Schelling's Vorlesungen
in Berlin,
Darstellung und Kritik
der
Hauptpunkte derselben,
mit
besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie
von
Dr. J. Frauenstädt.

Berlin 1842
Verlag von August Hirschwald.
Von dem Autorschaft ist nichts bekannt.

Nur ein Name: E. C. T. 

Mit freundlichen Grüßen,

[Signature]

Jahr 1878.
Borwort.

Jeder Schriftsteller hat das Recht, insoweit er es durch den Titel seiner Schrift noch nicht genügend angedeutet zu haben, im Vorwort zu sagen, für wen er eigentlich geschrieben, welchen Kreis von Lesern er bei Abschluss seiner Schrift vor Augen gehabt hat. Denn es muß ihm daran gelegen sein, daß sein Buch nur Solche lesen, die es zu würdigen verstehen. Um dieses nun zu erlangen, erkläre ich hiermit, daß ich meine Schrift nur für solche verfaßt habe, denen es noch Ernst ist um die Wissenschaft, und denen die Freiheit der Wissenschaft am Herzen liegt. Für die große Menge der Andern aber, die sich ein System nach ihrem subjektiven Wunsche und Bedürfnis, zu ihrem praktischen Gebrauch, oder gemäß den Forderungen einer bestehenden machthabenden Partei, zurecht machen, — für alle Solche also, denen das Erkennen nicht eine reine Sache der Intelligenz, eine ungetrübte Funktion des Verstandes, sondern eine Angelegenheit des Willens und Bedürfnisses ist, — für diese habe ich nicht geschrieben, und sie mögen daher je eher je lieber dieses Buch wieder aus Händen legen, um sich ihre Ruhe zu bewahren und nicht Zeit für ihre Angelegenheiten zu verlieren. Ich werde auch nur das Urtheil Solcher anerkennen, die meine Schrift aus demselben rein wissenschaftlichen Interesse und mit demselben wissenschaftlichen Sinn lesen, in und aus welchem sie geschrieben ist.

„Scientia libera est, neque assentatur cuiquam nec gratificatur: immo cum Platone*) non doctos vel philosophos sed sophistas eos vocabimus, qui sola ea doceant,

*) Rep. VI. p. 493. A.
quae vel imperantibus vel multitudini placeant, et quod illi probant, verum et rectum esse censeant: quos Plato plebis spectans imperium putat haud aliter facere, ac siquis ingentis, quam alat, validaeque beluae iras et cupiditates quaslibet cognoverit, et qua via ad eam accedere illamque contractare liceat didicerit, et secundum magni illius animalis sensum quid bonum quidve malum sit dijudicet. Itaque iis, qui scientiam, et maxime qui purissimam scientiam, hoc est philosophiam tractant, nihil relinquit aliud, nisi ut, si civitas talis sit, quae scientiae lucem non ferat, tantum eorum corpora in civitate habitent, id quod Platoni placuit; sin ferre cibitas liberam de rebus gravissimis quaestionem possit, et ipsi docendo ac praecipiendo emendare paulatim publicam disciplinam et instituta civitatis ratione ducant, unum id quod ipsis verum et rectum videatur spectantes, non quid probetur multitudini vel potentibus. Hoc nisi fiet, numquam quantum in doctis situm est proficiet genus humanum; nisi factum pridem esset, adhuc in primis haereremus humanitatis rudimentis, vel potius quod deficiunt qui non proficiunt, etiam minus saperemus quam incultissima aetate majores."

Dieses denkwürdige, gewichtige Wort von Rektor und Senat der Berliner Universität (vor dem Index der im Wintersemester dieses Jahres zu haltenden Vorlesungen) gebe ich allen denen zu bedenken und zu beherzigen, welche die Wissenschaft zur Magd des Glaubens oder der Politik machen wollen. Sie hemmen den Fortschritt der Menschheit. Denn den ersten Fortschritt machte der Mensch, als er zum ersten Mal vom Baume der Erkenntnis aß, und seitdem kann jeder Fortschritt nur durch das Essen vom Baume der Erkenntnis geschehen.

Es gibt keine reinere, interesselosere Thätigkeit, d.h. keine, die mehr um ihrer selbst willen geübt sein will, als die wissenschaftliche. Die Wissenschaft ist darum nichts
Leichtes, Einfaches, sondern es gehört Muth und Selbstverleugnung zu ihr, nicht bloss jene äußere Selbstverleugnung des Versichtens auf eine Stellung im Staate, wenn zufällig die Resultate der freien Wissenschaft von einer bestehenden Regierung nicht begünstigt werden sollten, sondern die noch weit schwerere innere Selbstverleugnung, die in dem Aufgeben aller Vorurtheile, alles bloss Angelerten, Anerzogenen, Angebildeten, Angewohnten, kurz alles bloss äußerlich Ueberkommenen, besteht. Es lohnt aber auch der Mühe, diese Selbstverleugnung zu übernehmen, denn der Preis ist hoch; wer da überwindet, dem wird die Freiheit im Geiste zu Theil, Freiheit im Geist aber ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann. Der geistig Freie, Unabhängige, steht in der Welt über der Welt, wie ich am Schluß dieser Schrift nachgewiesen habe; er durchschaut das Leben, und ihn kann daher alles Daseinige nicht mehr schrecken und bedängtigen, was diesjenigen, die sich noch nicht zu dieser Freiheit erhoben haben, die Selavenseelen, unaufhörlich versolt.

Daß das wahre Christenthum und die Philosophie einander nicht ausschließen, sondern in ihrer tiefsten Tiefe vollig übereinstimmen, und daß man also strikter Philosoph sein kann, ohne auszubrechen Christ im wahren Sinne des Worts zu sein, und umgekehrt, das glaube ich in dieser Schrift bewiesen zu haben. Ich glaube trotz meiner Angriffe auf eine gewisse Seite des Christenthums doch ein wahrer und ärchter Christ zu sein, als alle jene, welche gerne jedes freie Urtheil über das Christenthum verbieten möchten. Wer meine Schrift ausmerksam von Anfang bis Ende durchliest — und nur solche Leser wünsche ich mir — der wird mich hoffentlich nicht in die Rubrik: Nihilismus, destructive, negative, zerstörende Philosophie, oder: linke Seite, oder wie immer man diese Rubriken bezeichne, werfen. Auch ich glaube, wie Schelling, eine positive Philosophie zu besitzen, und halte dafür, daß eine wahre Philosophie positiv sein, d. h. das an sich Positive, das Wahrre, anerkennen und zum Bewußtsein bringen
müßte. Aber, was das an sich Positive, Wahre sei, darum handelt es sich eben; das sogenannte Positive ist an sich in vielen Stücken negativ, d. h. unwahr, die Wahrheit negirend. Wahrhaft positiv kann also nur diejenige Philosophie sein, die das an sich Negative, mag es sich auch immerhin positiv nennen, negirt; denn die Verneinung der Verneinung ist Bejahung, das Leugnen der Lüge ist Wahrheit.


Berlin, im Oktober.

Der Verfasser.
I. Der Standpunkt.

Schelling hat sich in seiner ersten in Berlin gehaltenen und im Druck erschienenen Vorlesung als einen solchen bezeichnet, „der im Besitz — nicht einer nichts erläuternden, sondern einer, schließlich gewünschte, dringend verlangte wirkliche Auffälligkeiten gewährenden, das menschliche Bewusstsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie“ sei; ferner als einen solchen, der eingesehen, daß er „selbst Hand anlegen müsse, wenn zu Stände kommen sollte, was er als notwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannt, und daß er für dieses Werk eigentlich ausgespart worden;“ endlich hat er versprochen, zu zeigen, „worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen“, und hat von sich gerühmt: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll“.

Wenn ein Philosoph sich solcherweise als einen Erlösers in der Philosophie ankündigt, dann sieht es einem seiner Zuhörer, der sich ebenfalls Philosoph zu sein bewußt ist, wohl frei, ja derselbe hält es sogar, da er Philosophie als seinen Lebensberuf erkannt hat, für seine Pflicht, zu prüfen, ob und inwieweit die Erlösung wirklich geschehen ist.

Schelling verlangte von seinen Zuhörern, nicht eher über seine neue Lehre zu urteilen, als bis er das letzte Wort gesprochen; denn, sagte er, der Künstler zeigt sein Bild nicht eher, als bis er den letzten Strich gethan, der Philosoph hingegen baut sein Gebäude Stückweise vor den Zuhörern auf, daher die Forderung eintritt, das Urteil bis zuletzt auszusparen. Hierauf konnte man nun zwar erwidern, der Philosoph male ja kein Bild, sondern baue ein Gebäude, und dabei käme es auf einen tückigen Grund an, der Grund aber, die Prämissen, ließen sich nicht nur gleich anfangs untersuchen, sondern müßten sogar, nach dem auch in der Philosophie gelten-
den Sage: principii obsta, gleich anfangs untersucht werden; denn was hülfe es, ein kostbares Gebäude von Gold, Silber und Edelsteinen auf einem sandigen Grunde zu errichten, wo
doch der erste Sturm oder die ersten Wässerfluten es wieder
wegrissen. Ohne Bild gesprochen: die Folgerungen, die Con-
clusionen, können in der Philosophie die richtigsten von der
Welt sein, und dennoch die Prämissen grundfalsch, wie Beis-
piele genug in falschen Systemen vorliegen. Indessen ich habe
Schelling’s Forderung pünktlich erfüllt, ich habe auch sein
legetes Wort gehört, denn ich gehöre nicht zu jenen Vorteiligen
und Unbetrüben, die mit hastiger Gier Alles gleich an das
Tageslicht schleppen, noch ehe es dafür reif geworden. Nun
aber das ganze Gebäude fertig vor meinem Blick da steht, kann
und mag ich mich nicht enthalten, mein philosophisches Gut-
achten darüber abzugeben, zu Ruh und Krommen anderer phi-
losophischer Baumeister, an denen Deutschland nicht arm ist,
und an denen es gewiß auch in der Zukunft nicht fehlen wird,
so wie es bisher an ihnen nicht gesehlt hat.
Zwar könnten Bedenken mir das Recht, über Schel-
ling’s neueste Philosophie öffentlich zu urteilen, freitig
machen, weil ja diese Philosophie bisher nur mündlich vor-
getragen worden, mein Gutachten aber schriftlich erscheine.
Indessen diesen gebe ich zu bedenken, daß Schelling’s neue
Lehre kein Geheimniß mehr ist, daß sie öffentlich vor
einer großen Anzahl von höchst achtungswürdigen Zuhöern,
deren Einige Schelling selbst für ihn an Gelehrsamkeit über-
legen erklärt hat, vorgetragen worden ist. Eine öffentliche
und für die Deoentlichkeit bestimmte Lehre darf aber auch
öffentlich geprüft werden. Vor dieser Gleichheit des öffent-
llichen verschwindet die Ungeleicht des mündlichen und
schriftlichen Verfahrens.
Gern hätte ich gewünscht, Schelling’s in Berlin ge-
haltene Vorlesungen hätten mir schon im Druck vorgelegen,
um einfach auf dieselben verweisen zu können. Es ist auch in
der That zu bedauern, daß Schelling, da er sich doch selbst
in oben erwähnter Art als einen Erlöser angekündigt hat, und
da seine Vorlesungen wirklich, wie ich zeigen werde, wenn auch
keine Erklärung aus den bisherigen verkehrten Richtungen des
Philosophirens bewerthetigen, doch die kostbarsten Stoffe zu
einer wirklich und wahrhaft der Philosophie, das Tiefste und
Wahrste, was sich überhaupt sagen lässt, in sich bergen, — es
ist, sade ich, unter diesen Umständen zu bedauern, daß Schel-
ling noch immer seine Vorlesungen nicht dem Druck übergeben, sondern bisher nur mündlich mitgeteilt hat. Indessen da nun einmal die Vorlesungen noch nicht gedruckt vorliegen, so müste ich mich entschließen, eine kurze Darstellung der neuen Lehre aus meinen eigenen Notizen zu geben, damit der Leser den Gegenstand vor sich habe, auf den sich meine Kritik bezieht. Denn es ist, wenn man in einer so pompösen, öffentlich vorgetragenen Lehre Irrethum findet, nicht nötig, mit der Widerlegung desselben zu warten, bis er auch gedruckt erscheint; es ist schon Grund zur Widerlegung genuß, daß er öffentlich gelehrt und für Wahrheit ausgegeben worden.


Das ganze bisherige Gottesbewußtsein der Menschheit, dies läßt sich nicht leugnen, ging in die beiden entgegen-
gefegeten, einander wie Süd und Nord stehenden Richtungen des Theismus und Pantheismus auseinander, und diese beiden Richtungen versteilen sich nicht etwa so an die Menchheit, daß der Theismus nur den Religionen, der Pantheismus nur den Philosophien zugesessen wäre. Vielmehr gibt es eben so pantheistische wie theistische Religionen, und anderseits eben so theistische wie pantheistische Philosophien. Der Gegensatz zwischen Theismus und Pantheismus ist also weit schärfer, als der zwischen Religion und Philosophie, da in jeder der beiden letzten jene beiden entgegengesetzten Richtungen des Gottesbewußtseins vorkommen. Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie ist ganz anderer Art. Diese beiden unterscheiden sich nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach. Denn entweder Theismus oder Pantheismus kann der gleiche Inhalt der Religion und Philosophie sein, aber in anderer Form tritt der religiöse, in anderer der philosophische Theismus auf, in anderer Form der religiöse und wieder in anderer der philosophische Pantheismus.

Es scheint mir hier der schicksliche Ort zu sein, über den Unterschied zwischen Religion und Philosophie überhaupt etwas Näheres zu sagen. In dem Labyrinth der gegenwärtigen Streitigkeiten über Religion und Philosophie bedarf es eines Ariadnesfadens, um sich aus demselben wieder herauszufinden. Schelling hat in seiner ersten Vorlesung ganz richtig gesagt: „Nur tiefes Unerfahrenheit kömen sich einbilden, daß die Welt bereit sei, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert und darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auslegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen, oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhobenden Lehre sich unterwerfen. Dies erwartet aber Niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfinden worden, der ihr dies zugemuthet hätte. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen andern, das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugehen, daß sie in Freireligion ende."

unstreitig das Beste, was je ein Philosoph über diesen Gegenstand gesagt hat.) Könnte sich nun aber das wahre praktische Bedürfniss des Menschen so weit von den Resultaten einer sren- gen, unbefrorenen Theorie entfernen und so ganz entgegenge- setzte Resultate fordern, daß entweder die Theorie nur auf Kosten der Befriedigung des praktischen Bedürfnisses, oder dieses nur auf Kosten der Theorie sich festhalten ließe, so wäre ein unheilbarer Riß im ganzen menschlichen Wesen, das eben so auf's Handeln, wie auf's Erkennen angelegt ist. Forderte also, um dies gleich an den drei Hauptideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu erläutern, das praktische Bedürfniss des Menschen einen persönlichen, außerweltlichen Gott, ferner eine Freiheit, die die Möglichkeit des Gegen- theits einschließt, und endlich eine individuelle Unsterb- lichkeit, während dagegen die strenge, unbefrorene Theorie lehrte, daß weder jener Gott, noch diese Freiheit und Unsterb- lichkeit sich wissenschaftlich erweisen läßt: so bliebe dem armten zerrißenen Menschengeist, um die ihm notwendige Ruhe und innere Einheit herzustellen, nichts übrig, als entweder sein Wissen zu betäuben und zu dem Glauben an Das, woran er theoretisch zweifelt, seine Zuflucht zu nehmen: oder um- gekehrt sein praktisches Bedürfniss zu mortificiren und da- gegen seinem Wissen freien Lauf zu lassen. Jenes würde bei vorherrschend praktischen, dieses bei vorherrschend theo- retischen Naturen geschehen, ohne daß darum, durch diese Mortification des einen oder anderen wesentlichen Theiles, eine wahrhafte Verwöhnung zu Stande käme, da in einer solchen beide gleich berechtigte Parteien zu ihrem Rechte kom- men müßten.

Wahrhafte Einheit und Friede des Geistes mit sich ist nur, wo die praxistischen Forderungen nicht den theoretischen Re- sultaten, noch diese jenen widersprechen. Diese innere Einheit zu erlangen, ist das höchste Ziel des Geistes, durch sein Wis- sen nicht zu einem unsittlichen Wollen, durch seinen Wil- len nicht zu einem unwahren Wissen verleitet zu werden.

lehrt, und du kannst keinen andern Gott, keine andere Freiheit, keine andere Unsterblichkeit als die wahre erkennen, als welche dein wahrhaft praktisches Bedürfniß oder die praktische Vernunft fordert. Theoretische und praktische Vernunft sind doch beide Vernunft, theoretische und praktische Wahrheit sind beide Wahrheit, können also nur zwei verschiedene Formen einer und derselben Vernunft, einer und derselben Wahrheit sein.

Welches von beiden soll nun aber den Maßstab abgeben, an dem die Wahrheit des andern zu messen ist? Soll man von der als wahr erkannten Theorie ausgehen und darnach die Wahrheit praktischer Forderungen beurtheilen, oder umgekehrt von den als sittlich erkannten praktischen Forderungen und daran die Wahrheit der Theorie messen? Wenn man diesen Weg wählt, eines von beiden zum Maßstab des andern zu machen, so ist eine große Schwierigkeit diese, daß keine Bürdhaft für die Wahrheit der Theorie oder für die Praxis, von der man ausgeht, vorhanden ist. Die Wahrheit der Theorie kann nur durch ihre Ubereinstimmung mit den praktischen Forderungen, die Wahrheit dieser aber wieder nur durch Ubereinstimmung mit den theoretischen Resultaten verbürgt werden. Wir sind also hier in einem Zirfel, wo uns jedes an das andere verweist; d. h. eines für sich kann das andere bewahrheiten, sondern sie müssen sich beide gegenfeitig bewahrheiten. Die theoretische Vernunft muß sich rücksichtslos, ohne sich durch praktische Forderungen beherrschen zu lassen, in sich ausbilden, und eben so die praktische Vernunft. Stimmen dann beide überein, so bewahrheiten sie sich gegenfeitig; stimmen sie aber nicht überein, so irrt entweder die theoretische oder die praktische Vernunft. Erklärt 3. B. die theoretische Vernunft die Todesstrafe für unvernünftig, die praktische hingegen für vernünftig, so irrt entweder jene oder diese. Welche von beiden nun irre, muß durch eine erneuerte strenge Prüfung, durch genaues Erwägen der beiderseitigen Gründe ermittelt werden. Eben so ist es mit Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Lehre mich 3. B. die praktische Vernunft, daß ich anders handeln soll, als ich handle, daß ich also auch anders muß handeln können, daß ich also frei sein muß; die theoretische Vernunft hingegen lehrte mich, daß ich nicht anders handeln kann, daß ich also nicht frei bin: so irrt entweder diese oder jene. Lehre mich die praktische Vernunft, daß ich individuell unsterblich sein muß, die theoretische hin-
gegen, daß ich nicht individuell unsterblich bin; so irrt entwe- der diese oder jene. Endlich, was die Idee Gottes betrifft, lehrte mich die praktische Vernunft, daß ein persönlicher Gott außer und über der Welt sein muß, die theoretische hingegen, daß ein solcher Gott eine Chimäre ist: so irrt ent- weder diese oder jene.


So wenig sich aber aus dem subjektiven Bedürfnis als solchen schon die Objektivität, die wirkliche Existenz der Sache beweisen läßt: eben so wenig auch die Nicht ob-

Anstatt also die Wahrheit einer Religionslehre an einem praktischen Bedürfnis zu messen, forscht vielmehr vor allen Dingen nach der Wahrheit eines praktischen Bedürfnisses, sei es kritisch gegen euch selbst, strenge Richter über euch selbst. Bedürfte ihr eines wunderthaften Christus zum Erlöser, so forscht vor allen Dingen, ob dieses Bedürfnis ein wahres ist. Die Juden bedürfteten eines eisigen, straßenden, rächenden Gottes, der ihr Volk bevorzugte. Sie allein wussten, ob dieses Bedürfnis ein wahres ist. Die Juden bedürfteten eines eisigen, straßenden, rächenden Gottes, der ihr Volk bevorzugte, sie allein wussten, ob dieses Bedürfnis ein wahres ist. Die Juden bedürfteten eines eisigen, straßenden, rächenden Gottes, der ihr Volk bevorzugte, sie allein wussten, ob dieses Bedürfnis ein wahres ist. Die Juden bedürfteten eines eisigen, straßenden, rächenden Gottes, der ihr Volk bevorzugte, sie allein wussten, ob dieses Bedürfnis ein wahres ist.

In meinen "Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie" S. 351. über Bedürfnis und Widerstand als die einziges Kriterium der wirksamen Existenz äußerer Objekte, zur Widerlegung des die Realität der Außenwelt leugnenden Idealismus, gesagt habe.

Wir wollen Echteres beweisen: 1. Die theoretische Vernunft lehrt, daß außer dem Universum Nichts ist, daß Alles im Universum beschlossen ist. Die göttlichen Kräfte und Wesenheiten sind nach ihr in der Welt, das Göttliche ist immanent, denn selbst die Transcendenz, die man fordert, das nämlich nicht bloß blind und bewußtlos wirkende Kräfte, sondern auch ein selbstbewußt und seiner selbst mächtig, gleichsam als ruhendes, betrachtendes Auge, über dem Prozeß der wirkenden Ursachen schwebendes Wesen — kurz, daß nicht bloß Natur, sondern auch Geist sei, — auch diese Transcendenz ist in der Welt, im menschlichen Geiste, verwirklicht, denn der menschliche Geist erhebt sich in der Welt über die Welt, und man braucht also nicht aus der Welt herauszugehen, um jene Transcendenz zu finden. Einheit, Unendlichkeit, Selbstbewußtsein, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit und Allgegenwart, kurz was immer für Eigenschaften dem persönlichen außerweltlichen Gott zugeschrieben werden — freilich im Widerspruch mit der Endlichkeit und Beschränktheit, die einem persönlichen, außerhalb befindlichen Wesen nothwendig anliegen —: alle diese findet die wahre Theorie in der Welt wirklich und gegenwärtig. Bedarf nun die praktische Vernunft noch, daß die göttlichen Kräfte und Wesenheiten, daß die göttliche Substanz und das göttliche Bewußtsein in einer oder in drei Personen außer der Welt wirklich sei, wenn die theoretische gefunden hat, daß sie in der Welt wirklich sind? Die praktische Vernunft bedarf wohl, daß überhaupt die göttlichen Kräfte sind und wirklich sind, d.h. daß sie wirken: aber daß sie außer der Welt seien und von Außen herein wirken, bedarf sie wahrlich nicht. Eines Erlösers und Retters, eines Gesund- und Seligmachers bedarf gewiß die Welt: aber daß der Zwang außerhalb sei, bedarf
Sich nicht. Die Annahme, dass er außerhalb ist, entspringt
nur daher, dass man ihn unwendig nicht findet und erfährt.
Natürlich, wenn man des Seienden, des οὐτὼς ὄ, des Sub-
stantiellen, Kräftigen, Schaffenden, Erhaltenden und Regierend-
den bedarf, und es nicht in der Welt findet, muss man es
außer ihr suchen. Wer aber innerhalb Alles hat, was er
braucht, der nimmt nicht nach Außen seine Zuflucht.

2. Was die Freiheit betrifft, so lehrt die Theorie, dass
jedes Wesen und folglich auch der Mensch seinem Wesen,
seiner Natur, seinem spezifischen Charakter gemäß handelt
und nicht anders handeln kann, dass er also zwar frei in sei-
mem Wesen, aber nicht von seinem Wesen ist. Das Wesen
ist aber unveränderlich. So lange daher das Wesen dauert,
so lange folgen aus ihm notwendig diese Erscheinungen
und seine andere. Wie der Mensch ist, so muss er handeln.
Wie nun, widersprechen dem die wahren, die sittlich praktischen
Bedürfnisse? Aus den ersten, ursächlichen Anblick scheint es
so, denn das Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ
sagt: Du sollst anders handeln, als du handelst; die theore-
tische Vernunft dagegen sagt: Du kannst nicht anders. Doch
der Widerspruch ist nur scheinbar. Denn die Theorie sagt
nur: Du kannst nicht anders, als dein Wesen es mit sich
bringt, denn dein Wesen ist unveränderlich. Es müsse also
erst ausgemacht werden, dass die Handlungen, welche das Si-
tengesetz verdammt, notwendige Folgen des Wesens eines
Menschen sind, dass z. B. der Dieb das Stehle nicht lassen
cann, weil sein Wesen, seine Natur eine spießbübische ist.
Dann hätte allerdings das Sittengesetz an ihn seinen Anspruch,
so wenig als an den Fuchs, dass er den Hühnern nicht nach-
stellen soll. Da aber, wie jeder innerlich erfahren kann, das
eigentliche Wesen des Menschen im geistigen, inwendigen,
sittlichen Leben besteht, da jeder sich unsfrei fühlt, wenn er
dem Sittengesetz zuwider lebt, so fällt jener Widerspruch weg.

3. Neben die Unsterblichkeit lehrt die theoretische Ver-
nunft, dass zwar die Kräfte, die Substanzen der Dinge
evig sind, aber nicht, was an den Dingen nur Organ, nur
Werkzeug derselben ist, also nicht die Erscheinungen. Bedarf
aber der wahre, gesunde, starke, unschlossfrüchtige, nicht den Geist zum
gehorsamen Diener seines lieben Ich erniedrigende, sondern dieses
in den Dienst des Geistes stellende Mensch, der Mensch, der den
Blick nur auf das Substantielle, Wesentliche, Seiende, Kräftige, nicht
auf das Accidentelle, Erscheinende, Dienende richtet: bedarf dieser
eine andere Unsterblichkeit, als die seiner Substanz, seiner
wesentlichen Kraft, des Objektiven in ihm, d. i. des
Geistes? Dass der Unsterblichkeitsglaube kein Hebel der Sitte-
llichkeit, der wahrhaften Jugend sei, ist längst anerkannt.
Hier ist nur noch zu bemerken, dass der Unglaube an individu-
elle, subjektive Unsterblichkeit den Glauben an objek-
tive, wesentliche, substantielle Unsterblichkeit nicht auf-
hebt, und nur letzterer thut uns Noth. Nur der Glaube an
die Ewigkeit des an sich Ewigen, des Wesentlichen,
Substantiellen, — denn wenn wir auch das Wahre,
Gute und Schöne für vergänglich hielten, würden wir uns
nicht angetrieben fühlen, dauernd darnach zu streben, — nicht
der Glaube an die ewige Dauer des an sich Vergänglichen,
Nichtigen, thut uns Noth.

Religion ist und wird immer sein, so wie Philosophie
ist und immer sein wird, so lange es Menschen gibt. Die
Religion ist für den Geist, was Speise und Trank für den
Leib, — ein nothwendiges Bedürfniss zu seiner Selbsthaltung
und Erbauung. Einen Gott muss jeder haben. Ohne einen
Gott, ohne die Verehrung und Anbetung eines höchsten We-
sens hat das Leben keinen Halt. Nur

Wo man verzweifelt,
Da ist kein Gott,
Und wo kein Gott ist
Mag ich nicht länger leben,
sagt Götthe, wenn ich nicht irre, in seinem Epimenides. Also
nur, wo man verzweifelt, da ist kein Gott. Der Sag lässt
sich aber auch umkehren: Wo kein Gott ist, da verzweifelt
der Mensch.

Doch damit ist noch wenig zugesanden, dass man aner-
kennt, Religion überhaupt, ein Gott überhaupt müsse sein, um
das Leben zu tragen, so wie Speise und Trank ein nothwen-
diges Bedürfniss des Leibes sei. Denn so wie es — auch hier
passt das Gleichnis von Speise und Trank wieder — normale
Leibesbedürfnisse giebt, denen gesunde, wenn auch vielleicht min-
der wohlzschmeckende Nahrung entspricht, und wiederum krank-
hafte, abnorme Bedürfnisse oder Gelüste des Leibes, die nur
in höchst ungesunder, wenn auch noch so wohlzschmeckender
Nahrung Befriedigung finden: ganz eben so giebt es normale
Bedürfnisse des Geistes und Gemüthes, denen gesunde, nahr-
hafte, wenn auch vielleicht wegen ihrer Strenge minder wohl-
zschmeckende geistige Kost entspricht, und anderseits krankhafte,
abnorme Bedürfnisse und ihnen gemäß höchst nachtheilig, der geistigen Gesundheit verbrechliche, nur den psychischen Gestüften schmeichelnde Lehren in übrigens vielleicht gesunden Religionen. Denn wer möchte z. B. verfennen, daß Mohammed's Paradies und überhaupt die sinnlichen oder ästhetischen Ausmalungen des herrlichen, genübsichen, seligen Lebens nach dem Tode in den meisten Religionen, welche Unsterblichkeit lehren, von dieser Art sind?


*) Uber dieses, durch alle Künste der Exegese aus Röm. 9, 15—23 nicht wegzubringende, die unwürdige Vorsstellung von Gott enthaltende und der christlichen Lehre, daß Gott die Liebe ist, widersprechen die Dogma hat Schelling ganz außerschlagen, obgleich er doch sonst überall den Apostel Paulus so hoch stellt, und dessen Ausspruche so gewissenhaft kommentiert.
erwählt habe, ist es hier nicht gethan, und eben so wenig mit dem Vertrauen auf das Blut und die Wunden des Heilands. Wie neben solchen dogmatischen Lehren überhaupt noch eine Moral, eine Sittenlehre bestehen kann, welche doch mit ihren kategorisch imperativen Formen, mit ihrem strengen: du sollst! sich an die menschliche Freiheit richtet, nur die eigene innere freie Kraft zum Guten im Menschen aufrütteln will, — das ist nicht einzusehen. Aber wie die menschliche Natur überhaupt den Widerspruch in sich trägt, so auch die Religionen, diese getreuen Abdrücke der menschlichen Natur. Der Mensch ist in den Religionen nicht das Ebenbild Gottes, sondern umgekehrt die Götter sind die Ebenbilder des Menschen. Denn wie der Vater, so der Sohn. Der Vater der Religionen aber ist die menschliche Natur.


Die Religionen sind also allerdings etwas Subjektives, Menschliches — die Theologie ist, wie Feuerbach sagt, Anthropologie — aber darum sind sie doch nichts Unreelles, Unwirkliches, ihr Inhalt ist vielmehr der reellste, wirklichste von der Welt. Ihr Inhalt ist die menschliche Natur in ihrer Entwicklung, und diese ist doch wahrlich etwas Wirkliches. Die Götter sind, aber sie sind nicht draußen, weder oben im Olymp, noch unten im Tartarus, weder im Himmel,
noch in der Hölle, sondern inwendig im Menschen, in Geist und Gemüt, in Sinn und Verstand *). Die Götter sind die das Innere des Menschen ergreifenden und bewegenden Mächte, denn:

Im Innern ist ein Universum auch, 
Daher der Böfler tödlicher Gebrauch, 
Das Jeglicher das Beste, was er kennt, 
Er Gott, ja seinen Gott benennt, 
Ihm Himmel und Erde übergibt, 
ihn fürchtet und wo möglich liebt. (Goth e.)

