das alles äußerlich bestimmte Dasein auf einfach ideelle Weise in sich ewig enthält und befaßt; denn nur kraft dieser einfachen Identität mit sich vermag es in der Mannigfaltigkeit und Zerspaltenheit des endlichen Seins sich als die Negation und Überwindung desselben zu bewähren. Aber als die Negation des Seins und Werdens setzt das Wesen sich das Sein in seiner (des Seins) Unmittelbarkeit zugleich voraus, denn in sofern es sich durch dasselbe mit sich vermittelt, ist es auch durch dasselbe bedingt. Somit kann also das Sein im Wesen nicht schlechthin verschwinden, sondern es ist darin als Moment gesetzt. Und dadurch ist es, daß das Wesen beständig aus seiner einfachen Einheit mit sich herausgeht und sich selbst als ein Anderes im Sein gegenüber setzt. Das Wesen muß erscheinen, muß das Sein als seine Erscheinung affirmiren. Allein, wie das Sein im Wesen zwar als Moment gesetzt ist, aber vom Wesen auch stets als relativ selbstständige Sphäre der Erscheinung entlassen wird, ebenso hebt sich auch das Wesen in dem Sein als seiner Erscheinung zwar zum Moment auf, und läßt das Sein als ein relativ selbstständiges sich gegenüber treten, ohne sich jedoch darin nach seiner einfachen Idealität zu entschwinden. Das Wesen reflectirt aus dem Sein als seiner Erscheinung und realen Bethätigung in sich als ideelle Macht und übersinnliche Welt, und das Sein reflectirt aus dem Wesen als seinem ideellen Grunde in sich als Welt der Erscheinung, als eine relativ selbstständige Existenz. Somit sind wir hier also schon auf dem

Punkte angelangt, wo sich das absolute Denken oder das Absolute schlechtweg als Selbstunterscheidung in zwei entgegengesetzte Welten bestimmt, die an sich eins sind, und denselben Inhalt, aber in verschiedener Formbestimmtheit derselben. Hier ist es nun aber auch, wo nach unserer Ansicht in der Hegel'schen Logik ein Mangel, eine große Unbestimmtheit und Inconsequenz eintritt, indem Hegel, aus zu großer Furcht vor dem Dualismus, den Unterschied zu sehr verwischt, und die ideale Welt ganz und gar in der realen, und umgekehrt, diese in jener schlechthin aufgehen läßt. Er verfehlt zu entwickeln, wie in jeder besondern Sphäre, trotz ihrer an sich seienden Identität mit der andern, ein Characterzug gesetzt ist, welcher der andern als solcher nicht zukommt. Durch eine einseitige und eigentlich nur die Sphäre der Erscheinung berücksichtigende Dialectik klappt er Wesen und Erscheinung unter der Kategorie der Wirklichkeit zu sehr zusammen, so daß der Unterschied beider nicht zu seiner Berechtigung kommt. Und so resultirt bei Hegel der Begriff als eine Identität beider Sphären, die im letzten Grunde nur Proceß sein soll. Die Welt des Idealen kommt im Begriff als das Moment der Allgemeinheit und die Basis der Subjectivität, die Welt des Realen als das Moment der Besonderheit und die Basis der Objectivität vor. Aber beide Kreise sind nur verschwindende Momente des als absolute Idee durch sie hindurch proceßtrends Weltprocesses.

Indem keine der beiden Sphären sich wahrhaft für sich setzt und selbstständig von der andern unterscheidet, so wäre eigentlich die richtige Consequenz, bei Hegel, eine totale Indifferenz beider zu einander gewesen.

Aber Hegel erkannte zu gut, daß aus einer todten Indifferenz sich keine Welt gestalten könne. Er setzt also an die Stelle der Indifferenz, in welcher das System des Spinoza als Kosmismus verharret, die Kategorie des Processes. Die Einseitigkeit dieser Bestimmung haben wir schon erkannt.

Es mag nur noch bemerkt werden, wie die logische Kategorie des Processes auch deshalb nicht die Spitze des Systems und den Herzpunkt

des Absoluten bilden kann, weil für die Bethätigung dieses Processes vorausgesetzt werden muß, daß bald das Moment der Idealität und Subjectivität, bald das Moment der Realität und Objectivität, wenn anders beide nicht in tochter Indifferenz in einander verharren sollen, das Übergewicht bildet. Aber woher soll nun dem einen oder dem andern Momente diese Präponderanz kommen, wenn nicht jedes ein selbstständiges Centrum hat? Die Polaritäten des kosmischen und telurischen Lebens erklären dies Räthsel nicht, da sie selbst erst einer Erklärung aus dem Begriffe und dem logischen Denkgesetze harren. Nach dem logischen Denkgesetze aber muß diejenige Macht, welche gegen eine andere das Übergewicht bildet, diese andere in sich zum Moment herabsetzen, und deren Selbstständigkeit ein für alle Mal aufheben, wenn die andere bewältigte Macht nicht noch ein eigenes Centrum in sich hegt, was nie in die Gewalt der ersten Macht gelangen kann, und aus welchem sie ewig junge Kräfte schöpft.

Somit drängt Alles darauf hin, die Sphäre der Subjectivität und des Idealen und die Sphäre der Objectivität und des Besondern als zwei selbstständige Welten anzuerkennen, deren jede sich von der andern specifisch unterscheidet, und eine eigenthümliche Totalität und Selbstständigkeit in sich bildet, ohne deshalb von der andern sich abstract zu scheiden. Denn beide Welten bedingen sich auch, sie sind der Substanz nach Eins, es ist derselbe Inhalt, der sich in jeder nur in verschiedener Formbestimmtheit setzt, nämlich in der einen als Geistigkeit, die das materielle Princip, in der andern als Materialität, die das geistige Princip zum bloßen Momente in sich herabsetzt.

Indem Hegel die Selbstständigkeit und Aseitität der Kategorie der Subjectivität verkennt, verfällt er im dritten Buche der Logik, in dem Abschnitte über die Subjectivität, darauf, die subjectiven Urtheils- und Schlußformen zu entwickeln, die doch den Begriff der Wahrheit und des subjectiven Denkens, der an diesem Orte gar noch nicht entwickelt worden ist, voraussetzen. Es ist offenbar, daß statt der äußerlichen Aufnahme dieser Bestimmungen über die Formen des subjectiven Denkens in diesem Abschnitte, der von der unendlichen Subjectivität handelt, die logi-

sche Entwicklung der metaphysischen, rein geistigen Momente der göttlichen Subjectivität, wie der Idee des absoluten Wissens und Wollens und der unendlichen Freiheit, hätte vorkommen müssen. So würde Hegel in der Logik einen locus für die Idee Gottes gewonnen haben, der nun fehlt; um welches Mangels willen der Schein des unpersönlichen Pantheismus das ganze Hegel'sche System durchzieht, obgleich die Religionsphilosophie Gott als den Geist, der von sich selbst weiß, definiert. Dies letztere ist eigentlich eine Inconsequenz, die dem Resultate der Logik widerspricht. Allein, wir haben gesehen, wie die Logik Hegel's selbst im zweiten und dritten Theil aus der strengen Consequenz des dialectischen Denkens herausgefallen ist, und wie in Wahrheit die ganze Metaphysik auf die Anerkennung eines persönlichen Gottes hindrängt.

Das Resultat ist also, daß das Absolute sich als Universum ewigzeitlich in zwei entgegengesetzte Sphären auseinander schlägt, in Natur und Gottheit, die im umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen und in ihrer Beziehung auf einander zunächst nur negativ in einander scheinen. Aber die negative Beziehung auf einander geht in einer dritten Sphäre, der Sphäre des individuellen Geistes, die wir in der Menschheit sich verwirklichen sehen, auch zur affirmativen Vermittelung fort.

Was das negative Verhältniß von Natur und Gottheit angeht, so ist dies einmal gesetzt auf Seiten Gottes, geht aber durch die eigene concrete Geistigkeit Gottes zur Affirmation fort. Ich will dies in der Kürze nachzuweisen versuchen.

Das göttliche Wesen ist *causa sui* in unendlicher, rein geistiger Weise, das Wesen der Natur ist auch *causa sui*, aber in endlicher, materieller Weise. Die Gottheit bestimmt sich aber als diese reine Geistigkeit nur durch die unendliche Actuosität, kraft welcher sie alle endlichen Verhältnisse negativ in sich setzt. Die Endlichkeit und Materialität besteht in Raum und Zeit und in der Bewegung, als der Zueinssetzung von Raum und Zeit. Das göttliche Wesen, als die Negation der Endlichkeit, ist also das Idealsehen aller Raumbestimmungen, die absolute Macht des reinen Denkens über den Raum. Somit wohnt

es weder an einem bestimmten Orte, noch hat es überhaupt eine bestimmte Beziehung zur Örtlichkeit. Gott ist demnach auch nicht jenseits des Raumes, wie die Vorstellung und Phantasie ihn faßt, sofern unter diesem Jenseits wiederum nur eine bestimmte oder unbestimmte Räumlichkeit verstanden wird. Er ist auch nicht in der Weise im Raume gegenwärtig, als ob er irgendwo sinnlich zu vernehmen wäre. Der Raum, als solcher, offenbart nicht Gott, sondern Endlichkeit und Außerlichkeit, und nur in Dem, was den Raum innerlich überwindet, klingt, je innerlicher es wird, wie der Gedanke des Menschen, desto mehr das göttliche Wesen als ein innerlich Gegenwärtiges an. — Strauß fehlt in der Kritik der Vorstellung von der göttlichen Allgegenwart darin, daß er derselben nach seiner pantheistischen Weltanschauung ein positives Verhältniß zum Raum zu vindiciren sucht, indem er schon die materiell bestimmte Macht des Lebens für das Göttliche als solches nimmt. Oder vielmehr er verkennet die Nothwendigkeit der Wirklichkeit eines rein unräumlichen Wesens. — Eben so negativ wie zum Raum verhält sich das göttliche Wesen auch zu der Zeit, und die Zerspaltung der Zeit in die drei Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist daher in Gott aufgehoben zu einer Idealität, für deren nähere Bestimmung uns der bestimmte Begriff abgeht. Der Begriff der Ewigkeit als der steten Gegenwart in Gott ist im Grunde nur eine negative Bestimmung. Wir können nur sagen: dieses, daß der Gedanke, daß die Wahrheit überhaupt das immer Sichgleiche sei durch das Anderssein aller Zeiten hindurch, das habe sie durch das Göttliche im Menschen und durch die zeitüberwindende Macht Gottes. An diese überzeitliche Macht appellirt daher im Orango der Zeitlichkeit der religiöse Glaube mit unbedingter Zuversicht, und schon der ahnungsvolle Sophokles läßt den Unglückssohn Ödipus, dem die Lösung des tiefsten Räthsels gelungen war, in seinem Jammer ausrufen:

O theures Kind des Aegeus, nur die Götter trifft
 Niemals das Alter, sie allein niemals der Tod.
 Das Andre alles mischt die allgewaltige Zeit.

In Raum und Zeit ist Alles außer und nacheinander, und die dialectische Vermittelung dieser beiden Potenzen der Endlichkeit ist die

Bewegung. Das göttliche Wesen, als die Negation der Endlichkeit und Relativität, hebt auch die Bewegung zum Moment in sich auf, und ist im letzten Grunde die absolute Ruhe. Aber die positive Bestimmung der Ruhe ist das absolute In-, Durch- und Fürsichsein Gottes. Von dieser reinen Innerlichkeit und Geistigkeit Gottes müssen wir nun allerdings urtheilen, daß sie, wenn sie nicht etwas abstract Leeres und Unbestimmtes sein soll, sich nothwendig zugleich von sich unterscheidet, so daß also die Einheit Gottes mit sich, die absolute Identität, doch nur als eine Einheit im Unterschiede gedacht werden kann. Allein, das ist nicht ein Unterschied, wie ihn Strauß der absoluten Identität zu vindiciren sucht. Unterscheidung ist allerdings in ihrer letzten Zuspitzung Begränzung und Sehen von Relationen. Aber ein anderes ist die Unterscheidung, die Relation als solche, wenn sie nämlich zur Außerlichkeit der materiellen Existenz fortgeht und die Identität als bloßes Moment in sich setzt, ein Anderes, wenn sie in der Innerlichkeit der Identität gehalten bleibt und von dieser als ihrem Princip übergrieffen wird. Solche innere Unterschiede sind die Gedanken und Ideen, und diese kommen allerdings dem göttlichen Wesen zu. Denn Gott ist wesentlich Denken, und als Denken ist er die unendliche Actuosität, sich selbst zu denken, sich denkend und in concreten Gedanken in sich zu bestimmen, sich zu objectiviren. Aber im reinen Denken sind das Gedachte, die Objectivität, und das Denken, die Subjectivität, Eins und Dasselbe.

Der Unterschied ist ein innerlicher, und reflectirt daher unmittelbar in die absolute Einheit, und ist von dieser schlechtthin durchdrungen und begeistert. So von der absoluten Einheit und Idealität des göttlichen Wesens durchdrungen und durchleuchtet, ist jeder innerliche Unterschied in Gott ein Moment seines Wesens, das nicht äußerlich getrennt von allen anderen Momenten desselben Wesens dasteht, das vielmehr alle anderen Momente in sich spiegelt und geistig begreift, wie es von ihnen gespiegelt und geistig begriffen wird. Und das ist die Idee als der concrete Gedanke, als der Gedanke, der alle andern Gedanken innerlich implicirt und somit eine unendliche Totalität in sich darstellt.

Diese unendliche Totalität stellt ein jeder Gedanke, eine jede Idee Gottes dar. Und so besteht also das göttliche Denken und Sichvon-sich-unterscheiden darin: in jedem Besondern das Allgemeine, und im Allgemeinen jedes Besondere in innerlich unterschiedener Einheit zu denken. Eine solche Selbstentfaltung in lauter innerlich unterschiedene Ideen, deren jede alle andern in sich befaßt, und doch von allen andern durch den bestimmten Modus, wie sie dieselben enthält, auf das Bestimmteste unterschieden ist, eine solche Selbstentfaltung des göttlichen Denkens ist das Denken, das ins Unendliche hin sich selbst denkt, und das nennen wir das absolute Wissen. In seiner unendlichen Selbstdurchsichtigkeit und Klarheit ist dies Wissen die göttliche Allwissenheit, deren Objecte nicht die endlichen Dinge, sondern die ewigen Ideen, und was zur Idee sich erhebt, sind. Manifestirt sich dies Alles verklärende Wissen im menschlichen Selbstbewußtsein, so ist es für dieses die absolute Wahrheit. Bisweilen, in den Stunden der Weihe, strahlt der volle Glanz der Wahrheit auch in den Menschen hinüber, und dann wird er unendlich selig im Geiste. Gott aber ist die Wahrheit und die Seligkeit der Wahrheit an und für sich. — *Καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιον καὶ ἀριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε ὁ θεὸς αἰὲν θαυμαστόν. Εἰ δὲ μᾶλλον, ἐτι θαυμασιώτερον. Ἐχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει. Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ. ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνον ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιος.*)*

Strauß will in dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit, vermöge welcher Gott als intuitives Denken im Theile alle Theile und das Ganze, und im Ganzen jeden einzelnen und alle Theile weiß und erkennt, eine Undenkbarkeit finden, indem er meint, daß einem solchen

*) Die Betrachtung ist das Süßeste und Beste. Wenn nun die Gottheit sich immer so selig verhält, wie wir bisweilen, so ist sie immer wunderbar. Wenn aber noch seliger, so ist sie noch wunderbarer. Sie verhält sich aber also. Und als das Leben waltet sie. Denn der Vernunft Bethätigung ist Leben. Gott aber ist die reine Bethätigung als solche. Als absolute Thätigkeit ist aber sein Leben das herrlichste, das ewige Leben. Unrichtig meinen aber diejenigen, welche glauben, das Beste und das Schönste sei nicht im Princip. — Nicht der Saame, der Keim, ist das Erste, sondern das Vollkommene. Es ist also eine ewige Substanz, unbeweglich und geschieden von dem sinnlich Wahrnehmbaren. Aristoteles Metaphysik XI. Cap. 6.

Wissen Alles in einander verschwimmen müsse. Allein, abgesehen davon, daß in Gott nicht von Theilen die Rede sein kann, insofern nämlich nicht das Reich der Materie, sondern das Reich der Ideen ein Gegenstand des göttlichen Wissens ist, so zeigt schon die künstlerische Intuition die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen, oder wenigstens eines ähnlichen, Wissens und Erkennens. Dem künstlerischen Genius geht das Ideal seiner Anschauung in der Weise auf, daß mit der Idee des Ganzen fast in einem Nu auch alle Hauptbestimmungen des Einzelnen vor ihm stehen. Und in der näheren Fixirung jeder besonderen Bestimmtheit ist ihm unvermischt und ungetrübt im Einzelnen immer das Ganze präsent. Auch der Denker, indem er ein zusammenhängendes Ganze von Ideen und Vorstellungen darstellen will, muß in jedem einzelnen Gedanken immer alle anderen einzelnen und das Ganze präsent haben oder wenigstens diviniiren. Daß dieser Überblick und Durchblick ein begränzter und relativer ist, erklärt sich aus der Beschränkung des menschlichen Denkens durch die Individualität. Aber das göttliche Wissen ist nothwendig frei vor jeglicher fix gewordenen, punctuellen Schranke. Gott ist kein einzelnes Ich. Die Natur steht unter, die Gottheit über der Ichheit, denn die Ichheit ist naturgeistige Wesenheit. Die Natur aber ist geistlos, und Gott ist naturfrei.

Wir haben das Wesen Gottes bisher in der Rücksicht betrachtet, in welcher es sich gegen die endliche Natur negativ verhält. Schon Platon hat diese Seite in Gott geahnt, denn er bezeichnet Gott als das Gute, das nur zu den geistigen Mächten des Lebens in einem positiven Verhältnisse steht, von welchem „dem Erkennbaren das Erkantwerden kommt, so wie auch das Sein und Wesen, in dem es selbst aber nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Kraft und Würde hinausragt.“ *)

Dieses negative Verhältniß der Gottheit zur Natur constituiert indes nur Eine Seite des göttlichen Wesens. Das Zweite ist, daß Gott, wie er in sich selbst die Affirmation seiner selbst ist, vermittelt der in-

*) Platon's Staat. Buch 6 p. 509: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

neren Selbstunterscheidung in ewigen Ideen seine ideellen Unterschiede nach irgend einer ihrer Bestimmungen hin auch aus sich entläßt. Dies ist so zu fassen, daß die Ideen Gottes, nach einer Seite hin, als directe Productionen aus der Idealität und Einheit des göttlichen Wissens auch in die Centralität dieses Wissens reflectiren, daß Gott in ihnen sich auf sich selbst nach seiner unbedingten Allgemeinheit zurückbezieht. Daß dieselben ewigen Ideen und concreten Gedanken Gottes aber zweitens auch sich selbst produciren, in sofern sie nur als sich selbst zeugende, als freie Mächte von Gott gezeugt werden können. Und in dieser zweiten Rücksicht wohnt den Ideen ewig-zeitlich der Zug inne, sich auch für sich zu setzen, sich von dem allgemeinen Wesen Gottes individuell-subjectiv zu unterscheiden. Und dadurch geschieht es, daß sie sich in ein affirmatives Verhältniß zu Zeit und Raum setzen, und daß die Gottheit zwar nicht als solche, aber doch vermittelt dieser ihrer bestimmten Ideen sich selbst nach der einen Seite ihres Wesens positiv zur endlichen Natur verhält. Aber diese affirmative Beziehung auf die Natur ist den göttlichen Ideen nur in demjenigen Momente des Naturlebens möglich, wo dasselbe auch seinerseits kraft des ihm immanenten Momentes der Idealität sich über seine bloße Materialität anfängt zu erheben und sich zu verinnerlichen, d. h. der Einschlag der rein geistigen Ideen Gottes in das Naturwesen kann nur stattfinden auf dem Punkte, wo die Natur über sich selbst hinaus weist, und dies ist auf der Stufe des animalischen Lebens. Wenn nun aber auf diesem Gränz- und Coincidenzpunkte des Reichs der Ideen, die in Gott ihr persönliches Centrum haben, und des Reichs der individuellen Existenzen, deren Quellpunkt die immer werdende Natur ist, die beiden entgegengesetzten Sphären des Universums positiv zusammentreffen, d. h. sich so mit einander vermitteln, daß die gegenseitige Negativität durch sich selbst in die Affirmation umschlägt, so resultirt aus diesem naturgeistigen Prozesse die Selbstvermittlung und das Insichaufgehen der dritten Sphäre, nämlich der Sphäre der Menschheit. Das ist das Resultat des positiven Verhaltens Gottes zur Natur, und der Natur zur Gottheit.

Wie das negative Verhalten Gottes zur Natursphäre im inneren Wesen Gottes vermöge der ideellen Selbstunterscheidung Gottes ewig umbeugt in die Möglichkeit eines positiven Verhaltens, haben wir gesehen.

Dasselbe wäre nun auch am Wesen der Natur zu betrachten und im Besonderen nachzuweisen. Allein der Zweck und die Grenzen dieser Schrift schließen ein näheres Eingehen auf die Naturphilosophie aus. Ich will daher nur die allgemeinsten Momente mit ein Paar Worten angeben.

Das negative Verhalten der Natur als des Reichs der *causa sui* im Endlichen zur Sphäre der Gottheit ist schon im Vorhergehenden bei Gelegenheit der Entwicklung des Begriffs der Materie kurz dargestellt worden. Die Materie ist ein Gegenstand der sinnlichen Empfindung und Anschauung, und kann daher nicht direct aus dem reinen Denken deducirt werden, sondern sie ist eine empirische Voraussetzung für dasselbe. Sie ist das Bereich, in welchem der Gedanke sich selbst entschwunden ist und nur noch an sich zu Grunde liegt. Die Materie ist somit aus dem Denken als solchem unerklärbar, und in dieser Eigenthümlichkeit besteht ihre äußerste Negation der Welt des Geistes. Die Materialität als solche ist, so zu sagen, die Seite an der Natur, nach welcher sie von Gott abgekehrt und schlechthin das Nichtsein Gottes ist. Dennoch ist das Ideelle ein Moment an der Materie, wenn auch ein höchst untergeordnetes. Durch dieses ideelle Moment nun, welches in Gott als Princip gesetzt ist, vermittelt sich das positive Verhältniß der Natur zur Idee Gottes. Das ideelle Moment in der Natur steht in innerer Spannung mit der principiellen Idealität in Gott. Kraft dieser Spannung wird es stets zur Reaction gegen das prädominirende reale Moment der Materie erregt und strebt sich darin für sich zu setzen.

Wenn nun das materielle Dasein als solches, welches wir mit den neuern Naturforschern den Äther nennen, die in überwiegender Indifferenz verharrende Spannung der polaren Gegensätze der Continuität und Discretion darstellt, und somit als die unterste Stufe des

Naturlebens, als die Stufe der materiellen Unmittelbarkeit bezeichnet werden kann, so würde mit dem Aufstreben des ideellen Moments, das sich für sich zu setzen sucht, die zweite Stufe, die Stufe der Differenz und des wirklichen polaren Gegensatzes im Naturleben beginnen. Denn das ideelle Moment wird in diesem ersten Anstreben noch zugleich von dem prädominirenden realen Factor der Materie festgehalten und entzündet daher eine Spannung zwischen dem Factor der ideellen Allgemeinheit und der realen Besonderheit, in welcher beide zwar aus der unmittelbaren Indifferenz des Äthers heraustreten, ohne daß jedoch der eine oder der andere Factor rein als solcher hervortreten könnte, weshalb sie nothwendig in Differenz und Gegensatz mit einander gerathen. Der reale Factor verliert seine rein materielle Bestimmtheit, läßt das Moment der Idealität in sich anklingen und constituirt so ein Streben der Natur nach Besonderung und Individualisirung, ein Streben, das über die bloße indifferente Punktualität und Diskretion des Äthers hinausgeht, das reale und concrete Centra schafft, wie die Weltkörper und das zwischen diesen Centris zugleich das Moment der ideellen Wechselwirkung in der gegenseitigen Bewegung hervorruft. Dies Streben nach Besonderung, in welchem der reale Factor zwar noch das Übergewicht bildet, aber doch durch das ideelle Moment aus seiner im Äther gesetzten Indifferenz herausgerissen ist, realisirt sich als die Macht der Schwere und Gravitation in der Natur, und diese Macht gliedert sich zu den mannigfachsten Bestimmungen von den noch mehr abstracten und indifferenten Figurationen des Urnebels und den mehr massenhaften und überwiegend quantitativ bestimmten Fixsternen an, durch die Differenzirung der Doppelsterne hindurch, bis zur concretern und vermitteltern Totalität des Sonnensystems und dessen individuellster Zuspizung im Planeten hinauf. Denn der Planet ist die concreteste Gestaltung der Gravitation, er ist als Moment eines abstracten Ganzen, des Sonnensystems, zugleich Totalität für sich als Centrum der oder des Cometen.

Der ideelle Factor, umgekehrt, hat wohl das stete Streben, sich für sich zu setzen und gleichsam ein schlechtthin allgemeines Selbst der Natur zu constituiren, aber er bleibt immer noch gefesselt an den realen,

die Materie begründenden Factor, und ist daher auch materiell bestimmt, aber so, daß das Materielle, was in der Schwere noch prädominirt, überwiegend negativ gesetzt wird. Dies allgemeine Streben nach steter Idealisierung des Materiellen realisirt sich in der Naturmacht des Lichtes, das in absoluter Leichtigkeit und Geschwindigkeit Raum und Zeit durchblüht, und doch ebenso noch immer irgend welche Schranke an Raum und Zeit hat.

Beide Mächte, Licht und Schwere, stellen die allgemeinsten kosmischen Polaritäten, die Differenzirung des abstracten Äthers in äußerlich-innere Gegensätze dar, und Magnetismus und Electricität so wie deren Vermittelungen sind jedenfalls nur nähere und bestimmtere Specificationen dieser beiden großen Gegensätze. Ebenso vermitteln sich aus ihrem gegenseitigen Proceß auf den besondern Weltkörpern die concretern Gestaltungen dieser allgemeinen Potenzen zu den besondern Hauptelementen, indem das solide Element, worin sich der Planet individuell in sich abschließt, das specifische Erdelement, das „Kieselmetall,“ wie es Carus nennt, *) der Schwere, das atmosphärische Element aber dem Lichte entspricht. Das Feuer stellt die fortwährende, im steten Proceß begriffene, negative Vermittelung dieser Polaritäten dar, während das Wasser sich als ihre zur Unmittelbarkeit der positiven Existenz aufgehobene concrete Vermittelung bewährt. Das Wasser ist die Blüthe des elementarischen Lebens, das höchste Resultat der physikalischen Proceß des Lichts und der Schwere und ihrer Specificationen in Luft und Erde. Auf den untergeordneten Weltkörpern, wie z. B. dem Monde, scheint das Wasserelement sich noch nicht entwickelt zu haben. Das Wasser ist nach Hugi **) die „Mittelform der stick- und kohlenstoffigen Verbindungen, die einerseits zur Luftform und andererseits zur Bildung des Festen tendiren,“ es ist der Urchooß für die Entwicklung der geologischen Proceß, der Gebirgsformationen und Krystallisationen, ja es ist die eigentliche *materia matrix*, der spe-

*) Carus, System der Physiologie. Bd. 1. S. 78.

**) Hugi, Grundzüge zu einer allgemeinen Naturansicht. Erste Abtheilung. Die Erde als Organismus. Solothurn, 1841. Vgl. S. 205 und sonst.

eifische Anknüpfungspunkt für das organische Leben. *Omne animal ex aqua* ist nach Carus ein richtigerer Satz als *omne animal ex ovo*.