Uranos, Kronos, Zeus, Demeter und Persephone, Pan nebst den Faunen und Satyren, Dionysos, Nemesis u. s. w. sind, sie sind wirkliche, reelle Mächte, aber nicht äußere, zufällige Persönlichkeiten, sondern der Welt immanente Mächte und Kräfte. Wenn Schiller daher in den Göttern Griechenlands klagt, daß die schöne Göttersphäre des Olymp zerstört, so dürfte er freilich als Dichter, dem die schöne Form das Höchste ist, darüber klagen, denn die Form, die Hülle, ist freilich zerfallen, wie es überhaupt das Schicksal der Formen, auch der schönsten, äußerlich zu vergehen. Aber der Stoff, der Inhalt jener Götter, so weit er ein reeller war, ist geblieben und wird immer bleiben. Denn nichts Reelles, Wirkliches, Substantielles kann zu Grunde gehen. Aller Wechsel ist nur Wechsel der Formen.

Wahre Religion kann von wahrer Philosophie nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach unterschieden sein. Denn die Wahrheit ist nur eine; Wahrheit kann von Wahrheit nicht verschieden sein. Hierarch beurteilt sich Hegel's Sag, der von Feuerbach angegriffen worden, daß Religion und Philosophie sich nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach unterscheiden. Dieser Sag ist nur wahr in dem Sinne, daß wahre Religion von wahrer Philosophie sich nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach unterscheidet, dahingegen falsche Religion von wahrer Philosophie sich nicht blos der Form, sondern auch dem Inhalte nach unterscheidet. Was in Religionen unwohl ist, ist nicht etwa blos eine andere Form der Wahrheit, sondern ein anderer Inhalt. Denn eine blos veränderte, modifizierte Form der Wahrheit hebt die Wahrheit nicht auf.

*) So auch das Reich Gottes, „es kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es; denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.“
In der Kunst, z. B. in der Poesie, existirt die Wahrheit in einer anderen Form, als in der Philosophie, und doch kann es derselbe tiefe und wahre Inhalt sein, der in beiden existirt, ja es gibt Dichtungen, die weit tiefeere Wahrheit enthalten, als manche philosophische Systeme. Dichtung und Wahrheit schließen also einander keineswegs aus, aber eben so wenig Religion und Philosophie. Es ist also klar, daß in verschiedenen Formen dennoch gleicher Inhalt existiren kann. Schelling's neue Philosophie ist auch stellenweise nur eine philosophische Dichtung, hört sich stellenweise ganz wie ein Mythus an, aber demungeachtet enthalten diese Stellen die tiefste Wahrheit.


Was also in der Religion wahr ist, muß es auch in der Philosophie sein, z. B. im Christenthum die tiefe Erkenntniss des Gegensaches von Geist und Fleisch in der menschlichen Natur, wie sie durch das ganze neue Testament hindurchgeht; die Einsicht, daß nur das Leben im Geist, das inwendige, aus der Peripherie in das Centrum zurückgeführte Leben, das wahre, wesentliche und darum freie Leben
des Menschen ist. Diese tiefste, auf der innersten Erfahrung beruhende Erkenntnis und die daraus gebaute Sittenlehre mit ihrer Cardinaltugend, der Selbstverleugnung, ist das einzige bleibende und unvergängliche, ist der ursprüngliche Kern des Christenthums, den auch jede wahre Philosophie in sich aufnehmen muß, wenn sie nicht zu demselben Resultate schon aus sich selbst gekommen ist. Vergänglich gegen ist die christliche Dogmatik; diese wird früher oder später sinken, wie sie vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein und dem Bewußtsein der Gebildeten dieser Zeit bereits gesunken ist. Was Schelling daher in Uebereinstimmung mit jener wahren und tiefen christlichen Erkenntnis vom Gegensatz des Geistes und der Materie sagte, seine meisterhafte Darstellung des Kampfes dieser beiden Potenzen, der seinenweise durch das ganze Universum hindurchgeht, und dessen wahre Lösung nicht die Vernichtung der Materie, sondern die Verinnerlichung derselben durch den Geist ist, dies ist ewig und unvergänglich, wie das Christenthum selbst von dieser Seite. Seine Rechtfertigung der Dogmen hingegen ist völlig unwissenschaftlich, unphilosophisch, und ist noch vergänglicher, als die Dogmatik selbst. Schelling rühmte von sich, die Dogmen in ihrer ganzen Eigentümlichkeit festhalten zu können; aber, auch abgesehen davon, daß auch er nur, wie Kant,ichte und Hegel, den Dogmen, so wie der Mythologie, seine eigenen philosophischen Ideen untergeschoben hat, — so ist schon das ganze Unternehmen, die Dogmatik in ihrer Eigentümlichkeit wissenschaftlich begründen zu wollen, völlig unwissenschaftlich, und legt Zeugnis ab von Schellings unphilosophischem Verfahren.

Zu den Dogmen, wie zu den Mythen, überhaupt zu den Religionen, ist das wahre wissenschaftliche Verhältniß weder dasjenige, welches ihnen die eigenen philosophischen Ideen, die man gerade hat, unterschiebt, noch dasjenige, welches sie in ihrer ganzen Eigentümlichkeit rechtfertigen will, sondern einzig und allein dasjenige, welches ihre Genesis, ihre psychologische Entstehung auf der Bildungs- und Entwickelungsstufe der Menschheit, von welcher aus sie sich erzeugten, erklärt. Denn da die Religionen Erzeugnisse der menschlichen Natur sind, da sich in ihnen nur die jedesmalige Bildungs- und Entwickelungsstufe des Menschen abspiegelt, so ist der Nachweis, wie sich von diesem oder jenem Charakter und Standpunkt eines Volkes aus, unter diesen oder jenen räumlichen und zeitlichen Bedingungen, gerade diese und keine anderen religiösen Vorstell-
lungen bilden mussten, — dieser objective Beweis der Nothwendigkeit ist das einzige wissenschaftliche Verfahren in der Religionsphilosophie, sei sie Philosophie der Mythologie oder der Offenbarung, und hinsichtlich muß jedes religionsphilosophische Werk für unwissenschaftlich erklärt werden, welches diesen Weg verläßt, wozu jede Forschung, welche diesen Weg einschlägt, sich nicht nur um die Wissenschaft, sondern auch um die wirkliche Bildung und Beredung des Menschen-Geschlechts das höchste Verdienst erwirbt, weil sie uns die innersten, geheimsten Falten der menschlichen Natur und des menschlichen Wesens aufdeckt, und uns eben so ihre Stärken, wie ihre Schwächen, Seiten kennen lernt, jene zum Muster der Nachahmung, diese zur Verwirkung vorhaltend. Denn nirgendwo, spricht sich das menschliche Wesen ehrlicher und offen aus, als in den Religionen, und ich muß daher auch hier wieder an das Gothsche Wort erinnern:

Wie Einer ist, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zu Spott.

Schelling erklärt zwar auch den mythologischen Prozeß für einen notwendigen Prozeß des menschlichen Bewusstseins, aber bei ihm hat das einen ganz anderen Sinn, wie bei uns, denn er identifiziert, wodurch Unblutigkeit und Verwirrung in seine ganze Exposition kommt, den Prozeß des menschlichen Bewusstseins mit dem Weltprozeß, ob mit dem Prozeß, durch welchen angeblich die Welt entstanden ist. Als ob der Prozeß, durch welchen die Welt entstanden ist (oder die That, durch welche die Welt da ist), wie neulich der anonyme Verfasser der „Differenz zwischen Schelling und Hegel“ behauptet hat), überhaupt nur ein philosophisches Problem wäre. An der Aufgabe, dem Problem, das sich Schelling gestellt hat, beweist er schon, daß er kein entschiedener Philosoph ist. Denn wie kann Gegenstand der Philosophie, überhaupt der Wissenschaft sein, was nicht einmal Gegenstand einer möglichen, geschweige einer wirklichen Erfahrung ist. Schelling hat in seiner ersten Vorlesung gesagt: „Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden.“ Aber so viel sollte er doch wenigstens aus Kant gelernt haben, daß Erfahrung, äußere und innere, das alleinige Gebiet ist, von welchem die Philosophie, überhaupt die Wissenschaft, ihre Gegenstände zu beziehen hat. Sonst ist Kant umsonst da gewesen. Ich bin aber weit eher geneigt,
anzunehmen, daß Schelling's Rechtserklärung der Dogmatik in ihrer Eigentümlichkeit umsonst für die Philosophie da sei, als Kant's Kritik der reinen Vernunft. Wenn man sich die Entstehung, das Werden der Welt zur Aufgabe stellt, so macht man ja schon von vorn herein eine unbeweisene Vor- aussetzung, nämlich daß die Welt überhaupt entstanden ist. Dies wäre aber erst zu beweisen, ein Beweis, der schwerlich einem innerhalb der Welt, auf einen Punkt des Raumes und der Zeit gestellten Menschen gelingen wird. Schelling müßte nicht Mensch sein, was er doch unleugbar ist, um uns sagen zu können, wie es vor und bei der Schöpfung der Welt zugegangen ist, und wie es nach diesem Aeon, in welchem die jetzige Welt festgehalten ist, aussehen wird. So lange er Mensch bleibt, jetzt und hier lebend, werden auch seine Unsitzen über den Weltbildungsprozeß nur Hypothesen bleiben. Ein solch geschichtliches Philosophieren, wie dieses Schelling'sche, ist keine Philosophie; denn die Philosophie ist die Wissenschaft des Seienden, des Wesenhaften, des \( \text{dv} \). Der wahre Philosoph ist nur der Interpret, der Dollmetscher der wirklich, daseienden Welt. Es ist merkwürdig, daß ein Unphilosoph, wie Jacobi, die Aufgabe der Philosophie richtig erkannte, indem er sagte: die Philosophie hat Dasein zu entfalten und zu offenbaren. Auch hat schon Bacon richtig gesagt: die Philosophie dürfte nur der Reflex der wirklichen Welt sein, d. h. nur dasselbe im Bewußtsein, was die Welt reell ist.

sondern er setzt ohne Weiteres von der Welt im Ganzen voraus, daß sie entstanden ist, und will die Grenzen des menschlichen Bewusstseins dadurch erweitern, daß er lehrt, wie sie entstanden ist. Solche Erweiterung der Grenzen des menschlichen Bewusstseins ist freilich wohltuend. Auf diese Art haben schon die Kosmogonien der alten Religionen die Grenzen des menschlichen Bewusstseins erweitert, z. B. die Indische, der zufolge Brahma ruhevoll ein ganzes Schöpfungsjahr im Weltcy saß, und am Schlüsse desselben den Gedanken der Spaltung des Cy's dachte, worauf es sich zerrißtete und aus den zwei Hälften oben der Himmel, unten die Erde, und in der Mitte die bewegliche Raumerfüllung, die acht Weltgegenden und die dauernde Sammlung der Gewässer sich bildete. Schelling's Kosmogonie Klingt zwar nicht so abenteuerlich, aber sie ist doch ebenfalls Kosmogonie, und Kosmogonie ist kein Vorwurf der Philosophie, der Wissenschaft, sondern der Phantasie.

Zwei Grundgebrechen sind es, an denen all die falsche Philosophie leidet: Das erste dieser beiden Grundgebrechen nennt ich die synthetische Methode, d. i. die Methode, aus Ideen oder Principien, die durch analytisches Denken, durch Auflösung des Wirklichen in seine Elemente, in der wirklichen, realen konkreten Welt gefunden worden sind, die Welt synthetisch entstehen zu lassen, also die Welt aus dem zu deduziren, was selbst nur aus ihr deduziert worden ist. Es ist dies gerade so, wie wenn man in der Naturphilosophie die Materie aus Attraction und Repulsion construierte, als ob die Materie aus Attraction und Repulsion entstanden wäre, weil man durch analytisches Denken Attraction und Repulsion in ihr findet; oder wie wenn man die Linie aus Punkten, die Fläche aus Linien, den Körper aus Flächen entstanden sein ließe, weil sich mathematisch am Körper Flächen, an der Fläche Linien, an der Linie Punkte unterscheiden lassen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß an den reellen, konkreten Dingen sich eine Mehrheit von Principien unterscheiden läßt, eine Materie, worauf; eine Form, was aus der Materie; eine bewegende Ursache, wodurch das Was aus dem Woraus, und endlich ein Zweck, wozu das Was von dem Woraus gemacht ist. Aber sind diese Principien, diese vier Ursachen des Aristoteles, die der Verstand an den realen, konkreten Dingen unterscheidet, (Platon nimmt im Timäus nur drei Principien an: Gott, die Ideen und die
Materie), vor der Entstehung der wirklichen Dinge selbstständig, für sich bestehende Potenzen, durch deren Zusammentreten erst die realen konkreten Dinge werden? Gibt es also vor der Entstehung der Welt eine formlose Materie, eine immaterielle Form, eine sowohl von Materie als Form freie bewegende Ursache, und endlich einen von allen drei freien Zweck? Die Principien lassen sich nicht nur in der Wirklichkeit nicht abgesondert darstellen, sondern auch nicht einmal so denken. So wenig sich eine formlose Materie und eine stofflose Form, eine von beiden freie zwecklose Bewegung und ein bewegungsf loser Zweck reell für sich darstellen läßt, ebenso wenig läßt sich das eine abgesondert vom andern denken, ein Beweis also, daß diese Principien nur Theile eines Ganzen, Bruchstücke der ganzen Sache sind. Wenn diese Principien wirklich vor der Entstehung der Welt so von einander frei und unabhängig waren, daß jedes für sich auch ohne die andern bestünde, was bewegte sie denn, sich mit einander zu konkreten Dingen zu verbinden, eine solche Alliance einzugehen, und wie ist es überhaupt nur möglich, daß sie in die Einheit des konkreten Dinges zusammengehen, die Materie also der Form eine Einwirkung auf sich verfattet, die Form sich von der bewegenden Ursache handhaben läßt, und endlich alle drei dem Zweck dienen? Es mußte ein Fünftes angenommen werden, das alle in seiner Gewalt hat und sie zu einem Ganzen vereinigt, denn alle eine Einheit machende Vielheit muß immer auf die Einheit reduziert werden. Es ist klar, daß heterogene Principien, die von einander unabhängig und selbstständig sind, einander nicht bedürfen, nach keiner gegenseitigen Ergänzung streben, und sich auch gar nicht gegenseitig ergänzen und in eine friedliche, harmonische Einheit zusammengenähren können, weil sie ja einander völlig fremd sind, aus verschiedenen Welten stammen, Nichts mit einander gemein haben. Entweder sie machen eine Einheit, dann sind sie nicht Principien, oder sie sind wirklich Principien, dann können sie keine Einheit machen.

Trifft man nun aber dennoch in der realen Welt, in den konkreten Dingen verschiedene Principien vereinigt zusammen, formirte Materie und materialisirte Form, die von einer bewegenden Ursache zu einem Zweck gebildet ist, so ist klar, daß diese vier vom Verstande an den wirklichen Dingen unterschie denen Principien nicht Urgeber der Dinge, nicht wirkliche Principien, nicht selbstständige Agentien sind, die durch frei-
willige Zusammentreten, durch eine Alliance, gleichsam durch einen Quadrupeltraiat, die Dinge machen: sondern das vielmehr die konkreten Dinge als Einheit der Abstrakten, für sich unselbständigen Principien, das Ursprüngliche; und jene durch den Verstand abstrahierte Principien aus den konkreten Dingen abgeleitet sind. Der Verstand begeht die eigenthümliche Selbstzärtigung, daß er das aus dem Wirklichen, Ursprünglichen — und nur das Wirkliche ist das Ursprüngliche — Abgeleitete, Sekundäre für das reell Primitive hält, woraus das Wirkliche entstanden sei, während doch seine Principien vielmehr nur durch abstrahierendes Denken aus dem Wirklichen entstanden sind. Wie sollte auch Konkrete aus Abstraktem kommen können? Vielmehr kommt alles Abstrakte aus dem Konkreten, und insofern alle Theorie sich in Abstraktionen bewegt, hat Göthe Recht: Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, grün ist nur des Lebens Baum. Die Theorie zerfälget die wirlliche Welt in Trümmer und will sie nun aus diesen Trümmern wieder aufbauen, das geht aber nicht. Aus den chemisch zerseigten Theilen wird nimmer wieder das lebendige Ganze, woraus jene ausgeschieden sind. Die philosophisch-metaphysischen Principien der Dinge sind weiter nichts, als die abgeschiedenen Seelen der wirllichen Dinge, gleichsam im Spiritus der Metaphysik ausbewahrt, fälsliche Mumien von ewiger Dauer, aber immer doch Mumien, nicht lebendige Wesen. Daher Einem in ihrer Gesellschaft, so geisterhaft, schattenhaft zu Muthe wird. — Wahre Philosophie muß wissen, was sie thut, und nicht wie jene fündigten, denen vergeben wird, weil sie nicht wissen, was sie thun. Sie muß also wissen, daß sie das Wirkliche nur analysirt, sich also nicht einbilden, daß die konkrete Welt sich aus dem Abstrakten wirklich synthetirt, wie sie es thut. Dieses synthetische Verfahren seigt ja immer das analytische, die Auflösung der wirklich vorgesehenen konkreten Welt schon voraus. Der wirlliche Umsang ist also immer das Konkrete. Dieses ist schon, ehe es die Philosophie aus den daraus abstrahirten Elementen werden läßt. Sie bleibe also bei der Analyse des vorgesehenen Synthetischen.

In der Natur werden Ideen, reale, objektive Gedanken, vom Denker entdeckt, aber wenn nun der Denker sich einbildete, die in der Welt gefundenen Gedanken seien Wesen für sich vor und außer der realen Welt gewesen, die erst durch Erzeugung eines Stoffes, einer Materie, aus sich, der sie sich eingebildet, sich materialisirt und verkörpert haben und so zu


Nimmermehr. Gott, sagen andere, der die Idee der Welt in sich trug, schuf auch die zu ihrer Aufnahme geeignete Materie, und so ist die Welt notwendiges Ergebnis dreier Factoren, Gottes, der Idee und der Materie (Timäus). Aber nun erneuert sich die Schwierigkeit der Entstehung der Materie aus Gott, aus einem rein immateriellen, geistigen Wesen. Dies ist wieder eine Schöpfung aus Nichts. Ferner, wenn Gott das Princip der beiden andern Principien,
der Ideen und des Stoffes ist, wozu macht er erst einen formlosen, chaotischen Stoff, dem er dann erst die Ideen einbricht? Er konnte ja bald die wirksamen Dinge als schon formierte Materie schaffen. Endlich, wenn Gott solcherweise nur der höchste Künstler ist, — wie kommt sein Kunstwerk dazu, ein lebendiges, selbstständiges, sich selbst bewegendes zu sein, während doch sonst Kunstwerke nur Abspiegelungen des Lebens sind, in sich selbst todt? — Oder wie kommt es, daß in den konkreten Dingen die Materie der sie bilden und durchdringen wollen und sollen den Idee widersprecht, wie im physischen Gebiet Häsllichkeit, im moralischen das Böse hinlänglich beweist?

Es geht also mit diesen Erklärungsweisen der Welt nicht. Eine wahre, strenge, ebtrliche Philosophie kann sich damit nicht befriedigen. Dieser bleibt nur übrig, die Wirklichkeit, wie sie ist, als ein Seiendes, das entgegengesetzte, zur Einheit und Harmonie zwar bestimmte, aber in der Wirklichkeit einander widerstrebbende Prinzipien in sich vereinigt, aufzufassen. Die Philosophie soll zwar die Ideen in der wirksamen Welt auffinden, aber sie darf nicht meinen, die Welt sei aus bloßen Ideen entstanden, oder ein Gott habe die Ideen einem chaotischen Stoffe eingeblendet. Ein formloser Stoff ist eben so unendbar, wie eine formlose Form. Die abstrakte Theorie kann Beides aus dem Wirkslichen, Konkreten aussondern, aber dann muß sie auch wissen, daß dieses Abstrakte aus dem Konkreten, nicht das Konkrete aus dem Abstrakten entstanden ist.

Das zweite Grundgebren der falschen Philosophie — und hiermit komme ich auf das zurück, wovon ich ausging und was mich eigentlich zu dieser ganzen Kritik bewog, auf die Behauptung nämlich, daß weder der Theismus, noch der Pantheismus sich wissenschaftlich halten läßt, sondern beide einem höheren Dritten weichen müssen, — das zweite, damit eng zusammenhängende Grundgebren ist die unkritische, bewußtlose, sich über ihre Zulässigkeit keine Rechenschaft ablegende Anwendung von Kategorien auf Gegenstände, auf die ihre Anwendung völlig unstatthaft ist, und die Übererreichung des Gebietes, auf welchem ihre Anwendung allein statthaft ist.

Man sollte zwar meinen, dieser Punkt müßte durch Kant's Kritik der reinen Vernunft ein- für allemal erledigt sein, aber die Meisten — und auch Schelling gehört zu ihnen — philosophieren in unserer Zeit fort, als hätte Kant noch gar nicht
errißt, als sollte er erst noch kommen, seine Vernunftkritik zu schreiben. Darum wird aber auch Kant noch leben, wenn diese längst vergessen sind. Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht, heißt es auch hier. Kant setzte seinen höchsten Ruhm darin, — nicht die Grenzen des menschlichen Bewußtseins zu erweitern, denn dieses ist unmöglich, und die angebliche Erweiterung unserer transcendenten, überschreitenden Philosophen, die von der Weltgeschöpfung und dem ersten Zustande des Menschengeschlechts vor und nach dem Sündenfall sprechen, als wäre sie bei Allem als Augenzwischen dabei gewesen und hätten mit im Rathe der Gottheit gesessen, da sie doch nicht einmal bei ihrer eigenen Geburt waren, um sagen zu können, wie es bei ihr herging, — diese angebliche Erweiterung ist nur ein zügelloses Sichgehenlassen der Phantasie. Also Kant, sage ich, setzte seinen Ruhm nicht darin, das menschliche Bewußtsein zu überfliegen, sondern umgekehrt darin, die Grenzen nachzuweisen, innerhalb welcher allein eine Wissenschaft möglich ist. Kant hat bei Ausführung dieses Unternehmens vielfach im Einzelnen geirrt, aber das Unternehmen selbst ist doch das wahrste und wissenschaftlichste, was sich denken läßt, weil es die Grundvorauseitung aller wahren Wissenschaft ist, der Vorhof, durch welchen man allein in das Heiligtum der Philosophie eindringen kann. Die Naivität, die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, mit welcher Kant bei seinem Unternehmen, überall die Grenzen der Wissenschaft aufzuspüren, zu Werke ging, ist entzückend, seine Gewissenhaftigkeit ist reinigend und läuternd. Selig sind die Armen! Heißt es auch hier. Kant ist groß dadurch, daß er nicht größer sein wollte, als die von ihm erkannten Schranken der menschlichen Natur ihm erlaubten. Der Philosoph darf sich keine Illusionen machen; Nichts unterscheidet den ächten Philosophen vom Unphilosophen und von der großen Menge der Unphilosophen so sehr, als daß jener sich bemüht, die Dinge zu sehen, wie sie sind, diese hingegen meist in Illusionen leben. Der wahre Philosoph ist weiter nichts, als ein Interpreten, ein Dilemmätscher der wirklichen Welt, so weit sie ihm durch Erfahrung dargeboten wird. Er geht bei der Natur in die Schule, er liest aus dem Buche der Welt, und verkündigt uns den tiefen Sinn, den er in diesen großen geheimnisvollen Schriften gefunden. Unsere neuesten überschreitenden Philosophen hingegen wollen gern Alles wissen, auch was der Mensch nicht wissen kann; ihre Erkenntnis ist eine Sache des
Méllens. Dass wir Nichts wissen können, will ihnen schier, wie Haust, das Herz verbrennen; sie möchten gern aus sich selbst hinaus springen und auf ihre eigenen Schultern steigen, um eine freiere Aussicht zu genießen; aber ihr Neubesegnen ist nur wie ein Fliegen im Traume, man liegt dabei ganz ruhig auf seinem Lager. Je mehr sie sich überlegen zu haben meinen, desto fester sind sie nur an sich und an ihre eigene Natur gebannt. Denn dasjenige Wissen, welches sie sich in Ernangung eines wirkliches Wissens über transzendent, übermenschliche und überweltliche Dinge zum Erhaspe zurecht machen, und das sie für eine Erhebung über die Grenzen des menschlichen Bewusstseins ausgeben, ist keine Erhebung, sondern ein Fall, nämlich ein Fall aus dem Verstande in die Phantasei, ein Neubesegang aus dem wachen, befonnenen in ein verworrenes Traumleben. Es ist mit jener angeblichen Erweiterung der Grenzen so, wie wenn einer die mythologischen Thiergärten des Cerberus, Pegasus, Minotaaurus, der Sphinx u. s. w. in eine Naturgeschichte mit aufnehmen und nun von sich rühmen wollte, er habe die Naturgeschichte erweitert, er habe neue Gattungen entdeckt.

Die Philosophie muss wieder, wie zu Sokrates Zeiten, von Himmel auf die Erde herunter geholt werden. Denn die wirkliche, reelle, gegenwärtige, der Erfahrung sich darbietende äussere und innere Welt gibt unergründlichen, geheimnisvollen, unerschöpflichen Stoff genug für die Forschung, als dass wir nöthig hätten, über vorz. und überweltliche Dinge, die in keiner möglichen, geschweige denn wirklichen Erfahrung gegeben sind, zu philosophiren. Durch jene transzendentische Richtung der Speculation wird das Nächste, was vor uns liegt, übersehen. Das, was ist, die Natur der Dinge, ihr Begriff und ihre Idee — ist Aufgabe der Philosophie. Hiermit ist keineswegs gesagt, dass nicht auch das Werden, die Entwicklung, die Geschichte Gegenstand der Philosophie sei, denn ohne die Geschichte, die Entwicklung einer Sache zu kennen, lernen wir auch nicht ihr Wesen kennen, aber das wahrer geschichtliche Studium kann doch nur so weit gehen, als die Erfahrung reicht. Jenseits der Erfahrung hört das Wissen auf und fängt der Glaube an.

Die Erfahrung ist der Grenzpunkt, wo sich Glauben und Wissen scheiden. Was nicht erfahren wird oder werden kann, aber der Erfahrung widerspricht, kann zwar Gegenstand des Glaubens, aber nicht der Wissenschaft sein.
In allen Religionen finden wir Kosmogonien, aber sind diese ein Gegenstand der Wissenschaft? Es kann sein, daß die freie, selbständige, von sich ausgehende Wissenschaft in einzelnen Zügen der religiösen Kosmogonien wissenschaftliche Wahrheit findet, aber ausgehen darf die Wissenschaft nicht von ihnen.

Der Glaube ist nur subjektive Gewißheit, und darum für den, der nicht wissenschaftlichen Sinn und Geist hat, vollkommen ausreichend und befriedigend. Darum fragt der Gläubige, einfach Religiöse auch gar nicht nach der Entstehung seines Glaubens, weil er gar nicht daran zweifelt, daß derselbe ihm göttlich geoffenbart, also ein objektiv Wirkliches, kein bloß subjektives Erzeugnis sei. Der Philosoph hingegen, versteht sich der ächte, verlangt nach objektiver Gewißheit, er unterscheidet also zwischen dem, was an und für sich wirklich, und dem, was nur subjektives Produkt des Geistes oder Gemüthes ist. Spricht man ihm also von Offenbarung, um damit die Wahrheit und Göttlichkeit einer Lehre zu beweisen, so fragt er vor allen Dingen, ob denn die Offenbarung in diesem Sinne etwas Wirkliches sei, ob nicht vielleicht dieser Begriff der Offenbarung nur ein subjektives Hirngespinnst ist. Ebenso bei seinen eigenen philosophischen Begriffen legt er sich stets Rechenschaft über die psychologische Entstehung derselben ab, um zu prüfen, ob sie auf ein reell Wirkliches hinweisen, oder nur auf ein subjektiv für wirklich Gehaltenes, wie wir ja im Traum selbst das Absurdste für wirklich halten, ohne daß es doch wirklich ist, denn sobald wir aufwachen, sehen wir die Unwirklichkeit ein, und müssen erstaunen, daß wir dieses phantastische Wesen für wirklich halten und dadurch in Wirklichkeit versteht werden konnten.

Es ist der Mühe wert, bei diesem Punkte, der die Grenzscheide zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Philosophie bildet, noch etwas länger zu verweilen, ehe ich zu dem Hauptpunkte meiner Untersuchung übergehe. Die religiöse, gläubige Erkenntniss ist in vielen Stücken nur Sache des Willens, des Wunsches, des Bedürfnisses; so mancher Glaubensartikel verdankt nur dieser Quelle seinen Ursprung, und wird darum selbst da noch festgehalten, wo ihm geradezu die Erfahrung widerspricht, denn was ist wohl stärker, als der Wille, der Wunsch, das Bedürfniss? — Lehreich ist in dieser Hinsicht besonders die verschiedene Auffassung der menschlichen Schicksale nach der Religion und nach der Philosophie. Die Philosophie erklärt auch hier alles natur-
lich, die Religion hingegen übernatürlich; jene leitet alles aus den der Welt immanenten Mächten, diese aus einer überweltlichen, transcendentalen Ursache ab, denn jene erklärt die menschlichen Geschichte, sowohl in der Geschichte, als in dem Einzelfall, aus der Natur der Dinge, aus innerweltlichen Natur- und Zweckursachen, diese hingegen aus göttlichen Ratschlägen, aus einer speziellen Providenz, die alles vorherbestimmt, in deren Büchern alles ausgeschrieben ist.

Es lässt sich nicht leugnen, dass der religiöse Glaube notwendig und tröstlich ist, nämlich für schwache, kindliche Natur; denn nicht zum Bewusstsein ihrer Freiheit und inwohnenden Kraft gekommen, die, um ihres Lebens gewiss und froh zu sein, sich noch unter väterlicher, fürsorgender Obhut wissen müssen, unter einem Lenker und Regierer über den Sternen, der sich durch Gebete erstehen und determinieren lässt. Die kalte philosophische Ansicht, dass Alles im Universum nach ewigen, ehernen Gesetzen seinen unwandelbaren Weg geht, unbekümmert um die Wünsche und Hoffnungen des Einzelnen, ja dieselben oft grausam verböhnend, ist dem religiösen, kindlichen Gemüth zu trostlos; denn der Mensch ist nach ihr einerseits den Weltmächten preisgegeben, dem blinder Zufall, der oft genug mit ihm spielt, und andererseits auf sich, auf seine eigene Kraft im Conflict mit jenen angewiesen. Davor schaudert schwachen Naturen. Daher werden selbst solche Ereignisse, die offenbar aus Abwesenheit aller Vorrichtung, aller fürsorgenden, zweckmäßig wirkenden Thätigkeit entspringen, zerstörende, verheerende Wirkungen, die blind wirkenden Naturkräfte, die oft das Schönste und Beste war, was die vernünftige, vorscheidende, zweckmäßig und harmonisch bildende Thätigkeit durch Jahre und Jahrhunderte hindurch großgezogen hat, in einem Nu grausam vernichten, — ich sage, selbst solche nur durch die Abwesenheit aller Vorrichtung mögliche Ereignisse werden dennoch von der religiösen Vorstellung als Werke der göttlichen Vorrichtung betrachtet, und da man die Absicht, die diese mit ihnen hat, nicht einsehen kann, so wird gewöhnlich von unerforschlichen Ratschlägen Gottes gesprochen.

*) So konnte es kommen, dass man z. B. den großen Brand von Hamburg und den Todesfall des Herzogs von Orleans — Ereignis, die offenbar gegen die Vorrichtung sind, da sie nur aus Mangel an Vorsicht eintraten und die Werte der vorhersehbaren Thätigkeit vernichteten — dennoch aus göttlichen Ratschlägen ableitete, wobei man aber nicht einmal so bescheiden war, diese für unerforschlich zu erklären, sondern sich annahm, der Vorrichtung die eigenen Ideen als Absicht unterzuschreiben, denn bekanntlich hat ein Pastor
Ganz anders betrachtet der Philosoph, der die Natur der Dinge erforscht und sich von der Erfahrung belehren läßt, die Ereignisse in der Geschichte und in dem Einzelleben. Er sieht ein, daß jene Ansicht von der überweltlichen, speziellen Prorienz eines weisen Lekters aller Dinge der Erfahrung widerspricht, da diese Gräuel auszuweisen hat, die einer weisen Vorbehung auszubürden geradezu eine Blasphemie wäre, weil eine solche unmöglich zweifwürgig und zerstörend wirken kann. Ferner sieht er ein, daß jene Ansicht für die Welt erniedrigend ist; denn

An Bräthen, die von Oden langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Die ganze Geschichte wird zu einem Puppenspiel, wenn ein Gott Alles prädestiniert hat. Die providentielle Ansicht hebt alle Freiheit und darum alle Zurechnungsfähigkeit der Wesen auf. Sie fällt in diesem Punkte ganz mit der pantheistischen zusammen, die auch alle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der Einzelwesen aufhebt. Die Welt ist aber keine solche absolute Monarchie, wo nur ein Prinzip in Allem herrscht, sondern eine Dyade die kampfsender Prinzipien; denn die blind wirksenden Naturkräfte sind in feitem Kampf gegen die organisierenden, zweckmäßig bildenden geistigen Mächte begriffen.

Der Natur liegt das Individuum nicht am Herzen, sie spielt mit ihm, es ist ein Nichts ihrer Gewalt gegenüber, sie ist die allverschlingende Macht, die keinen Unterschied zwischen Hohen und Niederen macht, der vielmehr Alles gleich gilt, den Brand von Hamburg für ein göttliches Strafsgericht über die sündhaften Bewohner jener Stadt erklärt, und französisiche Journale haben der Vorstellung bei dem Tode des Herzogs von Orleans ihre eigenen politischen Absichten untergelegt.

*) Wohl stellt der Philosoph die Welt als ein System dar, als eine Stufensolge von Wesen, und die Welt ist an sich dieses systematische Ganze, aber die wirkliche, lebendige Welt ist nicht so systematisch geordnet, wie sie die Philosophie ordnet. „Kannst du die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen restierenden und bedingenden Verstand an ihre Absolutheit? — Kannst du dem Metall gebieten, sich in den Punkt zu stellen, wo es in deiner Verbundsordnung liegt, oder der Pfanne, da zu blühen, wo du sie hinreihst, oder überbaupt dem Wesen sich zu sondern, wie du sie sonderst, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir?“ (Schelling im I. Bd. 2tes Etüed d. neuen Zeitsschrift f. spatual. Physst, S. 16.) Dadurch, daß die Gattungen zwar eine Stufensolge bilden, in der die niederen den höheren zu dienen bestimmt sind, aber die Individuen derfelben frei und selbständig sind, kann es kommen, daß die Individuen niedriger Gattungen die der höheren zerstören.
und die daher gegen Alles gleichgültig ist. Alle individuelle Erseheinung ist nur Werk der Maya, des täuschenden Schei-
nes, nichts wahrhaft Seiendes, Substantielles. Die ganze Er-
sehnungswelt ist nur ein Traum der allmächtigen Gottheit;
diese, die unendliche Substanz, inkarnirt sich wohl in Allem,
aber ganz zwecklos, denn sie läßt das Einzelne eben so bald
wieder fallen, ja zerrüttet und zertrümmert es grausam. Diese
Ersehnung ist die Wahrheit des indischen Naturgottes.
Diese indische Gottheit, die weiter nichts als der getreue
Ausdruck der fühllosen Naturgewalt ist, der blind wirkenden
zwecklosen Naturkräfte, deren zerstörende Macht wir tagtäglich
erfahren, wenn sie lang Gehegtes und Gepflegtes, vom Geiste
mit Fleiss und Liebe Großes Jegenes und Herausgebildetes, die
Werke vieler Jahre und Jahrhunderte in Einem Augenblische
schonungslos zertrümmert — wird natürlich eine Gottheit blei-
ben, so lange die Natur bleibt. Aber da sie das Herz kalt
zurückläßt, die Wünsche und Gefühle des nach Zweck und Ordn-
nung strebenden Menschen verhöhnt: so ist's kein Wunder, daß
in dem christlichen Geist-Gott, der ein liebevoller Vater aller
Kinder, für Alle mit gleicher Liebe sorgt, der jedes ihrer Haare
zählt, ohne dessen Willen sein Sperling fällt, der mit liebender
Vorsehung die Angelegenheiten der Menschen zum Besten
führt, also nicht blind, sondern nach Zweck wirkt, nicht, wie
die Natur, in einem launenhaften, zwecklosen Treiben herum-
taumelt, sondern als das feste, wachende Auge der Weisheit
und Liebe über aller Verwirrung schwebt und sie in Ordnung
und Harmonie auflöst — es ist, sage ich, kein Wunder, daß
dieser christliche, dem orientalischen gerad entgegengesetzte Gott,
der die Munden, welche die Natur schlägt, wieder heilt, den
Vorzug erhalten, tiefer in den Gemüthern Wurzel faßt und
der Glaube an ihn befriedigender sein muß, als an jenen.
Aber beide Gottheiten sind nur Ausdruck zweier entgegen-
gesetzter Principien, die in der Welt wirken, und deren jedes
die Werke des andern zu zerstören sucht — der Natur und
des Geistes. Der Geist sucht zu ordnen, zu vereinigen, in
Harmonie zu bringen, die fühllosen Natur zerstört schonungslos
sein Werk, trennt und vernichtet, und die Munden, die sie
schlägt, sucht der Geist wieder zu heilen. Aber diese Feindschaft
dauert annoch.
Gewöhnlich wenn man fragt, ob Zufall die Welt re-
giere, oder eine weise Vorsehung, so sagt man in der Frage
schon voraus, daß nur eines von beiden, entweder blinder
Zufall, oder zweckmäßiger und selbstbewußt bildende Vernunft die Welt regiere. Aber diese Voraussetzung ist schon falsch. Es waltet erfahrungsmäßiger beides in der Welt, sowohl Vorstellung, als blinden Zufall, und beide in stetem Kampf mit einander. Der ächte Philosoph ist aufrichtig; er macht keine unbewiesenen Voraussetzungen, sondern legt man ihm eine Frage, wie die beantwortet, vor, so frägt er die Erfahrung, und was diese ihm lehrt, theilt er mit; denn er will nichts Eigenes haben, will nichts erfinden, sondern nur, was da ist, zum Bewußtsein bringen, und darin besteht seine Naivität, seine Ehrlichkeit. Er kann nicht dafür, daß die Welt so ist, wie sie ist.


Hingegen für gesunde, kräftige Naturen kann es keinen nützlichen, wohltätigen Irrthum geben. Die Gesunden bedürfen der Medicin nicht.

Glück und Unglück, Freude und Leid, ist etwas, was in jedem Menschenleben vorkommt, und die Sache ist für den hohen, gebildeten, intelligenten Menschen dieselbe, wie für den niedrigen, beschränkten, ungebildeten. Aber anders betrachtet die menschlichen Schicksale jener, anders dieser. Jener nämlich erklärt sie ganz natürlich aus dem Zusammenstoß des Innern (des Charakters, Talents) eines Menschen mit den äußern Umständen, dieser hingegen sieht in Allem die Schickung eines persönlichen Gottes, dessen specielle Vorstellung die Haare jedes Einzelnen zählt, das Freudige ihm zur Erquickung, das Traurige entweder zur Strafe oder zur Prüfung und Besteeungs zustiebt. Und dieser Glaube an eine providentia specialissima (so sehr die Natur der Dinge dagegen streitet, da jedes im Universum nach innern Gegen seinen eigenen Gang geht, unbekümmert um die Mänche, um Furcht und Hoffnung des Einzelnen, und jeden die Erfahrung lehren kann, wie wenig sich die Natur speciell um ihn bekümmert) ist für den gemeinen Menschen von beschränkter Intelligenz und schwachen Kräften nothwendig und heilsam, ganz so wie es für Kinder
notwendig und heilsam ist, sich unter väterlicher Drohung und Leitung zu wissen, weil — sie sich selbst noch nicht helfen und beraten können, und individuelle Empfindungen in Freund und Leid das Einzige ist, was sie kennen, da sie noch ganz unfähig sind, sich in objective, über ihr eigenes Ich hinausgehende Verhältnisse zu versenken und auf sich zu versetzen.

Die christliche Religion ist darum in dieser Hinsicht eine Religion der kindlichen, schwachen Menschheit, die noch nicht fest und stark auf ihren eigenen Füßen steht, und darum kann es nicht Wunder nehmen, wenn ein Krummacher klagt: „Leider ist selbst unter den Gläubigen der Glaube an den Gott, der die Mäuse zählt und in Kleinigkeiten groß sein will, präftisch eine seltene Perle worden. In welchem aber dieser Kinderglaube noch sein Gütlein hat, der zwischen Groß und Klein nicht unterscheidet und den lieben Gott so recht in Haus und Hof herunterbringt und ihn unter seinem Feigenbaum und Weinstocke bei sich sitten sitzet, ein solcher Mensch ist selig und hat viel Fried' und Freuden und göttliche Ergötzung allerverwege, und wo er geht und steht, steht er Geschütter und hört Gottesstimmen, in Namen, in Träumen, in Gedanken, in Begegnissen, und Alles um ihn her ist Rede Gottes und Rauschen seiner Füße auf den Bergen, und der Herr sein Gott laßt und stammelt mit ihm in allerlei Zeichen und Bildlein, bald so, bald anders, wie eine Mutter mit ihrem Säugling und sättet sich nicht der kindlichen Mundart.“ So sprechen natürlich Kinder von Gott.


Der religiöse Mensch will einmal das für wahr halten, woran er glaubt, weil er es braucht, und wenn die Erfahrung auch tätig und ständig gegen seinen Glauben verflößt, wie wenn z. B. bei großer Dürre, wenn es lange nicht geregnet hat, trog der dringendsten Gebete zu dem determinierbaren Gott, doch dieser bewegliche Gott sich nicht bewegen läßt, Regen vom Himmel zu senden. Solche religiöse Doktrinen sind nicht, wie die philosophischen, eine Sache der Erkenntnis, der Intelligenz, sondern eine Angelegenheit des Willens; nicht reine Theorie, sondern dem praktischen Bedürfnis dienend.

Hiermit ist aber auch die Gräne zwischen Religion und Philosophie bezeichnet. Hier ist der Punkt, wo sich beide scheiden. Diesenigen Lehren einer Religion, die nur dem Wollen und Bedürsten des schwachen Menschen ihren Ursprung verdanken, und geradezu nicht nur gegen alle wirkliche, sondern sogar gegen alle mögliche Erfahrung verstoßen, weil sie sich nicht auf die unbefangene Erkenntnis der wirklichen, objektiven Natur der Dinge beziehen: können und dürfen in seine wahrre, ächte Philosophie, die dieses Namens würdig sein will, übergehen. Diesenigen Lehren einer Religion bin- gegen, die sich auf das wahrre, gefunde, normale, ächt sittliche Bedürfnis des Menschen beziehen und die wirkliche Erkenntnis der wesentlichen Natur des Menschen und der Dinge zu ihrer Grundlage haben, sollten sie diese Erkenntnis auch nicht in rein wissenschaftlicher Form enthalten — dürfen nicht nur, sondern müssen in jede wahre Philosophie übergeben, wie z. B. im Christenthum die schon oben erwähnte tiefe Erkennt-
nis des Gegensatzes in der menschlichen Natur zwischen Geist und Fleisch, worauf die ganze christliche Sittenlehre mit ihrer einigen Kardinalzugend, der Selbstverleugnung, erbaut ist.

Nach diesen Prämissen gehe ich nun zu dem Hauptpunkt dieser ganzen Untersuchung über, zu dem Nachweis nämlich der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit des Theismus wie des Pantheismus, und der daraus entstehenden Notwendigkeit, ein höheres Drittes, das die Unwahrheit beider ausschließt, die Wahrheit beider in sich aufnimmt, in die Philosophie einzuführen. Die Unhaltbarkeit des Theismus wie des Pantheismus rührt von dem oben angegebenen zweiten Grundgebaren aller falschen Philosophie her, nämlich von der falschen, un gerechtfertigten Anwendung der Kategorien und von der Uberschreitung desselben Gebietes, auf welches sie allein Anwendung haben. Denn um es nur kurz und rund herauszusagen — den ausführlichen Beweis werde ich, mit besonderer Beziehung auf Spinoza und Leibniz, in einer demnächst erscheinenden ausführlichen Kritik des Theismus und Pantheismus liefern —: der Grundirrhthum des Pantheismus ist eine falsche Anwendung des Begriffs der Substanz, der Grundirrhthum des Theismus eine falsche Anwendung des Begriffs der Ursache. Hätte Spinoza die psychologische Entstehung des Begriffs der Substanz und eben so hätten die theistischen Systeme die psychologische Entstehung des Begriffs der Ursache vor seiner Anwendung genau untersucht, so wären uns es wohl die theistischen als die theistischen Systeme erspart worden. Es ist merkwürdig, daß die beiden entgegengesetzten Richtungen des Theismus und Pantheismus, die sich stets bekränpt haben und noch bekränpt, — ein und derselben gemeinschaftlichen Art des Irrthums, nämlich der falschen Anwendung einer Kategorie, ihren Ursprung verdanken. Hierin sind sich also beide gleich, so wie auch darin, daß beide durch eben jene falsche, un gerechtfertigte Anwendung voll von Widersprüchen und Absurditäten sind, wovon ich den Beweis in meinem besonderen Werke nicht schuldig bleiben werde, wozu aber hier kein Raum und keine Zeit ist. Hier habe ich nur ganz kurz den Beweis der Unhaltbarkeit des Theismus, wie des Pantheismus wegen un gerechtfertigter Anwendung des Begriffs der Ursache und der Substanz auf die Welt, zu führen. Vorher muß ich jedoch noch bemerken, daß, wenn man einmal den Theismus und Pantheismus für ungenügend erklärt, was Schelling in He-

Der Grundzug alles Pantheismus ist: Es ist nur Eine Substanz, und alle Vielheit nur Erscheinung, nur Modification dieser Einen Substanz.

So wie aber ein Arzt eine Krankheit nicht gründlich heilen kann, wenn er nicht die Genesis, die Entstehung dieser Krankheit, die Krankheits-Geschichte kennt, so kann man auch wissenschaftliche Irrthümer nicht heilen, ohne ihre Genesis zu kennen.

Die Begriffe haben so gut ihre Genesis, ihr Werden, ihre Entstehung, ihre Geschichte, wie die Dinge. Und so wie man daher die Dinge nicht erkennt, wenn man sie nicht aus dem Grunde oder gründlich erkannt, eben so wenig erkennt man die Begriffe und ihre Bedeutung, wenn man sie nicht aus dem Grunde erkennt.
Die Genesis des Begriffes der Substanz ist aber folgende: 1. Das Werden, die Veränderung der Dinge wird wahrgenommen. Dies ist Faktum, ist Gegenstand der Erfahrung. Aber der Mensch stammt nicht bloß, wie das Tier, an, oder nicht bloß, wie das Tier, gleichgültig und indifferent an, was geschieht, sondern er denkt, und indem er das Werden, die Veränderung denkt erfahrt, kommt er zuerst auf den Gedanken: Aus Nichts wird Nichts, und zu Nichts wird Nichts. Alles muss aus Etwas und zu Etwas werden.

Was kann nun aber das Etwas sein, woraus ein Anderes wird? Ein völlig heterogenes kann es nicht sein, denn wie sollte dann das Andere daraus werden können. Gleiches wird nur aus Gleichem und zu Gleichem — dies ist der zweite Grundzus, der sich dem Denkenden bei der Veränderung aufragt. Der vorige Zusand, aus welchem ein neuer, von ihm verschiedener entspringt, kann also aus jenem nicht, insofern er von dem neuen verschieden ist, sondern nur insofern er ein Gleiches mit dem neuen hat, entstanden sein.

Es ergiebt sich also Drittens, daß in aller Veränderung den verschiedenen auf einander folgenden Zuständen ein Gleiches, Gemeinsames zu Grunde liegt, dessen wechselnde Formen sie nur sind, — d. h. daß es eine Substanz gibt, die in aller Veränderung unveränderlich sich selbst gleich bleibt, deren Zustände oder Erscheinungsformen sich nur verändern, so daß die Veränderung nicht Uebergang eines Wesens in ein völlig anderes Wesen, sondern nur Uebergang der einen Form eines Wesens in eine andere Form desselben Wesens ist.

2. Eine zweite Weise der Entstehung des Begriffes der Substanz ist die denvende Betrachtung des Dinges mit vielen Eigenschaften.

So wie dort bei der Veränderung zunächst nur die verschiedenen auf einander folgenden Zustände wahrgenommen und der Begriff der allen zu Grunde liegenden Substanz erst durch das Denken hinzugekommen wird: so werden auch hier bei dem Dinge zuerst die verschiedenen Eigenschaften miteinander der Sinne wahrgenommen, und der Begriff des Dinges als einer den vielen Eigenschaften zu Grunde liegenden Einheit wird erst durch das Denken hinzugekommen. Auf folgende Weise:
Die Eigenschaften werden zwar als verschiedene wahrgenommen, aber doch nicht als getrennt, sondern mit einander verbunden, und zwar so verbunden, daß es nicht in unserer Willkür, unserem Belieben steht, einige wegzulassen, andere zugunsten, oder die Art ihrer Verbindung, ihre Gruppierung zu ändern. Ferner, versuchen wir es, die eine Eigenschaft durch irgend ein äußeres Mittel, z. B. durch Wärme, zu ändern, so ändern sich auch damit die andern. Es ist also klar, daß die vielen Eigenschaften, obwohl verschieden, doch nicht getrennt, nicht viele Dinge sind, und obwohl nicht vermischt, sondern verschieden, so daß man jede genau von der andern unterscheiden kann, doch auch nicht gleichgültig nebeneinander (wie ein Aggregat verschiedener Dinge, die zu einem Haufen conglomeriert und von denen man beliebig welche wegnimmt und andere zusammengenommen, ohne damit die andern zu ändern) sondern in innerer Beziehung und Verwandtschaft zu einander.

Was ist es nun, was diese vielen verschiedenen Eigenschaften zusammenhält und zu einer innern Einheit verbindet? Es muß allen ein Gemeinsames, Gleiches zu Grunde liegen — eine Substanz.

Und hier haben wir also die zweite Genesis oder das zweite Kapitel der Genesis des Begriffs der Substanz.  

") Herbart's großes Verdienst ist es, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß „zu jeder metaphysischen Untersuchung, welche von einem gegebenen Hauptbegriffe aus vorwärts geht, um den Kreis des Wissens zu erweitern, eine psychologische Untersuchung des nämlichen Begriffes in Ansehung seines Ursprungs gehört.“ (Encyclop. S. 266.)

Herbart zeigt dies vorzüglich an dem Begriff der Substanz, und beweist damit zugleich, daß auch die Kategorien, diese von Kant, zum Unterschied von den empirischen Begriffen, sogenannten reinen Begriffen auf Erfahrung beruhen, also auch im Grunde empirische Begriffe sind, wenn gleich nur durch das Denken gefunden, nur vom denkenden Geist erkannt. „Man sieht es manchem Begriffe, sagt Herbart, welcher die Erfahrung überflügelt, keineswegs auf den ersten Blick an, daß er dennoch ursprünglich der Erfahrung ist abgezogen worden. Das Beispiel des Begriffs der Substanz zeigt dies deutlich genug. Nichts ist gewisser, als daß seine Substanz gesehen, gehört, überhaupt wahrgenommen werden kann. Sobald aber jene Uebelheit, welche den Begriff jedes Dinges in seine Merkmale zerlegen, wach geworden sind, steht die Entdeckung bevor, daß ihnen ihr Subjekt fehlt, ohne welches sie gleichwohl nicht bestehen können. Die Förderung dieses Subjekts nun erzeugt den Begriff der Substanz; er hat keinen andern Inhalt noch Ursprung als eben diese Förderung; und in diesem Sinne entspringt er dennoch aus der Erfahrung, obgleich
Die Vielheit als coöexistirend in Einem und die Vielheit als succedirend in Einem — jene das Ding, diese die Veränderung — führt auf den Begriff der Substanz.

Hieraus folgt aber, daß der Begriff der Substanz nur anwendbar ist auf dasjenige Gebiet, aus dessen denkender Betrachtung er ursprünglich entstanden, nämlich nur
1) auf Dinge, und
2) auf Veränderungen von Dingen.

Hiernach beurteilt sich nun der Pantheismus mit seinem Grundsatz: Es ist nur Eine Substanz, mag er dieselbe nennen wie er will: Gott oder Welt oder Ich oder Seele oder Geist oder Materie.

Der Pantheismus macht stiltschweigend die freilich erst zu beweisende Voraussetzung: Die Welt ist Ein Ding mit vielen coöexistirenden Eigenschaften und succedirenden Zuständen.

Der Pantheismus wendet also den Begriff der Substanz auf Etwas an, worauf er gar nicht anwendbar ist, nämlich auf eine Vielheit von Dingen, die theils coöexistiren, theils succediren, statt auf eine Vielheit von coöexistirenden Eigenschaften und succedirenden Zuständen. Die Erfahrung zeigt uns nicht bloß coöexistirende Eigenschaften und succedirende Zustände von Dingen, sondern sie zeigt uns auch viele coöexistirende und succedirende Dinge, d. h. mit einem Worte: viele Substanzen.

Wäre bloß Eine Substanz, so müßte ja alles Biele, was wir für viele von einander gesonderte Dinge halten, in jener Eine Substanz eben so innig und unabhänzig verbunden sein, wie die vielen Eigenschaften in Einem Dinge, und die vielen succedirenden Dinge müßten eben so nur verschiedene Zustände, aus einander folgende Entwicklungsphasen jener Einen absoluten Substanz sein, wie die verschiedenen Zustände in Einem sich verändernden Dinge. Man versuche nun aber einmal die Welt nach dieser Voraussetzung zu erklären — welcher Unsinns muß da herauskommen, welche Widersprüche gegen Vernunft und Erfahrung. Es müßte sich ja aus Allem Alles machen, Alles in Alles verwandeln

sein Gegenstand in ihr nicht kann nachgewiesen werden. Unzählige speculativer Zerrbilder finden in dieser einzigen Bemerkung die ihnen gebührende Zurechtweisung." (Diefelbß S. 267.)
lassen, wenn Alles nur Eine Substanz wäre. So wie also 
z. B. aus Festem Flüssiges, aus diesem Dampf- und aus diese-
mem Gasförmiges sich machen läßt, weil dies nicht verschiedene 
Substanzen, sondern nur verschiedene Zustände Einer und 
derselben materiellen Substanz sind, so müßten sich auch aus 
Menschen Thiere, aus Thieren Menschen, aus Gestalt Genies und 
und aus Genies Gsul, kurz aus Allem Alles machen lassen, und 
man müßte sich nur wundern, warum so lange vergeblich die 
Kunst, Gold zu machen, gesucht worden. Es müßte sich das 
Widersprechendste so innig vereinigen lassen, wie die 
Eigenschaften in Einem Ding, also z. B. Blut und Gift 
im Organismus, ohne sich zu zerstören. *)

*) Die der Seelenwanderung zu Grunde liegende Vorausset-
zung ist gar keine andere, als die pantetheistische, daß nur Eine und die-
selbe Substanz in allen Dingen ist, und die verschiedenen Formen nur 
verschiedene Erscheinungswesen, Einseitigungen, Gewänder, Hüllen dieser 
Einen Substanz, so daβ im Menschen, im Thier, in der Pflanze u. s. W. 
dieselbe Substanz nur in verschiedenen Kostümen erscheint, die sie eben so 
leicht wieder abwerfen und sich in andere kleiden kann, als sie angenom-
men und angezogen hat.

Die Formen, die Ideen, die Arten der Dinge, die Grund-
charaktere derselben sind keine bloßes Accidenzien Einer und derselben 
Substanz, sondern sind selbst Substanzen. So die menschliche Form, 
die thierische, die pflanzliche, und die jeder Gattung von Wesen.

Sonst könnte man fragen, warum bin ich Mensch und nicht Thier, 
oder nicht Fisch, oder Vogel, oder warum nicht als Pflanze eine Rose oder Dattel 
geworden? Nicht einmal innerhalb derselben Gattung, z. B. des Thiers, ist 
die Species Fisch, Vogel u. s. W. nur Accidenz, Einseitigung des Begriffes 
Thier als der Substanz, sondern auch diese Arten-Formen sind subst-
tielle, so daβ aus einem Fisch, einer Fischen, nicht ein Vogel, eine 
Vogelsche werden kann, geschweige aus einer Thiersche eine Menschensche oder 
umgekehrt.

Jede Seele ist eine speciell bestimmte Kraft. Jede spezifische 
Seele ist so eng mit dem Leibe verwebt, daβ sie nur in diesem Leibe diese 
werken kann, ohne und außer derselben aber gar nicht mehr derselbe wir-
kun, also auch nicht mehr derselbe sein würde, denn das Wirken ist das 
Sein der Seele. Oder würde eine Vogelsche, deren Tendenz das Fliegen 
und Eingen in der Luft ist, in einem Fischer, der stumm im Wasser 
Schwimmt, noch Vogelsche sein und bleiben? — Dann wäre sie höchst un-
glücklich.

Nicht einmal Männliches und Weibliches derselben Art sind 
nur accidentalte Gewänder der einen substantialen Form, sondern sind zwei 
substantiell verschiedene Formen. Oder würde die Seele des Mannes in ei-
inem Weibskörper noch derselbe wirken wollen, noch derselbe Tendenz und 
Richtung haben? oder umgekehrt eine Weibssche in einem Mannskörper? 
Dann wären sie ja beide höchst unglücklich, weil sie beide durch den unan-
gemessenen Leib verhindert wären, das ihnen Eigentümliche zu wirken.
Wie der Pantheismus durch ungerechtfertigte Anwendung des Begriffs der Substanz auf die Welt, die doch als Ganges, wie schon Kant in seiner Antithetik der reinen Vernunft gründlich nachgewiesen, kein Gegenstand der Erfahrung ist — entsteht, so der Theismus durch ungerechtfertigte Anwendung des Begriffs der Ursache auf die Welt.

Die Welt ist Wirkung einer außerweltlichen Ursache; sie ist nicht, sondern sie ist gesetzt, sie ist kein Seien-

In der That kann es keine unmittelbare Höllenstraße geben, als diese Art von Seelelwanderung, derzufolge die wandernde Seele derselben Würfel, dieselbe Tendenz, die sie ursprünglich in ihrem ersten, ihr eigentlich zugehörigen Leibe hatte, in allen andern Leibern, in die sie fällt, noch behält, aber nun durch den ganzen verschriebenen, unangemessenen, ja widersprechenden Leib an der Wollustion ihres Willens gebunden wird, wie ein Gefangener, dem alle Glieder gebunden, ein Vogel, dem die Flügel beschmiert sind, gern in seiner Weise thätigt sein möchte, aber nicht kann. Dies ist die schrecklichste Strafe, die sich denkt läßt. Was solle der tapferste Manneswille, z. B. der Wille eines Alexander, Cæsar, Napoleon in einem sicheren Weibesleibe anfangen, oder umgekehrt ein sanfter Weibeswille in einem solchen Mannesleibe?

Beim Menschen ist sogar die bloß individuelle Verschiedenheit innerhalb derselben Geschlechts, z. B. des männlichen, substantiell, so daß seine Vertauschung der Leiber derselbe ist, weil der Wille, die Seele verschieden, jede Seele aber ihren spezifischen Leib hat. Die nationale Verschiedenheit ist auch Seelenverschiedenheit in verschiedenen von der Landes-natur her verschiedenen bestimmt Leibern.


des, sondern ein Gesegtes—dies ist die Grundlehre des Theismus.

Das man der Welt eine Ursache gibt, ist natürlich, wenn man sie als Wirkung betrachtet: aber woher weis man denn, dass sie eine Wirkung ist? Der Begriff der Ursache erstreckt sich ja nur auf Veränderungen, auf Werden des, also nicht auf Seiendes. Wenn wir etwas werden, entstehen oder vergehen, also sich verändern sehen, so denken wir eine Ursache hinzu. Herbart, der, wie schon bemerkt, sich durch Hinweisung auf die psychologische Entschiedung der Begriffe verdient gemacht hat, so wie die Entschiedung des

*) Das Causalgesetz kann streng genommen nicht lauten: Alles hat seine Ursache—denn dann ware dieses Gesetz ausnahmslos, sich über Alles erstreckend, was doch nicht der Fall ist—; sondern es kann nur lauten: Jede Wirkung hat ihre Ursache. Was nun aber Wirkung sei, oder nicht, das ist wieder eine andere Frage. Bestimme ich etwas als Wirkung, so muss ich natürlich eine Ursache dazu entweder schon wissen oder suchen. Was aber darf als Wirkung bestimmt werden, und Was nicht?

Es ist klar, dass vom Gesetz der Causalität, wonach, wenn es richtig ausgedrückt wird, jede Wirkung eine Ursache hat, die Ursachen selbst eine Ausnahme machen. Die Ursachen selbst können nicht wieder eine Ursache haben, da sie selbst Ursachen sind. Die Ursachen fallen also nicht unter das Causalgesetz, da sie sonst nicht Ursachen, sondern Wirkungen wären. Der Grund von Etwas, wenn er wirklich Grund ist, kann nicht wieder einen Grund haben, denn sonst ware es ja nicht der Grund. Was nun aber Grund oder Ursache (Ursache—ursprüngliche, primitive Sache) sei und was nicht, ist wieder eine andere Frage. Die Anwendung der Kategorien, die Gegenstände, worauf sie anzuwenden seien und worauf nicht, liegen nicht in ihrem eigenen Begriff, dazu gehört vielmehr Erfahrung.

Alle Erhebungen sind Wirkungen, haben folglich eine Ursache, alle Wesenheiten aber sind Ursachen, haben folglich keine Ursachen, sind grundlos, da sie selbst der Grund, die Ursache sind; doch es fragt sich: was ist als Erhebung, und was als Wesen zu bestimmen? es kommt also wieder auf die richtige Anwendung dieser Kategorien an, damit nicht eine Erhebung für ein Wesen, oder ein Wesen für eine Erhebung angesehen werde. Nur die richtige Anwendung der Kategorien erst giebt ein wahres Wesen oder Erkenne.