Im organischen Leben aber geschieht es nun, daß der ideale Factor der Natur die Materialität, mit welcher er als Licht und Schwere noch in unentschiedenem Kampfe begriffen ist, wirklich, wenn auch nicht absolut, wie der Geist, doch momentan und relativ bewältigt. Mit dem organischen Leben beginnt also die dritte Stufe und Potenz des allgemeinen Naturlebens, diejenige Stufe, auf welcher dasselbe anhebt, seine Materialität zu verinnerlichen, sich zu inneren und idealen Actionen zu entfalten und dem göttlichen Reiche der reinen Ideen mit positiver Empfänglichkeit entgegen zu bewegen. Es ist besonders das animalische Leben und noch specieller das Leben in den Säugethieren, in welchem sich die Natur zum Empfange des Himmelskinds, Menschheit genannt, ahnungsvoll vorbereitet. Das organische, und vor Allem das animalische Leben, dessen Seele zum Selbstgeföhle in sich erwacht, ist die Seite der Natur, auf welcher sie sich der Sphäre der Gottheit zugehrt, wie diese umgekehrt mittelst ihrer, nach individueller Selbstständigkeit strebenden, concreten Ideen der Natur liebend entgegen kommt.

Das naturgeistige Product dieser Vermittelung der Gottheit und der Natur, dieser Umarmung des Himmels und der Erde, ist, wie wir schon erkannt haben, die Menschheit. In ihr ist es, daß die ewige Persönlichkeit Gottes sich aus dem Centrum ihrer absoluten Idealität heraus bethätigt und sich selbst in individuell geistiger Bestimmtheit zum Gegenstande ihres unendlichen Wissens macht und sich ideell mit betheiltigt am Prozesse der Selbstentwicklung des endlichen Geistes. Die Gottheit theilt so den Schmerz der Endlichkeit im Ich des Menschen, aber sie theilt ihn vom Centrum ihrer absoluten Ruhe und Seligkeit aus und ist so die Beruhigung der Unruhe des Lebens und die Kühlung der Gluth der Leidenschaften im endlichen Geiste. Sie macht ihr ewiges Wissen von sich zum individuell gewußten Inhalte und tritt sich dadurch als das Andere ihrer selbst gegenüber, und verdoppelt sich gleichsam in sich selbst als die absolute Liebe; aber indem alle indivi-

duellen Geister innerlich genöthigt sind, um die Idee der absoluten Persönlichkeit als ihre ewige Sonne zu kreisen, so bleibt sie selbst im Andern ihrer ungetheilt und auf das Innerlichste bei sich. Und dieses Weisichsein ist, als Lebendige Selbstvermittlung aus sich zu sich hin, die absolute concrete Freiheit.

In der Menschheit ist es, daß ebenso die endliche Natur ihres Gegensatzes zu Gott, ihrer bloßen Vergänglichkeit und Negativität durch Einfassung in den ewigen Rahmen der Anschauung und des Gedankens enthoben und durch das Ideal der Künste, so wie durch den Begriff der Wissenschaft verklärt und mit ihrer innern Totalität und an sich seienden Idealität vermittelt wird.

Aber, als dieser Lebendige, sich selbst vermittelnde und zur Freiheit in Natur und Gottheit sich gestaltende Coincidenzpunkt der beiden Sphären ist die Menschheit nothwendig, als *causa sui*, auch zugleich als eine in der Idee des gesammten Universums ewig wurzelnde und aus sich selbst stammende Sphäre anzuerkennen, als eine selbstständige Substanz, die ihr Wesen nicht etwa einem Zufalle der Natur oder einem willkürlichen Belieben der Gottheit verdankt, die vielmehr aus eigenem, ewigen Drange sich zu entfalten strebt, aber zu ihrer wirklichen Selbstvermittlung nach der idealen Seite ihrer Potenz hin sich die Anregung durch das ewig vollendete Princip der Gottheit, nach der realen Seite hin sich den individualisirenden Anstoß des Naturprocesses voraussetzt. Doch bevor wir die Hauptmomente der Selbstvermittlung der Menschheit näher deduciren und expliciren, wollen wir an dieser Stelle erst noch kurz die Bedeutung angeben, welche, nach der nunmehr vollzogenen Aufhebung des Grundprincips, den einzelnen hervorstechendsten Consequenzen der Strauß'schen und überhaupt der pantheistischen Weltanschauung in Bezug auf die Idee eines persönlich von der Welt unterschiedenen Gottes noch zukommen kann.

Wir erinnern zuerst an die im zweiten Abschnitte schon näher dargestellte Strauß'sche Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Strauß, wie wir sahen, ist bemüht, darzutun und nachzuweisen, daß sämmtliche Beweise für das Dasein Gottes nicht sowohl auf das

Postulat eines persönlichen als vielmehr eines mit der ideellen Seite der Natur und Menschheit zusammenfallenden, pantheistischen Gottes hinauslaufen. In Bezug auf den sogenannten kosmologischen Beweis müssen wir das nun allerdings zugestehen. Dieser für sich allein führt noch zu nichts Weiterem, als zu der Anerkennung eines substanzialen Zusammenhanges der einzelnen Existenzen der Natur. Aber schon gegen das physikotheologische oder teleologische Argument ist Strauß nicht ganz gerecht. Die Unangemessenheit des Zweckbegriffs für eine allseitige Auffassung der Natur hat er allerdings, auf Hegel's und Gabler's gründlichen Erörterungen fußend, sehr treffend dargethan, allein er verkennet die tiefere Vernunftahnung, die dem physikotheologischen Argumente sonst zu Grunde liegt. Es ist aber dies die Ahnung, daß die Stufenleiter des Naturlebens auf eine höhere, der Natur polar entgegengesetzte Sphäre der reinen Geistigkeit weisend hindeutet. Strauß hat diesen Fortschritt des Lebens in der Natur zu immer höheren Potenzen hinauf nicht genug berücksichtigt und gewürdigt, er ist auch nicht gründlich in den Begriff der Materie eingegangen. Es finden sich bei ihm kaum Andeutungen über das Wesen und die Stellung der Materie zur Welt des Geistes. Und wo sie vorkommen, da werden sie nur aufgenommen, nicht begriffen, nicht in ihrer Vernunftnothwendigkeit dargethan. Strauß geht hier meistens auf die Autorität Hegel's zurück und verhält sich nicht eben so kritisch gegen die Dogmen der neueren Philosophie des Pantheismus, als gegen die Dogmen der Kirche. Fast alle bedeutendern, von speculativer Wissenschaft durchdrungenen Naturforscher der neueren Zeit, und zwar nicht bloß dogmatisch bestimmte Männer, wie der gemüthliche Schubert und der geniale Steffens, sondern auch solche Männer, die mit ganzer Seele dem Zuge der freien Wissenschaft folgen, wie Hugi, Carus, Burdach und Andere, stimmen darin zusammen, daß die von Stufe zu Stufe höher und intensiver potenzierte Differenzirung der Materie nur aus einer von ihr verschiedenen und durch sich selbst getragenen Welt der Ideen, die an sich selbst der Materialität entnommen sei, erklärt werden könne. Und wie dasselbe Resultat auf philosophi-

schem Wege sich erhärten läßt, glauben wir in der vorhergehenden Exposition über den Drang der Natur zum Idealen hinauf dargethan zu haben. Und was man auch über das instinktartige und bewußtlose Wirken der Naturseele nach den Kategorien der Einheit und des Unterschiedes und ihrer concreten Vermittelung zu gesetzmäßiger Ordnung und Schönheit Raisonables sagen, wie groß man auch von einer Substanz, die nach dialectisch gegliederten Gesetzen wirken und doch in sich ohne selbstgewußte Vernunft sein soll, denken möge — niemand hat es bis jetzt klar zu machen vermocht, wie nun aus dem ursprünglich und an sich Selbstbewußtlosen das Selbstbewußtsein entstehen könne. Vernunft im letzten Grunde ist zwar nicht bloß, ist aber doch zugleich auch Wissen. Concrete Totalität des gesammten Universums, Zusammenflingen von Natur und Menschheit im Großen und Ganzen ist nicht denkbar ohne absolute Sichselbstdurchsichtigkeit des Universums. Diese ist aber weder in der Menschheit noch in der Natur gesetzt, und im Prozesse des Weltgeistes setzt sie sich nur als stetes Sollen, was sich nie erreicht. Sie muß also nothwendig als absolute Intelligenz für sich sein und ein ewiges ideales Reich bilden. Und was berechtigt denn auch, den blindwirkenden Instinkt als etwas Ursprüngliches zu setzen, die selbstbewußte Vernünftigkeit aber nicht? Nichts, absolut Nichts berechtigt dazu. Kurz, die Harmonie der Sphären, die Zusammenfassung aller der besondern Mächte des Universums, deren jede eine specifisch von andern verschiedene und auf das Vielfachste mit ihnen collidirende Richtung einschlägt — diese Zusammenfassung kann nur als Intelligenz gedacht werden. Denn die Intelligenz ist das Höchste was wir kennen, und die absolute Intelligenz ist das Einzige, worin der Gedanke als reiner Gedanke sich befriedigt. Die Intelligenz als Wissen weiß aber nothwendig von sich selbst und ist somit absolute Persönlichkeit. Das ist es, worauf das physikotheologische Argument im letzten Grunde dringt, und was es sich durch keine Macht der Erde und durch keine Dialektik und voreilige Consequenz des Verstandes rauben läßt. Die Natur ist wohl aus sich, aber nicht allein aus sich zu erklären, weil sie nur relativ durch sich ist, weil sie als

besonderes Glied einer höheren Totalität eingefügt ist, und diese Totalität ist die Dreieinigkeit von Gott, Natur und Menschheit.

Eben so ungerecht wie gegen den physikotheologischen ist Strauß auch gegen den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, indem er die demselben zu Grunde liegende metaphysische Idee der Aseität des reinen Denkens nicht näher berücksichtigt, und kurzweg nur auf Kants Widerlegung desselben recurriert. Denn Kant hat nur die formelle Seite dieses Arguments, nicht aber das Wesen desselben zu widerlegen vermocht. Man kann es Strauß zugeben, daß die Quintessenz dieses Beweises die Idee Gottes als des Geistes in allen Geistern, des Denkens in allem Denken sei, nur durfte er dann das Argument nicht in der Mitte seines Ganges inhibiren. Das thut er aber, indem er die letzte Begründung der Möglichkeit eines allgemeinen Geistes, welches der an und für sich seiende, von den individuellen Geistern sich selbstständig unterscheidende, absolut persönliche Geist ist, abschneidet. Gegen den moralischen Beweis, wenn derselbe auf die Glückseligkeitstheorie gebaut wird, wie bei Kant, hat dagegen Strauß vollkommen Recht.

Auf die eigentliche Bedeutung der Lehre von der Dreieinigkeit, die Strauß nach den Beweisen für das Dasein Gottes behandelt, und auf die Exposition der Idee, die dieser Lehre als Ahnung zu Grunde liegt, lasse ich mich des Raums wegen hier nicht ein, und will nur noch, in Bezug auf den Begriff der Persönlichkeit, bemerken, daß die neuere Philosophie denselben häufig mit dem Begriffe der Individualität verwechselt. So, wenn es heißt, Persönlichkeit sei sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, was sie damit von sich abtrenne, Absolutheit dagegen sei das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschliesse. Absolute Persönlichkeit mithin sei ein non ens. —

Es wundert uns, daß Strauß solcher abstracten und unbestimmten Sätze so viele ohne Weiteres für beweisend in sein Werk aufgenommen hat. Abstract und unbestimmt ist aber der mitgetheilte Satz, weil der Begriff der Absolutheit und der Begriff der Persönlichkeit, das

heißt hier der Individualität, so äußerlich und unvermittelt einander gegenüber gestellt werden. Als ob nicht Alles auf die nähere Bestimmung ankäme. —

Persönlichkeit ist nicht bloß endliche Individualität, noch bloß abstracte, selbstlose Substantialität, sondern sie ist unendliche Subjectivität, freies Selbstbewußtsein, das die Schranke seiner Individualität überwunden hat oder überwindet. In der Sphäre der Natur bildet das individuelle Moment allerdings schlechtthin das Centrum, aber dennoch ist es in der Sphäre des animalen Lebens schon nicht ohne das Moment der Allgemeinheit, und dadurch gehört das thierische Individuum in seiner Besonderheit zugleich der Gattung an. Aber das ideelle Moment geht mit dem Momente der Besonderheit noch nicht auf vorherrschend innerliche Weise zusammen — darum ist das Thier für sich nur Individuum und greift nicht selbstbewußt über seine individuelle Schranke hinüber, und wir sagen daher, die Persönlichkeit gehe ihm ab. Im Menschen aber greift das Allgemeine immer mehr in selbstbewußter Weise über das Moment seiner Besonderheit hinüber. Der Mensch ist daher nicht nur an sich, als Glied der Gattung, sondern auch für sich allgemeines Wesen, und mit jedem Fortschritte seiner geistigen Ausbildung kommt er weiter von der Schranke seiner Individualität los, und gerade in und wegen dieser selbstbewußten Erhebung in das Unendliche schreiben wir dem Menschen Persönlichkeit zu. Das Wesen der menschlichen Persönlichkeit besteht also darin, daß die Individualität kraft ihrer für sich seienden Subjectivität sich im Momente ihrer Idealität und Unendlichkeit auf selbstbewußte Weise erfaßt. Je mehr nun die Persönlichkeit zu dieser ihrer vollen Wahrheit sich erhebt, desto selbstständiger und freier, desto unabhängiger von äußeren und endlichen Mächten schließt sie sich in sich selbst ab, aber desto intensiver und allgemeiner umfaßt sie auch das Universum, und verhält sich in ihrer geistigen Tiefe so wenig ausschließend gegen alle andern Tiefe, daß sie vielmehr mit ihnen in das Verhältniß der unendlichen Wechselwirkung tritt. Und in diesem unendlichen Wechselverhältnisse drückt somit jede Seite zugleich die Totalität in bestimmter Form aus, und durch alle Tiefe

hindurch strahlt und manifestirt sich so Ein unendliches Selbstbewußtsein, das alle individuellen Geister nur deshalb in sich zur Einheit zusammen fassen kann, ohne das Fürsichsein derselben im Sein für einander schlechtin zu negiren, weil es selbst die concrete Einheit, nämlich Wissen von sich im Andern seiner, ist. Wäre aber der allgemeine Geist nicht Wissen von sich selbst, so könnte er auch in den besondern Iden nicht zum Wissen von sich kommen, so könnten diese sich nicht im Geiste der Wahrheit gegenseitig durchsichtig und klar werden, könnten sich nicht mit geistiger Liebe umfassen, denn sie bewegten sich in einem an sich selbst geistlosen Elemente.

Nicht die bewußtseinlose und in sich dunkle, sich selbst undurchsichtige Substanz, sondern nur die Substanz, die zugleich an sich Wissen von sich ist, kann die individuellen Geister mit einander vermitteln, und in sich zur concreten, selbstbewußten Einheit des Geistes zusammenschließen. Gelangt nun der Mensch erst in der Idee Gottes zur wahrhaft freien Persönlichkeit, und ist Persönlichkeit dieses unendliche Zu- und Beisichsein im Andern seiner selbst, so ist Gott die Persönlichkeit an und für sich, und nur in der Idee der Persönlichkeit an und für sich kommt der Begriff der Absolutheit erst zu seiner Vollendung und Wahrheit, wie nur ein persönliches Wesen sich zum Gedanken des Absoluten zu erheben vermag.

Nach allen Diesem können wir uns nicht für überzeugt halten, daß die Idee der Persönlichkeit Gottes, sofern man darunter die ewige Action Gottes, sich selbstbewußt von der Welt zu unterscheiden, und nur mittelst dieser Selbstunterscheidung sich an das menschliche Wesen zu manifestiren, verstanden wird, irgend wie von der modernen Speculation anders als nur scheinbar und der Meinung nach erschüttert worden sei. Bleibt uns aber die Idee eines persönlichen Gottes, der dem Proceß und Wechsel der Endlichkeit entnommen und concretes, ewiges Wissen von sich im Menschen ist, so bleibt uns auch die Idee einer unendlichen Liebe, die erleuchtend, erlösend und heiligend in die Menschheit hineingreift, und mit dieser Liebe der Hauptbegriff der göttlichen Eigenschaften, wenn auch in Bezug auf besondere dogmatische Vorstel-

lungen von denselben die Strauß'sche Kritik von großer Berechtigung ist und eine neue gründlichere positive Untersuchung über die Idee derselben noch erst von der Zukunft zu erwarten steht. Doch werden gewiß schon die großartigen Vorlesungen Daub's über die Dogmatik von bedeutender Wirkung sein.

Wir gehen jetzt, nach dieser Betrachtung des ewigen Wesens der Gottheit und der Hauptmomente des Naturlebens, zur näheren Exposition der Idee der Menschheit über.

Es ist, wie wir schon erkannten, im inneren Wesen des Absoluten begründet, daß es sich als polarer Gegensatz der beiden Sphären der Gottheit und Natur verwirklicht, und daß dieser Gegensatz sich in der Sphäre der Menschheit zur concreten Einheit aufhebt. Das Wesen der Gottheit drängt ewig mit freier Nothwendigkeit auf diese Vermittelung hin, die Natur strebt der Innerlichkeit entgegen, erreicht sie aber in sich selbst noch nicht auf wahrhafte Weise, und weist daher über sich hinaus in die Sphäre der Menschheit. Die göttliche Welt hat als solche noch einen unvermittelten Gegensatz an der natürlichen, und wiederum die natürliche an der göttlichen Welt. Die Natur, auf der dritten und höchsten Stufe ihrer Selbstentwicklung, auf der Stufe des organischen und insbesondere des animalischen Lebens, streift zwar schon an die Innerlichkeit des Geistigen heran. Denn, obwohl das thierische Leben in den Protorganismen, in den Infusorien, überhaupt in allen Eithieren, nach seiner individuellen Seite hin fast noch gänzlich passiv in das Gattungleben zerfließt und es nur zur abstract-unbestimmten Empfindung bringt, so erreicht die animalische Substanz doch endlich, nachdem sie in verschiedenen gesonderten Richtungen und Gruppierungen alle Hauptsysteme ihrer organischen Totalität, wie zunächst das Moment der unmittelbaren Einheit der organischen Bestimmungen in den Eithieren, sodann das Moment der Differenzirung und Gestaltung derselben zu entgegengesetzten Richtungen in den Bauch- und Kumpftieren,

besonders herausgesetzt und in sich zugespitzt hat, den Höhepunkt ihrer Entwicklung in den Kopftieren, zu denen alle Wirbeltiere gehören. *) Und vor allen ist es die Klasse der Säugethiere oder der sogenannten Mamalien, in deren Individuen der Organismus seinen concretesten Schluß vollbringt und seine tiefste Innerlichkeit in der Materialität erreicht, denn, während in dieser Klasse des Thierreichs die Maxis den Übergang der noch weniger durchgebildeten Wirbeltiere, nämlich der Fische, Amphibien und Vögel, in die Abtheilung der Vierhänder bildet, steht der Orang-Utang nebst dem Schimpanse als der höchste Schlußpunkt des Thierreichs da und deutet mit seinem zum Bewußtsein hinandämmernden Gefühlsleben schon auf den Menschen hin. Das vollendete Thier, das alle Systeme des Organismus in sich zur concreten Einheit zusammenschließt, unterscheidet sich durch die bestimmte, zur relativen Selbstständigkeit in sich gediegene Individualität von dem allgemeinen Strome seines Gattungslebens, als energisches Selbstgefühl, und taucht durch den Ansaß zur Subjectivität aus dem unbestimmten und passiven Gewoge der Sensationen zu einer Art für-sich-seiender und sich-durch-sich-bestimmender Selbstheit empor. Andererseits setzt es durch diese individuelle Bestimmtheit sich in eine lebendigere Spannung mit der Gattungssubstanz, besonders in dem Zustande, wenn der Geschlechtstrieb erwacht. Durch diese gedoppelte Inselflexion aus der Gattung in die individuelle Seite seines Daseins und aus dieser in die Gattung; durch diese concretere Vermittelung und selbstständigere Durchdringung des ideellen und materiellen Poles seines Organismus, die ihren erscheinenden Ausdruck in der gleichmäßigen Wechselwirkung zwischen dem System des Blut- und Bildungslebens und dem System des Nerven- und Empfindungslebens findet, erwacht das Thier zu einer Art innerer Selbstobjectivirung, und dadurch dämmert in ihm eine Art Bewußtsein der objectiven Welt auf, und das Thier producirt in sich

*) Vergl. die Zoologie von Cuvier, wo in der Einleitung eine treffliche, von speculativen Ideen getragene und zugleich durch gründliche Kenntniß des einzelnen Details unterstützte Eintheilung des Thierreichs gegeben ist. Sie scheint mir bedeutend tiefer angelegt, als die von Oken im vierten Bande seiner großen Naturgeschichte deducirte Eintheilung.

eine gewisse Reihe innerer Anschauungen und Vorstellungen. Daub, in seiner sonst so trefflichen Anthropologie, geht viel zu weit, indem er dem Thiere die Anschauung, den Sinn für räumliche und zeitliche Verhältnisse schlechtweg abspricht und demselben nur gesteigerte Sensationen vindiciren will.

Allein trotz dieses nahen Hinanstreifens an die Sphäre des Bewußtseins und Selbstbewußtseins kommt das Thier doch noch nach keiner Seite hin über die Relativität und überwiegende Äußerlichkeit des Naturlebens ganz hinaus, und daher verfällt es auf dem höchsten Punkte seiner Selbstentwicklung unaufhaltsam wieder der Fluctuation des Naturprocesses und dem leeren Wechsel sich gegenseitig setzender und aufhebender Individuen. Es ist noch nicht das wahrhaft Ideale und Allgemeine, was sich in der thierischen Individualität befondert hat, und darum ist dieselbe nur Ansatz, nicht Vollendung und Sichselbsterfassung der Subjectivität. Die Innerlichkeit des Thiers ist von ihrem Wesen selbst aus eine beschränkte, eine relative Potenz, nämlich die Gattungssubstanz, die nur ein vereinzelttes Moment des ganzen Naturlebens bildet. Das innere Wesen der Natur als solches ist aber selbstlos und dem bloßen Werden und Prozesse hingegeben, und kann sich daher nicht als unendliche fürsichseiende Totalität in irgend einem Individuum reflectiren. Dies vermag nur der in jedem Momente totale und bei sich seiende reine Geist; aber eben die Geistigkeit geht dem Thiere ab, denn es ist nicht der Geist als solcher, der sich in demselben befondert, und die Subjectivität des Thiers wurzelt daher im letzten Grunde noch in etwas an und für sich Selbstlosen, in einer Substanz, die in lauter relative Attribute und Modi auseinander fällt. So, vom Wesen aus begränzt und ohne an sich seiende Unendlichkeit, findet das Thier sich auch in seiner äußerlichen Existenz überall mit Gränzen umzogen.

Es ist beschränkt auf ein bestimmtes Klima, auf ein bestimmtes Element, auf bestimmte Nahrungsmittel u. s. w. Aus Mangel an absoluter Innerlichkeit vermag es nicht die Sensationen seiner Sinne zu allgemeinen Vorstellungen, zu Gedanken und Ideen umzugestalten,

vermag es nicht, sich selbst in der Idee zu erfassen. Darum fehlt ihm, gegenüber den sinnlichen Actionen der objectiven Natur, die als Empfindungen in die thierische Subjectivität reflectiren, und gegenüber den zersetzenden Mächten des Lebensprocesses, der ewig bleibende Mittelpunkt in ihm selbst. Die Subjectivität des Thiers zerfließt daher fortwährend haltungslos und traumartig in sich und vermag sich nicht zum inneren Organismus des Geistes in selbstständigen Gedanken und Ideen zu entfalten. Darum fehlt der thierischen Seele der Keim der unendlichen Persönlichkeit, darum verfällt sie der abstracten Auflösung im Tode, darum vermag sie keine göttliche Offenbarung in sich aufzunehmen, darum ist sie keiner unendlichen Bildung, keiner Gemeinschaft im Geiste, keiner Geschichte fähig. Steffens' Ansicht von der Zukunft der Natur ist eine bloße Meinung. Die Natur hat keine Geschichte und darum auch keine Zukunft; sie entwickelt nur das schon immer Gewesene, sie ist durch und durch endlich; Alles in ihr verfällt wiederum der Vergangenheit, dem abstracten Prozesse; aber zu dem concreten Progreße der Zukunft vermag sich Nichts in ihr zu erheben.

In dieser Weise steht die Natur der Sphäre der Gottheit, ungeachtet ihres Zuges zum Idealen hin, noch überwiegend negativ gegenüber, und ebenso verhält sich die Gottheit zur Natur. Das affirmative Verhältniß beider zu einander ist daher auf jeder Seite nur erst an sich, als allgemeine Möglichkeit, gesetzt, und erharret seine Erfüllung und concrete Verwirklichung in einer dritten Sphäre. Denn, wie die Natur überwiegend nur Relativität und äußerliches, endliches Dasein producirt und auch den Ausgang des Innerlichen stets wieder in ihre selbstlose Substantialität resorbirt, so waltet die Gottheit dagegen überwiegend als reine Innerlichkeit, als absolute Einheit und Idealität in sich selbst. In dieser absoluten Einheit mit sich unterscheidet sich das göttliche Wesen zwar innerlich von sich in bestimmten und concreten Ideen; allein die einzelnen Ideen können in Gott selbst nicht zur individuellen Selbstständigkeit und realen Vereinzlung fortgehen; denn das Reich der individuellen Besonderung ist die Natur und hat seine Voransetzung an Raum und Zeit, die in Gott schlechtthin

aufgehoben sind. Die Natur als solche widerstrebt aber noch dem göttlichen Wesen als solchem.

In diesem überwiegend negativen Verhalten zu einander ist es unmöglich, daß sich beide Sphären wahrhaft durcheinander befriedigen. Vielmehr findet noch ein unaufgelöster Widerspruch zwischen ihnen statt. Die Natur, als das Reich der Endlichkeit, widerspricht der göttlichen Welt der reinen Geistigkeit und Unendlichkeit. Das göttliche Wesen bleibt sich in der Natur selbst entfremdet, findet sich in ihr nicht wieder, da das Ideale in der Natur dem Anderssein unterworfen ist und seiner absoluten Innerlichkeit und Einfachheit in Gott widerspricht. Die Natur in ihrer bloßen Endlichkeit vermag das Göttliche als solches nicht in sich zu vernehmen und zu gestalten; all ihr Drängen und Streben nach Idealität endet in Moder und Verwesung. Das Allgemeine und Bleibende in ihr ist nur der Wechsel zwischen Leben und Tod.

Gleichwohl ist es die eine und selbige Substanz des Universums, die sich in Gott der Natur und in der Natur der Gottheit entgegensezt. Das Universum aber ist das Absolute. Somit ist es ein Widerspruch des Absoluten mit sich selbst, der zwischen Gottheit und Natur gesetzt ist. Aber daraus folgt, daß das Absolute sich auch noch in einer dritten Sphäre, in welcher sich der Widerspruch aufhebt und allseitig vermittelt, verwirklichen muß. Der Unterschied und Gegensatz der Sphären weist mit logischer Nothwendigkeit auf ihre Einheit hin, so wie umgekehrt die concrete Einheit nur aus entgegengesetzten Bestimmungen resultiren kann. Gott kann nicht als reine Geistigkeit gedacht werden, ohne den Gegensatz zur Natur und umgekehrt kann die Natur in ihrer Relativität nicht ohne die Gottheit bestehen. Aber dieser verwirklichte Gegensatz von Gottheit und Natur, fordert auch eine sich verwirklichende Einheit beider, eine Einheit, die den Gegensatz zwar nicht vernichtet, weil sie durch denselben bedingt ist, die ihn aber wohl vermittelt und versöhnt. Dies ist der Grund, daß die Natur von dem Drange beseelt ist, sich zu vergeistigen und vom Geist sich regieren zu lassen. So zieht es die höheren Thiere mit unwiderstehlicher Macht zu dem Menschen hin, als werde ihnen erst wohl in dessen Nähe.