Da die Ursächlichkeit, d. h. das Ursächsein, nicht unter das Causalgesetz fällt, vielmehr dasselbe erst begründet, so macht es ipso auch die Freiheit eine Ausnahme vom Causalgesetz. Denn Wirkung sein und notwendig sein ist identisch, und andrerseits Ursache sein und frei sein ist identisch. Frei ist nur das Ursächliche, Ursprüngliche, das Wesen; notwendig hingegen ist das Bewirkte, Gesegte, die Erseheinungen. So wie daher das Causalgesetz die Ursachen voraussetzt, durch sie erst begründet wird, so setz die Notwendigkeit, das Notwendige, die Freiheit, das Freiessende, voraus.
Begriff der Substanz, so auch die des Begriffes der Cau-
seitigkeit richtig erkannt, indem er sagt: der Causalbegriff „wird
erzeugt in einem notwendigen Denken, dessen Notwendig-
heit in dem Gegebenen so vielmal entsteht, als vielmal in
der Sinnenwelt die Form, Beränderung genannt, vorkommt.“

(Einleit. 2. Ausl. S. 154.)

Wer hat denn nun aber jemals die Welt entstehen,
werden sehen, um mit Recht sagen zu können, sie habe eine
Ursache?

Der Theismus befindet sich in folgendem Cirkel: Die
Welt hat einen Urheber. Warum? Weil sie entstanden
ist. Warum ist sie entstanden? Weil sie einen Urheber
hat. Er beweist also die Ursache der Welt, das Dasein Go-
tes, daraus, daß die Welt Wirkung, daß sie geschaffen
sei, und er beweist wiederum das Gesetz- oder Geschaffen-
sein der Welt dadurch, daß er ihr einen Urheber gibt, —
er beweist also keines von beiden, weil er jedes zu Beweisende
durch das andere zu Beweisende beweist — da doch Beides zu-
sammen nur durch ein Drittes, nämlich das Werden, sich
beweisen liebe.

Kann man nicht beweisen, daß die Welt geworden ist,
wie will man denn beweisen, daß sie Wirkung ist, die eine
Ursache hat? Aber schwerlich wird sich das Geworden sein,
der Welt beweisen lassen. Denn der Beweis müßte entweder
a posteriori oder a priori, oder auf beide Weisen zugleich
gesucht werden. A posteriori ist er unmöglich, weil keiner
beim Entstehen der Welt zugegen gewesen ist; a priori ist er
auch unmöglich, weil es nicht im Begriff der Welt liegt,
geworden zu sein. Denn läge dies in ihrem Begriff, so
müßte die Betrachtung derselben als eines seien den, nicht-
gesetzten widersprechend sein; dies ist aber keineswegs der Fall.
Vielmehr ist, wie gleich zeigen werde, die Betrachtung dersel-
ben als eines Geschaffenen, Geschaffenem widersprechend.

Nichts kann absurder sein, als einer Substanz eine Ur-
sache geben, eine Substanz von einer Ursache ableiten, denn
was heißt ein Unbewirktes für ein Bewirktes, ein Ungesetz-
tes für ein Gesetztes, ein Ungewordenes für ein Gewor-
denes, kurz ein Unseindes für ein Seiendes erklären. (Uns-
seindes und Seiendes stehen hier sich in dem platonischen Sinne
des nicht wahrhaft, wen enhhaft, und des wahrhaft, we-
senhaft Seienden, des µη ου und τυτως ου gegenüber.)

Wer der Substanz eine Ursache gibt, der hat den Be-
griff der Substanz gar nicht. Denn im Begriff der Substanz liegt es, nicht eine Ursache zu haben, sondern selbst Ursache zu sein. Die Substanz ist Ursache, d. h. primitive, ursprüngliche Sache, was sie als Wirkung nicht sein könnte. Spinoza’s 8te Proposition des I. Th. „Una substantia non test produci ab alia substantia“ ist unerschütterlich.

Auch der doppelte Begriff der Notwendigkeit, wie ihn Spinoza gibt, kann diesen für die Kritik des Theismus höchsten Wichtigkeit von Seiendem, Substantiellen, und Gesetzen, Bewirken, erläutern. „Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictio nem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam determinata.“ (Schol.1. zur 33.prop.P.I.)

Notwendig ist also etwas entweder seinem Begriffe nach, oder vermöge einer Ursache.

Hieraus folgt, daß die Existenz von Etwas entweder in seinem Begriffe liegt, oder eine Ursache hat, d. h. daß es entweder an sich, d. h. seiner Natur nach existirt, (von selbst, per se, a se, autonomous ev), oder durch ein Anderes.

Die Substanz nun aber ist das an sich Existirende, da nur dieses mit dem Namen Substanz bezeichnet wird, folglich kann die Substanz keine Ursache haben.

Auch allem diesem folgt nun aber für den Theismus das unumgängliche Dilemma, entweder der Welt ein wesentliches, substantielles Sein, ein wahrhaftes, wesenhaftes an sich Sein, kurz keine Realität — wenn man unter Realität im emphatischen Sinne das An sich es sei versteh — zugesteh: hen; oder die Realität Gottes auszugeben. Eins von beiden muß der sich aufs Denken einzulassen und sich theoretisch begründen wollen den Theismus leugnen, entweder die Realität (Substantialität) Gottes, wenn er nämlich die Realität...

*) Im 2. Scholium zur 8. propos. sagt Spinoza ganz richtig: „Si quis statuat substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut ejus essentiam aeternam esse veritatem.“
der Welt anerkennt: oder die Realität, Substantialität der Welt, wenn er nämlich die Realität Gottes anerkennt.

Denn beides zugleich annehmen und das eine Reale —
die Welt — von dem anderen Reale — von Gott — ab-
leiten, heißt eine Substanz von einer andern Substanz ab-
leiten, sie also für geschaffen, die Substanz, das ur-
sprünglich Seiende also für ein Gesehstes, secundo loco
Seiendes erklären, — was absurd, weil eine contradiclio in
adjecto, ist.

Diese Absurdität begeht aber der Theismus, indem er
gleicherweise die Realität der Welt, so wie die Gottes behaupt-
et, und dann Gott als Urheber der Welt betrachtet, also
die Realität der Welt wieder aufhebt, da, was einen Urheber
hat, nicht reell ist, in dem Sinne, in dem wir hier von Rea-
lität sprechen.

Wie nun? Muß man etwa, um diesem Grundwiderspruch
des Theismus zu entgehen, sich den ungereimtheiten des Pan-
theismus, der nur Ein Reales anerkennt, in die Arme wer-
fen? Freilich, wer obersichtlich denkt, könnte leicht keinen an-
dern Ausweg mehr übrig sehen, indem er aus dem Sag; Eine
Substanz kann von einer andern nicht gesehst sein, dem and-
dern folgern zu müssen meinte: Es kann also überhaupt nicht
zwei Substanzen geben, sondern nur Eine. Aber dies folgt
ganz und gar nicht aus jenem ersten Sage. Denn in ihm ist
nicht gelehrt, daß es zwei oder überhaupt mehrere Sub-
stanzen ursprünglich geben könne, sondern nur, daß sie
von einander abgeleitet werden dürfen — nur dieses letztere
ist in Wahrheit gestellt.

Die Meinung ist also ganz falsch, daß man nur die Wahl
zwischen Theismus und Pantheismus habe, daß es ein
Drittes nicht gäbe. Es gibt ein Drittes, und zwar ein sol-
ches, das kein schleschestes juste-mi lieu, keine bloße Neutralisa-
tion, kein Mischprodukt der beiden ist: sondern ein die Irr-
stümmer beider negierendes, die Wahrheit beider affirmie-
rend des Dritten.

Der Sag: daß die Substanz ihrem Begriff nach eine
apriorische Einheit, also indivisibel, einfach; nicht eine
a posteriori aus vielen Theilen zusammengesetzt, sondern
ursprüngliche, vielmehr das Viele begründende, als von
ihm begründete, es aus sich wie aus einem Quellpunkt hervor-
bringende Einheit — kurz, wie es Leibniz treffend bezeichnet
hat, Individuum oder Monade ist: dieser Sag, der den
Begriff der Substanz definiert, ist ganz verschieden von dem andern: es gibt nur eine Substanz, nur eine Monas, nur ein Individuum.

Der Spinozistische Begriff der Substanz ist in allen Stücken identisch mit dem Leibniz'schen der Monade, ist einfache, untheilbare Einheit, die die Quelle des Vielen ist 3). Spinoza kann nicht oft genug einschärfen, daß man sich die Substanz nicht als theilbar oder aus Theilen bestehend denken solle, (s. ep. 29., wo er die Folgerungen für Raum und Zeit aus dem Begriff der Einfachheit der Substanz zieht, und übereinstimmend mit Kant Zeit und Raum für bloße Formen der Erscheinung erklärt, wie überhaupt der Kant'sche Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung in Wahrheit ein anderer ist, als der Spinozistische von Substanz und Modis, den alle tieferen Philosophen unter verschiedenen Ausdrücken immer gemacht haben). Aber solt denn daraus, daß die Substanz ihrem Wesen nach einfach ist, auch daß es nur eine Substanz giebt? Ist Einfachheit und Einzigkeit einerlei? Kann es nicht viele solche ursprüngliche Einheiten, wie die Substanz ihrem Begriff nach, geben? —

Alles Seiende ist entweder principielles, ursprüngliches, substantielles, oder abgeleitetes, gesteigtes, accidentielles Sein. Es gibt nur diese zwei Arten des Seins, von denen sich die zweite zur ersten, das secundäre zum primitiven Sein, verhält wie Nichtsein zu Sein. Denn wahrhaft seien, oder wirklich ist eigentlich nur das prinzipiell Seiende. Das accidentelle, secundäre Sein ist nur das Platonische μον ου. Man kann sich den Unterschied dieser beiden Arten des Seins nicht besser verdeutlichen, als indem man das Bild einer Sache mit der wirklichen Sache selbst vergleicht. Das Bild der Sache, ihre Vorstellung stellt die Sache mit allen ihren Eigenschaften dar, und insofern enthält das Bild alles, was die Sache, und doch welch ein Unterschied! Welch ein Unterschied zwischen gemalter und wirklicher Bewegung! Ein als sich bewegend

gemalter Gegenstand ruht auf dem Gemälde, ist festgehalten
an der Stelle des Gemäldes, obgleich er sich zu bewegen scheint.

Spinoza hat diese beiden grundverschiedenen Arten des
Seins durch das erste Axiom des ersten Theils seiner Ethik so
ausgedrückt: "Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt." Das
prinzipielle Sein ist das Insechsein, das abgeleitete das in
einem Andern Sein.

Alles, was entsteht, was wird, entsteht oder wird not-
wendig aus Etwas, gehört folglich zur zweiten Art des Seins,
zum univ., und trägt darum in der Geburt schon den Tod
in sich, ist ein Todtgeborenes, muß darum früher oder später
auch wirklich sterben. Und dies gilt von Allem ohne Aus-
nahme, wovon uns die Erfahrung lehrt, daß es entstanden ist.

Von allem Solchen kann man daher schon bei der Geburt den
Tod mit Gewißheit vorhersagen. Alles, was je entstanden
ist, ist auch wieder oder wird wieder zu Grunde gehen.
Was nicht entstanden ist, kann so ipso auch nicht vergeben,
daß es hat das Sein in sich, ist Princip, ist Substantz.

Dies zieht a priori fest. Doch nun kommt es haupt-
sächlich auf die richtige Anwendung dieser beiden Kategorien
des Seins an, daß man nämlich nicht Etwas zur zweiten Klasse
des Seins rechn, was zur ersten gehört, oder zur ersten, was
zur zweiten gehört, d. h. daß man nicht Etwas für Produkt,
für secundäres, abgeleitetes, entstandenes Sein halte, was Prin-
cip, Substantz oder Ursache ist, noch umgekehrt.

Darüber kann aber einerseits nur die Erfahrung, an-
dererseits nur richtiges Denken entscheiden.

Es wäre freilich voreilig, dasjenige, dessen Entstehung wir
nicht erfahren haben oder nicht erfahren können — darum só-
gleich für unentstanden, für Substantz zu erklären; denn
es könnte demungeachtet entstanden sein. Gehegt aber, ein noth-
wendiges Denken belehrte uns über Etwas, dessen Entstehung
wir nicht erfahren haben, daß es nicht entstanden sein könne,
weil die seine Natur widerspricht — dann wären wir wohl
berechtigt, es für Substantz zu erklären.

Ein solches aber ist das, was wir Seele, das Princip
der Däßigkeit und des Lebens eines Wesens nennen. Wir
wissen von diesem nicht aus Erfahrung, daß es unentstan-
den, umgezeugt ist, und es wäre darum voreilig, es ohne Wei-
teres für Substantz zu erklären, für unerschaffen. Aber
ein nothwendiges Denken belehrte uns, daß Selbstthäß-
tigkeit, deren sich doch jede Seele unmittelbar bewußt ist, un-

Selbstthätigkeit — dies und nichts weiter ist Kriterium der Substantialität. Dies hat auch Kant eingesehen. Denn Beharrlichkeit und numerische Identität des Subjekts oder der Person, die in der Wolf'schen Schule für Kriterien der Substantialität galten, läßt Kant keineswegs dafür gelten, sondern widerlegt sie treffend so: „Wenn gleich der Sag einiger alten Schulen: daß Alles fließend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht stattfinden kann, so bald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseins widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewußtsein darüber nicht urteilen, ob wir als Seele beharrlich sind, oder nicht, weil wir zu unserm identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewußt sind, und so allerdings notwendig urteilen müssen, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt sind, eben dieselben sind. In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beherrliche Ertheilung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich nicht eben so wohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden“ (Kritik d. r. B. Ausg. v. Rosenfranz, S. 292).

Beharrlichkeit und numerische Identität sind also höchst unsichere Kriterien der Substantialität, denn obwohl unser Selbst in der ganzen Zeit, in der wir existieren, die beharrliche identische Einheit seiner vielen und mannigfaltigen, wechselnden Zustände bildet, so könnte es doch an sich selbst viel-
leicht nur vorübergehender Zustand, Modus oder Affection eines höheren, umfassenden Subjekts sein, zu dem es sich alsbann ebenso verhielt, wie zu ihm seine eigenen wandelbaren Zustände.

Es muß daher etwas ganz Anderes noch hinzukommen, um uns davon zu überzeugen, daß dieses numerisch identische, in allem Wechsel, allem Entstehen und Vergehen seiner Zustände bleibende Selbst oder Subjekt wirklich Substanz, wirklich Subjekt und nicht wieder nur in Bezug zu einem höheren Prädikat, Modus, Accidents — denn dies sind alles nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache — sei.

Dieses Andere ist aber nur die Selbsttätigkeit, die Selbstwirksamkeit, die Causalität. Daß das numerisch identische, beharrliche Subjekt wechselnder Zustände wirklich Substanz sei, wird erst an seiner Selbsttätigkeit, Selbstwirksamkeit, kurz an seiner Causalität erkannt. „Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet, so ist das letzte Subjekt desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsätze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wäre. Kraft desselben beweist nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch vergleichene Wahrnehmungen allерerst zu suchen nöthig hätte, welches auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Größe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn daß das erste Subjekt der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Notwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung ausläuft“ (Krit. d. r. B. S. 173 f.).

Dieser Eine Sag, der allein hinreicht, Kant unsterblich zu machen, da er selbst die Anerkennung dessen enthält, wodurch überhaupt ein Wesen ewig und unsterblich, wodurch es Sub-
stanz ist, nämlich die Causalität, die Ursächlichkeit, das Handeln, die Selbstständigkeit, die Spontaneität, —

Doch ehe ich zu dem Beweise dieser Behauptung übergehe, will ich noch kurz durch ein Beispiel deutlich machen, wie eben
nur die Actualität, das Handeln, die Selbstständigkeit Kriterium
der Substantialität sei, keineswegs aber die numerische Identität
und Beharrlichkeit des Subjekts.

In der Poesie, besonders im Cpos und Drama, kommen
Personen vor, die so gut einen Lebenslauf haben, so gut durch
mannigfach wechselnde Zustände successiv hindurchgehen, und
dabei dennoch numerisch identisch bleiben, wie die wirklich han-
delnden Personen der wirklichen Welt. Wenn nun schon die
numerische Identität des Subjekts, die Beharrlichkeit im Wech-
sel der Zustände, ein ausreichendes Kriterium der Substantialität
ware, dann müßten ja auch jene singenden Personen wirk-
liche Substanzen sein, wirkliche Subjekte, während sie
doch in der Tat nur vorgestellte oder dargestellte Sub-
jeke, d. h. Objekte sind. Hat der Homerische Achilles gleiche
Substantialität mit dem wirklichen Achilles, der etwa existirt hat?
Handelt der Homerische Achilles wirklich, oder wird er nur
als handelnd vorgestellt?

Dies Beispiel wird höchstlich genügen, um einleuchtend
zu machen, daß numerische Identität des Subjekts in allem
Wechsel der Zustände gar kein Kriterium der Substantialität ist.
Denn dieses ganze numerisch identische Subjekt könnte ja ein
reines Produkt der Phantasie sein. Ein solches wird man doch
wohl aber nicht Substanz nennen, da von einem solchen viel-
mehr die schöpferische Phantasie die Substanz ist, und jenes nur
eine von den wechselnden, entstehenden und vergehenden For-
men dieser Substanz.

Beharrlichkeit ist so lange nicht absolute, sondern
nur relative, d. h. an sich selbst wieder vergängliche, nicht
evige Beharrlichkeit, als bis nachgewiesen ist, daß das Be-
brallische ein Selbstständiges, ein Ursächliches, reell Actives ist.
Dann allererst folgt, daß es unentstanden und mithin auch
unvergänglich, folglich absolut beharrlich ist. Wäre der
Geist des Menschen, wäre die Seele des Thieres und der Pflanze,
waren die chemischen und mechanischen Kräfte der unorgani-
schen Natur nicht Agentien, nicht selbstwirkende, selbstständi-
tige Kräfte: dann könnten wir überhaupt nicht wissen, ob sie
Substanzen, ob sie wirkliche und nicht bloß vorgestellte Subjekte sind, denn numerisch identische und relativ beharrliche, eine Zeit lang dauernde Individuen könnten sie immerhin sein, ohne Substanzen, wirkliche Subjekte zu sein.

Absolute Beharrlichkeit und Identität wird uns durch die Erfahrung nicht gegeben, denn dazu wäre ja erforderlich, daß wir schon die ganze unendliche Zeit durchlebt hätten, was unmöglich ist, da, so lange wir auch fortdauern mögen, doch jeder Augenblick ein begrenzter ist, den nachfolgenden außer sich hat, und wir also durch Erfahrung nie dahin kommen, zu ermitteln, ob wir alle Zeit hindurch leben werden.

Es ist daher schlechthin unmöglich, aus absoluter Beharrlichkeit — und nur eine solche könnte Kriterium der Substantialität sein, da die relative, nur eine Zeit lang währende, eigentlich keine Beharrlichkeit ist — aus Substantialität zu schließen. Vielmehr können wir nur umgekehrt aus der Substantialität eines Wesens auf desselben absoluter Beharrlichkeit, d. h. Ewigkeit, schließen.

Woher soll nun aber die Substantialität eines Wesens ermittelt werden? Modem erfahren wir, daß Etwas Substanz ist? Erfahren muß es werden, denn a priori haben wir zwar den Begriff, die Kategorie der Substanz, wissen aber nicht, was Substanz ist, was unter diesem Begriff zu subsumieren ist. Dies können wir nur durch Erfahrung lernen. Also, wodurch erfahren wir, daß Etwas Substanz ist? Worum erkennen wir die Substantialität eines Wesens?

Einzig und allein an seiner Selbstständigkeit, deren es sich unmittelbar bewußt und inne wird.

Nun können wir dazu übergehen, nachzuweisen, wie durch diesen Grundsatz: Alles Selbstständige ist Substanz, sowohl der Theismus als Pantheismus unwiderbringlich gestützt wird.

Giebt es nur Ein ursprüngliches, selbstständiges Wesen, Gott, aus welchem alle andere Wesen erst entstehen, so ist durch den oben angegebenen Unterschied zwischen ursprünglichem und gewordenem Sein, oder, was dasselbe ist, zwischen Sein und Gesehentlich, der der Fundamentalunterschied aller wahren Philosophie ist, — klar, daß die vielen aus Gott gewordenen Wesen 1) gar nicht wirkliche Wesen, nicht wirkliche Subjekte oder Substanzen sind; 2) daß sie solglich auch nicht selbstständig sind, sondern ihre Selbstständigkeit nur scheinhbar ist, etwa wie die der Drahtpuppen im Puppenspiel, oder

Theismus und Pantheismus haben dies nun gemein, daß beide nur Einen Gott, d. h. nur Ein ursprüngliches, selbstständiges Wesen, nur Eine Substanz annehmen. Aber der Pantheismus ist consequent, er läßt die Welt mit ihren endlichen Dingen nicht aus Gott herausfallen, auch ge- steht er den einzelnen Dingen gar keine Selbständigkeit, Wirk- lichkeit und Selbstwirksamkeit zu. Er widerspricht also nur der Erfahrung, nicht seinem eigenen Begriff vom absoluten, allein wirklichen Wesen. Der Theismus hingegen widerspricht zwar nicht der Erfahrung, insoweit er die Einzelwesen der Welt für reale, wirkliche, selbständige, freie Wesen hält, aber er widerspricht seinem Begriff vom absoluten, allmäch- tigen, allgegenwärtigen, allwissenden, kurz endlichen Wesen, da dieses nichts Wirkliches außer sich haben kann.

Eine wahre Weltansicht kann daher nur diejenige sein, die weiser wie der Pantheismus der Erfahrung, noch wie der Theismus ihrem eigenen Begriff widerspricht. Spinoza war zwar consequent, denn gemäß seiner einmal gemachten Proposition, daß es nur Eine Substanz, Ein ursprüngliches, in sich feiendes, natura sua existirendes Wesen gebe (wofür er freilich den Beweis, wie ich in meiner ausführlichen Kritik des Theismus und Pantheismus zeigen werde, sehr schlecht führte), mußte er natürlich alle Wicheit der Einzelwesen für unrell, für bloße Modifikation des einzig Reellen, der absolut unendlichen Substanz erklären, und er hat es gethan. Er leugnet die Welt nicht schlechthin, seine Lehre ist nicht A kosmismus,
wie Hegel meint, sondern er leugnet nur die Realität, das
In sich sein, die Substantialität der Welt, da ihn Gott
allein Substanz ist. „Praeter Deum nulla dari, neque
concipi potest substantia.“ (P. I. prop. 14). „Quidquid est,
in Deo est et nihil sine Deo esse neque concepi potest.“
(P. I. prop. 15). „Deus est omnium rerum causa imma-
nens, non vero transiens. Extra Deum nulla potest dari
substantia, hoc est, quae extra Deum in se sit.“ (P. I.
prop. 18. c. dem.). Demgemäß leugnete auch Spinoza
consequent die Freiheit und Unsterblichkeit der Einzel-
wesen, denn was nicht a se, an sich, nicht selbständig
ist, kann natürlich auch nicht frei und unsterblich sein.

Also Spinoza, sage ich, ist zwar consequent, dem Be-
griff des absolut unendlichen Wesens, von dem er ausgeht, treu
bleibend, aber sein System widerspricht völlig der Erfahrung,
die uns freie, selbstständige, spontane Einzelwesen darbietet.
Aus Freiheit ist die Welt gegründet, wie Marquis Posa in
Schiller's Don Carlos so schön zu Philipp sagt. Des lebels
grauenvolles Heer wühtet nur darum in dem Weltall, weil
Freiheit in ihm ist. Wären die Einzelwesen nicht frei,
so könnten sie ja einander nicht so grausam widersprechen, wie
es doch thatsächlich in der Welt vorkommt. Geht man daher
mit Spinoza vom Begriff des absolut Unendlichen, oder, wie
es in der Wolff'schen Metaphysik heißt, des allerrealsten
Wesens, des Inbegriffs aller Realitäten, aus, so geht man von
dem allerdwersprechendsten Begriffe aus. Denn zwar
der Begriff an sich des allerrealsten Wesens, das der Inbe-
griff aller Realität sein soll, ist (wie Kant richtig in dem von
keiner wahren Philosophie zu ignorirenden Capitel von der Am-
phibolie der Resolutionsbegriffe gezeigt hat) nicht widersprechend,
weil dem Begriffe nach, Realität der Realität nicht wider-
spricht: aber macht man nun mit jenem Begriff des allerreal-
sten Wesens' Ernst und geht mit ihm an die Erfahrung —
was doch gesehen muß, wenn der Begriff objektive Gült-
tigkeit erhalten soll — so findet man, daß das allerrealste
Wesen der Inbegriff aller Widersprüche ist, die die
Welt wirrlich und unlängsbar darbietet. Ich kann mich nicht
enthalten, Kant's unsterbliche Worte über diesen höchst wich-
tigen Punkt hierherzuziegen. „Einstimmung und Wider-
sstreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorge-
setzt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Rea-
litäten kein Widerspreit denken, d. i. ein solches Verhältnis, da

Hiermit ist aller Pantheismus mit seinem Prinzip, dem absolut unendlichen, allerrealisten Wesen so gründlich geschrumpft, daß er nicht wieder aufstehe, es wäre denn, daß man mit dem allerrealisten das allersprechende die Wesen zum Prinzip erheben wollte, was gedankenlosen Köpfen unbekannt bleibt.

So wie nun aber der Pantheismus — hiervon war ich ausgegangen — zwar der Erfahrung, aber nicht seinem einmal vorausgesetzten Begriffe widerspricht: so widerspricht umgekehrt der Theismus zwar nicht der Erfahrung — denn er hürdet nicht alle Widersprüche, alle lebel und Gräuel der Welt, einem einzigen Wesen, Gott, auf, sondern schreibt sie auf Rechnung der von Gott abgesunkenen Welt, deren Einzelwesen er nicht für bloße Modifikationen Gottes, sondern für reelle, außer Gott wirkliche, freie und selbstständige Wesen hält — aber er widerspricht seinem Begriff, da auch ihm, wie dem Pantheismus, Gott unendlich, allmächtig, allgegenwärtig,
allwissend, kurz Alles in Allem ist. Kann ein solcher Gott freie Geschöpfe außer sich haben, die von ihm abfallen und ihm seine Welt verderben? Ist das nicht ein Widerspruch? In meiner ausführlichen Kritik des Theismus und Pantheismus werde ich die Widersprüche, die der Theismus in allen Arten der Theodicee begeht, durch die er sich behaupten zu können meint, aufdecken. Dieser Punkt, der eigentlich faule Fleck des wissenschaftlichen Theismus, ist ganz besonders geeignet, seine Unbeholfenheit zu beweisen. Kant hat schon 1791 in der Berlinischen Monatschrift eine Abhandlung „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ drucken lassen, aber dieser Punkt kann doch noch weit schärfer und erschöpfender erörtert werden, und er muß erschöpft werden, denn die Theodicee war immer noch die einzige Burg, wohin sich der philosophische Theismus vor allen wissenschaftlichen Angriffen flüchtete. Aber diese Burg ist äußerst bausch, und wenn die Theisten nicht bald aus ihr ausziehen, so wird sie ihnen nächstens über dem Kopfe zusammentreiben. Nicht das ist jetzt mehr die Frage, ob die Weltwesen theistisch als Geschöpfe eines persönlichen Gottes, oder pantheistisch als Ausfluss der unedlenden Substanz, des Absoluten, zu betrachten seien — auf beiden Standpunkten wird die Welt noch abgeleitet — sondern das ist die Cardinalsfrage, ob die Welt überhaupt als feiend oder als geajt betrachtet werden müsse.

Mag ich die Welt von einem persönlichen Gott oder aus dem Absoluten ableiten, immer leite ich sie doch ab, betrachte also die Vielheit und Gegenäßigkeit der Weltwesen nicht als etwas Urprüngliches, sondern als Produkt einer überweltlichen ursprünglichen Einheit, sei diese nun der persönliche Gott oder die absolute Substanz.

Auf beiden wesentlich gleichen Standpunkten ist aber das Böse unerklärbar. Alle Theodiceen, sowohl des Theismus als Pantheismus, sind Sophismen ohne Halt.

Die geläufige theistische Theodicee ist, daß Gott dem Menschen, da er ihn nach seinem Willen schaffen wollte, die Freiheit nicht versagen konnte. Geschaffene Freiheit ist aber eine eben solche contradictio in adjecto, wie abgeleitete Ursprünglichkeit oder todtes Leben.

Die pantheistische Theodicee leugnet entweder das Böse, erklärt es nur für Schein und Täuschung, für inadäquate Idee, wie Spinoza, oder leitet es, wie Schelling und

Alles Ableiten der Welt muß also aufhören. Die Ursprünglichkeit der Welt und ihres Lebens in Kampf und Sieg, in Entzweigung und Aufhebung derselben muß anerkannt werden. Dann sind keine Theodiceen mehr nötig, denn das Bedürfnis dieser entspringt nur, wo man den Ursprung aller Dinge in Gott setzt, es also auf theistischem Stand punkt rechtfertigen muß, daß der Gute das Böse schafft oder zuläßt, auf pantheistischem Widerspruch der ursprünglichen Einheit für bloßen Schein und Täuschung erklären muß.

Auch pantheistischem Standpunkt muß man sich wundern, wie aus der ursprünglichen Einheit das sich gegenseitig bekämpfende Biele hervorgeht, wie die Idee so von sich abfallen, sich entlassen, entäußern, ihre ursprüngliche Einheit verlieren kann. Herbert wundert sich umgekehrt, wie das ursprünglich Biele zur Einheit kommt ²).

²) Der Berf, der treffenden Charakteristik der Herbart'schen Philosophie (Beilage zur allg. Zeitung, N. 266. 1841.) sagt: „Nach Herbart ist die Metaphysik die Lehre von der Begriffsleichtigkeit der Erfahrung, der äußeren im Raume, wie der inneren des Bewußtseins. Resultat der metaphysischen Untersuchungen ist eine monadologische Weltansicht, die im schroffen Gegensatz gegen allen Pantheismus, das Sein nicht bloß dem Einen und Unendlichen beilegt, aus dem die entlichen Wesen wie Schaum des Meeres sich aus kurze Zeit ablösen, um bald wieder in das Ganze zurückzufallen und spurlos in ihm zu verschwinden, sondern als das Ersende un-
Aber weder ist die Einheit, das Eine absolute Wesen, das Ursprüngliche, die Vielschiedenheit und Entwieklung dagegen das Abgeleitete, noch umgekehrt diese das Ursprüngliche und jene das Sekundäre, Hinzukommende, sondern die Welt ist ewig dieses in der Einheit entwichte und in der Entwieklung einige Universum, und nur als solches lebendig. Die real Entzwicht sind ideal, an sich, ihrer Bestimmung nach, eins, zusammengehörig. Die Einheit existirt daher als Trieb, die in der Wirklichkeit existirende Entwieklung auszuhaben.


bestimmt Bielen, die realen Wesen, die Monaden anerkennt, die einfach, raum- und zeitlos, und darum ewig sind, und zu denen eben so gut die Elemente der belebten wie der unbeklebten Materie, als die Seelen der Menschen und Thiere gehören. Daher war für Herbart die Hauptaufgabe der Metaphysik nicht, die Mannigfaltigkeit und den Wechsel des Daseins aus Einem Urstein abzuleiten, sondern vielmehr die, zu begreifen, wie das ursprünglich Bielen und Mannigfaltige zu den Einheitsformen der Erfahrung gelänge. Und so steht Herbart als Metaphysiker unsérhab in dem gleichen historischen Verhältniß zu Leibniz, wie Hegel zu Spinoza.


Michellet sagt: „Da der Geist überhaupt, folglich auch der unendliche, eben dies ist, nur das zu sein, wozu er sich durch seine eigene Freiheit erhoben hat, also einen Anstand der Ungestörtheit oder bloßen Naturlichkeit aufheben muß, um zu sich selbst zu kommen: so hat er an der Natur seine zeitliche Voraussetzung, und ringt sich aus derselben durch freie Thätig keit heraus. Dazu bedarf er aber eben der Zeit, und er kann nur in der Zeit aus der Natur hervorgehen. Die Natur ist außerzeitlich, weil sie nicht durch sich selbst, sondern durch die ewige Idee gesetzt ist. Der endliche Geist sät sich aber selbst, und so auf endliche Weise und in der Endlichkeit, damit wiederum aus dieser Voraussetzung in der Zeit das Bewußt- seind des unendlichen Geistes hervorgehe.“ (Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes u. d. Unsterblichkeit d. Seele, S. 240.)

selbst eine Naturbasis gesetzt, aus welcher er sich entwickelt. Der Verstand sträubt sich dagegen, das Göttliche als Natur zu denken, er begreift nicht, dass Gott nur dadurch Geist ist, dass er sich zugleich als Natur, Unmittelbares setzt. Auf der andern Seite darf aber nie übersehen werden, dass diese Entwicklung nur in ihrer besonderen Erseheinung, nicht überhaupt, zeitlich zu denken ist; es gab keine Zeit, wo Gott nur erst als Substanz existierte, und sich noch nicht als Geist hervorgebracht hatte; wie die Schöpfung als ewiger Akt zu denken ist, so auch der Unterschied und relative Gegenas in Gottes Wesen. Außerdem muss dieser Prozess der Befreiung der substantiellen Notwendigkeit zu geistiger Freiheit als ewiger Kreislauf gedacht werden; Gott als Geist ist eben sowohl abhaengig von Gott als Natur, als umgekehrt die Natur in Gott vom Geist abhaengig ist; die Natur ist die Voraussetzung, welche der Geist sich selbst macht, und der Geist die Befreiung, zu der die Natur sich selbst aushebt. Das Ganze ist daher der Prozess der in sich geschlossenen Freiheit, und hebt die Unendlichkeit und Aseitát Gottes nicht auf."

Während also Michel et von der Annahme des Lehrers aus, dass der Geist die Natur zur Hervorbringung seiner selbst aus ihr voraussetzt, konsequent verfährt, und den Geist später auftreten lässt, verwickelt sich Batke in den Zirkel (er spricht einer Weise selbst von dem „Kreislauf"), den Geist aus der Natur und doch die Natur aus dem Geist hervorgehen zu lassen. Das also, was hervorgeht (der Geist) soll selbst aus dem hervorgehen, was aus ihm hervorgeht (aus der Natur). Dies ist gerade, als ob das Licht aus der Finsterniss hervorgegangen, die aus ihm hervorgeht. Welcher Unsin! — Dieser unfinnige Zirkel beweist eben, dass Keines von Beiden aus dem andern hervorgeht. Wo sich zwei gegenseitig vorausgehen, da müssen sie ja beide zugleich sein. Wo Eins erst aus dem Andern hervorgeht, da können sie sich nicht gegenseitig vorausgehen. Gegen sich also Natur und Geist gegenseitig vorause: so bringt weder der Geist die Natur, noch die Natur den Geist hervor, sondern beide sind; der Gegenas ist, es bringt nicht erst ein Glied des Gegenas des Andere hervor.

Dies, den Gegenas nicht als seien, als ursprünglichen Dualismus aufzufassen, sondern das eine Glied derselben zum Princip des andern zu machen, ist der Grund-irrthum der Hegel'schen Philosophie. Hegel spricht

Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß es eine bewußtlose Zweckthätigkeit gibt, d. h. ein zweckmäßiges Thun, ohne daß das thätige Wesen sich des Zweckes, für welchen es thätig, bewußt ist, wie die bewundernswürdige Zweckthätigkeit der Thiere, z. B. der Bienen, der Vögel u. U. beweist. Sie arbeiten auf ein Ziel hin, ohne sich desselben bewußt zu sein. Die Biber beschließen nicht, wie ein menschlicher Baumeister, der vorher einen Plan entwirft, ein Gebäude auszuführen und es so zu bauen, wie sie es bauen, sondern es ist dies bei den Thieren unmittelbare, instinctartige Naturthätigkeit. Aber die
Thiere bleiben auch in dieser Bewusstlosigkeit über ihren Zweck, sie werden sich nach der Realisirung desselben nicht bewußt, wie sich doch der Geist, bei Hegel, nachdem er sich bewußtlos als Idee in die Natur entäußert hat, des Zweckes dieser Entäußerung in der Rückkehr zu sich bewußt werden soll. Dieses Entspringen des Bewußtseins aus der Bewusstlosigkeit ist völlig undenkbar, ist mystisch. Entweder die Zweckhärigkeit ist von vorn herein eine bewusste, das zweckhärige Wesen ist sich derselben vor der Ausführung im Erkennen bewußt; oder sie ist von vorn herein bewußtlos, dann bleibt sie aber auch, wie bei den Thieren, bewußtlos.

War die Idee bei Entäußerung in die Natur sich des Zweckes dieser Entäußerung bewußt, so war sie schon wirklicher Geist; wo nicht, so konnte sie sich des Zweckes ihrer Entäußerung auch nicht bewußt werden, aus der Bewusstlosigkeit sich nicht zum Bewußtsein erheben. Der Geist ist sich auch gar nicht bewußt, sich als Idee zur Natur entäußert zu haben. — Geist und Natur sind, als Wesens- und Außerlichsein, gegen einander feindlich, einander negirend, störend, hemmend; es ist aber unerhört, daß ein nach Zwecken thätiges Wesen solche Mittel zum Zwecke wählt, die dem Zwecke feindlich, hinderlich sind. Die Mittel müssen ja dem Zweck entsprechen. Ein Wesen, das das Gute bezwecke, kann doch unmöglich das Böse zum Mittel wählen, da ja das Böse gerade das Gute aushebt. Es ist gerade, als wenn, wer leben will, den Tod zum Mittel wähle, oder wer vorwärts gehen will, das Rückwärtsgehen zum Mittel machte. Gleiches bringt sich nur durch Gleiches hervor. Es ist absurd, daß der Geist, um zu sich zu kommen, außer sich kommt. Weder bewußt, noch unbewußt kann er diesen Zweck haben. Das Außersichkommen kann nicht die That des Geistes sein, da es ja gerade sein Gegentheil, ein ihm Fremdes, Feindliches, eine hemmende Scharfe ist, der er auszuhobe trachtet. Ist es dembar, daß er selbst das segt, was er auszuhobe strebt? —

Versteht man unter Welt den Jubebriff alles Endlichen, unter Gott hingegen das Unendliche, und leitet die Welt aus Gott ab, wie nothwendig ist, da das Endliche nur aus dem Unendlichen kommen kann: so läßt man also die Welt durch Verendlichkeit des Unendlichen entstehen. 

Aber wie ist diese Verendlichkeit, dieses Vererbergehen des Unendlichen ins Endliche, dieses Werden der Einheit zur Vielheit, zu denken? So lange dieses Wie nicht angegeben wird,
ist jener Prozeß, wie man die Berendlichung des Unendlichen zu nennen beliebt, nur ein unbestimmtes, unverstandenes Wort.

Es sind nur zwei Fälle möglich, wie ein einiges, ganzes, ungetheiltes Wesen in die Vielheit übergehen kann: Entweder das Eine, Ganze, Unendliche, Absolute setzt das Biele aus sich, erzeugt es aus seinem Innern, wie z. B. das Denken einzelne Gedanken, die Phantasie einzelne Vorstellungen aus sich erzeugt; oder das Eine, Ganze, Ungetheilte zertheilt, zerfplittert sich, und setzt auf diese Weise nicht Biele, sondern wird selbst ein Biele. Nur diese zwei Arten sind denkbar.

Der große Unterschied beider aber ist, daß bei der ersten Art das Unendliche sich eigentlich nicht verendlicht, sondern unbeschadet der Vielheit, die es aus sich erzeugt, dennoch ganz und ungetheilt, unendlich und absolut bleibt, also durch die Vielheit an seiner Einheit nichts verliert, sondern im Gegenheit noch Etwas gewinnt, nämlich das Andere, das Biele, das es aus sich erzeugt, wie das Denken dadurch, daß es viele Gedanken aus sich erzeugt, sich nicht in diese Vielheit zertheilt und zerfplittert, und so seine Einheit verliert, sondern ganz und ungetheilt bleibt.

Bei der zweiten Art der Berendlichung hingegen würde das Unendliche seine Unendlichkeit verlieren und ganz in der Vielheit des Endlichen untergehn; es zerführe und zerfplitterte sich, hörte also auf ein einiges Ganze zu sein, so wie jedes Ganze, das getheilt wird, aushört ein Ganze zu sein.

Wie sollen wir uns nun die Entstehung der Welt denken, auf die erste oder die andere Weise? Beide haben ihre Schwierigkeiten. Um bei der letzten anzufangen, so ist Folgendes zu bedenken:

Könnte Gott sich theilen und solcherweise in eine Vielheit von Wesen übergehen, so wäre er nicht Substantz, nicht Monas, sondern, wie die theilbare Materie, ein blosse Aggregat, blohes Compositum. Jede Substantz, jede Monas, jede Seele oder Kraft — dies sind alles nur verschiedene Worte für dieselbe Sache — ist untheilbar, unzerstörbar. Eben so wenig aber wie das theilbare Ganze Substantz ist, eben so wenig sind es auch die Theile selbst, in die es sich zerlegen läßt, denn diese sind ja nur Stücke des Ganzen, sind also, was das Ganze, nämlich ebenfalls theilbar, folglich ebenfalls unsubstantiell. Auf diese Weise wäre also weder Gott, noch die vielen Einzelwesen der Welt sub-

Hieraus folgt also, daß der Gebaude der Entstehung der Welt durch Theilung Gottes unsinnig ist, völlig unphilosophisch, wie er denn auch in der That von keinem Philosophen je gedacht worden ist.

Es bleibt demnach nur noch die zweite Erklärungsweise übrig, der zufolge nämlich zwar allerdings das Viele aus dem Einen, das Endliche aus dem Unendlichen hervorgeht, aber so, daß das Absolute oder Gott dadurch seine Unendlichkeit und Einheit nicht verliert. Gott zerbreitet sich nicht durch Schöpfung der Welt, er geht nicht in der Vielheit unter, die Idee verliert sich nicht, um mit Hegel zu sprechen, im Anderssein, sondern in sich selbst sicher ruhend, behält sie das Endliche in ihrer Macht, denn sie hebt es eben so wieder auf und führt es in sich zurück.

Wodurch unterscheidet sich nun der Theismus vom Pantheismus? Ist etwa der Pantheismus so ungereimt, daß er die Vielheit der Welten durch Zertheilung Gottes entspringt läßt und demnach jedes Einzelwesen als ein Stück Gott betrachtet? Dieser Vorwurf wäre völlig ungerecht, und beruht auf gänzlicher Unkenntnis der panthischen Systeme, denn alle erklären sie das Unendliche für die Substanz und zwar die alleinige Substanz, die Substanz aber ist ihrem Begriffe nach untheilbar, folglich erklären sie Gott für un-


Darin also, in der Ableitungweise des Vielen aus dem Einen, des Endlichen aus dem Unendlichen, unterscheiden sich Pantheismus und Theismus gar nicht; denn beiden besteht die Einheit und Unendlichkeit Gottes, unbeschädet der Vielheit, die aus ihm hervorgeht. Auch nehmen beide keinen äußeren Stoff an, woraus die Vielheit gebildet werde, sondern der Theismus, wenn er sagt, Gott schafft die Welt aus Nichts, sagt damit gleicherweise, wie der Pantheismus, daß Gott die Welt aus sich schafft, denn es ist nicht das absolute Nichts gemeint, sondern nur: nichts Anderes.

So weit geht also die Einheit beider. Aber nun beginnt der große Unterschied bei der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem beide das aus Gott gewordene Endliche, Vielle, zu ihm als dem Unendlichen, Einen, setzen.

Der Pantheismus nämlich ist consequent. Einsehend, daß ein gesegnetes Wesen kein wirklides Wesen, oder kürzer, kein Wesen, sondern nur Erscheinung ist — weil alles Wirklche seinem Begriffe nach ursprünglich, a se und per se ist, — erklärt er die Vielheit für bloße Erscheinung, bloße Modification des Einen, Unendlichen. Der Theist hingegen ist im höchsten Grade inconsequent. Denn obwohl er die vielen endlichen Dinge geschaffen sein läßt, so erklärt er sie doch für wirkliche, substantielle Dinge ausser Gott. Er geht so weit, zu sagen: der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, während Spinoza richtig sagt: daß zwischen dem Endlichen — sei es selbst das höchste Endliche, wie der Mensch oder Engel — und dem Unendlichen gar keine Proportion sei. Ganz richtig, denn wie könnte zwischen dem Seienden und Gesegneten eine Proportion, irgend eine Gleichheit stattfinden. Es ist der schroffste Gegensatz, der sich denken läßt, es ist eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden. "Profecto me haecutus nescire, in quo spiritus magis, quam aliae creaturae Deum exprimant, facteur. Hoc scio, inter finitum et infinitum nullam esse proportionem: adeo ut discrimin inter maximam et praestantissimam creaturam atque inter Deum non aliquid sit dis-
crimen, quam quod inter Deum ac minimam creaturam est." (Spinoza opp. posth. ep. 58.)

Geht man also einmal davon aus, daß ein Unendliches das Endliche aus sich hebt, so sieht allerdings der Pantheismus über den Theismus und hat Recht, daß das Endliche nichts Arelles, Wirkliches ist.

Aber ist denn diese ganze Auffassung der Welt als des Inbegriffs der aus dem Unendlichen, aus dem Einen entspringenden Endlichkeit und Vielsheit — worin, wie wir gesehen haben, Theismus und Pantheismus überestimmen — ist diese ganze Betrachtungsweise gegründet und haltbar? „Wie entäußert sich Gott in die Welt? Alle diesigen Systeme, die mit dem Absoluten als Subject beginnen, haben diese schwierige Frage zu beantwortet,“ sagt Trendelenburg, (logische Unters. II. 271.) sehr richtig; aber er hat sie so wenig wie alle Andern gelöst.


Hat demnach das Endliche einen Anfang in der Zeit, — und als gesetzt muß es einen solchen haben, denn als gesetzt war es nicht, ehe es gesetzt wurde — so hat auch der Act des Sehens selbst einen zeitlichen Anfang, vor welchem er nicht stattfand. Demnach hat auch, nicht zwar Gott selbst, aber seine schöpferische Thätigkeit, die die Welt setzt, einen Anfang. Es ist daher der größte Unsinn, wenn Hegel
den Prozeß der Idee, in welchem sie sich dirimirt, auseinander legt, urtheilt, entäußert — oder wie immer er es nennt — und den Unterschied wieder aufhebt, die Negation wieder negirt und dadurch sich als das Absolute affirmirt — wenn, sage ich, Hegel diesen Prozeß dieser Geschehen, für zeitlos erklärt. Ein zeitloses Geschehen, welch ein Unsin! —

Dieser Prozeß der Idee ist durch und durch ein zeitlicher. Denn bevor die Idee sich entäußert oder dirimirt, muß sie undirimirt existiren, so wie nachdem sie die Direktion wieder aufgegeben. Es lassen sich also auch bei diesem Geschehen, wie bei jedem, drei Zeiten unterscheiden, eine vor, eine währrend und eine nach der That.


Innerer Grund einer Bewegung kann nur ein Bedürfnis sein. Seht man nun aber in die absolute Idee ein Bedürfnis, sich zu entäußern, so hebt man damit schon ihre Absolutheit auf und reißt sie in die Endlichkeit herein; denn nur Endliches hat Bedürfnisse, ist bezogen auf etwas, das ihm noch fehlt.

Aber auch abgesehen von dieser Klippe, an der gleicherweise Theismes und Panteismus scheitern, so ist schon die Erfahrung hinreichend, beide zu Falle zu bringen. Die Vielheit kann gar nicht gesetzt, sondern sie muß etwas Ursprüngliches sein, denn das Biele ist wesenhaft, ist reell, ist wirklich, selbstthätig; alles Gesetzte aber ist wesenlos, unreeel, unwirklich, unhätig, wie ich dies oben schon auseinander gesagt habe.

Der Theismus begeht nur einen ungeheuren Widerspruch, wenn er die Realität der Einzelwesen der Welt, ihre Selbstthätigkeit und Spontaneität anerkennt, und sie dennoch als gesetzt, geschaffen betrachtet. Der Theismus macht, um dieses beides, die Creatürlichkeit der Dinge und dennoch ihre Selbstthätigkeit, vereinigen zu können, einen Unterschied zwischen Existenz und Thätigkeit, indem er behauptet, ihrer Existenz nach seien die Dinge zwar geschaff-
fen, gesagt, aber ihre Thätigkeit sei ihre eigene. Daher sei der Mensch, obgleich geschaffen, dennoch imputabel, denn nur seinem Dasein nach sei er von Gott gesagt, aber nicht seinem Thun nach. Darauf gründet sich denn auch in der Theodicee die Behauptung, daß Gott, obwohl Urheber der Welt, doch nicht Urheber des Öfens sei, da zwar die Existenz des Menschen, aber nicht sein Wille und seine That von Gott sei. Als ließe sich die Thätigkeit, die Wirksamkeit eines Wesens von seiner Existenz trennen! Als bestünde nicht die Existenz eines Wesens eben darin, daß es wirkt. Ein existierendes, wirkliches Wesen ist ja ein Wesen nur, insofern es wirkt. Das Wort Wirksamkeit kommt von wirken. Denn nur, was wirkt, ist wirklich, was nicht wirkt, existirt nicht wirklich, sondern nur scheinbar, gehört zum ärger. Auch folgt ja schon aus dem unumfasslichen Sage: causa causae ist causa causati, daß, wenn Gott die Existenz und Freiheit des Menschen setzt, er eo ipso auch Urheber der aus der Existenz und Freiheit des Menschen bevorgehenden Thaten, also der Mensch in Ansehung seines Willens und seiner Thaten eben so wenig imputabel ist, als in Ansehung seiner Existenz. Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen ist gerade nur dann haltbar, wenn man ihn nicht als Creatur sondern als ursprüngliches Wesen betrachtet.


Der Pantheismus hat also ganz Recht, daß er, da er die Existenz der Eingeldinge als eine von der absoluten Substanz gefegte betrachtet, eben darum denselben auch alle Freiheit und in Folge dessen alle Inrechnungsfähigkeit abspricht. Denn Freiheit und Ursprünglichkeit sind identisch, sind untrennbar, wie oben schon bewiesen worden. Gemäß seiner 25. propos. P. I. „Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae“ sagt Spinoza in den beiden gleich daraus folgenden Propositionen ganz konsequent: „Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.“ Und: „Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.“ Diese Consequentz Spinoza’s ist das einzige Ruhmenswerthe und Unsterbliche seiner Philosophie.

Nach dieser kurzen Kritik des Theismus, wie des Pantheismus, (deren nähere Ausführung und Durchführung durch die drei Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ich meinem besonderen Werke vorbehalte), wird es nun aber auch von selbst einleuchten, in welchen Widerspruch eine Philosophie gerathen muß, die beide Systeme, das theistische und pantheistische, in sich verschmelzen will, was die neue Schelling’sche Lehre, wie ich zeigen werde, thut. Dem Theismus ist die Welt eine außergöttliche, die Einzelwesen der Welt, besonders die menschlichen Individuen, sind außer Gott freie, selbstständige und selbstthätige Wesen. Was sie wollen und thun, ist ihnen zuzurechnen, nicht ihrem Urheber. Von diesem sind sie vielmehr durch einen Akt ihrer Freiheit abgesessen. Der Pantheismus umgekehrt urgt die Immanenz

*) Hierdurch widerspricht Kant seiner eigenen oben angeführten Behauptung, daß Handlung, Aktivität oder Causalität, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, also doch die unbedingte Existenz der Dinge ihrem thätigen Princip nach, beweist.
der Dinge in Gott: „Nulla potest dari res, quae extra Deum in se sit,“ „omnia a Deo determinata sunt ad existendum et operandum;“ Gott, die absolute Substanz, ist ihn das allein Wirkliche und Wirkende in allen Dingen. Lassen sich diese beiden entgegengesetzten Ansichten nun zusam-
men denken? Lässt es sich denken, dass Gott das allein Wirkliche und Wirkende in allen Dingen ist, und diese
dennoch außer Gott eine Wirklichkeit und Wirksamkeit für
sich haben, ja sogar von Gott abfallen und sich ihm widersegen? Kann Gott Alles in Allem, kann er allmäch-
tig, allgegenwärtig, allwissend sein, und dennoch eine
Sphäre außer sich haben, deren Bewohner sich nicht nur
von selbst bestimmen, sondern sogar gegen ihres allmächti-
gen Urhebers Willen? Ist eine solche Annahme nicht eben
so abstrus und widersprechend, wie z. B. die, dass die Seele das
allein wirklcbe und wirrende Prinzip im Leibe ist, dass sie all-
mächtig, allgegenwärtig, allbestimmend und allbeherz
dend die Glieder des Leibes regiert, und dass dennoch Hände und Füße,
Augen und Ohren von ihr abfallen, sich ihr widersegen und
ein wirkliches, selbstständiges Leben außer ihr führen?

Das bisher Gesagte enthält den Schlüssel zur richtigen
Beurteilung der neuen Schelling'schen Lehre, in sofern sie
sich für Wissenschaft, für Philosophie ausgibt. Hatte
sie dieses nicht getan, so hätten wir gar nichts mit ihr zu
schaffen, denn mit den bloß Glaubigen hat es die Philoso-
phie nicht zu thun; die philosophische Widerlegung einer blo-
ßen Glaubenslehre wäre ein gänzlich unphilosophisches Un-
ternehmen.

Um nun aber meine bisher ausgesprochenen Vorwürfe
gegen die neue Schelling'sche Philosophie zu belegen, lasse
ich jetzt die kurze Darstellung derselben nach meinen Heften
folgen, und werde in kritischen Anmerkungen dazu den Leser
auf die schädigsten Stellen hinweisen, zugleich aber auch das
Große, Tiefe und Wahrle, das ich gefunden, nicht verleugnen,
sondern freudig anerkennen, denn nur durch diese Anerkennung
des Wahren glaube ich mir ein Recht erworben zu haben,
das Falsche und Unwahre in Schelling's neuer Philosophie
auszudecken.
II. Kurze Darstellung der Schelling'schen Lehre.


In der Philosophie der Offenbarung hat Offenbarung nicht jenen allgemeinen Sinn, wonach jede Neuerung des Geistes eine Offenbarung genannt wird. Hätte sie nur diesen Sinn, so wäre es ohne Interesse sich mit ihr zu beschäftigen, denn sie enthieß nichts Besonderes, nichts Neues, sondern nur, was aus der menschlichen Vernunft folgt, was wir also auch schon ohne die Offenbarung wüssten. Soll die Offenbarung ein besonderes Interesse für uns haben, so muß sie etwas enthalten, was über die menschliche Vernunft geht.

Philosophie der Offenbarung heißt keineswegs eine aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie, auch ist sie nicht erfunden, um die Offenbarung zu stützen; sie ist vielmehr ganz unabhängig von der Offenbarung durch den Begriff der Philosophie selbst gefördert, sie ist folglich eine streng philosophische Untersuchung, ausgehend von philosophischen Prinzipien. (1.)

Es ist um eine Philosophie zu thun, die auf das Leben eingeht, nicht von der Wirklichkeit sich losreißt und das Wirkliche verflüchtigt. Nun hat aber die Wirklichkeit zwei Seiten; es fragt sich daher, zu welcher der beiden Seiten sich die Philosophie in Beziehung setzt. Die eine Seite der Wirklichkeit ist der Begriff, das Wesen, worin enthalten ist, was etwas ist, quid sit; die andere Seite ist das Sein, die Existenz, oder das etwas ist, quod sit. Mit dem Was, dem Begriff, ist die Existenz noch nicht gegeben, folglich noch kein Erkennen, während umgekehrt im Erkennen der Begriff schon enthalten ist.

Die älteste Definition der Philosophie ist, daß sie die Wissenschaft des Seienden ist. Wenn nun aber das Seiende die zwei angegebenen Seiten, das quid und quod an sich hat, von welcher ist die Philosophie die Wissenschaft? Von beiden oder nur von einer? Angenommen, daß nicht bloß das Was, der Begriff, sondern auch die Existenz Gegenstand der Philosophie wäre, so könnte dies nicht die in der Erfahrung gegebene Existenz sein, d. h. die Philosophie kann nicht die Aufgabe haben, die Existenz des erfahrungsmäßig Gegebenen zu beweisen, da diese Existenz ja keines Beweises bedarf, die Philosophie folglich etwas Uebersflüssiges thun würde. Soll
Die Philosophie Existenz beweisen, so kann dies nur die Existenz eines solchen sein, das in keiner Erfahrung gegeben ist, das folglich über die Erfahrung hinausgeht. Dies kann aber nur ein reiner Vernunftgegenstand sein, und zwar ein notwendiger, d. h. ein notwendig zum Inhalt der Vernunft gehörender. Um diesen aber zu finden, müssen wir den ganzen angeborenen Vernunftinhalt durchmustern, und zwar von dem unmittelbaren Vernunftinhalt ausgehend zu jenem Gegenstand fortzuschreiten, dessen Existenz zu beweisen ist.


Die unendliche Potenz des Seins ist die Macht des Seins. Dieses ist sie aber nur, ehe sie in das wirkliche Sein übergeht, also vor dieser Bewegung. Ist diese aber einmal geschehen, ist sie einmal übergegangen, so hört sie auf, die Macht des Seins zu sein, sie hat sich verloren. Sie ist also die Macht und ist sie nicht. Jenes, insofern sie als ruhend betrachtet wird, vor dem Uebergang; dieses nach dem Uebergang. Vor dem Uebergang ist die Möglichkeit des Gegentheils denkbar, sie kann übergehen und kann auch nicht übergehen.

Die reine Vernunftwissenschaft vermag weiter Nichts, als den Begriff Gottes, oder, was Gott sei, nicht die Existenz oder daß er sei. Der letzte und höchste Begriff der reinen Vernunftwissenschaft ist der Begriff Gottes als derjenigen Potenz die sich nicht mehr entwerden, entäußern, ein Anderes werden kann — denn so lange ein solches Uebergehen der Potenzen noch stattfindet, sind wir noch nicht bei dem reinen Begriff Gottes angelangt —; sondern die sich selbst gleich bleibend, nicht mehr in den Unterschied von Potenz und Existenz
zersässt, deren Wesen vielmehr selbst die Existenz ist, also derjenigen Potenz, die nach Er schöpfung aller Möglichkeit des Anderswerdens stehen bleibt, die nichts mehr außer sich hat, dem sie zum Grunde des Daseins dienen könnte.

Weiter bringt es die reine Vernunft wissenschaftlich aber nicht, als bis zum Begriff des höchsten Wesens oder Gottes. Die Existenz dieses höchsten Wesens nachzuweisen, kann nur die Aufgabe einer andern Wissenschaft sein, die erst eigentlich den Namen Philosophie verdient. (2.)


Man glaubte, die Philosophie müsse von dem wahrhaft Seienden als Prinzip ausgehen und nahm daher den Anfang der Identitätspopiophie, die unendliche Potenz, für das Prinzip, jo daß dann Gott selbst als der Prozeß, der ein rein logischer, innerhalb der Vernunft bleibender war, gefaßt wurde und so auf den früheren Stufen noch als unvollkommen verwirklicht, am Ende erst vollkommen erschien. Hegel hat das Verdienst, die absolute Methode dieser reinen Vernunftwissenschaft aus allen materiellen Umhüllungen rein herausgehoben zu haben.

Man hat der Identitätspopiophie vorgeworfen, daß sie aus Allem einen Brei mache. Dies ist in sofern richtig, als sie Alles aus Einem Stoffe, Einer Materie werden läßt, aus der unendlichen Potenz des Seins. Aber dabei ist doch der wichtige Unterschied zwischen dem Wahrhaftseienden und
dem zwar auch Seienden, aber nicht wahrhaft Seienden nicht zu überschauen. Der ganze Fortschritt in der Identitätsphilosophie besteht darin, daß fortdauernd Alles, was zunächst, für sich selbst angesehen, als Subjekt erscheint und gegen eine niedere Stufe es auch wirklich ist, gegen die nächst höhere gehalten, doch wieder zum Objekt geschlagen werden muß, bis wir zu dem über Alles siegreich stehen bleibenden absoluten Subjekt, dem höchsten Wesen, oder Gott kommen.


Ferner wichtige Unterschied zwischen dem Wahrschaffeindenen und nicht Wahrschaffeienten ist das Thema des Sophisten von Platon. Was Platon ζην οὖ nennt, ist nicht das gar nicht Seiende, οὐξ οὖ, sondern nur nicht das wahrhaft Seiende, οὗτως οὖ.

Die Identitätsphilosophie ist die fortdauernde Erhebung von dem ζην οὖ, dem nicht wahrhaft Seienden, das immer wieder zum Objekt geschlagen werden muß, zu dem οὗτως οὖ, dem absoluten Subjekt.

Hegel wirft der Identitätsphilosophie die intellektuelle Anschauung vor. Er wollte dagegen das Absolute beweisen. Intellektuelle Anschauung ist eine Anschauung, in der das Objekt nicht ein Anderes ist, als das Subjekt, sondern mit ihm identisch. So gewann Fichte das Ich in intellektueller Anschauung. Sie ist also ein Erbstück von Fichte.

Das Absolute nun, wie es am Ende ist, als Resultat, konnte Hegel nicht meinen, denn dies wird ja auch in der Identitätsphilosophie nicht in intellektueller Anschauung vorausgesetzt, sondern in Resultat. Folglich konnte er nur das Absolute, wie es am Anfang ist, als Indifferenz des Subjektes und Objekts, darunter verstehen. Diese Indifferenz fäste er als seidend, existirend auf und wollte sie darum beweisen wissen. In seiner Logik hat er sie bewiesen, weshalb er in ihr, statt mit dem unendlichen Sein konnen, mit dem unendlichen Sein anfängt. Daher das Wunderliche, daß in Hegel’s Philosophie das Absolute zweimal Resultat ist, ein-
mal am Ende der Logik und dann am Ende des ganzen Systems als vollendetes Absolute. (3.)