Dies ist aber auch die Nothwendigkeit, daß die Gottheit nicht in ihrer reinen Innerlichkeit verharret, sondern ihr innerlich objectives Wesen zur Menschwerdung bestimmt, um sich auch im Andern ihrer selbst zu fassen und ihre ewigen Gedanken im Besonderen zu realisiren. Und diese göttliche Nothwendigkeit ist als eine Nothwendigkeit des innersten göttlichen Wesens die Freiheit selbst und realisirt sich als absolute Liebe.

Daß aber der eine Gegensatz sich so im andern bethätigt und den andern in sich affirmirt, und daß so aus Beiden ein Drittes resultirt, das setzt voraus, daß dies Dritte auch als ewige Urpotenz im Begriff des Absoluten angelegt ist. Denn nur in einem Dritten, was an sich die Anlage zu beiden, zur Geistigkeit sowohl als zur Natürlichkeit, ist, können sich die entgegengesetzten Sphären mit einander positiv vermitteln. Und dies Dritte ist die Sphäre der Menschheit. Diese setzt sich demnach zwar für die Entwicklung ihres individuellen Factors das immerwerdende Dasein der Natur, so wie für die Erregung ihrer geistigen Anlage das ewig in sich vollendete Wissen und Wollen der Gottheit voraus und ist somit durch Natur und Gottheit ewig=zeitlich bedingt; aber ebenso setzen auch umgekehrt Gottheit und Natur sich für ihr reales Zusammengehen die an sich seiende Potenz der Menschheit als besondere, in sich selber wurzelnde Sphäre des Universums voraus, und das Wesen der Menschheit hat daher einen innersten Kern in sich, der unabhängig von Gott und Natur rein durch sich selbst ist. Das Wesen der Menschheit ist ebenso, wie Gottheit und Natur, in seinem letzten Grunde *causa sui*. Für die Verwirklichung seiner an sich seienden Wesenheit und damit er auch im Einzelnen für sich werde und sich aus seinem innersten Centrum heraus entfalte, setzt sich der menschliche Geist zwar die Erregung von Seiten der Natur und Gottheit voraus. Aber was er in dieser Beziehung als ein Gegebenes empfängt, das verwandelt er aus dem Princip seiner an sich seienden Selbstständigkeit in seine eigene That, macht das ihm Äußerliche, sei es ein Geistiges, sei es ein Natürliches, zu einem Innerlichen, und in dieser Selbstentfaltung und Selbstvermittlung liegt der Quellpunkt seiner wahren Freiheit.

Blicken wir nach Auffindung dieser im innersten Wesen des Denkens begründeten Idee der Menschheit auf die Ansicht zurück, die Strauß über die Entstehungsweise des menschlichen Geschlechts entwickelt, so müssen wir derselben in mehrfacher Beziehung widersprechen. Strauß hat allerdings Recht, die Meinung, daß die ersten Menschen unmittelbar von Gott geschaffen seien, als eine unrichtige zu beseitigen. Es ist aber ebenso unrichtig, wenn er nun seinerseits die Entstehung des menschlichen Geschlechts auf einen bloßen Naturact zurückführt. Die Entwicklung der geistigen Seite im Menschen ist durch eine Erregung von Seiten Gottes, durch ein göttliches Wirken auf die menschliche Seele bedingt und somit ist das Wissen und Wollen des Menschen zugleich als eine göttliche That im Menschen anzuerkennen und das erste Beginnen desselben auf die Gottheit zurückzuführen. Darum mußte beim ersten Hervorgange des menschlichen Geschlechts die Gottheit aus ihrem innersten Centrum heraus sich in der Bildung des Menschen bethätigen. Des Menschen leibliche Seite ist ein Product der Natur, sein geistiges Streben ist aber ein Product der Wirksamkeit Gottes in der Seele. Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß das Wesen des Menschen ebenfalls *causa sui* ist, und daß mithin der Ursprung der Menschheit auch aus der ewigen Idee derselben begriffen werden muß. Darüber nun verlautet nichts bei Strauß. Was die Menschheit in ihrem innersten Grunde sei, hat er ganz unberührt gelassen. Aus diesem Mangel erklären sich viele Einseitigkeiten der Strauß'schen Ansicht. Wir sträuben uns durchaus nicht gegen die Zurückführung der ersten Entstehung des organischen Lebens auf die *generatio aequivoca* und können auch die Einwendungen eines Naturforschers in Hengstenberg's evangel. Kirchenzeitung gegen diese innerhalb der Sphäre der Protorganismen, der Infusorien und Entozoen noch fort und fort sich bethätigende Productivität der Natur nicht schlagend finden, da sich empirisch nichts darüber ausmachen läßt, da die von Ehrenberg vorausgesetzten Eier nur Producte der Reflexion sind, und da der Begriff darauf führt, daß die Gränzpunkte des organischen und physikalischen Lebens, namentlich im Ele-

mente des Wassers, noch unbestimmt in einander verfließen. Allein ein Anderes ist es mit der Entstehung des Thierlebens, ein Anderes mit dem Hervorgange des menschlichen Ichs. Die Entstehung des letztern kann schlechterdings nicht allein aus einer Action und Productivität der Natur begriffen werden, da im Ich eine Seite gesetzt ist, die sich schlechthin negativ gegen die Natur wendet und mithin ihren Ursprung aus einer übernatürlichen Sphäre ableitet. Wir dürfen uns freilich nicht vorstellen, als wenn dem Ich diese Seite irgend einmal von Außen eingefenkt wäre. Denn sie ist nothwendig als ewige Uranlage mit dem Keim des Ich zugleich gesetzt, d. h. sie ist unentstanden und quillt aus dem innersten Wesen der Ichheit auf immanente Weise hervor. Allein das Ich als ein werdendes mußte nothwendig einmal durch diejenigen Factoren und Sphären, die es sich für sein Werden und seine Selbstentwicklung voraussetzt, angeregt und gleichsam durch einen Anstoß jenseits seiner zum Gegenstoß in sich selbst veranlaßt werden. Ist nun die Bedingung für die Individualisation des Ichs die unabhängig vom Ich existirende äußere Natur, so konnte allerdings das Ich nach dieser seiner Naturbestimmtheit hin nur dadurch zur Selbstbethätigung erregt werden, daß die Natur, mit der Potenzialität der Ichheit geschwängert, aus dem Schooße ihrer animalischen Lebenssubstanz den leiblichen Organismus des Ichs producirte und die demselben immanente Idee in sich selbst zur individualisirenden Activität erregte. Aber so war die Natur schon von der Idee der Ichheit mit bestimmt, — und die Entstehung des menschlichen Organismus ist mithin zugleich eine schöpferische Bethätigung aus der Idee des menschlichen Wesens. Ferner war dies Produciren der Natur für die Idee und in der Bestimmtheit der Idee des Ichs dadurch bedingt, daß das an sich seiende Wesen der Menschheit zugleich von Seiten Gottes, in welchem der Factor ihrer reinen Innerlichkeit sein ewig selbstbewußtes Centrum hat, erregt und zur idealisirenden, die bloße Animalität überwindenden Selbstbethätigung im Elemente der Natürlichkeit aufgereizt ward. Und so kommt überhaupt im Hervorgange jedes menschlichen Individuums überall zugleich mit der Naturthat

eine That der Gottheit in Betracht. Als daher die Idee der Schheit auf unfrem Planeten den Anfang ihrer individuellen Gestaltung machte, da hörte die vorherrschende Wirksamkeit der bloßen Naturmächte auf, und im Act der erwachenden Schheit überwältigte der göttliche Geist mittelst der Schheit das bloße Naturleben und die bloße Naturproductivität. Das Werden des Menschen ist also eine Selbstbestimmung seiner Idee, bedingt nicht nur durch die Mitwirkung materiell bestimmter, natürlicher Kräfte, sondern auch durch die reine Action Gottes aus dem Centrum seiner unendlichen Geistigkeit heraus. Und das ist das rein Übernatürliche im Aufgange der Menschheit. Außerlich ist der erste Beginn des Menschen allerdings noch mehr als der jetzige, welcher durch die Zeugung selbstbewußter Individuen vermittelt ist, ein bloßer Hergang der Natur gewesen, und Niemand würde, wenn wir uns einen Zuschauer bei der Schöpfung der ersten Menschen gegenwärtig denken, es haben bemerken können, daß hier ein absoluter Durchbruch durch die bloße Naturmacht im Werke sei, denn an eine unmittelbare Schöpfung des menschlichen Leibes, so wie überhaupt der Schheit von Seiten Gottes ist nicht zu denken. Aber ein innerliches geistiges Erregen von Seiten Gottes bei der Bildung des Menschen, was allerdings auch auf die Naturwirksamkeit im Menschen schon umbildend zurückwirken mußte, haben wir nothwendig zu glauben. Und somit müssen wir die Entstehung der ersten Menschen zugleich auf einen unmittelbaren Act Gottes zurückführen, wenn auch das einzelne Detail des Hergangs uns ebenso ein Geheimniß bleibt, wie noch unendlich vieles Andere in der Sphäre des Geistes und der Natur, so daß wir auch darüber, ob zuerst nur Ein Menschenpaar oder eine bestimmte Vielheit von Menschen entstanden sei, nichts Gewisses auszusagen wissen. Wir unsers Theils freilich möchten es nach Carus und anderen dogmatisch unbefangenen Naturforschern, denen auch Strauß folgt, wahrscheinlicher finden, daß das Menschengeschlecht nicht nur als Ein Paar und an Einem Orte, sondern in mehreren Exemplaren und an mehreren Orten der Erde äußerlich, nach seiner Naturbestimmtheit, auf dem Wege der *generatio æquivoca*

entstanden sei. Aber etwas Gewisses läßt sich darüber nicht ausmachen. Was indeß das Dogma vom Ursprunge der Menschheit aus Einem Menschenpaar anbetrifft, so erscheint uns dasselbe nur als populäre, sinnliche Vorstellung von der Idee der geistigen Einheit der Menschheit, von der innern Zusammengehörigkeit aller menschlichen Individuen; diese Idee wußte das unwissenschaftliche Bewußtsein sich nicht anders anschaulich zu machen, als dadurch, daß es sie auf ein sinnliches Factum zurückführte.

Kehren wir nach dieser kleinen Abschweifung wieder zur Explication der Ur-idee der Menschheit zurück, so können wir nach allem Vorhergehenden zunächst folgende Punkte als die Grundbestimmungen des Wesens der Menschheit feststellen. Die Menschheit ist eine naturgeistige, aus sich selbst stammende Urpotenz des Universums und steht als solche in unendlicher Wechselwirkung mit der Sphäre der Gottheit und der Sphäre der Natur. Von Seiten des Naturlebens hat das Wesen der Menschheit in irgend einem bestimmten Zeitmomente, als das Reich der Natur sich auf unserm Planeten bis zu seiner höchsten Gestalt verwirklicht und zur relativen Innerlichkeit im animalischen Leben hinauf potenzirt hatte, den Anstoß für seine organische Lebensentwicklung und Besonderung zu bestimmten natürlichen Individuen empfangen. Und jedes menschliche Individuum ist demnach nach dieser seiner Naturseite hin auch den Gesetzen der Natur, insbesondere des individuellen Lebens unterworfen. Es durchläuft den Kreis seines animalen Daseins in bestimmten Abstufungen der Lebensalter, es ist der Differenz des Geschlechtslebens unterworfen, es ist dem polaren Wechsel des Bildungs- und Empfindungslebens, wie das Thier, hingegeben, und reflectirt bald überwiegend in das allgemeine, selbstlose Gattungsleben, wie im Schlafe und in der Zeugung, bald in das Moment des individuellen Selbstgefühls, wie im Wachen und in der Spannung des Sinnenlebens auf die Objecte der Natur. Das Selbstgefühl bildet im Moment seiner Naturbestimmtheit das individuelle Centrum des menschlichen Wesens und in dieser Beziehung ist der Mensch im Ganzen, aber allerdings mit unendlichen Modificationen

im Besondern, an dieselben Vorgänge und Schicksale des Lebens, wie das Thier, gebunden. Aber kraft seines rein geistigen Momentes, das in das Centrum der göttlichen Wesenheit reflectirt und von diesem aus den Anstoß zu rein geistigen Actionen, zum Denken und Wollen, empfängt, entwickelt sich das Wesen der Menschheit in jedem individuellen und naturbestimmten Selbstgeföhle als eine rein innerliche Macht, die zwar gebunden ist an die bestimmte Gränze der Individualität nach der einen Seite hin, die aber nach der andern Seite hin für die ganze Welt der göttlichen Innerlichkeit und des rein Idealen offen liegt und von allen ewigen Ideen, die im Centrum der göttlichen Persönlichkeit innerlich geeint sind, durchdrungen und bestimmt wird, wie es selbst von seiner individuellen Form aus bestimmend auf sie zurückwirkt. Dieser göttliche Factor des menschlichen Wesens wirkt dann auch auf den Naturfactor der Individualität mitbestimmend zurück und steigert dadurch das natürliche Leben und Selbstgeföhle der Individualität über die vorherrschend äußerlich bestimmte Animalität des Thierlebens hinaus, so daß selbst die plastische Seite des menschlichen Organismus den unendlichen Widerschein des rein Idealen aus sich zurückstrahlt.

Zwei Richtungen sind es demnach, die das menschliche Wesen constituiren und in denen es seine an sich seiende Substanz entfaltet, um in diesem Vermittelungsproceffe sich selbst nach seiner innersten Grundlage zu verwirklichen und sein Ansichsein für sich zu setzen. Die eine Richtung geht auf das Göttliche, die andere auf das Natürliche. — Als die an sich seiende Idealität beider Richtungen, bezieht sich das menschliche Wesen aus beiden auf sich selbst zurück, und sein Streben ist, sich immer mehr von den beiden es bedingenden Sphären der Natur und Gottheit als subjectives Fürsichsein zu unterscheiden und nur mittelst dieser Selbstunterscheidung sich auf sie zu beziehen und sich mit ihnen in Wechselwirkung zu setzen. Dieses in divergirenden Richtungen sich mit sich vermittelnde und aus der Welt des Endlichen und Unendlichen mit sich zusammengehende Fürsichsein ist das einzelne Ich und das Ich ist wesentlich unendlich für sich werdendes Selbst-

wußt sein. Denn die Ichheit des menschlichen Wesens ist gedoppelte Inſichreflexion aus zwei entgegengesetzten Sphären, aus der Sphäre der Natur und der Sphäre der Gottheit. Vermöge der einen unterscheidet sich die Ichheit von der andern und reflectirt daher die eine in die andere und beide in sich selbst, und ist so unendliche Spiegelung der Welt des Endlichen und Unendlichen in seinem eigenen concreten Fürsichsein. Im Moment seiner Gottesbestimmtheit und reinen Geisligkeit unterscheidet sich das Wesen des Menschen in seiner Einheit mit der göttlichen Welt zugleich individuell von dieser letzteren mittelst seines individuellen Selbstgefühls, und so ist es ein durch Gefühl und Empfindung bestimmtes Wissen, was daher in vielen Punkten sich zwar nur zur dämmernden Ahnung gestaltet, aber gleichwohl den Widerschein und die ewigen Actionen des absoluten Geistes in sich als subjective Vernunft vernimmt. Im Moment seiner Naturbestimmtheit dagegen und im Gefühle der Einheit mit der endlichen Welt unterscheidet es sich ebenso auch von dieser, kraft seiner Richtung auf das rein Ideale, kraft seines göttlichen Wissens, und so verklärt es seine endlichen Empfindungen zu ideellen Vorstellungen, Gedanken und Ideen. Durch diese gedoppelte Unterscheidung, die zugleich ein Beziehen und Vernehmen des einen Gegensatzes im andern ist, erfaßt sich das Wesen des Menschen in seiner selbstständigen Ichheit und wird sich derselben in unendlich vermittelter Weise bewußt.

Die Ichheit also bildet das selbstbewußte Centrum des Wesens der Menschheit und von diesem Punkte aus verwirklicht sich das Wesen der Menschheit zur concreten Totalität eines ideellen Organismus. Im Momente ihrer Naturbestimmtheit nämlich besondert sich die Menschheit vom Princip der Ichheit aus in eine unendliche Reihe einzelner, individuell von einander unterschiedener und in ihrer Endlichkeit sich ausschließender und entgegengesetzter Subjecte, die in Raum und Zeit mit, nach und neben einander auftreten und von denen jedes in seiner individuellen Selbstheit sich überwiegend und egoistisch nur auf sich oder die von Natur mit ihm näher zusammengehörigen Ichthe bezieht. Im Moment seiner Gottesbestimmtheit ist das Wesen

der Ichheit mitten in seiner individuellen Besonderung und Zersplitterung zugleich als ideale, absolute Einheit von Gott, dem alles Einigenden, gedacht und objectivirt, und die göttliche Wirksamkeit durchströmt daher als ein ungetheiltes, an keinen Raum und keine Zeit gebundener, ewiger Act alle besonderen und in der Natur geschiedenen Iche zugleich und zumal. Dadurch ist es, daß jedes besondere Ich den unendlichen Drang in sich fühlt, mit allen andern Ichen im Geiste eins zu werden. Aber diese Einheit ist nicht ohne den individuellen, durch die Natur vermittelten Unterschied der bestimmten Ichheit, und ebenso vermag sich kein einzelnes Ich in sich allein zu verfestigen und zu isoliren. Der immanente allgemeine Geist, von dem einigenden Princip der göttlichen Persönlichkeit erfasst, macht jedes besondere Ich zum Glied eines ideellen Organismus, nämlich des Einen Menschheitsganzen. Die nothwendige Folge davon ist, daß weder das einzelne Ich in dem allgemeinen Wesen der Menschheit, noch dieses im einzelnen Ich schlechthin verschwinden kann. Sondern beide Seiten, von entgegengesetzten Sphären, von Natur und Gottheit angeregt und getragen und von der ewigen Kategorie der Ichheit, als der Urvotenz der Menschheit, zusammengehalten und auf einander bezogen, müssen nothwendig in's Unendliche hin sich mit einander vermitteln und ein ewig werdendes, intensiv und extensiv von Stufe zu Stufe gesteigertes Geisterreich constituiren, in welchem jedes einzelne Ich von allen andern gewußt und in der allgemeinen Idee der Ichheit und durch den Antrieb des absoluten Gottesgeistes immer bestimmter erkannt und bestätigt wird, in welchem aber ebenso jedes Ich das allgemeine Wesen der Menschheit liebend in sich hegt und alle anderen Iche in unendlich werdender Gemeinschaft und Geistesverbrüderung kennen lernt und als Glieder des Menschheitsganzen bestätigt und fördert.

In dieser Allinnigkeit bildet und verwirklicht sich jedes einzelne Ich als ein Compendium der ganzen Menschheit, und diese selbst ist in dieser auf jedem Punkte gesetzten und unendlich in sich scheinenden Totalität absolut unendlich, und wird immer mehr, was Gott ewig ist, ein Reich der Freiheit, zu dessen durchsichtigem Glanze die Sphäre

der Natur gleichsam die Folie bildet. Der Geist der Freiheit bricht in unendlicher Mannigfaltigkeit an jedem Punkte der Menschheit, bald mehr, bald minder, triumphirend hervor, hat sich jedoch in jedem Ich erst durch die größten Gegensätze, durch Sünde und Tod hindurch zu bewähren, um sich nach seiner innersten Tiefe zu enthüllen. Von diesen entgegengesetzten Polen der Freiheit erfaßt, bestimmt sich das einzelne Ich bald negativ, bald positiv, bald im Momente seiner Naturbestimmtheit, bald im Momente seiner Gottesbestimmtheit zu seiner Idee, bis es alle Extreme durchmessen hat. So setzt es sich zunächst im Punkte seiner natürlichen Individualität mit der Macht der aus dem Unendlichen in sich reflectirten Subjectivität dem Zuge der absoluten Idee, die das einzelne Ich als Glied ihrer unendlichen Totalität zu setzen strebt, eigenwillig entgegen. Das Ich ist an sich selbst ein Unendliches, aber es ist dies nur im unendlichen Prozesse seiner Selbstentwicklung. Fixirt es sich in irgend einem flüssigen Momente und Stadium seiner werdenden Freiheit, so opponirt es sich in der Zeit seiner ewigen Bestimmung, setzt, was nur Moment sein soll, als Totalität und kehrt damit die Welt in sich selber um. Das ist das Ungeheure der menschlichen Freiheit, daß sie sich zur höchsten Abstraction, zum Bösen, fortbestimmen und diesen Widerspruch mit sich selbst sogar ein ganzes Leben hindurch aushalten kann. Aber fühlen muß das Ich diesen Widerspruch dennoch in sich, da es mit eben der innern Nothwendigkeit dem Ganzen als einzelnes Moment angehört, wie es das Recht hat, das Ganze für sich zu setzen. Erkennen muß es, daß es in seiner natürlichen Unmittelbarkeit und Besonderheit der unendlichen Totalität des Menschseins gegenüber ein verschwindender Punkt, und wenn es sich in dieser Punctualität festzuhalten sucht, ein eitles und nichtiges Dasein ist. Und in diesem Gefühle der Nichtigkeit seines abstracten und böse gewordenen Selbstes hat das Ich nun, kraft der ihm immanenten Idee des Menschheitsganzen, die ewig vom Centrum der Persönlichkeit Gottes aus zu allmächtiger Bethätigung angeregt wird, die Fähigkeit, sich in sich selber umzukehren, sich unendlich über seine Particularität zu erheben und sich diesen tiefsten

aller Schmerzen anzuthun, daß es seine abstracte Egoität tödtet und in der Flamme der allgemeinen Wahrheit und Liebe sich zum hellen und empfänglichen Spiegelbilde des Ganzen verklärt. Zunächst zwar pflegt das Ich nach Zerspaltung des engen Gehäuses seiner abstracten Egoität sich in schmerzlicher aufgelöstheit und Selbsterzitterung passiv und reumüthig an das Ganze hinzuopfern; aber bald erfährt es, daß das-Ganze ihm selbst, dem Ich, nichts Fremdes ist, sondern auch seinerseits an das Besondere sich hingibt, und so gelangt das Ich endlich nach den extremsten Bewegungen im tiefsten Centrum seiner Innerlichkeit zur Beruhigung in sich, indem es da drinnen die natürliche und göttliche Seite seines menschlichen Wesens zur versöhnten Einheit zusammenschließt und als die Blume der selbstgewissen Freiheit aus dem Lode des Todes emporgrünt.

Das ist der Begriff und das Ziel der Menschheit, nämlich so in jedem einzelnen Ich Gottheit und Natur unendlich mit sich zu vermitteln. Und erst in diesem Prozesse, der zugleich ein unendlicher Progreß in die Zukunft ist, verwirklicht sich das Universum in seiner absoluten Allseitigkeit und Totalität. Denn es stellt in Gott die absolute Ruhe und active Geistigkeit, den Ur- und Brunnquell alles geistigen Friedens und aller inneren Seligkeit dar, in der Natur be-thätigt es sich als endlose Unruhe, als der Ur- und Brunnquell aller individuellen Schmerzen und Freuden, als der Proceß des steten Werdens, und in der Menschheit endlich versöhnen sich diese Mächte als der Progreß in die Zukunft, der in jedem Ich ein Streben entfaltet, das in der kreatürlichen Angst sich durch das Erfassen der ewigen Ruhe Gottes besänftigen, und so von Stufe zu Stufe das werden kann, was Gott ewig ist, absolute Freiheit und Seligkeit in der Wahrheit.

Wollten wir nun das Wesen der Menschheit und seines vernünftigen Organismus allseitig und wenigstens von jedem Hauptpunkte im Einzelnen zu erfassen suchen, so müßten wir nach dieser Feststellung des allgemeinen Begriffes die Betrachtung des Besondern von drei Gesichtspunkten aus unternehmen. Erstens nämlich hätten wir

zu untersuchen, wie die allgemeine Idee des Menschen sich nach der Nothwendigkeit der Vernunft und Erfahrung in dem einzelnen, individuellen Ich besondert, bestimmt, und nach ihrem allgemeinen Typus verwirklicht. (Thesis.) Zweitens hätten wir nachzuweisen, wie dem Begriffe nach die einzelnen Iche in ihrer individuellen Besonderheit vom allgemeinen Wesen der Menschheit erfasst und zu Gliedern des Menschheitsganzen aufgehoben werden. (Antithesis.) Das Dritte wäre dann, daß wir zu begreifen suchten, wie das einzelne Ich in sich auf freie, selbstbewußte Weise das Menschheitsganze reproducirt und zu seinem Eigenthum macht. (Synthesis.)

1) Der erste Punkt ist Gegenstand der Psychologie oder der philosophischen Lehre vom gesonderten Fürsichsein und Fürsichwerden des einzelnen Menschengeistes, und sollte er einen besondern in sich abgeschlossenen Theil der wissenschaftlichen Betrachtung bilden, so würde er sich wie von selbst in drei Abschnitte zerlegen, von denen der erste den Begriff und das allgemeine Wesen des besondern Ichs nach seinen Hauptseiten, der zweite die Richtungen und Formen der Seele, in denen das Ich sein allgemeines Wesen sich zum Bewußtsein bringt und mit sich vermittelt, der dritte die Stufen, welche das Ich in seiner Selbstentwicklung durchläuft, zum Inhalt haben würde.

2) Der zweite Punkt ist Gegenstand der Lehre vom menschlichen Geiste, wie er sich als Menschheitsganzes bestimmt und die besondern Iche zu Gliedern seines ideellen Organismus einweihet. Das ist die philosophische Lehre vom allgemeinen Geiste. Als ein besonderer Theil des ganzen Systems der Philosophie würde sich diese Lehre in zwei Abschnitte gliedern. Es kann nämlich der Geist der Menschheit, wie er als Totalität und objectives Princip den besondern Geist zum Moment seiner Allgemeinheit aufhebt, die einzelnen Iche entweder im Momente ihrer Naturbestimmtheit oder im Momente ihrer Gottesbestimmtheit erfassen und zum organischen Ganzen gestalten. In erster Beziehung bestimmt sich der allgemeine Geist als Weltgeist, der sich seine Erscheinung und Realität im Familien-

und Volksleben und dem allgemeinen Gange der Weltgeschichte gibt; in der zweiten Beziehung bestimmt er sich als Organ der Gottheit, als religiöser Geist, und seine Verwirklichung ist innerlich das Reich Gottes, das äußerlich als Kirche erscheint. Weltgeist und religiöser Geist, äußeres, weltliches und inneres, göttliches Leben der Menschheit verhalten sich als polare Gegensätze. Ihre Versöhnung im einzelnen Selbstbewußtsein, welches das Element ihrer Bethätigung ist, ist die Kunst, die Moralität und Sittlichkeit und die Wissenschaft. Aber diese Versöhnung müßte

3) der Gegenstand eines besondern, nämlich des dritten Theiles werden, da in dieser Versöhnung das einzelne Ich, welches Gegenstand der Lehre vom besondern Geiste, und das Menschheitsganze, welches nach seiner Doppelseite Gegenstand der Lehre vom allgemeinen Geiste ist, in freie Wechselwirkung mit einander treten und sich zu concreter Einheit zusammenschließen. Dieser dritte Theil könnte demnach die Überschrift führen: Die Lehre vom concreten oder freien Geiste.

Dies würden die besondern Theile der philosophischen Wissenschaft von der Idee der Menschheit sein. Aber wir müssen für unsern Zweck vom dritten Theile dieser Systematik ganz abstrahiren, und können aus dem ersten und zweiten nur diejenigen Hauptmomente hervorheben und in ein näheres Licht setzen, die vom modernen Pantheismus, und somit auch von Strauß, ganz besonders verkannt und einseitig bestimmt worden sind. Hierhin gehört nun insbesondere die Idee der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes und die Idee der Kirche. Auf diese beiden Ideen und auf ihren Zusammenhang und ihre Begründung im innersten Wesen der Menschheit soll daher hier noch etwas näher eingegangen werden.

Was zuerst die Idee der persönlichen Unsterblichkeit anbeht, so folgt sie mit unabweislicher Nothwendigkeit aus dem Begriffe und der

Entwicklungsgeschichte des Ichs. Wir wollen, um dies zu erkennen, den Begriff des Ichs, die Richtungen und Formen, in denen es sich verwirklicht und mit sich selbst vermittelt, und die Entwicklungsstufen, die es durchläuft, in kurzen Umrissen an der innern Betrachtung vorübergehen lassen.

Das einzelne Ich ist seinem allgemeinen Begriffe nach ein Product der ewigen Idee der totalen Menschheit, das durch den Doppelpunkt von Seiten der Gottheit und Natur zum Gegenstoß in sich selbst angeregt, sich aus seinem Außersichsein herausbewegt und mittelst der gedoppelten Inlichreflexion und Reaction gegen die absolute Innerlichkeit des göttlichen Wesens und gegen die Außerlichkeit und Relativität der Natur als subjectives, individuelles Fürsichsein in sich erwacht und sich als einzelnes Selbstbewußtsein setzt. Das Ich erwacht somit in sich selbst als negative Einheit der Natur und des reinen Geistes. Es beginnt in der Natur als ein punctuelles Dasein mit dem Drange nach individueller Lebensorganisation, als ein sich fühlendes Fürsichsein, in welches zugleich das innerste Centrum der Gottheit hineinwirkt. So ist es nach seiner leiblichen Seite und als Gefühlswesen ein Product der Natur und nach seiner ideellen Seite als Geistwesen ein Product der Gottheit. Aber als sein eigener Urgrund reagirt das Ich gegen seine Passivität und sein Geseztssein, producirt sich selbst und strebt unaufhörlich, sowohl in seiner Naturbestimmtheit als in seiner göttlichen Idee und geistigen Wesenheit, sich in sich selbst zu reflectiren und die Production der Natur und Gottheit in ihm selbst zu reproduciren. Vor dieser Selbstvermittlung ist das Ich erst an sich vorhanden, schlummert und brütet noch unterschiedlos in sich, und erst durch diese Reaction aus sich selbst erringt es ein selbstständiges Fürsichsein.

In dieser Selbstvermittlung schlägt das Ich nothwendig zwei entgegengesetzte Richtungen ein, die sich in ihm selbst zur concreten Einheit aufheben. Diese Richtungen selbst sind unerschöpflich, und wie das Ich sich immer weiter in sie vertieft, so kehrt es aus ihrer gegenseitigen Vermittlung und durch den Zusammenschluß beider in

sich selbst auch immer bereicherter und selbstgewisser in sein eigenes Centrum ein.

Die eine Richtung des Ichs ist seine Entwicklung zum objectiven Natur- und weiterhin zum Weltbewußtsein. Sie entsteht dadurch, daß das Ich kraft seiner geistigen Seite und seines Zusammenhangs mit der ewigen Sphäre der Gottheit als denkendes Wesen gegen seine bloße Naturbestimmtheit in der sinnlichen Empfindung und dem bloßen physischen Gefühlsleben reagirt und durch diese Reaction sein Naturleben zu geistigen Actionen des Bewußtseins verklärt. Die andere, entgegengesetzte Richtung des Ichs verwirklicht sich in der Entwicklung des Ichs zum Gottesbewußtsein, und entsteht dadurch, daß das Ich kraft der natürlichen Individualität seines Selbstgefühls gegen die geistige Action des göttlichen Wesens in der Innerlichkeit des Ichs reagirt und sich mittelst dieser Unterscheidung einerseits das objective, göttliche Wissen als sein eigenes subjectives Denken und Gefühl zu vindiciren, als es anderseits das göttliche Wissen in seiner objectiven Reinheit sich zum Bewußtsein zu bringen und so sein eigenes Denken allseitig mit dem Denken Gottes in ihm zu vermitteln sucht.

Indem das Ich diese entgegengesetzten Richtungen des Welt- und Gottesbewußtseins in seinem eigenen Centrum immer lebendiger und allseitiger zur vermittelten Einheit zusammenschließt, realisirt es sich drittens dadurch im steten Progressse als freies, unendliches Selbstbewußtsein, und manifestirt diese seine Freiheit nach Außen hin in der Kraft der Phantasie, nach Innen hin in der Kraft des sittlichen Willens, und nach Außen und Innen zugleich hin als vernünftige Intelligenz.

Das Weltbewußtsein des Ichs verwirklicht sich durch drei Potenzen hindurch, ohne daß diese Richtung des Ichs auf die Natur und die äußere Welt, um dieselbe sich zu verinnerlichen, sich jemals im Besondern ganz zu erschöpfen vermöchte; denn auch die Natur stellt in ihrer bestimmten äußerlichen Weise ein unendliches, oder vielmehr ein endloses Universum dar.

Das Ich, als negative, selbstständige Einheit einer göttlichen Idee und eines natürlichen Organismus, ist diese Einheit zunächst nur an sich. Denn es vollbringt die Reproduction seiner Naturbestimmtheit und göttlichen Idealität erst von Stufe zu Stufe in seiner Selbstentwicklung. Im Anfange derselben ist es daher nach der Seite seines Naturlebens noch mehr passiv, als fühlendes Ich, in seinen Organismus versenkt, und wird so im dumpfen Selbstgeföhle noch willenlos von den sinnlichen Eindrücken überfluthet.

Das Thier nun bleibt überwiegend in dieser Passivität der Empfindung stehen, weil der Pol der absoluten Geistigkeit Gottes noch nicht in seine Subjectivität hineingreift, und weil es in sich selbst keinen ewigen Mittelpunkt hat, sondern ein vorübergehender Modus des Naturlebens ist. Aber das Ich ist an sich zugleich unendliche Innerlichkeit und steht der unmittelbaren Einwirkung der absoluten Geistigkeit Gottes offen. Darum kann es, von dieser erregt, nicht versenkt bleiben in die passive Naturempfindung, sondern es richtet sich aus seiner sinnlichen Seite, in welcher alle Mächte und Löhne der Natur als Sensationen widerklingen, kraft seiner Idealität auf sich selbst zurück, und verwandelt dadurch das äußerlich Überkommene, die sinnlichen Eindrücke und Perceptionen, zu inneren Bestimmungen und Prädicaten seiner Ichheit, zu Anschauungen, Vorstellungen und Gedanken.

Aus dieser Richtung des Ichs von seiner Naturbestimmtheit in Geföhle und den besonderen Empfindungen auf sich selbst in seiner idealen Selbstständigkeit zurück entfaltet sich und erblüht mit tausendfachen Verzweigungen das Natur- und Weltbewußtsein und entwickelt sich innerhalb dreier Potenzen. In der ersten Potenz seiner Richtung auf Natur und Welt und aus derselben auf sich zurück ist das Ich noch ganz in seine natürlichen Empfindungen versenkt und seine eigene Subjectivität ist noch unmittelbar und ohne selbstständige Reaction von der Objectivität des äußern Daseins bestimmt. Das ist das dumpfe Brüten des Geföhlslebens, worin noch alle Bestimmungen trübe und traumartig in einander verfließen. In dieser Potenz wie-

berholt das Ich in sich gleichsam das infusorielle Weben und Dämmern der ersten Stufe des organischen Naturlebens. Diese erste Potenz spielt auch in alle höheren und vollendeteren Zustände des Ichs noch als die allgemeine, materielle Basis des Denkens mit hinein. Aber zugleich schreitet das Ich nach seinem innern Selbst hin ungehemmt über sie hinaus, und dirigirt mittels der Richtung auf sich selbst, die sich in ihrer Stetigkeit und Reinheit als Aufmerksamkeit bethätigt, das unmittelbare Wesen der Empfindung in eine objective und eine subjective Seite. Nach der objectiven Seite hin schält es den Inhalt der Empfindung aus der Form der Empfindung heraus und faßt ihn in die objectiven Formen des Raums, der Zeit und Bewegung, und gestaltet ihn so zu gegliederten und geordneten Anschauungen. Nach der subjectiven Seite hin reproducirt es denselben Inhalt in sich auf innerliche Weise, formirt ihn zu ideellen Bildern, zu Erinnerungen und Vorstellungen, und gibt als Einbildungskraft diesen innerlichen Wesenheiten einen selbstgeschaffenen Leib im Zeichen und in der Sprache. Aber auch damit noch nicht zufrieden gestellt, erhebt sich das Ich in der dritten Potenz seines Natur- und Weltbewußtseins auch noch über diese Differenz der objectiven Anschauung und der subjectiven Vorstellung und sucht die innere wesentliche Einheit und einfache Substanz derselben im Begriffe des reinen Denkens zu erfassen und gewinnt so die Idee des Universums als den letzten Grund, der die Objectivität des Daseins und der äußeren Welt und die Subjectivität des Ichs mit einander in ihrem gegenseitigen Unterschiede von einander innerlich verknüpft.

In dieser Weise wird das Ich in seiner Naturbestimmtheit durch die Action seines Weltbewußtseins von Stufe zu Stufe immer mehr innerlich frei von der Natur und gestaltet sie im Inneren zu seiner eigenen, der an und für sich seienden Idee entsprechenden Welt. Und darum staunt es die Natur nun nicht mehr in dumpfer Betäubung an, und darum bewahrt es frei und freudig im eigenen Busen, was draußen in Raum und Zeit entsteht und vergeht. Und so, kann man

sagen, wird die Natur durch den Geist des Menschen verklärt, idealisirt und ihrer bloßen Endlichkeit enthoben und in die goldenen und ewigen Rahmen des innern Schauens gefaßt. Aber ebenso wird nun auch das Ich von der Natur aus individuell bereichert und zur subjectiven Werfelftändigung angeregt. Es hat durch Empfindung, Anschauung u. f. w. den objectiven Inhalt der Natur zu seinem subjectiven Eigenthum individualisirt und dadurch in sich selbst ein vermitteltes und selbstgeschaffenes individuelles Centrum gewonnen, kraft dessen es sich auf bestimmte und energische Weise von dem allgemeinen Wesen der Gottheit unterscheidet und kraft dessen es sich gesichert hat vor einem unterschiedslosen Zurückströmen in das Meer der allgemeinen Substanz. Hier also kündigt sich schon die erste Garantie der Unsterblichkeit an. Das Ich hat sich von Innen heraus mittelst seiner Richtung auf die Natur und aus der Natur und Welt auf sich selbst zurück individualisirt und mit einem eigenthümlichen Gepräge versehen. Es hat die Natur innerlich in sich gesetzt. Mögen also auch die Organe für die äußerlichen Sensationen und sinnlichen Eindrücke absterben — das Ich hegt die Anschauungen als Momente seiner Innerlichkeit ideell in sich, und es ist nicht abzusehen, wie eine Zerstörung des äußeren Werkzeuges das innere, von der Ichheit umschlossene Resultat, das durch jenes Werkzeug gewonnen ist, treffen könnte.

Die zu Gedanken und Ideen idealisirten Sensationen schließen das Sinnliche als aufgehobenes Moment in sich. Die innere Anschauung und das reine Denken ist schon auf der Lebenshöhe des gegenwärtigen Daseins nur noch im geringen Maaße von der Mitwirkung des Nervensystems, insbesondere der Belegungsmaße, die von Innen heraus angeregt und zu einer Zustandsänderung bestimmt wird, bedingt. Nur noch die Belegungsmaße des Hirns ist beim Wiedereinern thätig, aber nicht mehr auf principielle, sondern nur auf bedingende Weise. Die Sinnesorgane selbst aber kommen beim Denken schon nicht mehr in Betracht, außer etwa in krankhaft erhöhten Zuständen und bei großer Reizbarkeit des Nervensystems. Hieraus

geht auch auf physiologischem Wege hervor, daß das Ich sich immer mehr in sich selbst, in seine reine Innerlichkeit concentrirt und sich von Innen heraus seine Welt zu bilden und in sich abzuschließen strebt. Freilich gelingt ihm das im Zustande seiner Verwachsenheit mit der äußerlich bestimmten Leiblichkeit immer nur auf relative Weise, und die Erfahrung hat gezeigt, wie mit dem Verluste einer gewissen Hirnmasse auch der Seele die Fähigkeit entzogen worden zu sein schien, diejenigen Vorstellungen, deren Entstehung durch die sinnliche Erregung dieser bestimmten Belebungsbläschen bedingt war, wieder zu reproduciren und sich ihrer zu erinnern. Allein, ebenso hat man bei manchen Individuen die Hälfte des Gehirns krankhaft afficirt, völlig zerstört, oder in Eiter übergegangen gefunden *), ohne daß die Intelligenz irgendwie dadurch litt. Die ideelle Seite und das Centrum der Ichheit bewährt sich in jeder Beziehung als eine selbstständige Macht gegen die materielle Seite der Seele. Durch den Untergang des Materiellen kann das Ich daher in seinem Centrum nicht gefährdet werden, zumal, da es im Proceße seiner Selbstentwicklung mittelst seines Weltbewußtseins das Materielle in sich selbst ideell gesetzt hat. Darum bleibt der Seele eine Welt innerer Anschauungen und die äußere Welt ideell in sich abbildender Gedanken, sollte auch von dem äußerlich vermittelnden Organe der Empfindung und Anschauung Nichts übrig bleiben und die sinnliche Perception mit dem gegenwärtigen Nervensystem dem entwickelten Ich nach dem Tode des Leibes für immer abgehen. Oft hat bei sterbenden Greisen die Seele aus ihrer innersten Tiefe heraus eine intensive Fülle ungetrübter Gedanken und innerlicher Actionen offenbart, und hat sich ganz unberührt vom Tode, ja energischer als je, gezeigt, während die sinnlichen Functionen schon bis auf ein Minimum erstorben waren. Und bei manchen Scheintodten war alle animale und plastische Lebensthätigkeit mit sanft dem Gemeingefühl suspendirt, während sie im Geiste, wie sie sich nachher beim Wiedererwachen ihrer Leiblichkeit erinnerten, in

*) Siehe die Beispiele bei Passavant: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus, 1837. S. 28. und in Schuberts Geschichte der Seele.

mächtiger Weise erregt waren und sich in eine Region innerer Schauungen versetzt fanden. Individuen, die vorher wahnsinnig gewesen waren, erwachten aus solchem Zustande als völlig geistig Genesene. *) Und so deutet Alles darauf hin, daß das Ich mittelst des Weltbewußtseins, welches in Sensationen anhebt und in Ideenerzeugung sich vollendet, aus seiner äußeren Welt sich immer mehr eine innere übersinnliche Welt bildet, in der es sich erfahren, objectiviren und nach seiner bestimmten Individualität inne werden kann, ohne noch der sinnlichen Eindrücke und derjenigen leiblichen Organe, durch welche sie erregt werden, zu bedürfen. Oder wenn es ihrer irgendwie bedarf, so wird es ihm auch nicht an der Kraft mangeln, sich aus seiner Innerlichkeit und Idealität heraus, die das Materielle als aufgehobenes Moment in sich trägt, eine überwiegend ideelle, aber auf das Materielle gerichtete und für dessen der Idealität zugewandte Seite empfängliche Organisation zu produciren. So bildet sich der Salamander, schneidet man ihm die Gliedmaßen ab, aus seinem inneren, organischen Lebensfond neue, und noch unendlich mehr muß sich die schöpferische Kraft des Ichs steigern, wenn dasselbe sich durch den Tod seiner leiblichen Seite in seine Centralität zurück gedrängt findet und in derselben doch das Bewußtsein der objectiven Welt behalten hat. Schon zu seinem gegenwärtigen Organismus verhält sich das Ich als Urgrund. Die Natur erzeugt im Dienste der Idee der Ichheit den Leib, oder es ist vielmehr das Ich selbst, welches im Momente seiner Naturbestimmtheit als Seele organisirend wirkt. Alles spricht dafür, daß es, wenn es sich in der einen Richtung seines Natur- und Weltlebens erschöpft hat, oder in dieser Richtung gehemmt und unterbrochen ward, eine andere einschlagen, und somit von Neuem, wenn auch in mehr ideeller Weise, organisirend wirken werde. Man hat freilich gemeint, daß das Absterben des Leibes, des Nervensystems, als des organischen Products der Seele, eine *demonstratio ad oculos* sei, daß die Seele oder das Ich aufgehört habe, organisirend zu wirken. Allein, daraus, daß das von der Ichheit bestimmte Lebens-

*) Schubert. Die Geschichte der Seele. Dritte Aufl. S. 309. ff.

princip sich nicht mehr in den Umkreis unserer sinnlichen Wahrnehmung hin organisirend manifestirt, folgt ja doch keinesweges, daß es überhaupt aufgehört habe, organisirend zu wirken, daß es sich nicht nach einer mehr ideellen Richtung hin organisirend bethätige, wie ja ebenso das individualisirende Lebensprincip damit, daß es aufhört, überwiegend in seine plastische Richtung versenkt zu sein, wie im Fötalleben, nicht aufhört zu wirken und sich zu bethätigen, indem es vielmehr nach dem Aufhören seiner embryonischen Wirksamkeit die animale, in die Innerlichkeit der Subjectivität vorherrschend reflectirende Richtung einschlägt.

Wie also das Lebensprincip seine materialisirende Richtung immer mehr in die idealisirende aufhebt, so daß es, während es im Embryo noch ganz in die plastische Thätigkeit aufging, nach der Geburt sich immer mehr nach der animalen Seite hinwendet, so zieht sich auch die Ichheit immer weiter aus dem Zustande des Bestimmtwerdens vom organischen Lebensprincip und von den sinnlichen Eindrücken der objectiven Welt in ihr innerlich durchgebildetes und idealisirtes Fürsichsein zurück, ohne in dieser Zurückgezogenheit aufzuhören, sich zu bethätigen, wie schon ein sittlich kräftiges Geistesleben des Greisenalters bestätigt. Nach aller Analogie wird also das Ich, nachdem es frei geworden ist von dem mehr äußerlich bestimmten und bedingten Organismus seiner jetzigen Leiblichkeit, sich aus seinem eigenen, durch den Kampf mit der Natur zur Selbstbethätigung erwachten subjectiven Centrum einen mehr innerlichen, von Zeit und Raum minder determinirten Organismus schaffen und mittelst desselben seine innere Welt sich objectiviren und mit der Welt in ideale Wechselwirkung treten. Aber zu wahrer Selbstständigkeit und innerer Freiheit in sich selbst gelangt das Ich erst, wenn es nicht nur den sinnlichen Stoff und Inhalt der Natur, sondern ebenso auch die rein geistige Substanz der ihm immanenten Sphäre der Gottheit zu seinem subjectiven Eigenthum gestaltet. Das kann aber nur durch eine unendliche Vermittelung der subjectiven Geistesactionen mit dem objectiven Denken Gottes im Ich geschehen.

Aus dieser Vermittelung des Ichs mit der objectiven Wirklichkeit des göttlichen Geistes in ihm entwickelt sich zunächst, gegenüber dem Natur- und Weltbewußtsein, als die zweite Hauptrichtung des Ichs das Gottesbewußtsein, und dasselbe verwirklicht sich ebenso wie jenes, innerhalb dreier Potenzen, von denen die erste das Moment der unmittelbaren Indifferenz und Versenktheit des Ichs in seine göttliche Idee, die zweite das Moment der Differenzirung und des Gegensatzes zwischen menschlichem und göttlichem Wissen, und die dritte die concrete Einheit und Vermittelung aller Gegensätze darstellt.

Die Verwirklichung der ersten Potenz des Gottesbewußtseins, oder die Gestaltung des Gottesbewußtseins in seiner ersten Unmittelbarkeit, erscheint in dem auf das Göttliche und Jenseitige gerichteten ideellen Gefühlsleben, in dem religiösen Añnen und Glauben, in jenem innerlichen Verhalten des Ichs, das noch vorherrschend in einem unmittelbaren Erregtwerden vom immanenten Gottesgeiste besteht, in einer Zuständigkeit, in welcher die subjective Intelligenz noch mehr verschwindendes Moment ist und daher die innern Affectionen noch nicht sondert und unterscheidet, welches Mangels wegen es geschehen kann, daß das Ich bloße natürliche Eindrücke und Empfindungen mit göttlichen Manifestationen verwechselt. Das Gottesbewußtsein ist daher im Zustande des bloßen Añnens und unmittelbaren innerlichen Schauens noch in sich selber unklar und vielfacher Täuschung unterworfen. Es erwacht daher sofort die Reaction der Subjectivität gegen die objective Action des Göttlichen im Bewußtsein und Gefühl.

Und in diesem subjectiven Gegenstoße verhält sich das Ich zu dem göttlichen Inhalte in ihm als scheidender, unterscheidender und formirender Verstand.

Der Verstand bildet die zweite Potenz des Gottesbewußtseins und seine eigenthümliche Thätigkeit besteht darin, daß er von dem Focus des individuellen Bewußtseins aus, welcher weiter oder enger sein kann, aber immer irgendwie beschränkt ist, die einzelnen Momente des göttlichen Inhalts seiner Añnungen und ideellen Gefühle überschauf, unterscheidet, auf einander bezieht, mit einander vergleicht und

dadurch in gegenseitige Begrenzung und Widersprüche versetzt. Durch diese Scheidung wird nun wohl das unbestimmte Durcheinander der ideellen Gefühle aufgehoben und Bestimmtheit in sie hineingebracht, allein, da der Standpunkt des Verstandes ein vorherrschend individuelles und eben damit ein nur relativer und endlicher Standpunkt ist so geschieht es auch, daß der Inhalt der Ahnungen und göttlichen Gefühle einseitig bestimmt, verendlicht und alterirt wird. Gegen diese Alteration reagirt aber dann das objective Wissen und Denken Gottes im Menschen, das sich nicht gleichgültig gegen die Fassung und Verfehrung, die es vom Denken des Menschen erfährt, verhalten kann. Das Ich, diesem höhern Zuge in ihm andächtig lauschend, findet seine subjectiven Vorstellungen und verständigen Begriffe von der göttlichen Wesenheit der objectiven Idee dieser Wesenheit unangemessen und verwickelt sich außerdem in seinem eigenen Verstande in endlose Widersprüche. Indem es nun sein subjectives Denken durch die objective Macht des höhern Genius, dieses gottmenschlichen Logos in ihm, den Platon in praktischer Beziehung als den Gros bezeichnet, berichtigt und die entgegengesetzten Einseitigkeiten seiner Verstandesbestimmungen, von innerer Divination und Intuition erleuchtet, auf dem Wege des discursiven Denkens dialektisch vermittelt, so hebt es sein subjectives Denken in das objective Denken Gottes auf, wie es umgekehrt den objectiven Inhalt der Idee durch die Thätigkeit und Vermittelung des subjectiven Denkens sich selbst zur Gewißheit bringt, indem es denselben mit den Bestimmungen seiner sonstigen Erfahrungen in organischen Zusammenhang setzt und mit seiner innersten Eigenthümlichkeit durchbringt. Diese absolute Versöhnung seines subjectiven Denkens mit der objectiven Idee Gottes in ihm erreicht das Gottesbewußtsein des Ichs als speculatives Wissen. Aber diese concrete Einheit ist einer unendlichen Durchbildung und Steigerung fähig und das Gottesbewußtsein muß daher ewig wachsen und sich entwickeln.

Die Richtung des Gottesbewußtseins ist der des Weltbewußtseins polar entgegengesetzt. Beide Richtungen sind aber Actionen des einen und selbigen Ichs. Das Ich sucht sie daher fortwährend mit einander

in sich zu vermitteln und zur concreten Einheit zusammenzufassen. In dieser concreten Selbstbethätigung entwickelt sich das Ich als freies Selbstbewußtsein.

Das Selbstbewußtsein verwirklicht sich als concrete Einheit des Welt- und Gottesbewußtseins dadurch, daß es den Inhalt dieser beiden entgegengesetzten Richtungen seines Wesens mit sich auf freie Weise durchdringt, daß es nach Innen und Außen hin concrete Gestalten aus diesem entgegengesetzten Inhalte producirt, deren freies, verknüpfendes Band es ist. In dieser von seiner einfachen Ureinheit aus nach Innen und Außen hin schöpferisch gewandten Selbstbethätigung producirt und objectivirt sich das Selbstbewußtsein als seine eigene That und ist nun nicht mehr nur an sich, sondern wird für sich unendliche Freiheit, denn es spiegelt sich in allem Sein als Subject-Object.

Wir können die Hauptmomente und Urformen dieser specifischen Bethätigung des freien Selbstbewußtseins als solchen in Rücksicht auf die Grenzen dieser Schrift nicht näher entwickeln und geben daher nur folgende allgemeine Deduction.

Das Ich ist in der Richtung auf die Natur vorherrschend durch sinnliche Eindrücke bestimmt, während es in seiner Richtung auf Gott, in seinem Gottesbewußtsein, ein ewiges, unwandelbares Gesetz der Wahrheit, Heiligkeit und Güte über sich als schlechthin verpflichtend anerkennen muß. Das Ich fühlt und erkennt sich so von entgegengesetzten Seiten her bestimmt. Giebt es sich nun überwiegend der einen Bestimmtheit hin, so geräth es in Widerspruch mit der andern, und kommt so in innere Entzweiung mit sich selbst. Denn die göttliche Seite seines Wesens tritt ihm sofort als richtendes Gesetz entgegen und greift negirend in die Triebe und Begierden der sinnlichen Seite hinein, wenn das Ich sich dieser letzten vorwiegend hingibt. Umgekehrt aber rächt sich auch die Natur durch Reaction ihrer individuellen Kräfte im Organismus oder durch krankhafte Erregung der Empfindungen und Triebe, wenn das Ich gewaltsam von ihren Rechten abstrahiren und sich entweder einseitig in die Contemplation des Gött-

lichen versenken oder in anderer Weise das innere Wesen der Ichheit auf Kosten seiner Naturseite begünstigen wollte. So ist das Ich fortwährend in Gefahr, bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin, aus seinem centralen Zustichberuhen herausgerissen zu werden und sich dadurch mit seinem eigenen Wesen zu entzweien. *) Und die Wehen dieser Entzweigung hat einmal Jeder, der sich zum freien Selbstbewußtsein hindurchgerungen hat, in seinem innersten Centrum erfahren müssen, obwohl bei dem Einen der Kampf schwerer, bei dem Andern leichter und schneller zum Ziele führte. Das Ich, was nicht durch diese tiefe Selbstentzweigung hindurch gegangen ist, brütet noch mehr im schlummernden Indifferentismus in sich hin. Denn diese innere Selbstentzweigung ist nicht nur die Grundlage aller jener Bestimmungen und Qualen, für die wir keinen äußern Grund aufzufinden wissen, sondern sie ist auch die Quelle des höhern Sehns nach einem noch nicht erlebten Einst, und der Schmerz der innern Zerrissenheit stachelt die Seele aus ihrem vorweltlichen Schlummer so wie aus dem Sicherheitsgeföhle der sinnlichen Genußsucht auf zu jener energischen Bethätigung, kraft welcher sie ihr an sich seiendes Wesen in die Wirklichkeit gebiert. Das menschliche Ich vermag sich im Centrum seines an sich seienden Wesens nur dadurch zu beruhigen und wahrhaft für sich und frei zu werden, daß es den entgegengesetzten Inhalt seines Gottesbewußtseins und seines Weltbewußtseins allseitig mit einander vermittelt und sowohl nach Außen hin im Elemente des objectiven Daseins, als auch nach Innen hin, im Elemente seines subjectiven Gemüthsleben, zu plastischen Gestalten und harmonischen Zuständen ausprägt. Erst wenn diese univervelle Harmonie von Außen und Innen als Erzeugniß der eigenen Thatkraft das Ich umwebt und durchtönt, so daß es in und aus sich selbst ein lebendi-

*) „Bewegt sich die thierische Seele, dem Rufe der Natur im Instincte unweigerlich folgend, als ein Nachtwandler, ohne zu stracheln, auf ihrer Pahn, so blickt dagegen die menschliche Seele mit Gefahr des Schwindelns in die zu beiden Seiten der schmalen Höhe des Lebens gähnenden Abgründe, leicht zu blinden vom Lichte, oder zu täuschen vom Schatten: hier droht die Universalität das Individuum in ein körperloses Bild ohne Selbstständigkeit und Thatkra't aufzulösen, und dort die Individualität, sich überlebend, von dem Grunde, auf welchem sie beruht, abzufallen, um allein zu herrschen.“ Burchdach's Anthropologie. S. 442.

ges Kunstwerk darlebt, gelangt das Selbstbewußtsein zu seinem wahren Frieden und kommt zum Genuße seiner ewigen Freiheit und Seligkeit. Und in dieser Seligkeit kann es dann weder von Innen noch von Außen gestört werden, weil es sowohl Inneres als Äußeres durch sich selbst bestimmt, wie es dadurch bestimmt wird, und eine solche unendliche Wechselwirkung mit demselben eingeht, daß es dadurch zur immer weitem Selbstvertiefung in sich angeregt wird und in diesem Andern sein eigenes Wesen objectivirt.