Nachdem Hegel in der Logik die Idee als existirend bewiesen hat, fängt er mit ihr an und gebraucht sie als Prinzip der Erklärung der wirklichen Welt. Das Ende, das Resultat wird also zum Anfang. Hierin unterscheidet sich diese Philosophie völlig von der Identitätsphilosophie. Denn diese fand das Legte, das Resultat, das Absolute als ein solches, das nicht wieder von und außer sich kommen kann, eben weil es das Absolute ist, das Anderssein schon in sich hat. Wie sollte das Absolute noch Prinzip einer Bewegung, eines Fortschritts werden können, nachdem es alle Bewegung, allen Fortschritt als das Legte und Höchste abgeschlossen hat?

In der zweiten Ausgabe der Hegel'schen Logik findet sich eine Stelle, wo gesagt wird, daß die Idee sich frei entschließe, Schöpfer einer Welt werde. Nachdem Alles in sie als in seinen Grund eingegangen ist, zeigt es sich, daß das Legte vielmehr das Erste, das Resultat vielmehr der Anfang, freilich aber nicht mehr in demselben Sinne Anfang ist, wie im ersten unmittelbaren Anfang. Jekt tritt also der umgekehrte Gang ein; man muß dieselben Stufen von der Idee an wie-

*) Bei Gelegenheit der Polemik gegen die Hegel'sche Logik bemerkte Schelling noch: So wie das Denken über das Dichten das Dichten selbst aufhebt, so treibt das Denken über das Denken das wirkliche Denken aus. Aber dieser Vergleich hängt. Sollte er richtig sein, so müßte es heißen: So wie das Dichten über das Dichten das Dichten selbst aufhebt, u. s. w. über das Dichten über das Dichten hebt seineswegs das Dichten selbst auf. Denn ein Dichter kann sehr wohl die Posten selbst zum Gegenstand eines Gebiets machen, wie Göthe wiederholt gethan hat. Warum sollte also nicht auch der Philosoph das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens machen können, ohne darum das wirkliche Denken aufzubeheben? Es ist ein großer Unterschied zwischen: wirkliches Denken, und: Denken der Wirklichkeit. Der Philosoph denkt wirklich im Denken über das Denken, wenngleich er darin nicht über das Wirkliche, Reale, denkt.
der hinuntersteigen, die man zu ihr hinaufgestiegen ist. Da nun aber beim Aufsteigen zur Idee jede folgende Stufe immer die Wahrheit der früheren war, diese immer das Sein der folgenden vermittelte, sich dem Sein der folgenden zu Grunde legte: so müßte bei dem umgekehrten Wege von der Idee abwärts, wenn die Idee wirklich als Schöpferin der Welt, als frei sich zur Welt entschließend gedacht werden sollte, jede höhere Stufe als Schöpferin der nächst niederer, also Gott als Schöpfer des Menschen, der Mensch als Schöpfer des Animalischen, dieses als Schöpfer des Vegetabilischen, und dieses wiederum als Schöpfer der unorganischen Materie gedacht werden, was offenbar ungereimt wäre, — ein Beweis, daß man das Umkehren des Prozesses nicht als ein reales Schaffen betrachten darf, sondern daß bei Hegel Gott, der absolute Geist, zulegt nur, wie bei Aristoteles, als ἐνισθυμον ζευγον scheinen bleibt, (wie ein Magnet, der anzieht, das Anderz zu sich hin bewegen macht, selbst aber unbewegt ist), also nur Zweckursache, nicht aber, wie Gott in der Religion, bewegende, schaffende Ursache ist.

Das Eichenschließen des absoluten Geistes zur Welt, zur Natur und dem endlichen Geist, kann bei Hegel nur den Sinn haben, daß Gott ewig denselben Prozeß, der er ist, wiederholt, ewig sich wieder in die Natur, aus der er herkommt, zurückwirft, um ewig wieder zu sich zurückzukehren, was in der Kunst, Religion und Philosophie geschieht. Es kommt also bei diesem Prozeß nichts Neues heraus, es ist kein Fortschritt. Wenn Hegel daher sagt, daß Gott sich frei entschließe, so heißt dies, daß er die Freiheit habe, in der Natur das Grab seiner Freiheit zu werden, in ihr seine Freiheit zu begraben. Gott ist also bei Hegel diese ewige Unruhe.

Anders in der wahrhaft positiven Philosophie, wo Gott das Uebersteiende, Transcendente ist, das Sein in seiner Macht hat, nicht selbst in's Sein übergreift.

Das Uebersteiende ist der höchste Begriff, den die rein rationale, negative Philosophie, die das rein Apriorische, vor aller Wichtigkeit Seiende zum Gegenstand hat, hervorbringt. Für die Existenz dieses Uebersteienden muß sie aus sich herausgehen, sie kann sie nicht in sich finden. Sie bedarf dazu der positiven, also einer zweiten Philosophie, die sie aus- schließt und darum außer sich setzt. Diese ist ein Dogmatismus höherer Art, als der von Kant zerstörte, geahnt schon in den Brieven über Dogmatismus und Kriticismus (1795;
wieder abgedruckt in dem ersten Bande der philosophischen Schriften), angedeutet in den kühnen Paradoxien der Schrift über Jacobi. (4.)


Nach der mittelalterlichen scholastischen Metaphysik, die bis auf Kant fortbauernte, konnte erst, nachdem Kant diese Metaphysik gestürzt hatte, der Gegensatz der negativen und positiven Philosophie wieder hervortreten. Die positive Philosophie ging als Theosophie, als mystische Intuition, als das gewissenhafte Studieren und Suchversuchen in einzelne Naturformen, z. B. des Baues der Zähne oder der Klauen, gleich als wäre dieses alles nichts Zufälliges, sondern stellte etwas dahinter, — der bloß negativen, rein rationalen Philosophie zur Seite.

Unsere positive Philosophie nun unterscheidet sich von den angegebenen Weisen des positiven Philosophirens dadurch, daß sie nicht, wie die Theosophie und mystische Intuition, von einer innern Erfahrung, noch, wie das wiedererwachte Naturstudium, von einer äußern Erfahrung ausgeht, noch auch, wie die negative Philosophie, von apriorischen Begriffen: sondern von einem absolut Transcendenten, das über der Erfahrung, wie über der Vernunft ist; zu diesem absolut Transcendenten kommen wir nicht durch Uebergang vom Begriff zum Sein, sondern es macht als Seiendes vielmehr den Uebergang zum Begriff, und zwar, da dieser Begriff nicht mehr das Sein als Posterius hinter sich, sondern als Prius vor sich hat, zum Begriff des Uebersteienden.
Die positive Philosophie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern von sich aus auf die Erfahrung hin, und insofern ist sie ein apriorischer Empirismus. Indem sie aber auf die Erfahrung zugeht, ist ihr nicht ein Einzelnes, sondern die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, Gegenstand folglich die Offenbarung als eine reelle Thatlage eben so gut, wie die Natur. Und so wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften, z. B. die Natur auf die Naturwissenschaften eine Autiorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Sattum der Offenbarung, diese große historische Thatlage, eine Autorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung? Hier ist aber freilich ein Denken erforderlich, das kein notwendig zwingendes, sondern ein freies, gewolltes Denken ist, ein Denken, das man wollen muss. (5)

Den schlagendsten Beweis der Notwendigkeit einer positiven Philosophie neben der negativen liefert Kant's Antithetik der reinen Vernunft. Was Kant die Antithesis nennt, ist weiter nichts, als die negative Philosophie, während die Thesis die positive Philosophie enthält. Die rein apriorische Vernunftwissenschaft, da sie nur den Begriff der Welt in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit hat, muß freilich die Welt unendlich, unbegrenzt in Raum und Zeit denken. Aber Kant hat die Antithesis nicht streng bewiesen. Die Antithesis behauptet nichts Positives, sondern ist rein negativ, schließt nur alle Grenzen von der Welt aus, das völlig Unbegrenzte ist aber das völlig Unbestimmte. (6)

Die negative Philosophie hat nur die Aufgabe, Alles, was nicht Gegenstand der Philosophie ist, sondern den andern Wissenschaften zugehört, auszuschließen, um den eigentlich philosophischen Gegenstand zu finden, der das am meisten Wissenswürdige ist. Diesen Gegenstand, das eigentlich und wahrhaft Seiende, kann aber die negative Philosophie selbst nicht mehr beweisen, sondern nur die positive.

Es gibt also nicht zwei Philosophien, sondern nur eine, wovon die negative nur die erste ist, bestimmmt, zu der positiven hinzuführen. Nachdem die Vernunft in der negativen Philosophie gebucht, gedemütigt worden, wird sie in der positiven wieder aufgerichtet. Jene ist die Periode ihrer Erniedrigung, diese ihrer Erhöhung. Wer sich aber selbst erhöht, wird erniedrigt. Die positive Philosophie ist früher gewesen, als die
negative; das Streben der Philosophie war von jeher auf posi-
tives Erkennen gerichtet.

Der Übergang nun von der negativen zur positiven Phi-
losophie ist folgender: Durch fortwährendes Übergreifen a po-
tentia ad actum war die negative Philosophie endlich zu der-
enigen Potenz gelangt, die als purus actus sich stellte, die
nicht wieder gegen ein Höheres zur bloßen Potenz wurde. Die
positive Philosophie nun geht von diesem Höchsten, dem eigent-
nlich und wahrhaft Seienden, das die negative Philosophie nur
als höchsten Begriff gefunden hatte, als von einem Existi-
renden aus. Der Anselmische und Cartesiansche Beweis vom
Dasein Gottes ging vom Begriff zur Existenz über. Aber
aus dem Begriff eines nothwendig existirenden Wesens folgt
nicht, daß es wirklich existiert, sondern nur: wenn es existiert,
so existirt es nothwendig. Die positive Philosophie geht
derb zugleich mit der negativen über den Übergang; die
existirenden Dinge, die als solche dem purus actus entstammen,
können daher nicht mehr mit dem purus actus in gleicher Weise
allein gesehen werden; sie sind nicht mehr gleichermaßen
negative Erscheinungen der positiven Philosophie, sondern
positive Erscheinungen; sie sind nicht mehr als negative
Begrenzungen, sondern als positive Begrenzungen der posi-
tiven Philosophie. Der Übergang der negativen Philosophie
zur positiven, der Übergang vom Begriff zur Existenz, ist
der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie.
lisch sei. A priori ist das blind Erstirende der Vernunft unbegreiflich, aber a posteriori begreiflich oder für die Vernunft, während umgekehrt das höchste Wesen der negativen Philosophie a priori begreiflich, a posteriori unbegreiflich für sie ist.

Das geradezu oder blind Erstirende kann man passend auch das Unvordenkliche nennen, weil es dasjenige ist, dem sich Nichts vorerden lässt. Für dieses unmittelbar Seiende, aus seinem Begriff zu deduzierende, hatten die Scholastiker verschiedene Formeln. Sie nannten es id, cujus essentia et existentia est idem, d. h. dessen Wesen darin besteht, zu erstire, das Erstirende zu sein, das also nicht zufällig, sondern notwendig erstritt. Oder sie sagten von ihm: Ipsa suum Esse est; sie sagten auch, es sei a se oder ultro, d. h. von selbst, und nannten diese Eigenschaft seine Aseität. Spinoza's mächtige Wirkung ist nur aus der Macht dieses Begriffes, den er an die Spige stellte, zu erklären. Dieses von sich selbst Seiende ist das Ewige; denn ewig ist nur das Unvordenkliche, dem Nichts vorher, das vielmehr allem Andern vorher zu denken ist, id quod concipi non potest, nisi existens. Spinoza's Fehler war nur, daß er in diesem Begriff sieben blieb, daß er aus ihm nicht herauskam und nicht den Fortschritt aus dem an und vor sich seidenden Gott, der noch nicht als Gott in seiner Gottheit erstritt, zu Gott selbst in seiner Gottheit machte. Diesen Fortschritt haben wir nun zu thun.

Das blind Erstirende, der an und vor sich selbst seidende Gott, das a se, ultro oder autogalatos ov, ist, weil es gleichsam für seine Erstrenz nicht dafür kann, das zufällig Nothwendige; denn seine Nothwendigkeit ist eine zufällige. 

Bliebe nun dieses zufällig Nothwendige in seiner unvordenklichen Ewigkeit — denn ewig ist nur das Unvordenkliche — eingeschlossen, wie die Spinozistische Substanz, so wäre keine Schöpfung der Welt möglich. Dadurch aber, daß sich jenem Ewigen die Möglichkeit darstellt, sich von seinem nothwendigen, blinden Sein zu befreien, das Andere seiner selbst zu werden, tritt die Möglichkeit der Weltschöpfung ein. Was sich nicht von seinem blinden, vorgefundenen Sein zu sich selbst zu befreien, ein Mensch, der sich nicht von seiner Naturbasis, die ihm ohne seinen Willen geworden, loszureißen und selbstständig zu werden vermag, bleibt roh und ungebildet. Alle Bildung besteht nur in dem Schlosstreisen, Befreien vom blinden Na-
turgrund zu sich selbst, zur Selbständigkeit. Das blinde Sein, das Erhatische, das Außerhichsein Gottes, folgt also nicht dem wirklichen, freien Gott nach, sondern geht ihm als die Potenz des wirklichen Gottes vorher. Hat sich der wirkliche Gott einmal aus seiner blinden, unmittelbaren, unwillkürlichen Existenz zu sich selbst befreit, so kann er sich nicht wieder in’s Anderssein verlieren und außer sich kommen. Lebendig ist aber Gott nur durch diesen Gegensatz in sich. Die Spinozistische Substanz ist todt, weil sie diesen Gegensatz nicht kennt, in ihrer unverdorblichen Ewigkeit eingeschlossen bleibt, nicht aus sich heraus zum Andern ihrer selbst fortgeht. Ein Stein z. B. ist todt, weil er in sich ruhend verharrt, bis er etwa von Außen in Bewegung ge setzt wird. Alles aber, was sich selbst von seinem blinden, ungewollten Sein losreißt, ist lebendig. Der theistische, rationalistische Gott, der gleich von Sache aus selbstbewußt und verständig ist, ist darum nur ein scheinlebendiger Gott, während der wahrhaft pantheistische auch der wahrhaft lebendige Gott ist.


Das Wesen ist Gott nicht als das vor, sondern als das nach dem Sein, durch Erhebung über dasselbe, sejende Wesen, folglich als überwesentliches Wesen, οὐσία ὑπέρουσιος, wie es die alten Dogmatifer nannten. Gott entäußert sich nicht seines Wesens, so das die Entäußerung nachfolgte, sondern er ist entäußert und kommt aus der Entäußerung zu sich,


Wille ist Ursein. Nun kann aber ein Wille nur durch einen Willen überwunden werden, folglich der negative Wille, der blinde, der den besonnenen, gelassenen Willen außer sich gefesselt hat, nur durch den gefassen, gelassenen Willen, der jenen wieder in seine Schranken zurückführt. Nur der sich selbst beherrschende Wille kann den außer sich gekommenen wieder zur Fassung bringen *). Es muß jedoch ein höheres Drittes geben, das diesen Prozeß der beiden entgegengesetzten, kämpfenden Willen regulirt, und dem besonnenen, sich selbst beherrschenden die Grenze anzeigt, wie weit er im Überwinden des blinden, losegelassenen, schrankensoflosen Willens gehen soll.

Das erste, blinde Sein, die erste Potenz, ist die causa materialis, der Stoff, woraus Alles gemacht wird, die causa, ex qua omnia sunt. Der dieses Blinde, die schrankenlose Materie in Fassung bringende Wille, die zweite Potenz, ist die causa efficiens, per quam, das Wodurch. Das

*) Der zarte Platon nennt dieses in seiner Sprache ανθειν, das Andere, Entgegengesetzte bereden.

Ist endlich die Materie ganz überwunden, hat sie gleichsam ausgetaut, erpirirt, so tritt als Viertes, Alles Ueberwaltendes, als die causa causarum, Gott hervor, erhaben über den ganzen Prozeß.

Das ausspannende Materie der zufälligen Erscheinungswelt; in den Sprüchwortern Salomon's die Weisheit, die vor Gott spielt — alles dieses sind Ausdrücke für die erste zu überwindende Potenz des blinden, schrankenlosen Seins. Es darf nicht auffallen, daß wir auch die Weisheit als Bezeichnung dieser Potenz ansehen, da oft Etwas schon nach dem benannt wird, was die höchste Stufe ist, die sich aus ihm entwickelt. Das zu überwindende blinde Sein ist Weisheit, weil die Weisheit aus seiner Unverwundbarkeit hervorgeht, und eben darum darf man auch nicht jene erste Potenz mit dem Bösen identifizieren und meinen, Gott habe das Böse in den Prozeß der Weltschöpfung mit aufgenommen, was Gott niemals kann. Das Böse ist das Nichtseinsfolgende, jene erste Potenz hingegen ist nur nicht das Seinsfolgende. Es ist aber ein großer Unterschied, ob Etwas nicht sein soll, oder ob es nur nicht das ist, was sein soll. Dort wird das Sollen des Nichtseins gesetzt, hier hingegen das Nichtsein des Sollenden. Die erste Potenz, die zu überwindende Materie ist nämlich nicht das Seinsfolgende, d. h. nicht der Zweck, sondern nur das Mittel zum Seinsfolgenden, und als solches nimmt sie Gott in die Schöpfung auf.

Die erste Potenz, das Vermittelnde der göttlichen Schöpfung, ist Subiectum im wörtlichen Sinne, nämlich id, quod subjicitur. Wahrhaftes Subjekt hingegen, id cui subjiciatur, ist in dem Prozeß der drei Potenzen oder Ursachen erst die dritte, und Gott endlich sieht über allen dreien, als die causa causarum. Erst die dritte Potenz also ist die wahrhafte Weisheit, der Verstand in dem Sinne von Unterstand, understanding, id quod substatis, oder ἐπιστήμη, von ἐπιστημονία, ich bleibe stehen.

In der Bibelstelle, wo von der Weisheit die Rede ist, (Sprüche 8, 22 ff.) lautet es: „der Herr hat mich gehabt in Anfäng seiner Wege; ehe er was machte, war ich da.“ Diese Stelle würde ich für göttliche Offenbarung halten, wenn sie auch in einem der sogenannten Profanerden stande. So wie Gott ist, ist auch die erste Potenz als Möglichkeit einer Schöpfung schon da. Sie ist nicht Gott selbst, aber auch nicht Geschöpf; sondern ewig, wie Gott, das ihm die Möglichkeit einer Schöpfung zeigende und darbietende; „im Anfang seiner Wege,“ woraus hervorgeht, daß Gott einen Weg hat, also sich bewegt. Ferner lautet es in jener Stelle: „Gott hatte Lust an mir, ich spielte vor ihm täglich wie ein Kind.
im Hause des Vaters, und ich habe Lust an den Menschenkindern."

Die erste Potenz ist also das Gott-Wilkommen, ist bei ihm einheimisch, wie ein Kind im Hause des Vaters. Sie aber, die Weisheit, hat vornehmlich Lust an den Menschenkindern, denn der Mensch ist das Höchste, das Ende des Prozesses.

Doch wie wird nun die Welt schöpfung, die sich vermittelt der ersten Potenz, der Weisheit, Gott, dem unvordenklich Seienden, als möglich darstellt, aus einer bloß möglichen zur wirklichen Welt, da es doch für Gott selbst und sein Gleichgültig ist, ob sie wirklich wird oder nicht? Gott bleibt derselbe, der er ist, er mag die Welt verwirklichen oder nicht. Was bewegt ihn nun dennoch, sie zu verwirklichen?

Eine freie That des Willens bleibt zwar immer unbegreiflich und lässt sich nicht deduzieren, aber Gott muss doch in seiner vorweltlichen Behörnisslosigkeit Etwas entbehrt haben, das er durch die Schöpfung erlangen wollte. Dieses konnte aber nichts anderes sein, als: erkannt zu werden, \( \text{tau \, \text{auf \, \text{be}}^\text{auf}} \). Es ist das Behörniss der edelsten Naturen, erkannt zu werden, als das was sie sind. Daher war der Mensch das Ziel der Schöpfung, das Ende seiner Wege.


spricht, ist die leere, inhaltlose Mitte von beiden. Er geht
vorswends zu dem inhaltreichern Spinozischen Pantheismus,
demzufolge alle Dinge Bestimmungen der göttlichen Substanz
sind, fort. Aber das Unwahre dieses Pantheismus ist, daß
er ein Moment in Gott zum Ganzen macht, die Substanz
nämlich, das blinde Sein. Es verleibt sich von selbst, daß
Gott als Substanz, seinem Sein nach, Einer ist. Aber der
Monotheismus will mehr sagen. Er sagt, und das ist das
Unterscheidende seiner Lehre, daß Gott als Gott, seiner Gott-
heit nach nur Einer, ein Einziger ist. Damit ist aber gar
nicht ausgeschlossen, daß Gott in seinen Gestalten Mehrere
ist, wie die drei Potenzen zeigen. All-Einer ist Gott
nicht als der abstrakte Einer des bloßen Theismus, oder als
bloße Substanz des Pantheismus (obgleich Pantheismus ge-
wöhnlich als Alleins-Lehre bezeichnet wird, weil sie sagt:
v 70 τον, das Eine ist Alles); sondern wahrhaft All-eini-
ger ist Gott nur, inwiefern er in der Mehrheit (der Po-
tenzen) doch nur Einer (seiner Gottheit nach) ist. In
der Stelle des Alten Testaments, wo der Monotheismus ausdrücklich
promulgirt wird: Jehovah unser Gott ist ein einiger
Jehovah, wird nicht umsonst zum zweiten Male das Wort
Jehovah wiederholt, statt daß bloß hätte gesagt werden können:
Jehovah unser Gott ist Einer. Die Wiederholung soll sagen, daß
Gott als Gott, d. i. seiner Gottheit nach, nur Einer ist,
eine Einheit, die aber die Mehrheit, den Prozeß der Potenzen,
durch welche erst Gott ein lebendiger Gott ist, keineswegs
auschliesst. Auf diese Wahrheit, den Pluralis in Gott, wurde
nur dem Heidenthum gegenüber kein besonderer Accent gelegt,
sondern die Einheit, die Singularität, ihm gegenüber hervor-
gehoben. Aber weil diese Einheit über der Mehrheit steht,
wollten die alten philosophischen Dogmatiker, z. B. ein Jo-
hannes von Damask, von dem sich noch herstellt, was in
unserer Theologie philosophisch ist, Gott nicht als Unum im
gewöhnlichen Sinne, sondern als Super unum betrachtet wissen.

(Aehnlich wie hier in den Vorlesungen über Philosophie
der Offenbarung, drückte sich Schelling in den Vorlesungen
über Philosophie der Mythologie über diesen von ihm als höchst
wichtig bezeichneten Sinn des wahren Monotheismus und sei-
nes Verhältnisses zum bloßen Theismus, wie zum Pantheismus
aus. Er sagte nämlich:)

Die am meisten gebrauchten Begriffe werden oft am we-
 nigsten wissenschaftlich untersucht. So ging es mit dem Be-

6°
griff des Monotheismus. Die Theologen schwanken zwischen den Ausdrücken Einheit und Einzigkeit. Der Sag, daß außer Gott kein anderer sei, ist eine Tautologie, während der Sag, daß außer diesem kein anderer Gott sei, schon die Kenntnis des wahren Gottes voraussetzt.

Das außer Gott kein anderer sei, bedeutet nur, daß Gott der schlechthin Einzige, nicht aber, daß er der einzige Gott sei. Es ist ein großer Unterschied zwischen der schlechthinigen Einigkeit Gottes als unendliche Substanz und der Einzigkeit Gottes als solchen in seiner Gottesdasein.

Im wahren Monotheismus muß die Einigkeit Gottes als solchen gedacht werden. Denn es handelt sich nicht um die Einzigkeit überhaupt, sondern um die Einigkeit Gottes als solchen. Das schlechthin Einzige und der schlechthin Einzige sind wohl zu unterscheiden.

An und vor sich selbst, d. h. vor seiner Gottesdasein, ist Gott das schlechthin Einzige. Nun kann Gott zwar nicht, ohne das schlechthin Einzige und Ewige zu sein, Gott sein; aber er ist es nicht durch dieses.


Das seiner Natur nach Notwendige ist das Seinkönnen. Das Wesen, welches in dem bloß zufällig notwendig Eristirenden ist, ist das Seinkönnen. Spinoza hat in dem blind notwendig Eristirenden nicht dieses Seinkönnen gesehen, darum weiß er auch die Erfahrung, die
abgestufte Welt nicht zu erklären, kennt nur eine logische Emanation der Dinge.

So wie das blinde Sein gesetzt ist, ist auch jenes andere, darüber hinausgehende möglich. Es hat gleichsam ein Recht, dem blind zufälligen Sein gegenüber als möglich zu erscheinen, Doch nur durch Wollen desselben kann jenes blinde sich von seinem unvordenklichen Sein befreien. Dann wird aber, was früher das erste, gleichsam zuvor kommende Sein war, jetzt das zweite, ihm als Seinskönenden entworfene Sein. Das Unvordenkliche weist sich erst als solches durch jenes Andere, das sich ihm als möglich zeigt. Erst durch die Negation überhaupt kommt Leben und Kraft in die Welt.


Die ganze Welt ist dieses ausgehobene Unvordenkliche, blind Existirende. Das Wesen befreit sich vom unvordenklichen Sein zum Können, aber das Dritte geht von beiden aus, ist beides: Sein und Können, Actus und Potentz. Gott in seiner Gottheit ist der wahre, lebendige Gott. Lebendig, produktiv ist, was aus seinem Sein herausgehen und damit machen kann, was es will. Die Menschen, die untrennbar an sich haften, nicht aus sich herauszugehen vermögen, sind improduktiv. Der Mensch ist nur Aufsatz der Gotheit durch die Möglichkeit, sich von seinem ihm zuvor kommenden Sein, seiner Subjektivität, zu befreien und sie zum Stoff einer Entwicklung zu machen.


Gott steht über den Dreiern als der All-Eine, und dieses ist seine Gottheit. Dies ist der wahre Monotheismus.

Aus der Spannung der wesentlich Zusammengehörigen entsteht ein Prozeß, in den Gott selbst aber nicht eingeht. Wie

Gott ist das Ueberschwängliche, Gott ist sich selbst bewußt und bekannt vor aller Verwirklichung des Seins. Ja nur in Folge dieses Bewußtseins konnte er aus sich selbst herausgehen. „Der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören?“ Nicht nachdem er blindlings gehört und das Ohr erst gemacht hat, hört er, und nicht erst, nachdem er das Wissen hervorgebracht hat, weiß er sich, Gott hat keinen Lebenslauf, wie bei Jakob Böhm und Hegel.


In jedem Moment der Stufenfolge der Schöpfung ist der widerstrebende Wilke überwunden und zur Innerlichkeit gebracht. Die Dinge unterscheiden sich nur durch den Grad der Innerlichkeit, der Selbstmächtigkeit, wie das frei sich bewegende Tier gegen die Pflanze, und diese gegen das Anorganische. Auf jedem Punkte des Seins ist durch die zweite Potenz das Sein wieder ins Könner zurückgebracht, das Außerschön sein in Könner verwandelt. Die Schöpfung ist kein einfacher Akt, sondern Veräußerlichung und Verinnerlichung. Das Maß der Verinnerlichung bestimmt die verschiedenen Stufen der Wesen. Auf jeder Stufe ist gewisserweise schon die zweite Potenz, aber auch die dritte, das Seinsfolgende. Jedes Konkrete ist aus den drei Potenzen zusammengewachsen. Die erste ist die causa materialis, der Stoff, ex qua; die zweite die causa efficiens, per quam; die dritte die Ursache, die stehen zu bleiben gebietet, causa, in quam oder secundum quam, das Ziel, der Zweck, die causa finalis. Je höher wir in der Natur aufsteigen, desto mehr


Das unendliche Sein, die Spinozistische Substanz, ist nur die Materie Gottes, Materie in metaphysischem Sinne. Um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, dazu gehört ein Anderes außer Gott, also eine Schöpfung. Denn wenn außer Gott gar Nichts ist, kann man ja auch nicht sagen, daß außer ihm kein Anderer Gott ist; es versteht sich dieses dann von selbst.

Aber das außer Gott Seiende muß doch auf gewisse Weise als Gott betrachtet werden können, wenn man sagt: daß außer Gott kein Anderer Gott ist. Dies sind nun die Potenzen, wahre Elohim, obwohl nicht Jehovah. Sie haben die Möglichkeit an sich, in die Gottheit zurückgezogen zu werden.

Im wahren Monotheismus sieht man also in Gott zugleich die Pluralität der Potenzen und seine Einzigkeit. Jene, die als Mehrere ihres Gleichen haben, sind nicht Gott, sondern nur der Einzige, der über ihnen ist, ist Gott. Man muß also praeter unicum noch die mehrere Potenzen sehen, um den wahren Monotheismus zu haben, und zwar die Mehreren außer einander. Als Mehrere sind sie nicht Gott, sondern nur in der Einheit sind sie Gott.

Die beiden Attribute der Spinozistischen Substanz, die Ausdehnung und das Denken, könnten als Analoga der beiden ersten Potenzen betrachtet werden. Aber bei Spinoza
sind sie unlebendig neben einander, ohne Einwirkung des Denkens auf die Materie.

„Höre Israel, außer Jehovah ist kein Anderer Jehovah,“ heisst es im A.T.; also außer Gott ist nur kein Anderer Gott; aber das gar Nichts außer ihm sei, liegt nicht im Monothéismus. Dieser setzt vielmehr ein Anderes außer Gott voraus. (So weit die Philosophie der Mythologie.)


Das εξ ου, δι ου και εξ ου τα παντα im Neuen Testament bezeichnet diese Dreieinigkeit. Der Vater hat das Leben in sich selbst; er gibt dem Sohne, das Leben in sich selbst zu haben, ihm die erste Potenz zur Überwindung überlassend; aber der Sohn giebt sie ihm überwunden zurück. Persönlichkeiten werden die drei: Vater, Sohn und Geist, erst durch die Verwirklichung. Erst wenn der Sohn die erste Potenz völlig überwunden, die Materie also zur Expiration gebracht hat, ist er und mit ihm auch der Vater und der Geist als Persönlichkeit verwirklicht.


weil sie außer göttlich ist, kann von einer Welt-Erlösung der Rede sein.