Es ergeben sich drei allgemeine Formen und Richtungen des Selbstbewußtseins, in welchen dasselbe den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in sich vermittelt. Das Ich ist seinem Begriffe nach für sich werdende concrete Einheit des Göttlichen und Natürlichen oder des Unendlichen und Endlichen. Hiernach kann es beide Seiten aus sich heraus mit sich und für sich vermitteln, entweder in objectiver oder in subjectiver, oder endlich in schlechtthin univ erseller Weise. In der ersten Weise bestimmt sich das Selbstbewußtsein als Phantasie, indem es die concrete Vermittelung und Durchdringung des Endlichen und Unendlichen oder des Göttlichen und Weltlichen im Elemente des äußern, objectiven Daseins, im Widerschein der Natur und Geschichte vollzieht und die resultirende Einheit als ein objectives Dasein, was eine vom Ideellen durchleuchtete Totalität darstellt, d. h. als sinnlich erscheinendes Kunstwerk, setzt. Die Phantasie, als die Schöpferin der Kunst, die das Schöne zum Inhalte hat, ist demnach eine jener vermittelnden und versöhnenden Mächte des Ichs, durch die es Himmel und Erde für sich zusammenfaßt und kraft welcher es die flüchtigen Gedanken, die überirdischen Ideen, deren Urquell die Gottheit ist, in seinen sinnlichen Umkreis zaubert, um sich auch im sinnlichen Stoffe der Gegenwart des Ewigen zu erfreuen, so wie es durch sie die dunklen Parthieen der Natur und des Menschheitslebens lichtet, indem die schaffende Phantasie, sowohl im Furchtbaren und Schrecklichen der Weltgeschichte als im leichten, tändelnden Spiele des endlichen Lebens, den tragischen oder komischen Humor des Idealen aufblitzen läßt. Hierdurch nun zeigt es sich, wie das Ideale, indem es

nicht verschmäht, auch in den Verbrechen und Thorheiten des Lebens sein ewiges Wesen widerklingen zu lassen, wahrhaft concreter Natur ist.

In der zweiten Weise bestimmt sich das Selbstbewußtsein als moralischer und practischer Wille, indem es den Inhalt seines Gottesbewußtseins und seines sinnlichen Weltbewußtseins in der Bestimmtheit erfährt, in welcher sich der göttliche Inhalt als ideeller Bestimmungsgrund des Handelns, d. h. als ewiges Sittengesetz, der natürliche Inhalt aber als Trieb und Quelle der sinnlichen Begierden, Neigungen, Affecten und Leidenschaften verhält. Nach der göttlichen Seite hin, in Bezug auf das Gesetz, bestimmt sich das Selbstbewußtsein als Gewissen, nach der sinnlichen Seite hin, in Bezug auf die sinnlichen Neigungen und Affecten, als Gemüth.

Der Wille nun ist es, der Gewissen und Gemüth in ihren entgegengesetzten Richtungen mit einander vermittelt und veröhnt, indem er die natürlichen Triebe und Neigungen, als das Besondere, durch den idealen und ewigen Inhalt des Gesetzes, als durch das Allgemeine, begeistert. Das Resultat des Willens ist die sittliche Güte und Schönheit des Characters.

In der dritten und letzten Weise endlich bestimmt sich das Selbstbewußtsein als Intelligenz und speculatives Denken, das die reine Wahrheit als solche, das Absolute im Elemente des allgemeinen Gedankens, zum Gegenstande seiner Thätigkeit hat.

Die nähere Bestimmung des Inhalts dieser drei Urformen des Selbstbewußtseins, der sich als die ewige Trias der Ideen des Wahren, Guten und Schönen herausstellt, haben die Wissenschaften der Logik, Ethik und Aesthetik zu übernehmen.

In unserem Zwecke lag nur der Nachweis, daß das Ich in allen Richtungen und Formen seines Wesens, in denen es aus seiner an sich seienden Wesenheit heraustritt, sich selbst immer tiefer und allseitiger, sowohl in sich als in dem Andern seiner selbst, in Gottheit und Natur erfährt, und daß es daher nach keiner Seite hin weder schlecht hin aus sich herausgerissen und von etwas außer ihm Seienden

vernichtet werden noch in sich selber verkümmern und wie im Leeren verdurften kann.

Und eben in diesem stetigen Zusammengehen aus allen Richtungen seines Wesens mit sich selbst zur concreten Einheit des Selbstbewußtseins liegt das Centrum und Princip aller Garantien für die Unverwüßlichkeit und ewige Fortdauer seiner Identität mit sich, für die persönliche Unsterblichkeit des Ichs. Das thierische Dasein, nebst allen individuellen Existenzen der Natur, ist in seiner Vereinzelung ein nur Vorübergehendes, was sich nicht beständig in sich zu halten vermag. In der Sphäre des animalischen so wie überhaupt des organischen Lebens ist nur die Gattung das Bleibende; die Individuen aber sind dem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen. Denn die thierische Gattung reflectirt noch nicht als an und für sich seiende Idealität in sich, sondern, von der materiellen Basis ergriffen, ist sie in ihrer Idealität überwiegend Passivität. Sie erscheint daher als diese unaufhörlich wogende Lebensfluth, die von den anderweitigen Potenzen der Natur bestimmt und begränzt, und wegen ihres Mangels an absoluter Innerlichkeit in den unaufhörlichen Kreislauf des Entstehens und Vergehens hineingerissen wird. Daher sind die einzelnen thierischen Individuen nur vorübergehende Modi an dieser fluctuirlichen Lebenssubstanz. Es fehlt ihnen der ewige Kern der Persönlichkeit, von wo aus sie dem Wechsel und Prozesse des Daseins Widerstand leisten und sich über die Schranke der endlichen Individualität erheben könnten. Nur mit relativer Energie vermögen sie dem Eindrange der äußerlichen Naturmächte, dem Raum und der Zeit, dem Lichte und der Schwere, dem Prozesse der Elemente von Innen heraus zu widerstehen. Das Thier wird daher gehabt und besessen von der Gattung, ohne sie selbst wahrhaft für sich zu haben, oder es hat sich wohl in sich, aber nur auf relative und momentane Weise, denn es ist nur fühlendes Subject.

Der Mensch aber ist denkendes Wesen, und das Denken ist im letzten Grunde absolute, in jedem seiner Momente unendlich in sich reflectirte Subjectivität. In Gott setzt sich diese Subjectivität

als ewig seiende, als absolute Centralität, im Menschen bestimmt sie sich als werdende, indem sie durch das Anderssein der Natur hindurchgeht, um sich darin zu individualisiren und von ihrem ewigen Anstichsein in Gott, wo ihr Fürsichsein nur erst als Potenzialität gesetzt ist, zu unterscheiden und sich in freie Wechselwirkung mit Gott zu setzen. Ausgerüstet mit dieser an sich seienden Subjectivität, die durch die Einwirkung des energischen Gegensatzes von Gottheit und Natur zum Gegenstöße in sich selbst erregt und dadurch zur Selbsterfassung aufgerüttelt wird, schwingt sich das in sich erwachende Ich in den Mittelpunkt seiner Urpotenz, die gleich ewig ist mit Gott, in jene Region des Wechsellosen und Sichselbstgleichen, wohin der Zwiespalt und Conflict der endlichen Lebensmächte nur noch leise Schwingungen sendet, und, dort angelangt, wird der Mensch seiner Ichheit nicht entfremdet, sondern, dort angelangt, ist er erst wahrhaft bei sich selbst angelangt, und ergreift sich in jenem ewigen Centrum seines Wesens, wo das Denken Gottes und das Denken des Menschen sich begegnen, wo sich der Geist zu Geist verhält, wo das Eine sich im Andern, wo der Mensch sich in Gott und Gott sich im Menschen hat, ohne daß Gott und Mensch sich in einander verlieren. Das ist die wahre Einheit, die nicht ohne den Unterschied ist, und das ist ebenso der wahre Unterschied, der nicht ohne die Einheit ist. Das ist die Idee der Gottmenschheit, deren Ahnung schon aufging in Platons göttlicher Seele, als er seinen Sokrates von jenem Großredner ließ, der, aus einer Doppelnatur bereitet, der Gottheit von den Menschen die Gebete überbringe, der Menschheit aber von der Gottheit den Segen; deren Verwirklichung aber Christus durch sein ganzes Leben hindurch darstellte, indem er sich in jedem Augenblicke mit Gott Eins wußte und in dieser Einheit doch die größte Freiheit bewährte.

Von dieser gottmenschlichen Wesenheit getragen, die sich aus allem Vorhergehenden als die höchste Kategorie des Geistes ergeben hat, überkommt das Ich des Menschen aus Gott und aus sich selber, zumal diese unvertilgbare, aller Endlichkeit entnommene Macht, sich

unendlich in sich zu versenken und frei von allen Relationen rein bei sich selbst zu sein im Geiste der Wahrheit, Güte und Schönheit. Im reinen Denken, im freien Wollen und im innerlichen Anschauen, in dieser gottmenschlichen Kraft der Phantasie ist es, daß diese Macht sich bethätigt. Da sprudelt der Quell, in welchem die Seele sich rein wäscht von allem Schmutz der Endlichkeit, in welchem sie von sich thut Alles, was sie nicht selbst ist, worin sie ihr wahres Ur-Ich nicht manifestiren kann. Da ankert die goldene Kette des Homeros, an welcher sie sich fest hält gegen alle Stürme des Lebens, in allem Wechsel von Lust und Schmerz der Vergänglichkeit. In dieser Tiefe hallt der Kampf zwischen Sein und Nichtsein nur noch leise nach, und von hier aus steigt der Todesüberwinder in jedes werdende Ich hernieder. Wer diesen Felsengrund ahnend, glaubend oder erkennend mittelst Religion und Lebenserziehung in sich selber gefunden hat, wie denn kein Volk der Erde ganz von dieser Ahnung verlassen, kein religiös-sittlicher, von ewiger Liebe durchdrungener Mensch von diesem Glauben jemals ganz entblößt gewesen und kein ernstster Zweifler von dieser Erkenntniß ganz unerschütteret geblieben ist — wer diesen Felsengrund in sich gefunden hat, der hebt kühn mit unserm deutschen Gottlieb Fichte sein Haupt empor zu dem drohenden Felsengebirge da draußen und zu dem tobenden Wassersturze, und zu dem vom Donner krachenden Gewölk, und sagt zu sich selber mit Zuversicht: Ich bin ewig, und ich troze eurerer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel! vermischt euch im wilden Tumult, und ihr Elemente alle, schäumt und tobt, und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich meine; mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und sie ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig wie sie. *)

Ja, ich werde sein, der ich bin und sein will. Ich gleich Ich, so tönt es mit unendlicher Zuversicht aus jedem innersten Selbstbe-

*) Fichte. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. S. 70.

wußtsein. Denn Ich gleich Ich, das ist diese unauflöbliche, in sich selbst zurückkehrende Unendlichkeit, dieser in sich geschlossene und von nichts Äußerem und von keinem Anderssein zu durchbrechende Kreis. Der Körper treibt außer sich und sucht ein ihm schlechtthin äußerliches Centrum; selbst noch das bloß seelische Leben wechselt in entgegengesetzten Zuständlichkeiten, und büßt im wilden Drange der Triebe sein In-sich-selberberuhen ein; aber Ich gleich Ich, das zieht sich unfaßbar und unberührbar von natürlichen Potenzen und immer dasselbe durch den Wechsel aller Zeiten und aller Zustände, durch Schmerz und Freude, durch Schlafen und Wachen hindurch, und selbst nach einer scheinbaren Zerstörung dieses in sich geschlossenen Kreises während des Wahnsinns und während hitziger Krankheiten erfaßt sich das Ich plötzlich wieder in seiner ursprünglichen Identität mit sich, und hat nichts Inneres, keinen Gedanken, keine Erinnerung schlechtthin aus sich verloren — ein Zeichen, daß es sich in sich selbst niemals schlechtthin abhanden gekommen war, daß es nur das mehr äußerliche Bild seiner endlichen Individualität momentan mit einem anderen Bilde verwechselt hatte. Aber selbst in das verwechselte Bild mußte es aus dem Centrum seiner Ichheit heraus den inneren Gehalt, die Vorstellungen, die es darin sich objectivirte, hineinlegen, so daß es in seinem innern Selbstbewußtsein dasselbe blieb, und sich nur in ein ihm fremdes Element versetzt fühlte. Auch im Acte des Sterbens zeigt sich diese durch alle Zustände des leiblichen Lebens siegreich hindurchgehende Identität des Ichs mit sich, zeigt sich seine Independenz vom Proceß des Vergehens nicht selten in glorreicher Weise. Vertiefte das Ich sich während der rückbildenden Lebensthätigkeit des Greisenalters, wo alle Functionen der Leiblichkeit ihrer Auflösung entgegenstreben, in fortschreitender Entwicklung noch immer weiter und ruhiger in sich selbst, so greift es im Moment des Todes, wo schon das Auge brach, das Blut stockte und alle organischen Kräfte sich lösten, hin und wieder, bei einzelnen Individuen, noch einmal bligartig mit der ganzen Macht des Willens in den Auflösungsproceß hinein, hemmt denselben für einen Moment, oder manifestirt doch mitten durch den Proceß des

Todes hindurch ein nicht nur ungebrochenes, sondern die fernste Vergangenheit in sich bewahrendes und der Zukunft muthig entgegenharrendes Selbstbewußtsein. Und dies ist eine Erscheinung, die nur daraus erklärlich wird, daß das Ich in seinem Centrum von dem Auflösungsproceß der Leiblichkeit unberührt bleibt. So zeigt sich öfter bei Greifen, die schon lange dumpf in sich hinzubrüten schienen, in der Stunde des Todes das hellste und energischste Selbstbewußtsein.

Wie sollte auch das Ich schlechtthin von etwas Anderem, in welchem es sich nicht auf seine ursprüngliche Einheit mit sich zurückbeziehen kann, erfaßt, und wie sollte es also zerstört werden können? Alles, was in das in sich erwachte Selbstbewußtsein hineintritt, wird von dem Gedanken der Ichheit durchdrungen, wird vom Ich übergreifen und verhält sich als ein untergeordneter Modus am Ich. Wie sollte also das Ich, als dies übergreifende Princip, davon bewältigt und besiegt werden können? Das Ich müßte, wie die thierische Seele, ein mehr passives Product seiner natürlichen Factoren, seines Bildungs- und Empfindungslebens sein, wenn es mit der Auflösung dieser zugleich vergehen sollte. Das Ich ist aber als Selbstbewußtsein vielmehr sein eigenes Princip und seine eigene That, und ist außerdem auf eine unwandelbare Idee Gottes basirt, während die thierische Seele nur in der Natur steht und nicht hineinreicht in das Centrum des rein Idealen. Ja, daß das Ich von etwas Anderem zerstört wird nach seiner individuellen Lebensseite hin, das ist selbst ein Gedanke oder eine Empfindung des Ichs. Das Ich ist es, was sein Ich, seine Fortbauer bezweifelt, es weiß nur durch sich vom Tode, als von der Gränze seines irdischen Seins. Aber, daß es die Gränze weiß, ist ein Beweis, daß es selbst seinem Wesen nach über derselben steht. Sein Wesen und das Princip des Universums überhaupt kann vom Ich nicht anders bestimmt werden als unendliche Subject-Objectivität, worin das Anderssein und die Kategorie des Proceßes nur ein Moment bildet. Das Ich kann das Princip des Universums, kann sich selbst zwar anders bestimmen und fassen, aber damit beurfundet es nur, daß es unendliche Elasticität in sich selber ist, daß es sich in

die entgegengesetzten Bestimmungen und Gedanken zu versehen vermag, und daß ihm mithin Nichts schlechthin fremd und absolute Gränze ist. Der Grund, weshalb es sich so oder so bestimmt, ist in letzter Instanz immer das Ich selbst in der Bestimmtheit, daß es in allem Andern sich und sein Wesen fassen will. Und darum kann das Ich in Wahrheit nicht denken, daß es jemals gänzlich von sich ablassen werde. Der Gedanke der Vernichtung ist ein Gedanke des Ichs, und setzt voraus, daß Ich sich von etwas Andern schlechthin bestimmt und negirt denkt. Aber eben das vermag Ich in Wahrheit nicht. Denn es denkt und bestimmt das Andere stets als ein vom Ich schon voraus bestimmtes, so daß Ich sich mithin in dem Andern auf sich zurückbezieht. Den Gedanken meines Todes als eines schlechthinigen Nichtseins meiner als Ich kann ich als Ich und in Bezug auf mich als Ich daher gar nicht vollziehen, ohne ihn zugleich im Vollziehen zu negiren; denn indem ich ihn mir einbilde, hebe ich ihn durch mein Denken eo ipso wieder auf, weil ich den Tod als einen Vorgang am Ich bestimme, als einen Gedanken des Ichs, den dasselbe aus sich selbst nimmt.

Man kann freilich sagen, daß wir den Tod, wenn nicht ein Jeder an sich selbst, so doch jeder an Andern erleben, erfahren, daß wir ein Ich sterben sehen. Aber das heißt eben Nichts gesagt. Denn wir erfahren nur, daß ein Ich sich nicht mehr in dem von ihm verlassenen Organismus offenbart. Daß aber das Ich selbst nicht sein und sich nicht innerlich gegenständlich werden kann, ohne diesen irdischen Organismus, dafür spricht keine Erfahrung und kein Gedanke. Wohl aber spricht, wie oben schon angedeutet wurde, manches Factum dafür, daß das Ich in sich selber ein von der physischen Leiblichkeit unabhängiges Centrum besitzt. Der Wechsel zwischen Schlafen und Wachen ist wenigstens nicht dagegen. Der Schlaf ist die periodische Zurückkehr des leiblich individuellen Lebens in den Zustand des Fötallebens, in welchem das Moment der Individualität noch vorherrschend vom Bildungstriebe des Gattungslebens bestimmt und daher nach seiner relativ selbstständigen Seite suspendirt war. Die individuelle

Seite des leiblich-seelischen Lebens wird daher im Schlafe wohl momentan und relativ aufgehoben. Die äußerliche Empfindung und sinnliche Selbstobjectivirung verschwindet damit auf ein Minimum. Aber das Ich als solches hört nicht auf im Schlafe zu wirken und sich innerlich zu objectiviren, wie der Traum beweist. Das Ich sagt sich im Traume selbst, daß es träume und nimmt ein Bewußtsein vom Träumen mit hinüber in den wachenden Zustand. Hieraus geht hervor, daß das Ich als verknüpfendes Princip seiner seelischen Lebenszustände sowohl über dem Zustande seines seelisch wachenden als seines seelisch schlafenden Lebens steht. Von seinem Zustande während des tiefsten Schlafes und ob und was es da träumte, hat das Ich freilich ebenso wie von seinem Zustande in einer tiefen Ohnmacht häufig gar kein oder nur ein unbestimmtes Bewußtsein. Aber daraus folgt nicht, daß das Ich in solchen Zuständen als Ich aufgehört habe, sondern das folgt nur daraus, daß es momentan in seine einfache Ureinheit mit sich zurückgekehrt sei, daß es seine innerliche Differenzirung in die Subject-Objectivität relativ aufgehoben hat. Daß diese Rückkehr in seine an sich seiende, einfache Indifferenz aber keine absolute ist, daß das Selbstbewußtsein in diesem Zustande nicht vernichtet ist, sondern nur, wie oft auch im Wachen, in sich selbst ruht und in diese einfachere Einheit seine ganze objective Welt innerlich mit hinüber nimmt, zeigt sich darin, daß es nach dem Erwachen, dessen Eintreten zu dieser oder jener Zeit vom Willen mit abhängig ist, durch Besinnung auf sich selbst seine ganze objective Welt wieder aus seiner Innerlichkeit mit dem bestimmten Bewußtsein, daß es seine Welt und daß es dasselbe Ich ist, welches es früher war, entwickelt. Es spricht Nichts dagegen, sondern der Begriff des Ichs und alle Analogien der Erfahrung sprechen dafür, daß auch im Sterben das Ich in diese nur momentane und relative Indifferenz seiner Subject-Objectivität zurückkehren, daß es in derselben die Identität seines Selbst- und eben damit auch seines Welt- und Gottesbewußtseins bewahren, und daß es mithin, nachdem es aus seiner Ureinheit neue Kräfte geschöpft, sein angefangenes Fürsichwerden auf einer höheren Stufe

des Daseins, ohne wieder abstract von vorn beginnen zu müssen, fortsetzen werde.

Daß das Ich jemals gänzlich in die völlige Indifferenz der Selbstlosigkeit versinken werde, wenn sein Nervensystem abstirbt, das ist nicht zu denken, da sich das Ich einmal in sich selbst erfaßt und das individuelle Moment sich verinnerlicht hat, und da es kraft dieser innerlich gewonnenen individuellen Bestimmtheit mit dem Inhalte seines Gottesbewußtseins nothwendig in ewig polarem Verhältnisse bleibt. Könnte dem Ich auch seine Naturseite wirklich für immer absterben und könnte damit seine reelle Bethätigung nach dieser seiner individuellen Richtung auf die Natur hin aufhören, was indeß nicht wahrscheinlich ist, da dem Ich nicht die Kraft abzusprechen ist, sich nach dem Tode seines jetzigen Leibes in einer mehr ideellen Weise organisch-individuell zur Natur und endlichen Welt hin zu verhalten, und da der Übergang aus dem noch ganz latenten Gileben in's Leben des Fötalzustandes und wiederum der Übergang dieses Zustandes in die Form des selbstständig gewordenen Organismus bei dem menschlichen Ich, dessen Wesen unerschöpflich ist, eine wiederholte Potenzirung seiner Daseinsformen wahrscheinlich macht, — könnte das Ich dessenungeachtet einmal alle organisch-individuelle Beziehung zur Natur hin verlieren, so würde es darum doch nicht in seine vorweltliche Indifferenz zurück versinken, weil es einmal für allemal mittelst seines Gottesbewußtseins in Wechselwirkung mit der absoluten Persönlichkeit Gottes getreten ist und die sinnliche Welt ideell in sich gesetzt hat. Hat sich nämlich die Gottheit einmal im menschlichen Selbstbewußtsein als einem individuell von Gott unterschiedenen Wesen objectivirt, so ist das Ich von einer objectiven Macht in ihm bestimmt, durch welche es ewig zur individuellen Selbstbethätigung angeregt wird und daher nie wieder passiv in sich versinken kann.

Die Hauptsache ist und bleibt aber immer, daß das Ich in letzter Instanz als seine eigene That anzusehen ist. Hat es sich auf Anregung von Seiten Gottes und der Natur einmal in sich selbst als Ich gleich Ich, als unendliches Selbstbewußtsein erfaßt, so kann es in dieser Sub-

ject-Objectivität sich wohl in's Unendliche hin steigern, ohne sich jemals zu erschöpfen, aber das ist nicht zu denken, daß es sollte jemals wieder unterschiedslos in sich zusammensinken; denn die Selbstvermittlung des Ichs mit sich, der Durchgang desselben durch die Naturbestimmtheit kann nicht resultatlos sein. Das Ich beruht im letzten Grunde in und auf sich selbst und ist *causa sui* in seiner, wie Gottheit und Natur, in ihrer Weise. Aber alle drei Sphären stehen in allseitiger Wechselwirkung. Die Natur stellt unaufhörlich den Proceß des Entstehens und Vergehens im steten Werden dar, die Gottheit faßt ewig, was in Raum und Zeit außer und nach einander hervortritt, in innerlicher Mannigfaltigkeit zur Einheit des absoluten Wissens zusammen, und die Menschheit ist die Sphäre, in der die ewigen Ideen aus ihrer unmittelbaren Einheit mit Gott successiv mittelst Raum und Zeit in die Naturmächte herausgehen, um sich von der absolut ideellen Wesenheit Gottes zu unterscheiden, und um ebenso ihre Naturbestimmtheit in sich zu verinnerlichen und kraft ihrer Idealität sich aus dem überwiegend materiellen Organismus der Natur von Stufe zu Stufe einen spirituellen Organismus, der die Momente des Naturlebens innerlich in sich setzt, zu erzeugen. So ist die Urtenenz des Ichs, sich von beiden Sphären immer selbstbewußter zu unterscheiden und in ein freies vermitteltes Verhältniß zu ihnen zu treten. Das Ich kann daher weder in die Natur noch in das allgemeine Wesen Gottes unterschiedslos zurückversinken, aber ebenso wenig wird es jemals wieder, nachdem es einmal von Gott und Natur zur Differenzirung in sich selbst angestoßen ist und sich als strebende Subject-Objectivität, als Ich gleich Ich, in sich erfaßt hat, in sein indifferentes Ansichsein zurückkehren. Das ist unmöglich gemacht durch sein polares Verhältniß zu Gottheit und Natur mittelst des Gottes- und Weltbewußtseins. Wie das Ich nach seiner Naturseite hin relativ frei werden kann von Raum und Zeit, bezeugt factisch der Somnambulismus; wie es sich selbst der Gottheit opponiren und gleichwohl in dieser verkehrten und verzerrten Weise geistig für sich fortbestehen kann, bezeugt die Thatsache der Sünde und des bösen Willens. Es geschieht in Folge eines einseitigen Den-

fens oder einer falschen Demuth, wenn man das Ich zu einem passiven Producte Gottes zu machen und in ein bloßes Abhängigkeitsverhältniß zu Gott zu setzen sucht, aber ebenso einseitig ist das Verfahren, wenn man im Ich nur die höchste Potenzirung der Materie sieht. Das Ich ist Durch sich sein; dieses durch sich selbst und in sich selber zu sein, das ist das Centrum seiner Wesenheit. Zwar ist es bedingtes Durchsichsein, ein Wesen, was sich wegen dieser Bedingtheit nur allmählig in seiner Freiheit inne wird. Hat es sich aber einmal in seinem Centrum erfaßt, so ist nicht abzusehen, wie es jemals aus demselben herausgeworfen werden könnte.

Das Ich erfaßt sich aber schon durch den Entwicklungsgang seiner Lebensalter hindurch von Stufe zu Stufe tiefer und selbstgewisser in seiner Urfreiheit und verwirklicht diese stets mehr und mehr. Welch ein Fortschritt des Selbstbewußtseins von dem Zustande seiner Gefühlsbestimmtheit im Kindheitsalter bis zu der Höhe und Klarheit des Wissens und Wollens im kräftigen, normalen Greisenalter! Aber wie tief und energisch sich das Selbstbewußtsein von Stufe zu Stufe entwickle, so strahlt doch auf jeder folgenden Stufe seines Daseins noch ein unendlicher Überschuss in dasselbe hinein und über den bereits verwirklichten Umkreis desselben hinaus. Und wie? — Mitten im vollen Streben nach Lösung dieser unendlichen Aufgabe, die eine ganze Ewigkeit zu ihrer Vollendung erfordert, sollte das Selbstbewußtsein mit seiner Leiblichkeit zugleich im Nichts zusammenbrechen? Nimmermehr! Es ist nicht wahr, was Strauß meint, daß je ein Ich sich völlig ausgelebt habe. — Dies war auch dann nicht der Fall, wenn es das Maximum seiner Lebenshöhe erreicht hatte. Geseht, Göthe, den Strauß als Beispiel anführt, habe sich als Dichter ausgelebt, hatte er darum das Wesen der Menschheit in sich erschöpft und das Universum, so weit es ihn berührte und in sein Selbstbewußtsein fiel, nach allen Seiten hin mit sich vermittelt? Und wer kann denn behaupten, daß es nicht noch höhere Standpunkte gibt, das Universum zu fassen und in sich zu erleben? Ja, sagt man, dafür gibt es andere Sphäre, die andere Richtungen verwirklichen. Allein, das sagt eben nichts.

Wenn das Universum und das Wesen der Menschheit sich nicht in den Einzelnen klar und durchsichtig wird, so bleibt es auch im Großen und Ganzen in sich ein unaufgelöster Widerspruch, und Alles greift nur relativ in einander. Ist das aber allein in Wahrheit ein Absolutes, was im Besondern und Einzelnen seine Totalität nicht einbüßt, nun wohl, so muß das unendliche, rein geistige Wesen der Menschheit, was in der That in jedem einzelnen Subject sich als ein Unendliches ankündigt, das einzelne Subject bis in Ewigkeit hin sich erhalten, sonst kommt es ja überall nur als ein Relatives und in sich Abgebrochenes zur Verwirklichung.

Strauß meint ferner, dafür, daß es nicht nothwendig sei, daß die Anlage sich in den einzelnen Individuen erschöpfe, spreche auch das Thier- und Pflanzenwesen, welches in unzähligen Individuen mitten im Ansaß zur individuellen Entwicklung abbreche. Allein die Gattungen und Arten der Natur verwirklichen sich doch im Großen und Ganzen in den Individuen und durchlaufen und entfalten, wenn nicht in der Mehrzahl, so doch in einer großen Anzahl von Individuen, alle Momente und Potenzen, die in ihrem Ansichsein gesetzt sind. Daß manches einzelne Individuum verkümmert, liegt in Gleichgültigkeit der Natur gegen das Einzelne, welches doch überall wieder der Vernichtung verfällt. Die thierische Gattung wird aber dennoch in allen Individuen, was sie im Conflict mit den anderweitigen Naturkräften und Bedingungen nur werden kann, und jedes einzelne Naturindividuum ist in jedem Moment seines Daseins, wenn es nicht krankhaft afficirt ist, ein in sich befriedigtes Ganze im Besondern, ein Subject, das nichts empfindet von einem Widerspruche seines Ansichseins, seiner Bestimmung mit seiner gegenwärtigen bestimmten Wirklichkeit. Dem Naturindividuum fehlt die unendliche Form des Selbstbewußtseins, des Geistes; es fehlt ihm das unendliche *Alter Ego*, der Genius der Ewigkeit, in welchem es über seine Individualität selbstbewußt hinausreichte. Darum ist die thierische Seele mehr abstract einfache Punktualität, darum ist sie nicht für sich selbst Subject-Object und hat keinen unendlichen Horizont, in welchem eine höhere Sphäre des Daseins

hineinragen könnte. Das Individuum hat demnach in jedem Momente seine Aufgabe vollendet, denn seine Aufgabe ist im letzten Grunde nichts weiter, als ein vorübergehendes Oscilliren und Proceßiren zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Individualität und Gattung, zwischen Leben und Tod. Aber die Menschheit erreicht ihre Aufgabe in keinem Individuum völlig. Jedes Ich erkennt und erfährt in sich selbst, daß es noch einen unerschöpften Fond der Liebe, der Erkenntnißfähigkeit, der sittlichen Freiheit in sich trägt, daß noch Unendliches übrig ist, was es noch nicht begriffen und in sich gestaltet hat. Und doch ist diese Unendlichkeit die feinige, es umspannt sie mit der ideellen Seite seines Selbstbewußtseins; sie greift nöthigend in das theoretische und praktische Wissen hinein. Das Selbstbewußtsein reicht seiner Natur nach in's Unendliche hinaus und erkennt das Unendliche als sein Wesen, seine Bestimmung. Dieser Unendlichkeit steht seine bestimmte, subjective Verwirklichung gegenüber mit dem unvertilgbaren Drange, successive ein Moment seines unerschöpflichen Wesens nach dem andern in's anschauende, wollende und theoretische Selbstbewußtsein zu setzen und zu seiner subjectiven innerlichen Welt zu gestalten. Alles, was von Seiten der endlichen Welt und von Seiten der rein ideellen Sphäre Gottes auf das objective Bewußtsein des Ichs einwirkt, strebt das Ich mit innerer Nöthigung, seinem Selbstbewußtsein zu vindiciren. So lebt das Ich in dieser fortwährenden Duplicität seiner bestimmten Subjectivität und seiner unendlichen Objectivität und strebt beide Seiten immer tiefer zu vermitteln. Die eine erregt ewig die andere zu neuer Entfaltung. Je tiefer das Ich in sich selbst hinabsteigt, desto mächtiger wirkt es von da auf sein Gottes- und Weltbewußtsein zurück und erregt den Inhalt beider Richtungen zur neuen Offenbarung. Je energischer es sich dieser objectiven Offenbarung wieder hingibt, desto intensiver erwacht der Trieb der Ureinheit des Selbstbewußtseins, und dasselbe strebt sich von Neuem in sich zu sammeln und sich aus sich heraus auf Gott und Welt hin in Gesinnung und Handlung zu bethätigen. Kurz das Ich kann nie schlechthin ruhen, kann seinen Fond, der zwei Welten zum Inhalt hat und aus beiden eine dritte zu bilden

strebt, nie erschöpfen, darum kann es nie sterben. Seine Bestimmung ist unendlicher Progreß. Das ist es, wodurch es sich von der Natur, die überwiegend Äußerlichkeit und Proceß, und von der Gottheit, die vorherrschend absolutes In sich beruhen ist, specifisch unterscheidet. Und daß es sich so verhält, folgt aus dem Begriff der Ichheit und wird von der innern Selbstbeobachtung und vom ahnenden Vernunftgeföhle überall bestätigt. Es gibt allerdings Augenblicke des Zweifels und der Kleinmüthigkeit im innern Leben, wo das Vorgefühl des leiblichen Todes auch in's innere Centrum der Ichheit hineinbebt. Dann blickt der Mensch im Geföhle seines Zusammenhanges mit der ächzenden Creatur wehmüthig auf die Schranken des Daseins hin und auf den wiederkehrenden Frühling, dessen Geburten alle dem Tode entgegenreifen; dann fällt auch in die sonnige Welt des Geisteslebens ein kalter Todes Schatten. Aber solchen Augenblicken wird völlig das Gleichgewicht gehalten von andern, wo die Sonne des Glaubens an eine höhere Welt von Neuem mit nie gekanntem Glanze in's innere Selbstbewußtsein strahlt. In solchen Momenten wird selbst die sinnliche Empfindung groß und muthig. Mit kühnem Wagen schaut die Seele dem Tode in's Angesicht; sein dunkles Wesen verwandelt sich in die Gestalt eines lichten Genius, wir fühlen es mit ganzer Zuversicht, wir werden sein, wir werden noch des Schönen und Guten inniger uns freuen. Je mehr wir in der Wahrheit und Tugend erstarken und die Harmonie des Universums innerlich in uns widerklingen fühlen, desto mächtiger wird diese Zuversicht, desto mehr erkennen und erfahren wir, daß es das Höchste sei, in der Wahrheit und Liebe ewig zu dauern und selbstbewußt fortzuwirken und alle Räthsel des Daseins immer tiefer und klarer zu durchleben.

Auch das, was Strauß über diese Punkte vorbringt, ist verfehlt. Strauß hat allerdings ein vollkommenes Recht, jenen gemeinen Glauben an Unsterblichkeit, der aus dem Postulate nach äußerlicher Glückseligkeit entspringt und aus dem niedrigen Verlangen nach äußerlicher Belohnung für eine selbst nur äußerliche Tugend und Rechtschaffenheit entsteht, in sein hohles Nichts zurück zu treiben. Aber auf

gänzlich falscher Fährte begriffen ist er, wenn er auch die ächte Tugend und das wahrhaft ernste Streben nach Wahrheit, Güte und Schönheit der Seele darauf ansetzt, als ob es ohne Selbsttäuschung von dem Glauben an ewige Fortdauer des eigenen Selbstbewußtseins abstrahiren könne. Denn je energischer und intensiver die Seele sich dem Wahren, Guten und Schönen hingibt, desto mehr erfährt sie, wie in demselben eine unerschöpfliche, ewige und allem endlichen Werth an Würde unendlich übersteigende Substanz enthalten ist, und wie diese in der wahren Tugend zu der Seele eigenem Wesen wird. Sie setzt daher freudig alle irdischen Güter, und, wenn es darauf ankommt, selbst das Leben, ja nicht nur das Leben, sondern selbst die Ehre bei den mitlebenden Menschen, und zwar oft sogar ohne die Aussicht einer künftigen Ehreurettung bei den Nachkommen, auf's Spiel, um nur der Tugend treu zu bleiben. Wie könnte sie dies ohne Selbsttäuschung, ohne Verblendung und Wahn, wenn sie nicht die Zuversicht hätte, im Dienste der Wahrheit und Gerechtigkeit etwas Ewiges, in sich Dauerndes und Selbstständiges, woran sie selbst innerlich Antheil gewinnt, zu überkommen? Wie nun? Überkommt sie es denn, wenn sie in dem Momente, wo sie ihr ganzes Wesen ohne Rückhalt an die Substanz des Guten, Wahren und Schönen hingibt, als Selbstbewußtsein vernichtet wird? Oder ist nicht die Vernichtung des einen Pols auch die Vernichtung des andern? Ist das ein wahrhaft Unendliches, was, indem das Selbstbewußtsein sich an es hingibt, sich nicht ebenso an das Selbstbewußtsein hingibt und in unendliche Wechselseitigkeit mit demselben tritt? Geht nicht ebenso die Wahrheit zu Grunde und wird in dem Selbstbewußtsein zu Nichts, wenn dieses in ihr zu Nichts wird? Und wenn das Wahre, Gute und Schöne seinem Wesen nach dieser Proceß sein soll, so der Reihe nach in allen Individuen mit dem Tode zu Nichts zu werden, wodurch unterscheidet sich dasselbe dann noch von der Substanz des animalischen Lebens, die eben denselben Vernichtungsproceß durchläuft? Und was kann das Selbstbewußtsein denn innerlich verpflichten, die innere Schönheit und Güte einer sterblichen Seele auf Kosten der Wohlthätigkeit des sinnlichen Selbstgefühls zu pflegen? Hat das Le-

ben, wie es auch beschaffen sei, ob moralisch oder unmoralisch, nicht mehr Werth und Recht als der Tod im Namen einer Tugend und für eine Substanz, die im Tode für das Selbstbewußtsein untergeht, weil dieses für sie vergeht? Wie kann die Wahrheit noch Princip des Lebens sein, wenn sie nicht über der Endlichkeit des Lebens steht, und wenn sie die Individualisationen desselben nur in demselben Sinne überdauert, als das Leben in der Bestimmtheit seiner Gattungsgemeinheit dies selbst thut? — Oder bestimmt ihr das Gute, Wahre und Schöne als den absoluten Geist, der in seinem Hindurchprocessiren durch die individuellen Persönlichkeiten sich seine absolute Persönlichkeit vermittelt und im Laufe der Weltgeschichte immer bereicherter in sich selbst einkehrt, ohne sich jemals bleibend in einem Einzelnen objectiviren zu können? Nun, so ist euer Weltgeist die unendliche Selbstsucht; und wer will es dem Ich verdenken, daß es sich, so lange es nur irgendwie kann, gegen die zermalmenden Klauen dieses Ungeheuers, welches ein jedes Individuum als Mittel verbraucht und zuletzt in sich verzehrt, ebenso egoistisch wehrt wie es egoistisch angetastet wird? Aber dann spreche uns nur Keiner mehr von absoluter Verpflichtung zur Tugend! Tugend ist dann nichts weiter als stumme Resignation und Selbstentfremdung im absoluten Nichts! Und welchen Vorzug hat dieser Molochsdienst einer Tugend, deren Princip die Wichtigkeitsbegeisterung ist, vor dem Laster, das gar häufig ein gesteigertes animalisches Lebensgefühl zu seinem Resultate hat, wenn es mit Besonnenheit und Verstand gepaart ist! Die Tugend wird also bald eben so endlich und eitel, wie das Laster, als sie es mit einer vergänglichen und endlichen Substanz zu thun hat. Vergänglich ist aber die Substanz, die alle ihre Individualisationen wieder vernichtet und kein ewig dauerndes Selbstbewußtsein aus sich zu erzeugen vermag.

Aber in der Tugend überkommt den Menschen das Gefühl seiner Unendlichkeit und Unsterblichkeit. Der ächte Mensch ist allerdings nicht tugendhaft um eines Lohnes willen, der hinterher kommt; sondern darum ist er tugendhaft und sittlich, weil er die Tugend und Sittlichkeit als das Beste erkennt. Das Beste ist aber dasjenige, was ewig

und unsterblich ist, und Dem, der sich ihm hingibt, diese seine Wesenheit mittheilt.

Der Glaube an Unsterblichkeit und an die Belohnung guter Gesinnungen und Handlungen kann allerdings keine Tugend, keine Sittlichkeit und Reinheit der Seele schaffen, denn er ist selbst ein unreiner, falscher Glaube, so lange er der Tugend nur voraus geht, ohne mit der Tugend identisch zu sein. Wohl aber gebiert ein sittlich-reines Geistesleben den Glauben an Unsterblichkeit, weil es unmittelbar in sich ein Ewiges erkennt. Ein solcher ächter Glaube wirkt dann aber auch auf die Tugendliebe zurück.

Der wahrhaft sittliche Mensch ist also nicht tugendhaft in äußerlicher Folge davon, weil er an Unsterblichkeit glaubt, sondern er glaubt an Unsterblichkeit, weil er tugendhaft ist.

Die Widerlegung der metaphysischen Einwürfe der modernen Speculation gegen den Glauben an Unsterblichkeit ist schon in der gegebenen Entwicklung der Grundidee des Ichs mit enthalten, und ich schließe daher diese Argumentationen und füge nur noch einige Bemerkungen zweier ausgezeichneten Naturforscher, die allgemein als dogmatisch unbefangene Männer anerkannt sind, hinzu.

„Wenn der Tod,“ schreibt Burdach in seiner Anthropologie, „das Band löset, welches die verschiedenen Weltkräfte zu unserem Organismus verknüpft hatte, so daß nun die Elemente auseinanderweichen und unsere körperliche Individualität vernichtet wird, so fragt es sich, ob nicht dessen ungeachtet unsere Seele in ihrer Individualität, d. h. mit dem Bewußtsein des bisherigen Verhältnisses, in einer unsern gegenwärtigen Sinnen unzugänglichen Form fortdaure? Da wir keine Erfahrung darüber haben, so läßt sich eine solche Fortdauer nicht geradezu durch äußere Thatfachen beweisen, indeß auch eben so wenig mit Bestimmtheit läugnen. Wahrscheinlich wird sie aber durch den ganzen Gang des Lebens, da uns dieser ein allmähliches, fortschreitendes Losringen der Seele vom Leibe nachweist. Das geistige Princip nämlich, welches dem Leben zum Grunde liegt, versenkt sich zuerst in die Materie, und ist einzig in leiblichem Schaffen wirksam, einen indivi-

duellen Organismus bildend. Hat die schaffende Kraft auf solche Weise individualisirend gewirkt, so tritt sie selbst in individueller Form am Organismus hervor als Seele, die ihre eigene Bahn geht, dem allgemeinen Lebensprincipe die Erhaltung des leiblichen Lebens überlassend, aber daran Theil nehmend, so wie dadurch bestimmt werdend. Anfangs besteht sie ganz in Übereinstimmung mit dem leiblichen Leben und unter dessen Herrschaft. Dann bildet sie sich immer freier und eigenthümlicher aus, dem Leibe sich entgegensetzend. In immer klärerem Selbstbewußtsein faßt sie den Gegensatz des Sinnlichen zum Über sinnlichen, des Endlichen zum Unendlichen. Im hohen Alter aber führt sie dies noch weiter durch, indem sie, in sich zurückgezogen, den leiblichen Verkehr aufgibt, um desto fester am Unendlichen zu halten. So muß sie denn auch sich vom Leibe gänzlich befreien können. Um aber in ihrer Individualität fortzubauern, muß sie den Character des Endlichen behalten und an einem bestimmten räumlichen Dasein haften. Die Analogie zeigt uns aber die Möglichkeit hiervon. Die Seele ist nämlich nicht das Erzeugniß des Leibes, sondern das Lebensprincip, welches selbst geistiger Natur ist und den Leib gebildet hat, in individueller Form. Das Leben ist dadurch erwacht, daß ein Theil und Erzeugniß des mütterlichen Leibes durch die allgemeine, schaffende Naturkraft bestimmt worden ist, sich zu einem eigenen Organismus zu entwickeln, der durch diese in ihm fortwirkende Kraft als Individuum sich behauptet. Wo nun die individuelle Seele, zur Persönlichkeit gelangend, vom Unendlichen durchdrungen ist, kann auch dieses beim Verfall des Leibes ihr einen neuen Organismus schaffen. Denn da die Seele nicht an einem einzelnen Punkte des Nervensystems haftet, so kann sie auch an irgend einem Bestandtheile sich fixiren, und an diesem, getrennt vom übrigen Leibe, neue Bildungen hervorrufen. An dem befruchteten Ei sehen wir, daß das Leben, ohne sich durch eine äußere Erscheinung zu verrathen, im Innern fortwirken kann. Und wie das Ei aus seiner ursprünglichen Bildungsstätte, dem Eierstocke, in einen andern Raum versetzt werden muß, wo sich der Embryo entwickeln kann; wie ferner dieser beim Absterben seines Fruchtkuchens und seiner übrigen Hüllen

der Versehung aus dem Eie auf den freien Erdraum bedarf, um nun als selbstständiges Individuum zu existiren, wie endlich das Leben in seinem ganzen Verlaufe immerfort durch Ausstoßung der bisherigen und Aneignung neuer Materie sich behauptet: so kann auch die Seele zu einer weitern Entwicklung vorschreiten, indem sie an die Stelle des veralteten oder sonst untauglich gewordenen Leibes einen neuen Organismus sich bildet, der mit einem in ungleich höherem Grade als bisher verzüngten Leben in ganz neue Verhältnisse versetzt wird." *)

Am richtigsten denkt man sich die zukünftige Leiblichkeit des Ichs, da dasselbe überall auf Idealisierung des Materiellen ausgeht, so überwiegend von der reinen Idealität der Ichheit durchdrungen, daß die untergeordneten Momente und Potenzen des Naturlebens, wie die Schwere und die daraus folgende Gebundenheit an einen bestimmten, äußerlichen Ort, wie das Licht und die mit demselben in directer Beziehung stehende Gestalt, daß alles dieses nebst dem Prozesse der Elemente mehr in die Innerlichkeit und Überfinnlichkeit des Gedankenorganismus hineingebildet ist und vom Centrum der Ichheit aus, vom Willen, directer bestimmt wird. So daß also das Ich mit seinem zukünftigen Leibe nicht so determinirt an einen bestimmten Raum und an die endlichen Verhältnisse der Zeit gebunden ist, wie der gegenwärtige Leib, ohne diesen Bestimmungen deshalb gänzlich entnommen zu sein. Das Bestimmtere und Nähere läßt sich aber in Bezug auf das künftige Leben nicht berechnen; ein Speculiren über die Gestaltung der geistigen und der concreteren Verhältnisse desselben im Besondern führt zu Phantastereien und Nebelgebilden, wie die Bemühungen Jung Stilling's und die Berechnungen des sonst so liebenswürdigen und ehrentwerthen Pfarrers Oberlin im Steintale auf das satzfamste beweisen. Es tritt also hier derselbe Kanon ein, der in Bezug auf die erste Entstehung des menschlichen Geschlechts sich geltend machte: daß wir nämlich uns begnügen müssen mit dem mehr negativen Resultate, dem Unglauben auf der einen und dem Aberglauben auf der andern Seite vermittelt des Gedankens gewisse Gränzen gezogen zu haben.

*) Burdach, die Anthropologic. S. 615. ff.

Mit dieser Ansicht stimmt auch Carus überein, welcher der andere Naturforscher ist, dessen Urtheil in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele ich noch kurz mittheilen wollte. Das Ergebniß der physiologischen Forschungen dieses ausgezeichneten Mannes in Betreff dieses Punktes ist nämlich: daß in der Seele ein höchstes Einiges als Grund ihrer Entfaltung und der Entfaltung ihres leiblichen Organismus existire, welches über alle Vergänglichkeit erhaben sei und eben durch seine beharrende Wesenheit den Maasstab abgebe, um jene Vergänglichkeit daran messen zu können. Zwar wird auch nach Carus Ansicht unser gegenwärtiges Vorstellen, Fühlen, Begehren und Wollen nach Zerstörung der Bedingung der dormaligen Äußerung des Seelenlebens, die ihr Centrum im Hirn hat, der Form nach ein anderes sein müssen, aber Niemand werde läugnen können, sagt Carus weiter, daß die höheren Ergebnisse gewisser Erkenntnisse, Gefühle und Willensrichtungen der Idee, die durch ihr Darleben im gegenwärtigen Organismus zu höherer Energie und Selbstständigkeit entwickelt worden sei, sich nach Auflösung der jetzigen Daseinsform in mehr ideeller Weise manifestiren könne. „Gegen diese Möglichkeit, heißt es, streitet die wissenschaftliche Erkenntniß nicht; allein das Wie? und Wo? und Warum? liegt außerhalb des Kreises aller bestimmten Erkenntniß, und nur Ahnungen deuten hier auf eine verhüllte Zukunft, deren niedere oder edlere Gestaltung wohl nur von dem niederen oder höheren Grade, in welchem sich in diesem Leben die Energie der Idee gegen das Göttliche hin entwickelt, bestimmt werden kann.*)

Wir haben im Vorhergehenden entwickelt, wie und durch welche Momente hindurch sich das allgemeine Wesen der Menschheit zur Einzelheit des Ichs fortbestimmt und in welcher Weise es sich als individuelles Selbstbewußtsein verwirklicht und mit sich vermittelt. Diese Entwicklung schlug ganz in's Gebiet der Psychologie hinein, und ihr Zielpunkt war die Gewinnung und Feststellung der Idee der selbstbe-

*) Carus, System der Physiologie. Bd. III. S. 509.

wußten und unaufhörlichen Fortdauer des Ichs nach dem Tode. Die zweite Hauptbestimmung der Idee der Menschheit ist nun die, daß sie das Individuum, die einzelnen Iche, in denen sie sich durch Raum und Zeit hindurch besondert, als Glieder ihrer ideellen Totalität bestimmt, daß sie sich als Menschheitsganzes durch dieselben verwirklicht, und sich als allgemeiner objectiver Geist zu den besonderen Subjecten und Gliedern ihres unendlichen Organismus verhält. Wir bestimmten oben diese Richtung des Menschseins als Gegenstand und Inhalt der philosophischen Lehre vom objectiven Geiste und wollen nun für unseren gegenwärtigen Zweck diejenigen Hauptbestimmungen dieser Lehre in kurzen Umrissen entwickeln, aus welchen die Idee der christlichen Kirche in ihrer an und für sich seienden Nothwendigkeit resultirt.

Es ist ein im innersten Grunde der Idee der Menschheit ewig angelegter und durch das Wechselverhältniß derselben zu Gottheit und Natur in Thätigkeit gesetzter Trieb, daß sie als diejenige an sich seiende Wesenheit, die sich in Raum und Zeit zu einer endlosen Reihe besonderer Individuen fortbestimmt, sich mitten durch diese Besonderungen hindurch nach ihrer ideellen Totalität zu bethätigen und die einzelnen Iche in das Verhältniß unendlicher Wechselwirkung zu einander zu setzen strebt. Dieser Zug kann sich aber nur dadurch realisiren, daß sich das allgemeine Wesen der Menschheit in allen seinen Individuen zur objectiven Anschauung bringt, indem es sich als ein Ganzes, das zwar die einzelnen Iche in sich befaßt und von ihnen sich erfassen läßt, das aber von dem einzelnen Ich als solchem unabhängig dasteht, zur Erscheinung führt. Dieses erscheinende Ganze, was eben als Totalität aller Iche dem einzelnen Ich zunächst gegenüber tritt, nenne ich mit Hegel den objectiven Geist, unter welchem ich aber im Gegensatz zu Hegel auch die Religion mit zu begreifen nothwendig finde. Das Wesen der Menschheit faßt nämlich, wie wir erkannt haben, die Natur und Gottheit, die, jede für sich, auch ein von der Menschheit unabhängiges Centrum haben, zufolge der unendlichen Wechselwirkung aller selbstständigen Sphären im Universum, in seinem Fürsichwerden als

entgegengesetzte Momente und Polaritäten in sich zusammen. Indem dasselbe sich nun in den einzelnen Subjecten und für dieselben eine objective Erscheinung seiner Totalität gibt, so geschieht dies also nothwendig nach den beiden entgegengesetzten Richtungen hin, die das Wesen der Menschheit in sich entwickelt, nämlich nach der Seite der Natur und nach der Seite der Gottheit hin. Demnach verwirklicht sich das allgemeine Wesen der Menschheit einmal als die erscheinende Totalität und Objectivität seiner einzelnen Subjecte nach der Seite der Natur hin, und schließt in dieser Beziehung die einzelnen Subjecte im Momente ihrer Naturbestimmtheit zur Wechselwirkung zusammen und constituirte somit einen objectiv erscheinenden Organismus, der ein gemeinsames Band hineinwebt in die mannigfach sich kreuzenden individuellen Triebe, Begierden, Neigungen, Leidenschaften und Bestrebungen der einzelnen Menschen, so daß sich dieselben von einer objectiven Macht bestimmt fühlen, in ihren endlichen, auf das äußere Dasein gerichteten Bestrebungen ein gemeinsames und durch die Gemeinsamkeit vergeistigtes und ver sittlichtes Lebensziel zu verfolgen. Dieser allgemeine Zweck liegt somit mehr nach der Naturseite des Selbstbewußtseins hin, correspondirt dem Natur- und Weltbewußtsein des Ichs, und kann daher der weltliche Zweck, und in sofern er als lebendiger Trieb und objective Macht die einzelnen Subjecte in sich begreift, der Weltgeist genannt werden. Doch ist diese objective Macht nur im uneigentlichen Sinne als Geist zu bezeichnen, da sie nicht an und für sich Subjectivität ist. Aber bloße Naturmacht ist sie auch nicht, da sie die im Naturtriebe zwar wurzelnde, aber zu sittlicher Gesinnung sich erschließende Blüthe der Humanität entwickelt. — Ebenso verwirklicht sich zweitens das allgemeine Wesen der Menschheit als objective Macht nach der Seite der Gottheit hin, als das Band, welches die menschlichen Subjecte nach dem Momente ihres Gottesbewußtseins, in Gemäßheit des objectiven Impulses, der von dem substantziellen Inhalte desselben ausgeht, mit einander durch Achten, Glauben und Erforschen des Göttlichen verknüpft. Und in dieser Beziehung bestimmt es sich als die in letzter Rücksicht von der absoluten Geistigkeit der Gottheit erregte Sub-

stanz der reinen Innerlichkeit, und bethätigt sich als gottmenschlicher Geist der absoluten Liebe. Diese Macht der Innerlichkeit ist die Religion, die sich als Kirche organisirt.