Der Mensch verlangt ein freies Verhältnis zu Gott, daß er aber nur haben kann, wenn er Gott gegenüber frei ist. Es scheint zwar kühn, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit die Gottheit aus ihrer Stelle verdrängt, die von Gott gewollte Einheit wieder zerbricht — denn nur durch die Selbständigkeit des Menschen, mit der er sich der Potenzen wieder bemächtigt und sie wieder in Spannung verlegt, verfehrt sich die nach Gottes Willen einige und im Menschen in ihrer Einheit zu ruhen bestimmte Welt in diese außer göttliche, zerbrochene, zer- trennte, zufällige Welt. Es ist dies die Universio, d. h. das unum versum, die Umkehrung der göttlichen Einheit in die weltliche Zerrtrennung. Daß diese also durch den Menschen geschehen sei, durch den Genuß der verbotenen Frucht, d. h. durch das Sichbemächtigen und Wiedererregen der Potenzen, dies scheint kühn, und diesenjenigen daher, die, weil sie diesen Widerspruch nicht zu lösen wußten, lieber Gott leugneten, sind mehr zu bedauern, daß sie das Tiefere nicht haben, als anzuklagen. Aber der Widerspruch wird sich noch lösen. Die Potenzen sind allerdings durch die That des Menschen ent- herrlicht, den drei Persönlichkeiten ist ihre Herrlichkeit vom Menschen geraubt worden, aber diese Entberrlichung kann nur zu einer höheren Herrlichkeit führen. Die göttliche Ironie, die überall das Entgegengesetzte von dem herauskehrt, was sie eigentl. will, weshalb sich so viele betrügen lassen und den Schein für Wahrheit nehmen, geht durch die ganze Welt.


Wenn sich der Sohn, Christus, im N. T. öfter als des Menschen Sohn bezeichnet, so ist dies kein Titel der Hoheit, Herrlichkeit, sondern aus der Schwermuth, mit der sich Christus dem Zusammenhange dieser Stellen nach immer so bezeichnet, geht das Gegenteil, die Erniedrigung, hervor. Des Menschen Sohn ist der Sohn Gottes nämlich durch den vom Menschen bewirkten Umsturz der göttlich gewollten Einheit, durch die Universio, geworden. Ohne diesen Umsturz
blieb er bei Gott, nach demselben aber und durch den
den
selben wurde er von Gott getrennt und machte nun sich
selbst zu dem, was er ursprünglich in und durch Gott war.
Daher seine Menschwerdung im N.T. als eine freiwillige
Erniedrigung, ein freiwilliger Gehorsam bezeichnet wird, den
er leisten konnte oder unterlassen. Dieses freie Gottgegenüber
stellen erlangte der Sohn erst nach der Wiedererregung der Po-
tenzen von Seiten des Menschen, wodurch er der ursprüngli-
chen Herrlichkeit, die er bei Gott hatte, beraubt worden war.

Wie nun? ist diese außergöttliche Welt absolut gegen
Gottes Willen? Könnte der Mensch die Einheit, die in Got-
tes Willen und Plan lag, gegen Gottes Willen aufheben?
— Es ist zwar bedenklich, von einem außerweltlichen Gott
zu reden, aber nicht so, von einer außergöttlichen Welt, denn
das diese Welt außergöttlich sei, sagt und fordert das
Gefühl der Freiheit, deren wir uns Gott gegenüber bewußt
find. „Freiheit, sagt Klopstock, ist Silberklang dem
Ohre.“ Die hohe Bedeutung dieses Wortes ist noch nicht
genug erkannt. Gott wollte Wesen in freier Liebe und Un-
erkennung sich gegenüber haben, und da Gott den Umschlag der
Einheit durch den Menschen bei Schöpfung der Welt voraus-
sah, so hätte er sie gewiß nicht geschaffen, wenn derselbe ab-
solut gegen seinen Willen gewesen wäre. Es war bei der
Schöpfung schon auf den Sohn gerechnet. In der göttlichen
Berausacht ward mit der Universio auch der Sohn und sein
Werk zugleich gefest, daher ihn der Vater Alles übergeben,
wie der Apostel sagt: év αὐτῷ παντα ἐκτείνετη.

Diese außergöttliche Welt ist also zwar nicht absolut
gegen den göttlichen Willen, aber sie ist doch eine Welt des
göttlichen Unwillens, des göttlichen Zornes. Wie, könnte
man nun aber fragen, kann die Welt fortbestehen, wenn sie
eine Welt des göttlichen Zornes, wenn Gott mit seinem Un-
willen in ihr ist? — Gott erhält die Welt zwar ihrer Sub-
stanza nach, aber nicht der Form nach, er ist ihr zwar mit
seiner Macht zugewendet, aber mit seinem Willen abgewen-
det. Dem göttlichen Willen zufolge sollte, nachdem die Ma-
terie, die erste Potenz, im Menschen als ihrem Gipfel zu sich
selbst gekommen war, Alles in ihm in ununterbrochener Einheit
ruben, und diese Einheit wurde dem Menschen als mög-
lisch gezeigt; aber der Mensch verwirklichte ihr Gegenteil, bez-
mächtigte sich des Gott und die göttlichen Persönlichkeiten set-
zenden theogonischen Grundes. Die Potenzen bestanden und wirkten nun zwar in der Welt fort, aber sie waren enther- licht, ihrer Persönlichkeit beraubt, vom Bewusstsein ausge- schlossen. Der Sohn machte sich nun auch selbstständig, und der Vater überließ ihm die Welt, um sie wieder zur Einheit zurückzuführen. Doch im Heiden- und Judentum, vor der Offenbarung, und also vor seinem persönlichen Wiederhervor- treten in Christus, konnte der Sohn nur als natürliche Po- tenz wirken. Es sind also in dieser großen Geschichte, in die- sem theogonischen Prozeß zwei Perioden zu unterscheiden: 1) die Periode der Erschaffung des Sohnes seit Schöpfung der Welt, die Periode des heidnischen, mythologischen Be- wußtseins, und 2) die Periode der Offenbarung, des Chris- \[\text{fentums, der Wiederherstellung des Sohnes in seine Persön- lichkeit und Herrlichkeit.}\]

Der Mensch gerieth, indem er den theogonischen Grund (das θετήμα του Σεού, wie es der Apostel nennt), der in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Bewegung setzte, in die Gewalt der Potenzen, die zwar als Potenzen noch fortbestan- den, aber ihrer göttlichen Persönlichkeit und Herrlichkeit beraubt. Nur vom Menschen konnte dieser Umfuss der Einheit aus- gehen, von Gott selbst nicht, da dieser nicht so widersinnig handeln kann, die Einheit, die er geschaffen, wieder zu zer- brechen. (7.)

Derfclbe Prozeß nun aber, der die Potenzen wieder in Spannung versetzte und den Menschen in die Gewalt derselben brachte, erzeugte auch das mythologische Bewußtsein, das weite- rer nichts als ein Meister jenes in die Gewalt der Potenzen Gerathenseins ist. Das mythologische Bewußtsein ist so innig Eins und verwachsen mit den Bölkern, daß sie sich eher die schmerzlichsten Opfer auserlegen, als sich ihre mythologischen Vorstellungen nehmen lassen. Die Verwandtschaft der Mytho- logien verschiedener Völker ist nicht mit Kreuzer von einem unbekannten Urvolk abzuleiten, sondern die verschiedenen My- thologien in ihrer Succession sind nur Bruchstücke der einen ganzen Mythologie, den Prozeß der Potenzen, von de- ren Gewalt sie der Meister im Bewußtsein sind, darstel- lend. Die Mythologien können nicht Produkte Einzelner, etwa der Dichter, sein; auch sind sie nicht etwa bloß poetische Ein- kleidung herrschender Naturansichten oder Naturlehren, so daß den physischen Potenzen mit Bewußtsein dieses Gewand ge- geben worden wäre. Auch kann den Mythologien keine Ds-
senbarung vorangehen, da sie vielmehr die Voraussetzung der gegen sie gerichteten Offenbarung sind. Endlich auch darf man sie nicht als Entwickelungsstufen des Selbstbewusstseins Gottes, wie in Hegel’s Religionsphilosophie, betrachten. Sie sind vielmehr nur derselbe Prozeß der Potenzen im Bewußtsein, der reell in der Welt stattfindet.

In der Mythologie sind die eigentlich verursachenden Götter, die ich die formellen nenne, von den bloß accidentellen, jene begleitenden, den materiellen Göttern, wohl zu unterscheiden. Da in den successiven Mythologien nur die im ursprünglichen Bewußtsein vereinigt gewesenen Potenzen successiv wieder hervortreten, so sind die eigentlich verursachenden Götter nur unsere Potenzen; erstens der zu überwindende theo-
gonische Grund, zweitens die überwindende Potenz, der Sohn, und drittens, die den Prozeß der Uberwindung, das Zurück- bringen der ersten Potenz in ihr An sich vollendende, der Geist.

Das erste Religionsystem ist der Zabismus, die astrale Religion. Denn nachdem der zu ruhen bestimmte Grund durch den Menschen wieder aus seinem Anficht heraus und so das wilde, schrankenlose, unstätte Sein wieder erregt war, geriet der Mensch in seine Gewalt, und so wie sein eigenes Leben nomadisch, unstät war, konnte er auch nichts Anderes, als das nomadische Sternenheer verehren. Vom Himmel stieg die Religion auf die Erde herab, vom unbestimmten Allgemeinen ging sie zum Konkreten über. In dieser ersten astralen Religion war also nur die erste Potenz, der Grund, die καταβολη του κοσμου, das Thätige; die zweite Potenz fehlte noch.

Mit Dionysos, auch Herakles genannt, tritt die zweite Potenz, der überwindende Gott hervor. Dionysos ist der Gott des menschlichen Bewußtseins. Das Leiden, die Erniedrigung der zweiten Potenz, so lange die erste noch nicht überwunden ist, die Mühseligkeit und Beladenheit, ist in Her-
akles und seinen Arbeiten, diesen den Menschen holden Gott, der sich denn auch wirklich durch Abstreifung der Materie zur Gottheit verkürzt, abgebildet.

Mit der wirklichen Uberwindung endlich tritt auch die dritte Potenz, der Geist, hervor.

Die griechischen Mysterien sind der Culminationspunkt der Mythologie, das Diefte, was dieselbe erreichen konnte, da-
her in ihnen schon so manche Anklänge an das künftige Chri-
stenthum, die Religion der Offenbarung.
Dionysos, der befreiende, menschliche Gott, der die Menschen von der drückenden Last der Materie, des realen Gottes erlöst, ist ein so notwendiges Erzeugnis aller Mythologie, dass er in den verschiedenen Mythologien nur unter verschiedenen Namen und auf verschiedenen Stufen vorkommt, auf den früheren Stufen noch mehr oder weniger in Spannung mit dem realen Prinzip.

In den eleusinischen Mysteries spielte der Cultus der Demeter die Hauptrolle. Das Demeter (Ceres) als Stifterin des Ackerbaues verehrt ward, so wie Dionysos (Bacchos) als Gott des Weines, hat nicht jenen gemeinen, prosaischen Sinn, den Voß darin sah, sondern beruht auf einem tieferen Zusammenhang. Wie von der astralen Religion, der Verehrung des Uranos, das Nomadentreiben, dieses vorgeschichtliche, noch tierische, noch nicht durch die Schranken menschlicher Geselligkeit eingefasste, sich fest aniedelnde und feste Wohnsache gründende Leben unzertrennlich war, wie beides eng mit einander zusammenhing: so hing auch mit der Herabkunft der Religion vom Himmel auf die Erde, vom unbestimmten Allgemeinen zum Konkreten, mit der Verehrung des menschlich gewordenen Gottes, der Ackerbau, die Anfeidelung und die Gründung von Staaten zusammen, woraus erheilt, dass die Mythologien keine bloßen Vorstellungen, nicht bloß psychologische Phänomene sind, sondern dass ihnen ein realer Prozeß zu Grunde liegt.


Die Mysterienlehre bestand in einem Geschehen, in Handlungen, sie war keine reine Theorie. Die Götter der Mysterien sind unsere Potenzen. Die Götter der Samothrasischen Geheimnisse (über die ich 1815, so viel sich in solchen Dingen Gewißheit erreichen läßt, gesagt habe) wurden Nabiiren genannt, d. h. die Unauflöschlichen, Unertrennlichen (der gelehrte Barro nennt sie die Dii Deorum, was nichts anders bedeutet kann, als die verursachenden Götter, die Dii penetrales, die innerlichen, Dii complices et consentes, von
consum, wie absentes von absum, die immer Zusammensei-
enden) also ganz, wie unsere mit einander verfetteten drei Po-
tenz, die mit einander stehen und fallen; nimmt man auch
nur die eine hinweg, so fallen die andern mit. Daß die My-
steriengötter unsere Potenzen sind, erheilt auch aus ihrer Be-
zeichnung als Dii potes, was nicht mächtig, potentes, fon-
dern Potenzen bedeutet.

In den Mysterien heißen alle drei Potenzen Dionysos,
alle drei Götter sind Dionysos, aber aus verschiedenen Stufen.
Die erste Potenz, das blinde, wilde Sein, der reale Gott,
ist Dionysos Zagreus. Dieser, in sein Ansch zurückgebracht,
wid sich zum zweiten Dionysos, der als unsichtbar Gewor-
dener erster, Hades heißt, bei den Römern Pluto, von Πλοῦτος,
Reichthum, denn dadurch, daß die Einheit des realen Princips,
der Materie, sich ausgiebt, unsichtbar, überwunden wird, geht
aus ihr der Reichthum der mannigfaltigen Einzelwesen der
Welt, der konkreten Dinge hervor. Der dritte Dionysos end-
l ich ist der Geist, das völlig innerlich Geworden-Sein der erst nur
äußerlichen, realen Einheit. Der zweite Dionysos ist der Ver-
mittler des ersten und dritten, die Seele. Daher ist er der
Führer der Seelen nach dem Tode. Je beselchter, je seelen-
voller etwas ist, desto mehr ist das reale, materielle Princip
in ihm überwunden, in sein Ansch zurückgebracht, wie dies im
Kunstwerk vornehmlich der Fall ist. Dieses ganz Seele
ist auch der eigentliche Grund der Seeligkeit. Daher der dritte
Dionysos der Seelige ist. In den Mysterien wurde das
Unerbewegliche des ersten Dionysos, der bloß realen, substantialen
Einheit, in den dritten, der ganz geistige Einheit ist, also die-
ser Prozeß des Unterwegens der Einheit als realer, substantial-
er, und das Wiederhervortreten derselben (nachdem sie in die
Gottervielheit des zweiten, thebanischen Dionysos, des Sohnes
der Semele, des Bacchus, zerfegt worden war) als ganz ver-
geistigte Einheit im dritten Dionysos — dieser Prozeß wurde
in den Mysterien als ein Sterben und wieder Außerleben
dargestellt, als αὐαξώνως καὶ παλινυγεσία, wie es Plu-
tarch nennt.

Der erste wilde (ἀγωγωμός) Dionysos, Zagreus, war
der Sohn der Persephone. Nachdem derselbe zum Hades,
αἰθή, geworden und Demeter die Persephone, ihr Kind, an
ihn verloren, wodurc̨h wurde die zürnende Mutter mit der
Gottervielheit des zweiten Dionysos, die auf das UnSichtbar-
werden des Zagreus folgte, versöhnt? — Nur durch die Ge-


Nur also, weil die Mysterien die erotikische Göttervielheit nicht ausschlossen, sondern überwunden, vergeistigt in sich aufhoben, konnten sie sich neben und mit der Volksreligion so
lange behaupten. Was war denn nun aber das eigentliche Geheimnis, das so sorgfältig in den Mysterien verwahrt wurde, daß die Veröffentlichung desselben den größten Staatsverbrechen gleichgültig war? Etwas mußte es doch sein, und zwar gewiß Etwas, wodurch die Mysterien, wenn es veröffentlicht worden wäre, in Konflikt mit der Volksreligion gekommen wären und sich dann nicht länger neben derselben hätten behaupten können. Denn war es nicht ein solches der Volksreligion Widersprechendes, warum wurde bei Todesstrafe ein Geheimnis daraus gemacht, warum wurde es nicht veröffentlicht, da doch so vieles Andere aus den Mysterien veröffentlicht ward. Alle drei Dionysos der Mysterien waren dem Volke bekannt; diese konnten also das Geheimnis nicht sein.


Dieses Geheimnis trauten sich die in den Mysterien Geweihten für sich selbst kaum auszusprechen, wagten es sich selbst kaum zu gestehen; in den Mysterien sand nur ein ὁμοθύματι, das Sehen und Zeigen desselben statt, aber kein Wort. Nur in der Stille und dem Dunkel der Nacht, wie die christlichen Mysterien einst in unterirdischen Kettenbienen, wurden die Mysterien geheißen, und kam man dann wieder an das Tageslicht, so mußte man deshalb zärtlicher mit den herrschenden, öffentlich verehrten Göttern thun. Das aber Bacchos der Gott der Zukunft war, ist schon darin angedeutet, daß er als Kind, als Säugling an der Mutter Brüsten, also als noch unreif und unerwachsen, dargestellt wurde. Und das Wort Eleusis selbst bedeutet nur das Kommen, die Kunst, den Advent des Gottes.
Diese bisherigen Erörterungen über die Mythologie sollten uns nur den Weg bahnen zur Philosophie der Offenbarung. Denn um die Offenbarung zu begreifen, muß man, unabhängig von ihr, die sie begreiflich machenden Principien haben. Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung sind concentrische Kreise, von denen dieser jenen umschließt. Denn erklären läßt sich die Mythologie nicht aus ihr selbst, sondern nur aus der ihr folgenden Offenbarung.

Soll aber das Wort Offenbarung einen Sinn haben, so kann der Inhalt derselben nur ein solcher sein, den die Vernunft ohne sie, sich selbst überlassen, nicht nur nicht wüsste, sondern auch nicht einmal wissen könnte. Wir müssen aufschichtig sein. Aufschichtigkeit ist das erste Erforderthäß der Wissenschaft. Entweder wir verleugnen die Offenbarung ganz, oder wir gestehen ihr einen durch die Vernunft nicht zu findingenden Inhalt zu. Denn wozu noch eine Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derselben aus sich zu finden vermag?

Die Mythologien waren die Zeiten der Unwissenheit, von denen der Apostel sagt, Gott habe sie übersehen, d. h. zugelassen; denn sie waren nicht der eigentliche Zweck Gottes, sie entsprachen nicht dem göttlichen Willen. Erst die Offenbarung manifestirte diesen.

Die sich selbst überlassene Vernunft vermag aus sich, a priori, nur die negativen Attribute Gottes, daß ein Gott ist, daß er Einer und ewig ist — denn das Sein ist nur Eines und ist ewig — zu erkennen, aber nicht seine positiven Attribute. Auch noch die Möglichkeit einer Welterschöpfung kann die Vernunft a priori in Gott entdecken. Aber daß Gott wirklich die Welt, die ihm zu schaffen möglich ist, auch schaffen will, läßt sich nur a posteriori, nachdem die Welt wirklich geschaffen worden, erkennen.

Die Vernunft kann wohl die Gründe entdecken, die Gott geneigt machen, die Welt zu schaffen, als sie nicht zu schaffen: aber schon der Grund, aus dem Gott die Welt wirklich schafft, daß er nämlich von Wesen außer sich erkannt sein will, dieses Bedürfnis der Anerkennung von freien Wesen beruht auf der moralischen Natur Gottes, und von dieser können wir nicht a priori wissen. Daß das menschliche Bewußtsein, nachdem es die Potenzen wieder in Spannung verfeßt, das innerlich in ihm zu ruhen Bestimmte wieder äußerlich gemacht hatte und dadurch in die Gewalt dessen gerathen war, das in seiner Gewalt bleiben sollte, — dennoch nicht
ganzlich sich verehrte und unterging, sondern sich behauptete, durch den vermittelnden Gott gerettet wurde, — dies kann nur von demselben freien Willen herrühren, der trog der Boraussicht jener Katastrophe dennoch die Welt und den Menschen schaffen wollte. Freilich kann keine Vernunft a priori einschätzen, daß Gott der Natur solche Macht verleihen wolle, seinen eigenen Plan in jener Katastrophe umzustürzen, aber nachdem die Einheit einmal vom Menschen umgestürzt worden, muß unter der Voraussetzung, daß Gott den Menschen geschaffen, auch notwendig, daß er ihm solche Macht verliehen, angenommen werden, und hat dieses also nichts Besonderliches mehr. Diesenjenen, welche den Menschen nicht nur a posteriori herabsehen — denn a posteriori ist er allerdings schlecht genug — sondern ihn auch a priori genug herabsehen zu können meinen, indem sie ihm nur, wie Echtemayer, für dieses winzige Erdbäroid eine Bedeutung zuschreiben und von der Bewohnheit anderer Weltkörper sprechen, sind billig in die Romane zu verweisen, nicht aber in die Wissenschaft, wenn man darin Bescheid weiß.

Wenn Gott, zur Schöpfung nicht gezwungen, trog der vorhergesagten Katastrophe dennoch den Menschen schuf, konnte es nur geschehen, weil er gleichzeitig den Entschluß der Erlösung und Wiederherstellung oder Wiedergeburt fäste, wie der Apostel von diesem Entschluß sagt, daß er vor Grundlegung der Welt in Gott war. Aber wir können freilich diesen Entschluß nicht a priori, sondern nur a posteriori, durch Offenbarung wissen. Offenbart hat nämlich Gott jenen seinen Willen der Erlösung erst durch die Tat. Denn ein Wille offenbart sich nur in Thaten. So lange er noch nicht zur Tat geworden, bleibt er verborgen; offenbar wird er erst, indem er wirklich wird. Was also, wie der Apostel sagt, den Vätern, allen ohne Ausnahme, verborgen blieb, das ist uns im Lichte geoffenbart. Und dieses ist das eigentliche Geheimnis der Offenbarung, der göttliche Ratschluß der Erlösung, den das mythologische Bewußtsein auf seiner Spur in den Mysterien höchstens ahnten, aber nicht wissen konnte. Einzelne geistreiche Heiden ahnten wohl hinter der Mythologie ein Geheimnis, so gewiß Socrates; aber dieses Geheimnis war ihnen selbst ein Unerforschliches.

So wenig wir, trotz Angabe von Gründen für die Neigung Gottes zur Schöpfung, a priori wissen können, daß Gott die Welt wirklich schaffen will, daß er, anstatt in seiner
Selbstgenugsamkeit sich an dem Anschauen einer möglichen Welt genügen zu lassen, diese mögliche Welt verwicklichen will: eben so wenig können wir jenen Ratsschluss, das menschliche Bewusstsein zu erretten und es nicht verloren gehen zu lassen, a priori wissen; sondern beides erst, nachdem es geschehen, a posteriori. So wie aber Gott bei der Schöpfung nicht unmittelbar zu Werke ging, sondern sich der Vermittlung des Sohnes bediente, durch welchen alle Dinge geschaffen sind: so steht er auch bei der Erlösung in keinem unmittelbaren Verhältnis zum Menschen, sondern vermittelt sie durch den Sohn. Dem Neuesten von des Menschen Seite (jener Katastrophe) sagt Gott ein anderes Neuestes von seiner Seite entgegen. Aber freilich die tiefe göttliche Ironic bei der Weltschöpfung nicht begriffen hat, der wird sie auch später nicht begreifen, diese Ironic, Etwas in ein und demselben Atze zu bejahren und zu verneinen, zu wollen und nicht zu wollen. Gott wollte die Welt und wollte sie auch nicht. Diese Kraft des Widerspruchs in ihm, ohne durch denselben auseinander zu gehen, ohne auszuhören, Ein und derselbe Gott zu bleiben, ist eben seine Größe. „Meine Gedanken“, sagt Gott, „sind nicht eure Gedanken und meine Wege nicht eure Wege, sondern so viel der Himmel höher ist, denn die Erde, sind meine Gedanken höher denn eure Gedanken, und meine Wege, denn eure Wege.“ Und der Apostel, der tiefste und am meisten dialektische, spricht von göttlicher Thorheit und Schwäche (το ἀοσευς του σεω), was bei den Weisen dieser Welt Thorheit und Schwäche ist, in Gott Weisheit und Stärke nennend. Unvernünftig ist freilich jener göttliche Rathsschluss; der Vernunft scheint es ungereimt, dass Gott, zur Schöpfung der Welt nicht gezwungen, dennoch sie schaffen will, obgleich er ihren Umfuss vorherseht. Über das Unvernünftige kann eben kein Vorwurf für die Offenbarung sein; sie ist darum nicht absolut unbegreiflich, weil sie nicht a priori erkennbar ist. Das Unvernünftige ist hier nicht objektiv, in der Sache liegend, sondern nur subjektiv, von Seiten der erherzigen, sich über ihre Schranke nicht zu erheben und zu erweitern vermögenden Vernunft. Die Offenbarung ist übervernünftig wegen der Unerschwinglichkeit ihres Gegenstandes, was aber eben kein Vorwurf für sie, sondern vielmehr für die diesem Unerschwinglichen nicht gewachsenen Vernunft ist. Vernünftig zu sein, ist eben kein besonderer Ruhm. Vernünftig kann Jeder sein; das aus der Vernunft Folgende,

Der Affekt des Philosophen, sagt Plato, ist das Erstaunen. In der That kann alles Suchen und aller Fortschritt der Vernunft doch nur das Ziel haben, zu dem endlich
zu gelangen, worüber nicht weiter hinaus zu einem Andern und Höhern fortgegangen werden kann. Dieses letzte aber, in dem alles Forschen und Suchen endlich zur Ruhe kommt, ist notwendig ein lieberverunfängtiges, die Vernunft in Staunen Versehrendes. Von einem Fortgehen, einem Fortschritt ins Unendliche, einem endlosen progressus der Vernunft zu spre- chen, ist Unsin, denn ein ziel- und zweckloses Thun ist uns- finnig. Was kann aber anders das Ziel der Bewegung sein, als die Ruhe, und in was Anderem kann man endlich zur Ruhe gelangen, als in dem, was keinen Zweifel mehr zu- lässt, in dem Letzten und Höchsten, das zwar nicht unbegründet ist, insofern es ja alles Vorausgehende zu seiner Grundlage hat, das aber selbst nicht wieder zum Grunde für ein noch Höheres werden, dessen Sein also nicht wieder bezweifelt wer- den kann? So lange Etwas im Fortgange der Vernunft noch zugleich ist und nicht ist, d. h. ist, insofern es vorläufig Ende, nicht ist, insofern es noch nicht Ende, sondern Basis eines noch Höhern ist, zu dem fortzugehen es nöthigt — ist es dem Zweifel unterworfen. Das Ziel der Vernunft kann doch wohl aber nicht ein endloses Zweifeln sein, sondern viel- mehr ein Gelangen zu dem, das allen Zweifel aufhebt, in dem also das Wissen zur Ruhe gelangt. Dieses letzte Wissen, der Abschluß des Wissens, ist aber nichts anderes, als Glaube, der Glaube an das Letzte und Höchste. Es gibt einen dopp- pelten Glauben, einen, der der Anfang des Wissens ist, d. i. der Glaube an die Erreichung des Zieles, des Endes des Wissens, und sodann einen, der das Ende, der Abschluß des Wissens ist, der sich also das Wissen vorausgesagt, nicht um- gekehrt, wie man anzunehmen pflegt. Das Wissen ist der Zuchtmeister (μαθαίνω) auf den Glauben im legtern Sinne, und als solche Zuchtshule darf das Wissen keineswegs gering geachtet werden. Aber in Christus ist, wie der Apostel sagt, alle Wissenschaft, und Augustinus hat Recht: Praeter Christum aliquid scire est nihil scire.

Was das Anstößige am Christenthum ist, daß der gött- liche, große, unendliche Inhalt in die bestimmteste, beschrän- tete, endliche Form eingesaßt erscheint, ist gerade das Große, Geniale. Gott ist die höchste künstlerische Natur. Denn dies ist das Wesen der Kunst und des sich in ihr ausprechenden Genies: Einfassung eines großen, reichen, gewaltigen Inhalts in die bestimmteste, endlichste, fälschlichste Form. Wo entweder schrankenlose Produktionskraft ist, ohne von der Form gebän-
digst, in eine bestimmte, endliche Form gefaßt zu sein, wo also der Stoff die Form erbringt: oder wo anderseits Form ohne Fülle, dürre, leere Form ist — da ist kein Kunstwerk, kein Genie. Dem wahren Kunstwerk muß man es ansehen, wie die Form den unendlichen Inhalt, den reichen, großartigen Stoff beizumischen und gebändigt hat. Dies ist in der göttlichen Offenbarung geschehen. Hier lernt man Gott nach seiner Persönlichkeit, den persönlichen Gott kennen. — Die Offenbarung fehst, wie die Mythologie, ein reelles Verhältniß des Menschen zu Gott voraus, ein persönliches Verhältniß. Das reelle Verhältniß der mythologischen Menschheit zu Gott ist die Voraussetzung des mit der Offenbarung entstehenden Verhältnisses. Die Offenbarung ist also nicht bloße Lehre, sondern das Eintreten eines neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Sollte sie Lehre sein, so könnte sie nur Lehre über dieses neue Verhältniß sein, dann müßte dieses aber der Lehre schon vorangehen. Denn Belehrung kann nur stattfinden über Etwas, was bereits ist, gegeben ist. Die Lehre der Offenbarung über das neue Verhältniß legt sich also die wirkliche Offenbarung dieses neuen Verhältnisses schon voraus.

Die Offenbarung ist eine Geschichte, die bis auf den Anfang der Welt zurückgeht und bis an deren Ende hinausreicht, die also nur in einem höhern Zusammenhange begriffen werden kann, der freilich denen verloren geht, die von einer übergeschichtlichen Geschichte Nichts wissen. Die Philosophie der Offenbarung will kein dogmatisches System sein, sondern nur die Offenbarung erklären. Sie verfährt nicht dogmatisch, kann also auch dem kirchlichen Dogma keine Antithesen entgegenstellen. Unstatt, wie gewöhnlich geschicht, zu fragen, was der Offenbarung für eine Deutung zu gebend sei, damit sie mit der Philosophie in Uebereinstimmung komme, ist vielmehr zu fragen, wie die Philosophie beschaffen sein müßte, um eine weltgeschichtliche That von so enormer Wirkung, wie die Offenbarung, in sich aufnehmen zu können.

Der Hauptinhalt, der Mittelpunkt der Offenbarung nun ist die Person Christi, die zweite Person in der Gottheit, welcher, wie früher schon erklärt worden, der Vater die Materie zur Ueberwindung übergeben hatte, die aber, nachdem durch die Ueberwindung die Welt geschaffen war, durch die von Menschen ausgegebene Katastrophe wieder ihrer Persönlichkeit und Herrlichkeit entsleidet, nun nur als natürliche
Potenz wirken konnte. Durch das sich Losreißen und Unabhängigmachen des Menschen in jener Katastrophe wurde auch der Sohn vom Vater unabhängig und dadurch in den Stand gesetzt, entweder nun die Gottheit an sich zu reißen, sich zum Herrn der Welt zu machen, oder freiwillig dem Vater Gehorsam zu leisten, wodurch letzterer denn auch wirklich that. Dieser freiwillige Gehorsam ist das tiefste Geheimnis der Offenbarung und findet sich bei Paulus mit einer Bestimmtheit und Klarheit ausgesprochen, wie nur dieser dialektische Apostel es aus sprechen konnte, Phil. 3, 5—11. „Ein Jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war, welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ του ζεου) war, hielt er es nicht für einen Raub (οὐχ ἀπαγμον ἡνησατο), Gott gleich sein, sondern entäußerte sich selbst, nachm Rachezeit: Gestalt (μορφήν δουλοι) an und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“ Diese Stelle wird falsch ausgelegt, denn die Wesensgleichheit mit dem Vater gesunden wird, als hätte Christus, obgleich er Gott war, wie der Vater, gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit mit ihm, sich es doch nicht angezogen, Gott zu sein, also von seinem Eigenthum keinen Gebrauch gemacht. Vielmehr besagt das ἐν μορφῇ ζεου, da μορφή nie das Wesen, sondern immer nur die Gestalt, die Erscheinung ausdrückt, daß Christus nicht mit Gott gleichen Wesens war, sondern nur in Gestalt eines Gottes, der sich zum Gott, zum Herrn der Welt machen konnte, mit Gott auf gleichem Fuß leben konnte, wenn er wollte, es aber vorging, gehorsam zu sein. Hätte Christus vor seiner Menschwerdung wirklich schon die Gottheit beessen, wäre er gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit mit Gott gewesen, wie konnte denn der Apostel sagen: er hielt es nicht für einen Raub, οὐχ ἀπαγμον ἡνησατο? Nur Etwas, was man nicht besitzt, kann man rauben, an sich reißen. Das ἀπαγμα läßt sich auch durch „Fund“ übersehen: er hielt es nicht für einen Fund, Gott gleich sein, d. h. die göttliche Herrschaft jetzt, da er von Gott unabhängig geworden war, an sich zu reißen.

Gesezt, der sprachliche, grammatische Ausdruck erlaubte, die Stelle, wie Einige sie auslegen, von dem Mensch gewordenen Christi wesentlicher Gleichheit, also Gottheit zu versichern, so daß Paulus habe sagen wollen: obwohl der Mensch gewordene Sohn Gottes wesentlich, innerlichnoch Gott gleich war, zog er es sich doch, nachdem er einmal Mensch geworden war,
Aus dieser mittleren Stellung nun, die Christus nach der Weltgeschöpfz zwischen Gott und Mensch einnahm, in der er, der Gottgleichheit beraubt, sich erst wieder in dieselbe herzu-
stellte hatte, erklären sich die Aussprüche des T., in denen er sich dem Bater unterordnet. In der Versuchungsge-
schichte ist unter dem Satan das blind wirksende, titanische Prin-
zip, das der Mensch nach der Schöpfung wieder erregt und 
dadurch den Sohn mit vom Bater losgerissen hatte, zu ver-
sehen. Der Versucher wandte sich an ihn und sagte: dies 
Alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich an-
betest, d. h. also: wenn du das Sein für dich behältst, anstatt 
es zu Gott zurückzubringen. Aber Christus antwortete: du 
willst anbieten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen. Er erkennt hier also seine Unterordnung an und ordnet sich 
freiwillig unter.

Dieses freiwillige Schopfern der vermittelnden Po-
tenz nun scheidet das Christenthum vom Heidenthum. Im 
mythologischen Heidenthum war die Ueberwindung des blinden, 
schrankenlosen, wilden Seins durch die vermittelnde Potenz nur 
ein natürlicher Prozeß. Das natürliche Princip, dieses Con-
trarium, (das wir Unprincip nennen können, wie man Un-
wesen sagt) war zwar als Potenz noch göttlich, aber, als 
gegen den göttlichen Willen, war es Gegenstand des göttli-
lichen Unwillens, des göttlichen Zornes, von dem der Apo-

cel Röm. 1, 18 spricht. Gott wirfte zwar, wie die Theolo-
gen von der Sünde sagen, materiell darin, denn die Ma-
terie, womit der Sünder wirkt, ist göttlich, aber nicht for-
mell, d. h. nicht mit seinem Willen. Für diesen war die 
Welt eine außergöttliche. Die vermittelnde Potenz, durch 
das vom Menschen wiedererregte natürliche Princip in Spannung 
versegt, suchte diese Spannung aufzuheben, hatte also sich nur 
bei der im Auge, wie ein jedes Wesen das seiner Natur Wider-
wärtige zu überwinden, von sich wegzuschaffen sucht. Die Ueber-
windung war daher nur eine äußere, das natürliche Prin-
zip war noch nicht innerlich überwunden, noch nicht in Geist 
und Gegen und Gegenübersetzung besiegt. Judenthum und Heidenthum, so 
sehr sich beide in anderer Rücksicht von einander entfernen, 
haben doch dieses gemein, daß sie beide noch unter dem Ge-

satz, daß die Ueberwindung des natürlichen Prinzips nur 
ein natürlicher äußerer Prozeß ist, sein innerliches Ueberwun- 
den- und Gebrochensein, daher die innere Spannung und das 
innere Widerstreben in ihnen fortbesteht. Aber mit der Os-

Durch diese freiwillige Selbstopferung stellt sich die vermittelnde Potenz wieder in ihre ursprüngliche Persönlichkeit und Herrlichkeit her, die sie vor der Weltschöpfung bei Gott hatte.

Die Unterordnung des Sohnes 1 Corinthians. 15, 28. ist nicht so zu verstellen, als ob nun der Sohn alle Herrschaft verlore, sondern nur die Herrschaft über das außergöttliche Sein. Dadurch, daß der Sohn der Welt in ihre Entfremdung, in ihre Außergöttlichkeit folgte, wurde er selbst ein außergöttlicher, trat aus der bloß substantiellen Einheit, die er vor der Weltschöpfung mit dem Vater hatte, heraus, und erhielt die Herrschaft über das entfremdete Sein, die ihm der Vater nur in der Hinaussicht auf die gerechtige Wiederbringung überlassen und sich selbst von der entfremdeten Welt, in der er fortan nur mit seinem Unwillen sein konnte, zurückgezogen hatte. Nach der Uberwindung des Unprincips kehrt nun zwar der Sohn wieder in die ursprüngliche, aber nun persönliche Einheit mit dem Vater zurück; die Persönlichkeit und Selbstständigkeit, die er unterdessen gewonnen, kann er nicht wieder verlieren; er ist also am Ende zwar, wie am Anfang bei Gott und in Einheit mit ihm, aber nur in persönlicher Herrlichkeit und Selbstständigkeit, so daß auch jetzt erst die dritte Persönlichkeit, der Geist, vollendet und die Dreieinheit vollkommen verwirklicht ist, weshalb der Apostel an jener Stelle sagt: Damit Gott sei Alles in Allem — das tiefsste, ausschließliche Wort im ganzen N. T. Hier wäre eine schöne Gelegenheit, von christlichem Pantheismus zu sprechen; aber vielmehr ist diese Idee der Dreieinheit der vollendeterste Monotheismus.

Das Christenthum ist eine ewige Religion, und die Geschichte dieser Religion eine ewige, von Welzzeiten her. Der Prozeß der Dreieinigkeit umfaßt die Welt, umfaßt also auch das Heidenthum, in welchem Christus, die vermittelnde Potenz, zwar nicht als solcher, aber als natürliche Potenz, das wilde Prinzip überwindend und zum menschlichen Leben verflärend, schon im Kommen begriffen war. Was wäre denn auch Wahrres in einer Religion, wenn sie nicht ewig, nicht allumfassend wäre? Wäre das Heidenthum völlig außerschriftlich, wirke nicht auch in ihm schon die vermittelnde Potenz, so

Was nun die dritte Potenz, den Geist betrifft, so konnte dieser erst kommen nach der Verklärung und Verherrlichung Christi. Erst muß das außergöttliche Sein von der vermitteltend Potenz, — nicht bloß wie im Heidenthum natürlich, wobei die innere Spannung noch fortduart und die Ueberwindung nur eine äußere ist, — innerlich überwunden sein, ehe der Geist, d. i. der Geist aus Gott, der heilige Geist, der im N. T. sehr wohl von dem τυμνόν του θωρακου unterschrieben wird, der Geist, der in alle Wahrheit leitet, d. h., der erst die ganze Wahrheit enthält, kommen kann. Der Geist wird im N. T. immer als das Treibende bezeichnet, weil er nicht selbst, wie die vermittelnde Potenz das außergöttliche Sein überwindet, sondern nur dazu anreibt. Welche der Geist Gottes treibt, heißt es, sind Gottes Kinder. Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist. Der Geist ist das Treibende, nicht das unmittelbar Wirksende, sondern das Durchwirkende, zum Ziel hindrängende, weil er die causa finalis ist. Diese dritte Potenz wurde am Schluß der Mythologie in die Zukunft gesetzt, als der zukünftige, also dem Heidenthum selbst noch unbekannte dritte Gott gesehen.

Da Christus der Gott entfremdete, außergöttlichen Welt in die Entfremdung nachfolgte, um sie zu erhalten, um sie nicht dem göttlichen Zorn und Unwillen zum Raube werden zu lassen, so machte er sich dadurch zum Mischbildigen der
Welt, und ihre Sünde und eben damit auch den Zorn Gottes auf sich, gerieth selbst auch in Spannung mit Gott. Daher sind die Stellen des N. T., denen zufolge er unsere Schuld auf sich genommen, sich für uns zur Sünde gemacht hat, eignetlich zu versehen, und dies ist eben der Vortheil unserer Philosophie, daß sie die Offenbarung eignetlicher versteht, als selbst die orthodoxe Theologie. Christus wird im N. T. unser Bürge genannt. Bürge ist, werunschuldig und doch schuldig, also unschuldig schuldig ist, indem er sich selbst zum Mitschuldigen macht, die Schuld auf sich nimmt, für den Schuldigen bürgt, haftet, wodurch er selbst schuldig wird. Nur ein Solcher konnte Vermittler zwischen Gott und Mensch werden; diese freie, unabhängige Stellung Christi von Gott war erforderlich zur Beförderung durch ihn. Gott, sagt der Apostel, verfähnte in Christo die Welt mit sich. Vorher war Christus, von dem Fall an bis zu seiner Verherrlichung, in der Spannung und im Leiden, war aussergöttlich, um das aussergöttliche Sein aufzubeben. Daß er auch gegen den Geist dadurch in Spannung gerieth, beweist die Stelle, der zufolge er erst bei der Tausch den Geist anzog, vorher also ohne und außer demselben war. Durch die Selbstopferung hob nun Christus die heidnischen und jüdischen Opfer, die nur eine äußere Versöhnung bewirken konnten, und daher immer wieder erneuert werden mußten, ein für allemal auf.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht über das Gange des Prozesses der Offenbarung in seinem successiven Werden kann nun auf die einzelnen Momente eingegangen werden.


Der Logos ist nun zwar von Ewigkeit; denn so wie Gott ist, stellt sich ihm die zweite Potenz als die vermittelnde Möglichkeit aller seiner künftigen Thaten dar: aber er ist nicht von Ewigkeit als solcher. Das als ist eine wichtige Besin-
nung; als Solches ist Etwas erst gesagt, wenn es sein Contrarium überwunden hat. Das als gesagt sich ein Contrarium, das auszuschließen ist, voraus. Erst mit der Schöpfung wird der Sohn als solcher gesagt. Die Weltsegende That ist auch die Logos segende, und nun entsteht auch erst die Zeit. Denn Zeit ist nur, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Erst dadurch, das Etwas als Vergangenheit gesagt wird, wird Zeit gesagt, denn nun ist das, wodurch Etwas als Vergangenheit gesagt wird, die Gegenwart, und diese hat eine Zukunft. Demzufolge entsteht mit der Welt auch erst die Zeit, denn erst mit der Entstehung der Welt wird das Sein des Logos bis dahin als Vergangenheit, als vorzeitlich gesagt. Das ewige Sein ist das überzeitliche, das Sein des Logos von Einigkeit bis zur Weltgeschöpfung ist das vorzeitliche. Die Welt, dieser Aeon, in dem wir uns befinden, ist die Gegenwart. Die Zukunft ist das Sein nach diesem Aeon, in welches dieser Aeon nicht durchbrechen kann, weil er gleichsam die festgehaltene Zeit ist, die langweilige Wiederkehr desselbigen, wo ein Tag wie der andere hinfliest und nichts Neues unter der Sonne ist. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser Welt, dieses Aeon, sind nicht wahrhaft unterschieden, sind nur die Wiederkehr desselbigen, wo, was ist, schon gewesen ist, und was sein wird, schon jetzt ist. Wahrhaft unterscheidet sich die Vergangenheit von der Gegenwart als vorzeitliche, vorweltliche, und die Zukunft als nachweltliche Zeit. Hieraus erklärt sich die Stelle im Hebräerbrieuf, wo es heißt, daß durch den Logos die Aeonen geschaffen sind. Er selbst gehört keinem Aeon, keiner Zeit an, denn da Zeit erst mit der Welt entsteht und die Welt durch ihn geschaffen ist (Joh. 1, 3.), so kann er selbst keinem Aeon angehören; vielmehr: im Anfang war das Wort, wenn auch noch nicht als solches, sobald war es bei Gott, als vom Vater unterschiedene zweite Persönlichkeit vor der Weltgeschöpfung, und endlich ward es Gott, als selbständige Persönlichkeit, nach der Schöpfung und dem Fall, (unabhängig vom Vater, also zwar Gott, Θεός, aber nicht der Gott, ὁ Θεός, d. h. nicht absolut Gott, sondern nur in göttlicher Gestalt) welcher der Vater die Welt, in der er hinsort nur mit seinem Unwillen wirken konnte, zur Beherrschung und Ueberwindung übergab. Der Apostel sagt ausdrücklich: er war Gott, nicht: er ist Gott, denn nach der Menschwerdung ist er es nicht mehr.

Die Theologen haben die Menschwerdung so gegriffen, als habe der Logos sich mit dem durch göttliche Allmacht geschafenen Menschen Jesus zu einer Person verbunden. Aber dies ist keine wirkliche Menschwerdung, denn eine solche setzt eine Veränderung des Logos in sich selbst voraus, während jene Verbindung mit einem anderweitig geschaffenen Menschen, jenes bloße Anziehen des Menschen, den Logos in sich selbst unverändert läßt. Sobann müßte ja der Mensch, den der Logos anzieht, seiner Persönlichkeit nach erst vernichtet werden, wenn nicht zwei Personen, zwei Subjekte herauskommen sollten. Etwa Anderes ist es, wenn A zu B wird, in B übergeht, also nicht A bleibt, und wieder etwas Anderes, wenn B bloß zu A hinzukommt, addirt wird, also A unverändert bleibt, was es ist. Der flüne Petavius sagt: Videndum est, naturam divinam filii non mutatam esse, sed aliquid tantum accessisse. Bei dieser Auffassung kann aber von keiner Entleerung (καταληψις) der göttlichen Natur (Philipp. 2, 5—11.) und von keinem Ausrüsten (2. Kor. 8, 9.) die Rede sein. Denn, wer nur von seinem Reichtum keinen Gebrauch macht, nicht damit glänzt, wird doch dadurch nicht
wirklich arm. Wäre daher die ἁμορφή nur von einem nonusus, einer non-demonstratio der Gottheit Christi zu verstehe n, so hätte er sich nicht wirklich erniedrigt, wäre nicht wirklich Mensch geworden. Aber auf diese Auffassung mußten die Theologen kommen, weil sie den Ausdruck ἀμορφή ΣΣΩV nicht verstanden. Die ἀμορφή ΣΣΩV ist das außer göttliche Sein Christi, das Unabhängiggewordensein vom Vater, das ihm ohne sein Aushahn, durch den Menschen, wieder suhr, also zufällig für ihn war. Dieser außergöttlichen Gotlichkeit entschlug sich Christus durch die Menschwerdung, und dies war nur möglich, weil noch die wahre Gottheit in ihm zurückgeblieben war, die nun durch die Menschwerdung wieder zum Vorschein kam, da diese selbst nur die Tat jener in ihm zurückgebliebenen göttlichen Gese{nung war, was bald der Apostel auch sagt: Ein jeglicher sei ge- sinnt, wie Jesus Christus war. Die Menschwerdung war also eine wirkliche Entäußerung, aber nicht der wahren Gottheit, sondern nur der unwahren, außergöttlichen, in die der Logos durch den Menschen gerathen war. Daher konnte auch Johannes sagen: Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, denn diese kam eben durch die Menschwerdung zum Vorschein, während sich nach der gewöhnlichen Auffassung Christus derselben entledigte.

Gott und Mensch zugleich, und doch nur Ein Subjekt, Eine Person — das ist die Aufgabe. Der berühmte theologische Kanon fordert, weder die göttliche und menschliche Natur aus einander zu reißen, noch beide zu vermischen. Dies erreicht man aber nicht, wenn man den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit verbinden läßt. Geschähe dies auch noch so früh, so müßte doch immer zuvor, wenn die Identität der Person herauskommen sollte, die geschaffene Person, mit der er sich verbinder, aufgehoben, vernichtet werden. Johannes sagt: das Wort ward Fleisch, σαρξ εὐενετο. Das εὐενετο ist nicht uneigenlich zu verstehen, sondern die Menschwerdung ist wirklich ein Aht des Logos in seinem außergöttlichen Sein, in der ἀμορφή ΣΣΩV. Im Anfang war das Wort, und das Wort war Gott, deutlich unterschieden gegen eine spätere Zeit, wo der Logos nicht mehr, wie im Anfang, Gott war, sondern, freilich ohne sein Aushahn, ohne seinen Willen, durch den Menschen, außergöttlicher Gott geworden war. Dieser außergöttliche Gott wird Mensch, σαρξ εὐενετο, indem er sich sei-

Die Menschwerdung ist nach ihrer moralischen und nach ihrer physischen Bedeutung zu betrachten.

Die moralische Bedeutung ist die, daß, während im Heiden- und Judenthum die Opfer sich wiederholen mußten, weil das den Menschen mit Gott entzweide Prinzip nur äußerlich, natürlich überwunden wurde, — Christus durch seine göttliche Gesinnung Ein für alle Mal ein Opfer gebracht hat, das nicht wiederholt zu werden braucht, nachdem es einmal gebracht ist. Dieses Opfer ist das übernatürliche Tatsum, quo nil majus hieri potest. Denn Wille kann nur durch Willen überwunden werden. Ein so mächtig verlorenes Princip nun, wie das kosmische, das auch Christum versuchte, kann nur durch einen noch stärkeren, mächtigeren Willen überwunden werden, und dieses ist das übernatürliche. Christus, sagt der Verfasser des Gebräerbriess, ward allenenthalben versucht. Die Tentationen Christi dürfen aber nicht aus sein kurzes irdisches Leben eingeschränkt, sondern müssen auf sein vormenschliches Sein, vor der Menschwerdung, in der μορφή Σου, bezogen werden. Hier war das kosmische Princip eine mächtige Tentation für ihn, aber er überwand, und dies ist die tiefe moralische Bedeutung der Menschwerdung.

Die Menschwerdung von ihrer physischen Seite. Der Logos materialisiert sich. Er ist zwar an sich selbst immate-
rielß, aber nur im Vergleich zu dem realen Princip, das er als vermittelnde Personlichkeit überwinder. Gegen das höhere Princip jedoch, den Geist, wird er selbst wieder zur Materie, zum Stoff. So ist Alles innerhalb des Prozesses relativ im materiell und materiell zugleich, jenes gegen das niedere, dieses gegen das höhere Princip. Christus machte sein außergöttliches Sein zur Materie für den heiligen Geist, was zuerst bei der Taufe deutlich hervortritt. Indem Christus sich zur Materie für den heiligen Geist macht, was durch seinen eigenen freien Willen geschieht, unterwirft er sich einem organischen Prozeß, wird Mensch. Den Stoff zu dieser Materialisierung, dieser Fleischverwandlung nimmt er aus sich selbst, aus seiner Substanz, die ihm durch den Umfahrung der Welt zugleich mit seinem außergöttlichen Sein geworden. Nämlich Christus den Stoff aus der Maria, so entsteht die Schwierigkeit, daß auch diese ja von der Erbsünde inschrift war, und solglich nicht einen fürslosen, heiligen Menschen gebären konnte. Da Christus aber den Stoff aus sich selbst, aus seiner Substanz nimmt, so wird er als fürsloser, heiliger Mensch geboren. Die Valentinianer betrachteten die Maria nur als einen Canal, durch welchen Christus hindurchgegangen. Nach unserer Auffassung aber geht Christus wirklich in einen organischen Prozeß ein, und wählt sich in der Maria die Stätte seiner Geburt. Freilich ist hier kein gemeiner Vorgang, sondern alles außerordentlich, aber nur für die niedere, gemeine Ordnung, nicht in einer höheren Ordnung der Dinge. Die gemeine Geschichte tritt erst wieder nach dem Tode Christi ein. Da Christus den Stoff seiner Incarnation aus sich nahm, konnte auch sein Fleisch kein gemeines sein, gleich dem unfrigen niederziehend und beschwerend. Daher die wunderbare Einheit Christi als Kind, daher die Kräfte, die aus seinem Körper ausstrahlten, und um deren willen sich die Menschen um ihn drängten, daher sein früher Tod am Kreuz, während sonst Kreuzigte länger lebten. Dies wirft auch Licht auf die Bedeutung des Fleisches und Blutes Christi im Nachthaupt, das er als härkende Räthung anempfiehlt. Darnach wird sich auch das Christusideal der Kunst bestimmen müssen, das bis jetzt weder in der Sculptur, noch in der Malerei gefunden zu sein scheint.

In das Detail der übernatürlichen Incarnation einzugehen, wäre nicht nur MITROLOGIE, sondern auch Perissologie. Es genügt, die Region bezeichnet zu haben. (9)

In unserer Auffassung fallen alle Schwierigkeiten, die
mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwilling. Es ist
ein alter Sag: Actus naturae non ingreditur actum vo-
luntarium. Das Eißen behält seine Schwere, mag es in
Säge verfüchligt oder zu einer Statue verwandelt werden, denn
Schwere ist es natura sua, nicht seiner Form nach, die es
annimmt; die Schwere liegt nicht in der Form, es kann sie
also auch nicht durch die Form verlieren. Eben so nun ist
der Logos demirurgisch wirkende Persönlichkeit, er ist dies na-
tura sua, und kann es folglich durch die menschliche Form,
die menschliche Zuständigkeit, in die er eingeht, nicht aus-
hören zu sein. Aber durch seinen Willen ist er, wie
Gott, der Wunderthuende. Wenn Gott, der mit seinem Un-
willen in der Welt ist, mit seinem Willen in dieselbe
ingreift, so thut er Wunder und eben so Christus als Mensch,
denn seine Menschwerdung selbst ist ein Act seines freien Wil-
lens. Ich habe Macht, das Leben zu nehmen und zu lassen,
sagt er, d. h. mich meines außergöttlichen Seins als eines
göttlichen zu bedienen, oder es Gott zu unterwerfen. So wie
nun seine Menschwerdung selbst Act seines Willens ist, so sieht
er sich auch als Mensch nicht seine demirurgische Wirkamkeit,
die er natura sua übt, an, sondern als Mensch von gött-
licher Gepfändung wirkt er mit seinem Willen. Die mensch-
liche Beschränkung hindert also seine demirurgische Wirkamkeit
nicht, so wenig als diese seine hindert. (10.)

Nun ist noch über den Tod Christi, dieses größte Ereignis,
zu sprechen. Dieser war von Ewigkeit beschlossen, war
also nichts Anfängiges. Uebernahm Christus einmal den frei-
willigen Gehorsam, zur Eröffnung der Menschheit, so musste
er auch in die nothwendigen Bedingungen derselben eingehen;
denn Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst. Seine völ-
lige Impartialität beweist Gott eben damit, daß er seinen Sohn
an die Welt hingießt; so sehr liebt er die Welt, d. h. das
Contrarium, das feindliche Princip, aus dessen Ueberwindung
erst Alles zu seiner Verherrlichung hervorgeh, daß er die ver-
mittelnde Persönlichkeit ihr opfert; er liebt jenes Princip also
noch mehr als diese. Diese ladet die Schuld der Menschen
und den Zorn Gottes auf sich, indem sie uns vertritt, Bürger
für uns bei Gott wird; der Bürger wird selbst schuldig, ohne
schuldig zu sein. Das Gefühl des göttlichen Zornes spricht sich
in dem Ausruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du
mich verlassen!“ aus. Der die Potenz des Heidenthums war,
Christus, stirbt auch den heidnischen Kreuzestod. An seinem
Kreuz ist die ganze Menschheit versammelt. Die Ausspannung am Kreuz ist die Löschung der bisherigen Spannung der vermittelnden Potenz.

Der Tod Christi hat keine bloß subjektive, sondern eine objektive Notwendigkeit. Der objektive Grund ist nämlich dieser: Das Contrarium, das feindelige Princip, das Prinzip des göttlichen Unwillens, kann nur überwunden werden, wenn die vermittelnde Persönlichkeit ihre Spannung aufgibt und sich ganz dem göttlichen Willen unterwirft. So lange sie noch in ihrem außergöttlichen Sein verharnt, bleibt nachwendig auch jenes Contrarium noch ausschließend und in der Spannung mit ihr. Diese Spannung gegen die vermittelnde Potenz wird erst aufgehoben, indem diese selbst ihr ausschließlicher und gespanntes Sein aufhebt.

Um über die Zustände Christi nach dem Tode richtig zu urteilen, muss man überhaupt wissen, was der Tod ist und was im Tode geschieht. Wäre der Tod eine Trennung, eine Scheidung von Leib und Seele als zwei Bestandteilen des Menschen, so würde freilich die Identität des Bewusstseins, das Ich im Tode aufgehoben, und von einer persönlichen Fortdauer mit Bewusstsein könnte also nicht die Rede sein, denn es wäre nicht der ganze Mensch, der fortdauerte. Der Tod ist aber kein Scheidungsprozeß; eher möchte man ihn eine Enttäuschung nennen, wie wenn z. B. aus einer Pflanze der Geist ausgezogen, und also zwar die Form der Pflanze zerstört, aber ihr Wesen erhalten wird. Auch der Mensch muss seinem ganzen Wesen nach fortdauern. Der Ausdruck Geist von einer ausgezogenen Essenz ist nicht zufällig, sondern wieder ein Zeugnis von dem tiefen Genius der Sprache. Der Geist kann auch ohne die Form der Sichtbarkeit fortdauern, und bleibt dem Gehalt nach derselbe. Im Pflanzengeist z. B. sind alle Eigenschaften der Pflanze aufbewahrt, nur Zufälliges, Unwesentliches ist verloren gegangen, nicht das wahrhaft Seiende.

Christus nun ist „getöntet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist,“ und als solcher „ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis, die etwa nicht glaubten, da Gott einzmal Bar! und Geduld hatte zu den Zeiten Noa, da man die Arche zurtückte, in welcher wenige behalten wurden durchs Wasser.“ (1 Petr. 3, 19. 20.) Unter den Ungläubigen sind hier die vorgeschichtlichen Menschen, die durch die Sünderfluth umfamen, zu verstehen. Diese standen außerhalb des Prozesses des Heidentums.
in seiner Entwicklung zur Offenbarung hin, die vermittelnde Potenz war zu ihrer Zeit noch nicht wirksam, und deshalb ging Christus hin, ihnen zu predigen. Dies ist die Bedeutung des descensus ad inferos.


Nach der Auferstehung wird Christus sichtbar im verklärten Fleische. Solche Ereignisse, wie die Auferstehung, brechen als Blüte mit solcher Gewalt in die gemeine Geschichte herein, daß sie eben nur als Offenbarungen einer höheren Ordnung der Dinge zu verfehen, und in dieser gemeinsen Ordnung keine Analogie für sie zu finden ist. Aber eben ohne das Verständnis, den Blick in diese höhere Ordnung, geht uns die wahre innere Geschichte, die eigentliche Geschichte verloren, und bleibt uns nur die wertlose, gemeine, äußere Geschichte übrig. Die daher die Auferstehung läugnen, haben keinen
Sinn für die höhere, innere, wahre Geschichte, kein Bewußtsein vom gesammten menschlichen Leben in seinen drei Momenten, und sind wahrlich nicht nur ihr Bewußtsein zu beneiden.

Nachdem Christus durch die Menschwerdung bis zum Tode sich erniedrigt hatte, indem er sein außergöttliches Sein als göttliches aufgab, sich es nicht zu Rüge machte, gewährte ihm nun Gott als Lohn für diesen Geborsam, das Bleiben in seiner selbstständigen, persönlichen, göttlichen Gestalt, übergab ihm die Herrschaft, und setzte ihn zu seiner Rechten. Nun ward er wieder Gott, der er schon in Aoxyn bei Gott war, aber nun in selbstständiger, persönlicher Gestalt. Das Subjekt der Erniedrigung und Erhöhung ist also ein und dasselbe. Wenn der Apostel sagt: „Darum hat ihn auch Gott erhoben und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jeßu sich beugein sollen die Kniee derer, die im Himmel und auf Erden unter der Erde sind,“ also die himmlischen, irdischen und unterirdischen Mächte; so wäre dies wohl zu stark ausgedrückt, wenn — nach der gewöhnlichen Theorie — so wie die Erniedrigung nur den Nichtsgebrauch seiner Gottheit, so die Erhöhung nur den wiedererlangten Gebrauch derselben bedeuten sollte. Von einer eigentlichen Erhöhung konnte da eben so wenig die Rede sein, wie dort von einer eigentlichen Erniedrigung. Etwas, was man hat, eine Zeit lang nicht gebrauchen und dann wieder gebrauchen, ist weder Erniedrigung, noch Erhöhung. Einen Namen über alle Namen, d. h. eine Würde über alle Würden erlangte Christus dadurch, daß er nun in seinen, durch den Fall des Menschen ihm zugefüßen, unabhängigen Sein, mit Gott sein durfte, während er es vorher außer Gott war.

Das Christenthum unterscheidet sich von dem mythologischen Prozeß dadurch, daß in diesem die Potenzen nur als Götter vorgestellt werden, dort aber Realität ist, denn Christus ist selbst der Inhalt seiner Lehre, und die Realität Christi ist noch Keinem eingefallen zu längern. Christus war die Potenz, die am Ende des mythologischen Prozesses als zukünftig in Ansicht gestellt und im N. T. als Messias geheißen ward. Das Christenthum ist ein Factum, und muß als solches erklärt werden. Wer nun eine bessere Erklärung zu geben weiß als wir, der gebe sie, nur sei es eine Erklärung. Für diejenigen, die sich an der Gnade Christi beginnen, ohne eine Erklärung derselben zu verlangen, sei bemerkt, daß wir zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz fassen können.
Nur die Wissenschaft ist die Art, wie Menschen von noch so verschiedener Meinung unter Eine Überzeugung vereinigt werden können.

Es bliebe nun noch übrig von der Entrückung Christi in den Himmel zu sprechen. Dies würde aber eben so eine neue Untersuchung und Behandlung des Begriffes des Raumes voraussetzen, wie wir früher bei Bestimmung der Ewigkeit des Logos den Begriff der Zeit aufs Neue untersuchen mußten. Wenn von einem Punkte des Weltalls aus die räumliche Anschauung die Himmelskörper in ungemesene Räume hinaus wirft, die Materie sich ins sinnlos Unendliche erstrecken läßt, weil dies nothwendige Form der Anschauung ist, so folge daraus noch nicht, daß es an sich im Ganzen sich so verhält, wie die subjektive Anschauung auf diesem Punkte sich es vorstellt. Der Apostel sagt: το στοιχεῖον, das Schema, d. h. die Form dieser Welt vergeht. Hiermit ist für die Intelligenz genug gesagt.


2. Aus der Satanologie.

Das hebräische Satan bedeutet