Nach zwei Richtungen hin organisirt sich also das Wesen der Menschheit als ein concretes Ganze, als eine objective Totalität. Nach der einen Richtung hin wurzelt dieser objective Organismus in der Naturbestimmtheit, nach der andern Richtung in der Gottesbestimmtheit der Individuen. Er stellt daher, wie die Ellipse, gleichsam einen Kreis mit zwei Mittelpunkten dar. Der eine Mittelpunkt wird durch die selbstbewußte Sonne der ewigen Geistigkeit Gottes gebildet, der andere aber ermangelt der an und für sich seienden Subjectivität und bethätigt sich vorherrschend als naturgeistige Macht, die in ihrer Totalität mehr ein selbstloses, ins Element der Natursubstanz und deren Particularität hinüberspielendes Product des Zusammenwirkens der einzelnen Individuen darstellt.

Wollten wir also das Wesen des objectiven Geistes erschöpfend betrachten, so hätten wir es zu begreifen

1) in der Bestimmtheit, in welcher es sich als natürlicher Weltgeist,

2) in der Bestimmtheit, in welcher es sich als religiöser Geist verwirklicht.

Wir beschränken uns aber für unsern gegenwärtigen Zweck auf die Deduction der Hauptmomente beider Gestalten des objectiven Geistes, und berücksichtigen nur am Wesen der Religion einige besonders wichtige Punkte etwas näher.

Was die Hauptsysteme anbetrifft, in welchen der Weltgeist seine naturgeistige Substanz besondert und entfaltet, so ergeben sich derselben drei, die sich in gegenseitiger Wechselwirkung bedingen, aber in der Weise, daß jedesmal das eine in dem andern zum Momente herabgesetzt wird, wie dies ebenso im leiblichen Organismus der Fall ist. Das eine System erscheint im Familiengeiste, das andere im Volksgenoste. Beide stehen sich als Besonderes und Allgemeines polar gegenüber. Der Familiengeist entspricht etwa dem System des animalischen

Bildungslebens, der Volksgeist aber den System des animalischen Nervenlebens. Das gemeinsame Princip beider ist der Weltgeist als solcher, der den Volksgeist wie den Familiengeist zu stets vergehenden und neu entstehenden Momenten in sich herabsetzt, und durch diesen Proceß sich als Weltgeschichte bethätigt. Die Weltgeschichte ist der dialectische Schluß und das Gericht, das erscheinende Princip des Familien- und Volkslebens.

Der Weltgeist eignet sich also die menschlichen, von der Natur bestimmten Individuen als Glieder seines Organismus

a) in noch ganz unmittelbarer Weise, und zwar in dem Zustande an, in welchem sie noch überwiegend von der bloßen Naturmacht der Empfindung bestimmt sind. Das geistige Wesen der Sphäre vermischt sich im Momente seiner Besonderung zu individuellen Sphären, von der natürlichen Lebenssubstanz ergriffen, in den Gegensatz des männlichen und weiblichen Geschlechtes. Während sich nun bei den bloß natürlichen Subjecten, wie den Thieren, dieser Gegensatz in bloß natürlicher Weise, nämlich mittelst der Begattung, aufhebt, so ist beim menschlichen Geschlechte auch schon im Naturtriebe der Geist mit wirksam und strahlt vor allem in den Gattungstrieb, der schon von Natur auf Vereinigung der gesonderten Individuen in einer gemeinsamen Lebenssubstanz hinzielt, den Wiederschein einer höheren Gemeinschaft hinein. So verklärt sich die geschlechtliche Begierde zu gegenseitiger Liebe und Anerkennung, und die Individuen leben durch die Liebe sich in eine gemeinsame, vom Geiste erhellte Wesenheit, in den Äther eines sittlichen Zwecks, der sich in der Kindererziehung realisirt, hinein, und idealisiren ihre Particularität durch gegenseitige Ergänzung in dieser höheren Substanz, in diesem objectiven Familiengeiste. Der natürliche Familiengeist bildet die Basis des sittlichen Wesens der Ehe. Aber diese höhere Sittlichkeit selbst erblüht als solche gleichwohl erst unter höheren Einflüssen, die unmittelbar vom Familienwesen ausgehen. Denn in dem noch vorherrschend von natürlichen Trieben bestimmten unmittelbaren Familiengeiste können zunächst nur ganz particuläre Geistesinteressen aufkommen. Der eine Familiengeist verhält sich daher in seiner natür-

lichen Particularität ausschließend gegen die andern. Die einzelnen, beschränkten Gestalten geräthen durch diese negative Spannung zu einander in einen dialectischen Proceß, der sie über sich hinausführt und zu Momenten der höheren Gestalt des Volksgeistes herabsetzt.

b) Im Volksgeiste realisiert sich die äußerlich-innere Beziehung und an sich seiende Einheit der Individuen und Familien zu einander als das öffentlich functionirte, allgemein gewußte und respectirte Gesetz, als die Macht eines allgemeinen Geistes, der den particulären Willen in seiner individuellen Naturroheit bricht, indem er das einzelne Subject unter die Zucht und den Gehorsam des allgemeinen Willens, der das Recht ist, stellt, und indem er die bloß particulären Interessen dieses Standes, Berufes u. s. w. für seine gemeinsamen Zwecke in Anspruch nimmt. Dies negative Verhalten gegen die Individuen gestaltet sich ebenso zu einem positiven Verhältnisse, in dem der allgemeine Geist die Individuen schützend und anerkennend mit seiner Macht umgibt, und sie sowohl nach der leiblichen als geistigen Seite hin schirmend und erziehend gewahrt und denselben das höhere Bewußtsein der öffentlichen Ehre und anerkannten Freiheit vermittelt. Der unmittelbare, durch gemeinsame natürliche, klimatische Verhältnisse, durch gemeinsame Schicksale, Erinnerungen und Gewohnheiten geweckte Volksgeist bildet die Grundlage für den Staatsorganismus, dessen höchster Zweck die allseitige selbstbewußte Vermittelung der individuellen Freiheit des Einzelnen mit der allgemeinen Vernunft und Nothwendigkeit des innerlich gegliederten Ganzen ist, ein Zweck, der am adäquatesten durch die Öffentlichkeit aller gemeinsamen Functionen dieses Organismus erreicht wird. Aber zu dieser von der Nothwendigkeit getragenen Freiheit muß das einzelne Individuum erst vom Ganzen aus erzogen werden. Denn das Individuum ist zunächst, ehe es sich im Ganzen ergriffen hat, noch beherrscht von seinen Naturtrieben, und ist darum seiner nicht mächtig. Es muß daher nach dieser überwiegenden Naturbestimmtheit hin erst durch Zucht und Bildung negirt werden und sich selbst negiren, ehe es vom Ganzen in seiner Freiheit anerkannt werden kann. Dies ist die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit des Zwanges und der Strafe im

Staate. Der Staat muß die Individuen noch äußerlich zwingen, wenn sie seiner allgemeinen Vernunft von ihrer Particularität aus widerstreben. Denn das Subject, was sich dem Allgemeinen widersetzt, verhält sich noch als geistlose Natur, die nur äußerlich bestimmt werden kann. Aber der Zweck dieses Zwanges ist, daß der Zwang sich in sich selbst aufhebt und überflüssig macht. Er ist nur ein Mittel für die geistige Bildung und kann sich daher nicht gegen diese selbst kehren, sondern muß allen Bestrebungen der Bildung und Wissenschaft den freiesten Spielraum gönnen. Das gebildete Individuum muß auf innerliche Weise, d. h. durch den Proceß der allgemeinen Bildung und durch die Macht des öffentlichen Bewußtseins, regiert und gezwungen werden. Diese im öffentlichen Bewußtsein und in freier Anerkennung wurzelnde Macht und Nothwendigkeit der einzelnen gesetzlichen Bestimmungen und Functionen des Staatsorganismus ist die eigentliche Seele des einzelnen Staats und findet ihre schönste Repräsentation in der Person des allgemein und wahrhaft geliebten Fürsten, welcher schon durch die natürlichen Verhältnisse in den Brennpunkt des allgemeinen Bewußtseins gestellt, und dessen Familienleben auf das Innigste mit der Geschichte des ganzen Volks verflochten ist.

Aber das allgemeine Wesen des bestimmten Staats ist noch eine nur relativ allgemeine, an und für sich selber aber unpersönliche, und daher der persönlichen Repräsentation bedürftige Substanz. In dieser Relativität und Ermangelung der an und für sich seienden Persönlichkeit ist der allgemeine Volksgeist in seiner Substanz äußerlich bestimmt und begränzt, und wird einseitig determinirt, sowohl durch bestimmte räumliche Verhältnisse, wie Klima, Umfang u. s. w., als auch durch individuelle Zeitepochen, Ereignisse u. s. w. Es ist mit einem Worte die bestimmte Nationalität, an welcher der besondere Volksgeist seine Schranke hat und zuletzt sein Ende findet. Denn als diese beschränkte Verwirklichung des unendlichen Wesens der Menschheit verhält sich der einzelne Staat noch unangemessen gegen die Totalität der Idee des objectiven Geistes. Und diese selbst quillt und treibt daher im endlosen Proceß nach und neben einander sich gegenseitig bedingender, begrän-

zender und negirender Staaten und Nationen über die beschränkte Wirklichkeit eines jeden einzelnen Volksgeistes hinaus. In diesem Proceß verwirklicht sich

c) der Weltgeist als Weltgeschichte, und das Ergebnis dieses Processes ist für die einzelnen Volksgeister zunächst zwar ein mehr positives, indem mittelst der Erregung des einen durch den andern ein Wechselverhältniß entsteht, in welchem jeder besondere Staatorganismus und jedes besondere Volksleben zur intensivsten Selbstbethätigung polarisirt und von dem Widerscheine einer unendlichen Allseitigkeit befeelt wird.

Dies sind die Blüthen und Glanzpunkte in der Geschichte der einzelnen Völker. Aber eben diese großen Momente eines Volkslebens sind nur Durchgangspunkte durch die momentane Harmonie aller Kräfte. Dem Volksgeiste mangelt wegen seiner Naturbestimmtheit die an und für sich seiende Subjectivität; er ist nicht Princip seiner selbst, wie das Ich, sondern ein mehr passives Resultat des Zusammenwirkens der Individuen; seine Basis ist die fluctuirliche Naturmacht. Somit ist das letzte Resultat des Processes der Weltgeschichte für jeden einzelnen Volksgeist immer ein überwiegend negatives. Jeder Volksgeist geräth in seiner Entwicklung auf einen Punkt, auf welchem er in directen Widerspruch mit den andern Volksgeistern tritt. Denn die höchste Steigerung seiner bestimmten Anlage und die individuellste Zuspizung in sich selbst bewirkt auch ein einseitiges Verhalten nach Außen hin. Der eine Staat tritt so in negative Spannung mit dem andern, und aus dieser gegenseitigen Negation und Reibung entzündet sich die leidenschaftliche Gluth des Völkerhasses. In dieser Gluth richtet sich ein Volksgeist verzehrend gegen den andern, und der Staat, welcher dem Andränge feindlicher Kräfte von Außen widersteht, verbrennt zuletzt an seiner eigenen gesteigerten Lebensgluth. So reißt der Völkerhaß die Nationen in den negativen Proceß der Weltgeschichte, und in diesem Conflict wird der besondere Geist schlechthin aufgelöst in den allgemeinen Weltgeist, weil es ihm an der an und für sich seienden Subjectivität gebricht. Das ist der Fluch der Endlichkeit, das ist das un-

abwendbare Geschick eines jeden begränzten Daseins, so rettungslos unterzugehen im wogenden Zeitenströme. Diesem Geschicke unterliegt zuletzt auch jedes besondere Volk der Erde, weil es nach seiner beschränkten Nationalität noch vorherrschend in einer fluctuirlichen Natursubstanz wurzelt und daher auch dem negativen Proceß des Naturwessens mit unterworfen ist. Und in diesem Gerichte der Weltgeschichte, welches nicht sowohl die Gottheit als die Natur über die Völker der Erde heraufführt, kommt es an den Tag, daß die Menschheit in ihrem weltlichen Wesen allein die wahre Befriedigung nicht finden kann. Denn, wenn im Proceß der Weltgeschichte das Wahre, Gute und Schöne, was die Völker errungen und verwirklicht haben, auch ideell in der Erinnerung der Nachwelt aufbewahrt bleibt, so erleidet es doch auch mannigfache Umgestaltung und wird in vieler Beziehung immer ein Anderes; ja, das Meiste daran löst sich völlig auf in dem allgemeinen Verbrennungsproceß. Eine andere Gegenwart mit andern Interessen macht sich Bahn und muß für diesen Zweck und um freien Raum zu gewinnen, die veralteten Formen des Geistes erst vernichten und aus dem Wege schaffen. Aber die neue Gestalt des Geistes vermag sich auch wieder nur für eine kurze Zeit zu behaupten und sinkt endlich ebenso in den Hades der Vergangenheit hinab. Auf ewig dahin ist Hellas' heitere Jugendwelt und schaffender Genius, und die schönen Götterideale vermögen der Menschheit keinen Frieden mehr zu geben. Die magische Pracht des Mittelalters ist für immer verloschen und läßt sich auch nicht restauriren, trotz aller Versuche einer verirrten Sehnsucht. Andere Sitten, andere Rechte, andere Interessen regieren die Gegenwart. Aber wie wenig wird auch von unsern dormaligen politischen, socialen Bestrebungen und Musterbildern nach tausend und aber tausend Jahren übrig geblieben sein!

Es würde also das Leben der Menschheit, der Völker, Familien und Individuen in diesem Bereiche des fluctuirlichen Weltgeistes ein Streben und Mühen ohne Vollendung, ein endloses Hin und Her der leeren Bewegung, des abstracten Proceßes bleiben, wenn die Menschheit auf dies der endlichen Natur zugewandte Element des Lebens be-

schränkt wäre. Aber so ist es nicht und so kann es nicht sein. Das Wesen des Menschen erkennt den Widerspruch, der im Weltgeiste noch enthalten ist und darum greift es über denselben hinaus. Das Herz fühlt sich von einer höheren Sehnsucht erfaßt und darum kann es sich im Reiche des Diffsits allein nicht frei und selig fühlen. Nur das bloß natürliche, das thierische Individuum ist in seinem endlichen Elemente zufrieden und glücklich, denn es hat für sich keine Schranke daran, weil ihm die Unendlichkeit des Geistes mangelt. Der Mensch aber ist denkendes Wesen; im Denken und Wollen, im Ahnen und Glauben sucht er ein Bleibendes in allem Wechsel, ein Ewiges, was nicht mit hineingerissen wird in den Strom der Zeiten und Jahrhunderte. Das Selbstbewußtsein besteht nach seinem innersten Wesen in diesem unerschöpflichen Streben, die wechselnden Momente der Erscheinungswelt in der ewigen Substanz des Wahren, Guten und Schönen zu dauernden Gestalten zu verklären und das Göttliche als ein unmittelbar Gegenwärtiges dem Gedanken und der Empfindung zu vindiciren. In der Kunst spiegelt es sich diese Durchdringung des Unendlichen und Endlichen, und näher noch des Göttlichen und Menschlichen, in äußerlich objectiver Weise vor. Aber das Wesen der Kunst würde im tiefsten Grunde auf Unwahrheit und Selbsttäuschung beruhen, wenn seine That nicht ein Abbild Dessen wäre, was an und für sich ist, wenn die Welt des ewigen Geistes nicht durch sich selbst in objectiver Weise in die Sphäre der Menschheit herabstiege und im Strome der Geschichte sich als ewige, unwandelbare Gottessonne spiegelte.

Da also das Ideal der absolut in sich befriedigten Menschheit sich vom Princip des Weltgeistes aus nicht zu realisiren vermag, so ist es das unabweisbare Postulat der selbstbewußten Vernunft, daß es seine objective Verwirklichung vom Centrum der Persönlichkeit Gottes aus gewinne.

Der Weltgeist sucht daher seine Ergänzung im Gottesgeiste, die Unruhe des Weltlebens findet ihre wahre Beruhigung einzig und allein in der Religion.

Die Religion bildet die eigentliche Lichtsubstanz am Organismus

des Menschheitsganzen, während das Weltleben der irdischen Schwere entspricht. Die eine Wesenheit kann nicht gedacht werden ohne die andere, denn das Weltleben gewinnt in der Religion erst seine wahre Einheit, seine Wärme, seine Liebe und Klarheit; die Religion empfängt vom Weltgeiste den Reiz der Mannigfaltigkeit, der individuellen Gestaltung, der Bestimmtheit und Farbigkeit. Gleichwohl hat jede Wesenheit einen eigenthümlichen Ausgangspunkt, ein eigenes Element und Princip für sich.

Es ist das Gottesbewußtsein und der durch den Inhalt desselben moralisch bestimmte Wille, es ist das Gewissen und die aus dem Centrum des Gewissens geborene Gesinnung und sittliche That der unendlichen Liebe und Güte, aus denen sich der Boden für den Keim der Religion bildet. An dieser Innerlichkeit der Subjectivität setzt sich die objective Macht der Religion an und findet an derselben ihr Element. Und in diesem Elemente verwirklicht sich, vom Princip der Ureinheit der göttlichen Persönlichkeit aus, die Religion als der einigende und versöhnende Geist der Liebe, und greift ergänzend und beruhigend hinein in die vielgestaltige und in der Relativität und Endlichkeit wurzelnde Richtung des Weltgeistes.

Die menschliche Empfänglichkeit im Willen und der Gesinnung bildet also das specifische Element der Religion, denn das Gebiet, in welchem sich der Gottesgeist bethätigen kann, ist die reine Innerlichkeit des Menschen. Aber das eigentliche Grundprincip der Religion hat seine Wurzel in der Persönlichkeit Gottes selbst. Denn daß die menschlichen Seelen sich in ihrer Innerlichkeit objectiv ergriffen und erhoben fühlen von einer einigenden und den particulären Bestrebungen der Individuen, Familien und Nationen entgegenwirkenden Wesenheit, ist nur denkbar, wenn es der Geist der absoluten Einheit als solcher, d. h. Gott selbst ist, der in eben demselben Acte, in welchem sich die gesonderten Geister der Menschheit zu ihm erheben, sich innerlich in sie versenkt, sich für sie erfassbar macht und eine allen gemeinsame Idee und Objectivität seines absoluten Wissens in sie hineinstrahlt. Und in der That, so erfährt es auch ein Jeder in den Tiefen seiner Innerlichkeit, wer nämlich

diese Elasticität der Selbstvertiefung schon errungen hat. Ein Solcher erfährt in sich selber, wie da drinnen im Gottesbewußtsein und Gewissen ihm ein Inhalt überkommt, der es durch einen eigenthümlichen Zug bewährt, daß er in einer übermenschlichen Region zwar begründet ist, daß er aber gleichwohl, wie von Sehnsucht und Liebe getrieben, sich dem selbstbewußten Centrum der subjectiven Innerlichkeit entgegenbewegt. Eine solche Substanz ist also das eigenthümliche Wesen der Religion, welche ewig=zeitlich aus der Gottheit in die Menschheit aus- und aus dieser in jene zurückstrahlt, und welche dieses geistige Ineinanderleuchten zweier Kreise darstellt, die sich positiv mit einander in unendlicher Gegenseitigkeit vermitteln.

Die Religion ist die ewig an sich seiende und zeitlich für sich werdende Einigung des ewigen Wesens Gottes und des naturbestimmten Wesens der Menschheit. Sie ist also ein gemeinschaftliches Thun Gottes und des Menschen; ihr Ziel ist die Verwirklichung der Idee der Gottmenschheit.

Wenn nun diese concrete Einheit Gottes und des menschlichen Geistes im Verlaufe der welthistorischen Entwicklung des Gottesbewußtseins an irgend einem Punkte der Menschheit zu ihrer Vollendung gekommen ist, und wenn von diesem Punkte aus allmählich die ganze Menschheit von der Idee jener Einheit durchdrungen wird, so daß nun jeder von diesem Bewußtsein der verwirklichten Gottmenschheit Ergriffene, sich als ein Augenpunkt der göttlichen Liebe empfinden und die Ideen und Gefühle, welche vom Glauben aus in ihm erregt werden, als objective Actionen Gottes in ihm anschauen darf, dann kann der Mensch sich wahrhaft mitten im Endlichen eins fühlen mit dem Unendlichen und aus dem Conflict und der Zerstreuung des Weltlebens sicheren Muthes in sich selber eintreten. Denn in ihm selber hat er das Centrum des Universums, den Coincidenzpunkt der Zeit und Ewigkeit gewonnen und von dieser innerlich bleibenden Wesenheit aus gewinnt nun auch das Weltleben in Raum und Zeit und die Weltgeschichte eine höhere Bedeutung. Sie erscheint nicht mehr als ein resultatloses Suchen, als ein Streben, das immer im Relativen stecken

bleibt, sondern als ein von ewiger Harmonie beseeltes Entfalten und Besondern dessen in der Außerlichkeit des Raums und der Zeit, was in der Innerlichkeit als unveränderliche, objective Gottesidee gegenwärtig und dem Selbstbewußtsein und Gefühle in jedem Momente zugänglich ist.

Aus Kraft und schöpferischer Fülle dieser selbstgewissen Erlebung der Gottinnigkeit im Gewissen und Gemüthe, und im Vollgefühl, daß in der immanenten Idee der Gottmenschheit alle Widersprüche des Lebens innerlich gelöst sind, wird die Erinnerung an die Schmerzen und Freuden der Vergangenheit und die Empfindung der gegenwärtigen Negativität der Welt zum Reiz für die stille Macht der Liebe und ewigen Ruhe des Geistes in Gott, damit er sich als concrete Subjectivität und Einheit schaffendes Princip im Mannigfaltigen bethätige. Über den Gräbern der Endlichkeit und an der Schädelstätte des Weltgeistes erblüht so dieser Gottesgarten der Auferstehung, in welchem um Christus alle gottdurchdrungenen Geister der Verstorbenen sich sammeln und nicht nur in der subjectiven Erinnerung fortleben, sondern als selbstbewußt fortwirkende Organe der ewigen Wahrheit und Liebe gewußt und anerkannt werden.

Das ist das allgemeine Verhältniß der Substanz der Religion zur Substanz des Weltgeistes. Dieser bildet die objective Macht für die Erhebung des einzelnen Ichs über die Particularität seiner Natürlichkeit zur anerkannten und allgemein gewußten Freiheit im Volks- und erscheinenden Menschheitsganzen, jene stellt das Wirken Gottes dar, wie es mit der menschlichen Freiheit sich vermittelt und durch seinen Einschlag von Oben der Menschheit ein innerlich Bleibendes im Proceß der Geschichte gewährt, einen ewigen Leitfaden, an welchem sich dieselbe zum gemeinsamen und offenbar gewordenen Ziele ihrer innern Welt erheben kann.

Reflectiren wir nun noch kurz auf die Momente der Religion, in denen sie sich als dies gemeinsame Thun der Gottheit und der Menschheit beurkundet, so wird uns daraus klar werden, wie die Idee der Religion mit innerer Nothwendigkeit dazu fortgeht, sich als kirchliches Leben zu organisiren.

Zuerst kommt die Religion in Betracht als ein Wirken und Offenbaren Gottes im Menschen.

Das schlechthin ideelle Wesen der Gottheit unterscheidet sich, wie wir oben erkannten, in einzelnen concreten Gedanken oder Ideen ewig von sich selber und ist sich so in ewiger Weise innerlich Object. Diese concreten Ideen Gottes müssen wir dann weiter nothwendig mit dem Zuge und Drange nach individueller Verselbstständigung begabt denken. Nach der einen Seite hin reflectiren sie demnach in das Centrum der göttlichen Subjectivität und sind in diesem von der absoluten Einheit des göttlichen Wissens und Wollens durchdrungen und in derselben sich alle innerlich immanent. Nach der andern Seite hin aber streben sie ein eigenes subjectives Centrum, jede für sich, in sich an und constituiren in dieser Rücksicht die Uranlage der menschlichen oder überhaupt der individuellen Ichheit. Wie nun dieses zweite, individuelle Moment einer concreten Idee Gottes in jenem ersten Moment, kraft dessen sie unmittelbar mit Gott eins ist, zunächst, zwar, so lange die Idee sich noch nicht als reales Ich gesetzt hat, aufgehoben und als bloße Anlage gesetzt, aber keinesweges schlechthin verschwunden ist, weil jeder Idee Gottes nothwendig von Ewigkeit dieser Zug nach individueller Selbstbestimmung innewohnt; ebenso kann die Seite ihrer unmittelbaren Reflexion in das Centrum der Gottheit nicht an der Idee verschwinden, wenn sie ihr individuelles Moment in Raum und Zeit verwirklicht und sich als einzelnes Ich bestimmt. Somit hört die Gottheit nicht auf; auch in den zur individuellen Ichheit sich fortbestimmenden Ideen ihr ewiges, einigendes Wesen innerlich zu objectiviren, sich in demselben nach ihrem innersten Centrum zu bethätigen und zu manifestiren. Und dies ist es, was Hegel sehr bezeichnend das ewige Wissen Gottes von sich im Menschen nennt, ein Wissen, was dazu fortgehe, das Wissen des Menschen von sich in Gott und von Gott in sich zu werden. Jedes Ich ist ein ewiger, concreter Gedanke, eine Idee Gottes, die sich für sich setzt. Das Ich ist ein Product der Gottheit, das sich selbst producirt, das einen eigenen subjectiven Kern in sich hat, durch welchen es sich von Gott zu unterscheiden strebt.

Aber in diesem Unterschiede bleibt das Ich der Gottheit und die Gottheit dem Ich nach der rein ideellen Seite desselben immanent. Durch diese seine Immanenz im Menschen nimmt Gott demnach auch Theil an dem Proceß und Progreß der Selbstentwicklung eines jeden Ichs, und verhält sich nicht gleichgültig dagegen, wie der Mensch die göttliche Wahrheit, die Gott selbst ist, in sich gestaltet. So ist also das göttliche Wesen auch an dem geistigen Kampfe des menschlichen Geschlechtes, an den Wehen und tiefen Schmerzen, unter denen der sittliche Genius im Selbstbewußtsein des Ichs geboren wird, mit theilhaftig. Und dies ist das Leiden und Kreuz Gottes in der Menschheit, dies die Macht der Negativität, von der auch die Gottheit, mittelst der Menschheit, berührt wird. Aber diese Bestimmtheit Gottes durch den Menschen bildet nur ein peripherisches Moment des göttlichen Lebens und wird in der Gegenwirkung vom Centrum der reinen Geistigkeit Gottes aus in den Triumph der ewigen Naturfreiheit Gottes aufgehoben. Und darum wird das göttliche Wissen und Wollen auch in der Sphäre des Menschen, in die es reflectirt und seine Objectivität hineinstrahlt, sich nicht entfremdet, auch wenn das Ich durch die Sünde bis zum Gegensatze zu Gott fortgeht; vielmehr bethätigt sich die Idee Gottes im Menschen vom Centrum der Persönlichkeit Gottes aus als siegreiche Macht über des Menschen natürliche Selbstsucht und greift als innerlicher Erlöser und Heiland besänftigend in jedes zerrissene Selbstbewußtsein hinein.

Dies ist die objective und göttliche Seite an der Religion. Gott selbst ist so ihr ewiger Stifter und Vollender, ihr ewiger Urgrund in der Menschheit. Aber die Religion ist

zweitens ebenso nothwendig eine That des Menschen und dies ist noch mit ein paar Zügen nachzuweisen.

Der Mensch hebt mit seinem subjectiven Fürsichsein in der überwiegenden Naturbestimmtheit und Particularität des Selbstgefühls an. Er ist also wohl an sich und seiner Bestimmung nach mit Gott eins, aber diese Einheit ist in der Wirklichkeit eine werdende und vermittelt sich durch den individuellen Unterschied des Ichs von der Gottheit hin-

durch. Unter der anfänglichen Übermacht der sinnlichen Triebe und Begierden geht der Unterschied des menschlichen Selbstbewußtseins von der ihm immanenten Idee Gottes bis zum Gegensatz mit derselben fort. Der Mensch verfällt in die Sünde und Gottlosigkeit, widerstrebt der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit und geräth dadurch zugleich in Widerspruch mit seinem eigenen bessern Selbst, mit seiner an sich feienden Wesenheit. Aber das Lebendigwerden dieses Widerspruchs im Bewußtsein und Gefühl bildet auch den Anstoß zum siegreichen Hinausschreiten des Selbstbewußtseins über denselben. Zugleich jedoch ist dieser Sieg des Guten über das Böse im Menschen an ein religiöses Postulat geknüpft, welches sich auf die factisch gewordene Verwirklichung und Versöhnung des menschlichen Wesens mit dem Wesen der Gottheit bezieht. Dem Menschen erscheint nämlich im Widerschein seines von Gott abgewandten und durch die Relativität der Natur determinirten Bewußtseins und Gefühls das göttliche Wesen als ein ebenso particuläres und eigenwilliges Subject, als der Mensch. Nun fühlt sich das Ich der Gottheit gegenüber schuldig und denkt sich daher dieselbe von Zorn entbrannt über die Abtrünnigkeit des Menschen. Die Gottheit erscheint in dem verkehrten und getrüben Selbstbewußtsein anders, als sie an und für sich und in Wahrheit ist. Sie wird mehr oder weniger gefürchtet und die Furcht reflectirt dieselbe als ein rachsüchtiges und Genugthuung forderndes Wesen. So lange nun diese verkehrte und zornige Gestalt Gottes im menschlichen Bewußtsein besteht, bleibt es dem Selbstbewußtsein unmöglich, sich wahrhaft mit Gott eins und versöhnt zu wissen und zu fühlen. Von diesem zornigen Gott, den das subjective Sündenbewußtsein in sich gebiert, kann aber nicht der Mensch, wie er der Sünder und mithin von diesem Sündenbewußtsein umfungen ist, sich befreien. Ebenso bleibt es unmöglich, daß sich Gott dem Menschen in diesem Zustande nach seiner wahren Gestalt und aus seinem innersten Centrum offenbare, denn immer wird sich die Bethätigung der göttlichen Idee im Gefühl und Bewußtsein, die allerdings beständig fortbauert, durch den Gegensatz des Menschen zu Gott verkehren. Mithin ist die erste Entstehung des wahren,

ungetrübten Gottesbewußtseins nur möglich in einem Menschen, der sich niemals nur einen Moment im Gegensatze zu Gott fixirt und in welchem das Gottesbewußtsein eine absolute Herrschaft über das sinnliche und particuläre Weltbewußtsein erlangt hat. Einen solchen Menschen nennen wir sündlos und heilig. Wenn also die Menschheit trotz ihrer Sündhaftigkeit an die Möglichkeit einer innerlichen und bleibenden Vereinigung mit Gott glaubt, d. h. wenn sie Gott als Liebe und Gnade anschaut, so setzt das voraus, daß es wenigstens Einen sündlosen und wahrhaft mit Gott geeinten Menschen in der Welt gegeben hat und daß ihr durch diesen ihr höheres und verhöhtes Bewußtsein vermittelt worden ist. Der Glaube an die Möglichkeit, daß der Mensch trotz seines natürlichen Gegensatzes zu Gott sich mit dem Princip der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit ohne Selbstvernichtung einigen und aus demselben Beruhigung und Frieden schöpfen könne, der Glaube an Gott als die Liebe, der Glaube an die Vergebung der Sünden, ist unzertrennlich von dem religiösen Postulate, daß in der Sphäre der Religion eine sündlose und heilige Persönlichkeit irgend einmal auftreten werde oder schon aufgetreten sei. Darum war unter den vorchristlichen Völkern dieses Postulat als Weissagung in die Zukunft, als gläubige Hoffnung lebendig, wenn sie zu einer tiefern Selbsterkenntniß gekommen waren, unter den christlichen Völkern bezieht es sich aber auf ein religiöses Factum der Vergangenheit.

Es ist Jesus Christus, den die Geschichte als dies verwirklichte Urbild des religiösen Lebens herausgestellt und nun schon durch Jahrtausende hindurch immer gründlicher von dem besonnenen Denken und der historischen Forschung bewährt hat. Schleiermacher hat Christum daher die Blüthe der Menschheit genannt. Und ohne den Hinblick auf diesen Vollendeten kann, wie selbst Strauß vor dem Erscheinen seiner Dogmatik zugestanden hat, die Frömmigkeit nicht zu ihrer Vollendung kommen.

Daß Christus der vollendete Gottmensch, freilich nicht im Sinne der jüdisch gefärbten Kirchenlehre, aber darum in nicht minder tiefer Bedeutung, sei, ist, wie wir früher schon erkannten, ein historisches

Postulat, das mit der wahren Speculation durchaus im Einklange steht. Und dies historische und philosophische Postulat vollendet sich nun in der religiösen Erfahrung. Niemand hat das in der neuern Zeit so betreffend und scharf nachgewiesen, als der scharfsinnige und tief religiöse Schleiermacher, obwohl sich nicht läugnen läßt, daß dieser Nachweis sich im Einzelnen noch immer bündiger gestalten kann. Aber jedenfalls hat Strauß in seiner Dogmatik der Schleiermacherschen Christologie in vielfacher Beziehung Unrecht gethan. So, wenn Strauß gegen Schleiermacher bemerkt, daß deshalb, weil nach Schleiermachers Zugeständniß der von Christus ausgegangene religiöse Anstoß in jedem Gläubigen nur eine relative, aber keine absolute Wirkung habe, daß deshalb auch Christus als eine Causalität von nur relativer Trefflichkeit anzusehen sei, so bedenkt er nicht, daß es sich in Bezug auf die Einwirkung Christi auf die Gläubigen nicht sowohl um die directe Aufhebung der Sünde in den gläubigen Individuen, um die sittliche Vollendung derselben, als vielmehr um Mittheilung des allgemeinen Principis handelt. Das Princip der christlichen Religion ist aber das Bewußtsein der absoluten Liebe und Gnade Gottes gegen die Sünder, die Zuversicht, daß das göttliche Wesen nicht Zorn und abstracte Negativität, sondern Erbarmung und Vergebung der Sünde sei. Und diese Zuversicht kann jeder in absoluter Weise durch die Anschauung des göttlichen Lebens Christi gewinnen, da in demselben sich auf das Bestimmteste zeigt, wie die göttliche Liebe in Christo keine Gränze an der Sünde des Menschen hat. Denn Christus sucht eben die Sünder auf und offenbart das in ihm wirksame Princip als die Macht der Liebe Gottes, welche die Sünde vergibt. In dieser Beziehung ist also die Causalität Christi nicht bloß von relativer, sondern von absoluter Trefflichkeit, da auch die Wirkung, die von ihr ausgeht, eine absolute Umgestaltung des Bewußtseins ist. In der That, der christliche Glaube ist eine weltüberwindende Macht; er hebt den Menschen über sich selbst empor, versetzt ihn aus dem Elemente der innern Zerrissenheit und aus dem Gefühle der Furcht vor Gott in das Element der Liebe; gibt dem Menschen den Muth, sich

nach seiner endlichen, der Wahrheit widersprechenden Gestalt, in welcher der Wille zunächst seine Wurzel und einzige Wirklichkeit hat, fallen zu lassen und das Ideal des gottwohlgefälligen Menschen für sich in Anspruch zu nehmen und sich trotz seiner Sündhaftigkeit als einen Augpunkt der göttlichen Liebe zu empfinden. Diese in der Welt entstandene absolute Zuversicht auf die göttliche Liebe ist in der Form des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche, in welcher sie eine objective Macht geworden ist, die die ganze Weltanschauung umgekehrt hat, eine Wirkung, mit der keine andere Wirkung in der Geschichte der Menschheit verglichen werden kann. Mithin muß auch der Stifter dieses Glaubens als eine Causalität von höchster Trefflichkeit gedacht werden. Und die historischen Überlieferungen, die wir über das Leben und Wirken Christi besitzen, bestätigen dieses religiöse Postulat.

Wenn Strauß gegen Schleiermacher behauptet, es sei kein Wort davon wahr, daß auch das moderne Ich durch die religiöse Erfahrung, die es an sich mache, genöthigt sei, über sich hinaus zu gehen und den Grund davon in einem unsündlichen und schlechthin vollkommenen Christus zu suchen, indem es ja das Gute und Wahre als ein in ihm selber wohnendes Princip erkenne und dasselbe daher nicht aus sich heraus zu verlegen brauche, so beruft er sich auf eine Erfahrung, die sich nirgends bestätigt und die den Begriff des werdenden Selbstbewußtseins gegen sich hat. Der Mittelpunkt aller religiösen Erfahrung ist doch die innere Empfindung und die unmittelbare Zuversicht, daß Gott die Liebe, daß der Gegensatz zwischen Gottheit und Menschheit von Seiten Gottes ein absolut aufgehobener sei. Aber eben diese Empfindung und Überzeugung schöpft kein Christ unmittelbar aus sich selbst, sondern jeder überkommt sie auf dem Wege der Erziehung und Tradition. Den Unglauben zwar hat das moderne Ich allerdings aus sich selbst erzeugt, und auch das nicht einmal, sondern, nachdem es ihn bereits vorgefunden und als Tradition überkommen, hat es sich noch immer weiter in denselben hineinräsonnirt. Was aber den Menschen über sich selbst erhebt, wodurch er den Muth gewinnt, gegen sich selbst zu kämpfen, und sein Sündenbewußtsein, welches ihm einen zornigen Gott

vornalt, zu überwinden, das kam ihm nicht unmittelbar aus ihm selber kommen, sondern in Bezug auf die zu überwindende Gestalt des natürlichen Ichs liegt es zunächst jenseits des Bewußtseins. Das höhere Lebensprincip, diese unendliche Zuversicht und Macht der Erhebung über den Widerspruch mit dem eigenen Gewissen, muß allerdings zwar als Keim in der göttlichen Seite jedes Menschen wurzeln; daß dasselbe sich aber entwickelt, daß es seinen Gegensatz überwindet, ist nur durch Erziehung möglich, durch eine Erziehung, die im letzten Grunde von Gott ausgeht, die daher nur da zu ihrer göttlichen Vollendung kommen und das reine Abbild der Wahrheit im Subjecte erzeugen konnte, wo sie ein von der Sünde frei gebliebenes Herz fand. Ein solches absolut reines Herz haben wir bis jetzt in den besten modernen Ichs vergeblich gesucht. Was diese modernen Ichs Gutes und Wahres in sich entwickelt haben; dazu verdanken auch sie den kräftigsten Anstoß immer der Erziehung, die von andern Ichs an sie herankam, und diese verdankten ihn auch wieder Andern, u. s. f. Daß es aber dieser Proceß der gegenseitigen Einwirkung der Individuen auf einander allein nicht sein kann, der das im Grunde der Ichheit wohnende Gute und Wahre als ein Ungetrübbtes und Vollkommenes heraushebt, das wird dadurch gewiß, daß ein Jeder, wie relativ förderlich, so auch relativ hemmend auf den Andern einwirkt und dadurch die Entwicklung des Guten und Wahren in ihm trübt. Wenn es daher eine allgemeine Erfahrung ist, daß die Gemeinschaft und Wechselwirkung mit Andern eben so viel Böses und Unwahres als Gutes und Wahres in uns erregt, so muß der Glaube, der uns mit absoluter Energie erfasst, nach dieser seiner ursprünglichen Kraft doch wohl von einem Individuum gestiftet worden sein, das sich schlechthin aus der Idee Gottes bestimmte und folglich ohne Sünde war.

Somit führt Alles darauf hin, Christum als das verwirklichte Urbild des religiösen Lebens zu bestätigen. Was man dagegen vorbringt, daß das Urbild in irgend einem einzelnen Individuum historisch verwirklicht werden konnte, ist von keiner Erheblichkeit, wenn man bedenkt, daß jedes Ich in sich etwas Unendliches ist, und daß im Leben

auch des geistig unkräftigsten Individuums Momente vorkommen, in denen etwas Ursprüngliches mit schöpferischer Kraft durch die Schranke der Individualität hindurchbricht und daß es gar nichts Widersprechendes enthält, wenn man sich ein Individuum denkt, in welchem diese Momente der schöpferischen Begeisterung nach der religiösen Seite des Lebens hin ohne bedeutende Unterbrechung fortströmten. Große Epochen der Menschheit erwecken immer solche Geister von relativ schöpferischer Kraft, und der ganze Gang der Entwicklung des religiösen Bewußtseins ist, wie wir schon im Anfange dieses Abschnitts erkannten, von solcher Art, daß einmal eine tiefste Centralepoche in demselben eintreten mußte. Als diese Urepoche bewährt sich die Zeit der Stiftung des Christenthums; hier mußte aus dem lebendigsten Zusammentreffen der Wirksamkeit Gottes mit der Sehnsucht und religiös-sittlichen Anstrengung der Menschheit der Coincidenzpunkt des menschlichen und göttlichen Wesens geboren werden und aus diesem das Urbild der Gottmenschheit sich zur Wirklichkeit entfalten. Es ist dies Urbild umkränzt worden vom Schmucke religiöser Dichtung und Volkspoesie, es hat seinen Widerschein auch in die immer geschäftige Phantasie geworfen und hat auch von dieser eine rückwirkende Umgestaltung erfahren; aber auch die so entstandenen Mythen bekräftigen nur den schöpferischen und univereellen Anstoß, der von Christus ausging. Das wird freilich künftighin unmöglich sein, Christus in dem Sinne als den Sohn Gottes zu beglaubigen, in welchem die alte Orthodorie sich ihn vorstellte. Den Widerspruch in dieser Vorstellungsweise hat Schleiermacher schon enthüllt und Strauß hat mit vollkommener Berechtigung die orthodore Theorie von der Person und dem Werke Christi an diesem Widerspruche zu Grunde gehen lassen. Das innere Wesen des Erlösers würde uns ewig fern bleiben und in Wahrheit unser Selbstbewußtsein nichts angehen, wenn dasselbe etwas anders wäre, als das allen Individuen an sich gleich mächtig inne wohnende allgemeine Wesen der Gottmenschheit. Und darum ist Jeder in diesem Sinne, d. h. seiner Anlage und Bestimmung nach, ein individueller Gottmensch, und in diesem Sinne sagt auch Strauß richtig, daß es gar nicht das Wesen

der Idee sei, in Ein Individuum alle ihre Fülle auszuschütten, gegen alle andern aber zu zeigen. Die Idee der Gottmenschheit ist die gemeinsame Substanz aller Völker, aller Individuen und energirt mit ungetheilter Kraft in eines Jeden Gottesbewußtsein. Wohl aber sind die Individuen unter sich unendlich verschieden, und die einen verwirklichen mehr, die andern aber weniger das religiöse Ideal. Daß dies Ideal nun nach seinen Hauptbestimmungen hin in irgend einem Individuum seine für dieses Leben normale Verwirklichung gefunden habe, und daß diesem Individuum deshalb eine normirende Dignität für alle andern zukomme, darin ist kein Widerspruch gegen das Wesen der Menschheit zu finden, und das ist ein Postulat der denkenden Vernunft, die in der Menschheit ein in sich geschlossenes Ganze, einen Organismus zu erkennen sucht, in welchem der ewig sich selbst gleiche Pol der religiösen Substanz, gegenüber den fluctuirlichen Mächten des Weltlebens, ein real gewordenes Centrum bildet. Und in diesem Sinne wird Christus auch von der künftigen positiven Wissenschaft, die jetzt einen Augenblick von der Kritik überflügelt worden ist, wieder anerkannt und geliebt werden als der erstgeborene Sohn des ewigen Vaters, in welchem das gottmenschliche Wesen der Religion auf die vollendetste Weise offenbar geworden ist. Ohne einen solchen erscheinenden und bleibenden Mittelpunkt, auf den alle mit ihrer Liebe sich beziehen können, der Gebildeten und Ungebildeten gleich zugänglich ist, und dem jedes liebende und liebebedürftige Herz zufällt, wäre die Menschheit ewig in den höchsten Angelegenheiten dem Wirrwarr und Vernichtungsproceß subjectiver Meinungen preis gegeben und ermangelte des festen objectiven Zusammenhanges, was bei der Annahme eines persönlichen Gottes undenkbar bleibt. Somit ist mit der Idee des persönlichen Gottes im Grunde auch schon die Idee des historischen Christus, sowie auch der persönlichen Unsterblichkeit gesichert.

Steht aber die absolute Dignität Christi im Gebiete des religiösen Bewußtseins fest, so ist damit auch der lebendige Punkt gegeben, von wo aus sich fortwährend die Religion zur erscheinenden Realität des kirchlichen Lebens fortbestimmt.

Das religiöse Selbstbewußtsein, welches das der Menschheit durch Christus auf das Tiefste vermittelte Bewußtsein der realen Möglichkeit einer innerlichen Versöhnung mit der Idee Gottes ist, bethätigt sich im Einzelnen zunächst freilich nur auf mehr rein innerliche Weise und nimmt seinen wahren Anfangspunkt in der subjectiven, aus der Tiefe des Gewissens gebornen Frömmigkeit. Aber diese selbst wird sich als lebendiger Glaube, der an sich unendliche Liebe ist, nur dadurch gewiß, daß sie sich von Innen auch nach Außen hin bethätigt und objectivirt. Jedoch auch so genügt sich das innere allgemeine und alle Sache in Einem Geist verknüpfende lebendige Wesen der Religion noch nicht. Es strebt über die bloß zufälligen und beliebigen Äußerungen kraft seiner Stetigkeit hinaus, um sich in einem von dem einzelnen Subjecte und dessen Willkür und Belieben unabhängigen Organismus zu verleblichen, und so tritt es in dieser Weise als Kirche in ein ergänzendes Wechselverhältniß zu dem Staate, ohne jedoch, wie der Staatsorganismus, auf äußerlichen Zwang begründet werden zu können, da das Princip der Religion die reine Innerlichkeit und ihr Anknüpfungspunkt die freie Subjectivität des Selbstbewußtseins ist. Es ist dem Einzelnen daher das Recht zuzugestehen, sich beliebig von der Kirche zu trennen; aber freilich darf dies negative Recht nicht fortgehen zu der positiven Frechheit des Individuums, in der Kirche selbst seine eigenen subjectiven Ansichten und Bestrebungen durchzusetzen.

Um hier noch einige Winke über die Nothwendigkeit des allgemeinen und öffentlichen Cultus zu geben, ist davon auszugehen, daß die Religion dies unendliche Selbstbewußtsein des Menschen ist, in welchem derselbe sich innerlich mit Gott geeint weiß, und seine eigene Gesinnung so wie den Inhalt und die practischen Momente seines Weltbewußtseins mit dem rein idealen Inhalte des Gottesbewußtseins zu durchdringen sucht. Gott als Geist ist aber diese unendliche Activität, sich gleichmäßig in allen Menschen zu objectiviren und alle mit der Substanz der absoluten Wahrheit, Heiligkeit und Liebe zu durchdringen. Wenn der Mensch sich daher in der absoluten Religion des

Christenthums, welche diese Universalität zu ihrem Principe hat, mit Gott innerlich geeint hat, so weiß er sich im tiefsten Grund auch mit allen Gliedern der Menschheit eins, und es ist das nothwendige Bestreben aller vom göttlichen Geiste Erfassten, sich diese Einheit auch zur Anschauung zu bringen. Denn wie die religiöse Substanz bis in die Unmittelbarkeit der Empfindung und des Gefühls zurückwirkt, so will ein jeder wahrhaft Religiöse jene Einheit aller in Einem Geiste auch unmittelbar fühlen und anschauen. Das ist aber nur dadurch möglich, daß sich dieselbe zu einem objectiven Dasein in Raum und Zeit, d. h. als erscheinender Cultus gestaltet. Im Cultus sucht sich jedes religiöse Subject in realen Contact mit allen andern zu setzen, und der Cultus tritt daher nothwendig als gemeinsame, öffentliche Gottesverehrung, als gemeinsame öffentliche Pflege des heiligen Feuers der Religion auf. „Alles andere,“ sagt Warheineke sehr schön, „kann der Mensch eher in sich verschließen und für sich behalten, als seine Religion; je mehr sie für ihn das Beste und Edelste, das Höchste und Heiligste in sich schließt und ein Gegenstand seiner Liebe ist, um so mehr drängt sie ihn auch zur Mittheilung. — Auf diesem concreten Geben und Nehmen, gegenseitigen Mittheilen und Empfangen, beruht der höchste Zauber des öffentlichen Gottesdienstes. Was innerlich Alle bewegt, kommt ihnen auch als ein Außerliches entgegen und wird hiedurch bewahrheitet, bekräftigt. Durch dieses über Alle sich Verbreiten des Stoffes der Andacht zieht er selbst die schwächer vom Glauben Bewegten in den heiligen Kreis seiner Wirkungen herein. Die Subjectivität des Glaubens hebt sich auf und hinauf zur Objectivität.“ *) — Die Liebe, wozu die Religion den Menschen treibt, bethätigt sich am directesten und adäquatesten, wenn sie nicht bloß zu endlichen Symbolen greift, wie in der äußeren Wohlthätigkeit, die doch nur irdische Güter mittheilt, sondern wenn sie unmittelbar ihre innere Substanz, ihre eigentliche Seele selber enthüllt und darstellt. Das kann aber nur durch Worte und Thaten geschehen, die durch und durch zu Organen des religiösen Geistes geweiht

*) Warheineke's Entwurf der practischen Theologie. Berlin, 1837.

und ganz von diesem Geiste beseelt sind, die daher ganz und gar keinen äußern Zweck anstreben, sondern aufgehen im Dienste der reinen Innerlichkeit. Das sind die religiösen Worte und Thaten als solche, die feierlichen Handlungen der öffentlichen Andacht. Und wenn diese Jeder auf Jedem und auf Alle begehrt, und wenn so in einer lebendigen Allheit die allgemeine Substanz jedem Einzelnen sichtbar und fühlbar wird, so realisirt sich in diesem Momente, wenn irgend sonst, die Menschheit als ein concretes Ganze, und die Subject-Objectivität, die jedes Ich an und für sich selber ist, aber in mehr subjectiver, einseitig innerlicher Weise, tritt dem Einzelnen nun auch als objectives Dasein entgegen, und er weiß nun nicht bloß, sondern fühlt auch im andern seiner selbst sich unendlich bestätigt. — Besonders ist es im gemeinsamen, von der Substanz der Religion getragenen Gesange, daß sich so Seele in Seele ergießt, daß das Eine Selbstbewußtsein der concreten Gottmenschheit als lebendige Empfindung an jedem Punkte in unendlicher Subject-Objectivität hervorbricht. Die Gedanken und Gefühle Aller concentriren sich da in Jedem und erregen das Ich zu der höchsten Intensivität. Das Fürsichsein eines jeden Einzelnen ergießt sich in der gesteigertsten Beziehung auf sich selbst, zumal in alle Andern. Das ist das Hinsterben jeder particulären Ichheit an die concrete Totalität Einer Idee, der Idee Gottes des Geistes. Des absoluten Geistes Grund ist aber die ewige Persönlichkeit, und von der Bethätigung dieses Grundes aus wird daher auch in jedem Gläubigen der Keim der Persönlichkeit zum freudigen und zuversichtlichen Erwachen und Wachsen erregt.

Die öffentliche Gemeinschaft im religiösen Cultus kann sich nicht auf allgemein vernünftige Weise vollziehen ohne Begründung eines objectiven Organismus in Raum und Zeit, welcher als die sichtbare Kirche erscheint und dem Staate, der die durch den allgemeinen Geist hindurchgegangene selbstbewußte Verwirklichung des im Natur- und Weltbewußtsein gesetzten Inhalts darstellt, als die im Weltlichen vollzogene Verwirklichung des durch die Empfindung hindurchgegangenen Inhaltes des Gottesbewußtseins gegenüber tritt. Dem Staate wird

daher durch die Kirche sein höheres sittliches Selbstbewußtsein vermittelt und er muß das Wesen der Kirche nach dieser Beziehung hin als eine von ihm unabhängige Macht anerkennen. Die Kirche aber gewinnt im Staate ihr äußeres Bestehen und hat sich nach dieser ihrer Äußerlichkeit und Endlichkeit den allgemeinen Gesetzen des Staats zu unterwerfen. In dieser gegenseitigen Wechselwirkung sinkt der Dualismus zwischen Staat und Kirche zum Moment herab, ohne daß deshalb das Wesen der einen Sphäre in dem Wesen der andern seine spezifische Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit einbüßte.

Die Menschen sind in Raum und Zeit, im Familien-, Staats- und Weltleben durch die mannigfachsten Gegensätze der Individualität, Familialität und Nationalität auseinander gerissen und einander nicht selten feindselig gegenüber gestellt. Somit kommt in dieser Sphäre der Menschheit wohl das Moment des Unterschiedes und der Besonderheit, aber nicht eben so sehr das Moment der Einheit und Allgemeinheit zu seinem Recht. Diese letztere Bestimmung, daß nämlich die Menschen in ihrer Getrenntheit sich auch eins wissen und fühlen, wird erst durch die Religion gesetzt, indem sich dieselbe als Kirche verwirklicht. Die Religion webt in die Zersplitterung des Weltlebens das Band der Vereinigung in jenem allgemeinen Geiste, der in Gott sein ewiges und in Christus sein zeitlich erscheinendes und bleibendes Centrum hat. Es ist der Cultus, mittelst dessen die Religion sich als diese objectiv erscheinende und der unmittelbaren Empfindung zugängliche Einheit bethätigt, und die Handlungen des Cultus beziehen sich daher hauptsächlich auf die Erscheinung des Göttlichen in Christo. In den gemeinsamen Handlungen des Cultus heben sich dann die in dem Unterschiede der Stände, Talente, Berufsweisen und in den sonstigen particulären Mächten des Weltlebens begründeten Trennungen der Menschen in Raum und Zeit mitten in der Endlichkeit, d. h. in Raum und Zeit selber, aber von einem rein idealen Princip aus, das sich als Kirche im Weltleben realisirt, auf. Das ist die vernünftige Nothwendigkeit und wahrhaftige Humanität des Cultus und der Kirche. Wer daher die Nothwendigkeit des Bestehens der Kirche läugnet und

sich dem kirchlichen Cultus aus Princip entzieht, der sieht in der Einheit der Menschheit nur einen abstracten Begriff, eine ohnmächtige Idee, die sich nicht zum Leben fortbewegen kann. Freilich ist solche Ansicht das consequente Ergebniß des modernen Nihilismus, aber in der Geschäftigkeit und Deutelei, mit welcher derselbe empirische Data zusammen sucht, um seine Theorie auch in der allgemeinen Praxis bestätigt zu finden, kommt seine eigene Particularität und Endlichkeit an den Tag. Denn die Meinung, daß die Kirche bald im Staate untergehen werde, hat das unmittelbare Gefühl der ganzen Christenheit gegen sich und ist nur das Product einer momentanen Zeitphilosophie. Sie wird daher eben nur eine Meinung bleiben, und der Standpunkt „der modernen Wissenschaft“ wird einem höheren Standpunkte in nicht gar langer Zeit weichen müssen.



Druckfehler.

Seite	17	Zeile	6	eine	statt	einer.							
"	17	"	2	von	unten	hat	statt	hob.					
"	23	"	12	"	"	zurück	statt	zuviel.					
"	27	"	13	"	oben	Versöhnung	statt	Vorsehung.					
"	42	"	2	"	"	ihren	statt	seinen.					
"	77	"	3	"	unten	allenfalls	statt	ebenfalls.					
"	100	"	4	"	oben	allmähliche	statt	allmächtige.					
"	173	"	8	"	"	Utaraxie	statt	Utaravie.					
"	193	"	10	"	unten	hinter	Kritik	ist	um	einzuschalten.			
"	193	"	7	"	"	ist	und	im	Anfange	der	Zeile	zu	streichen.
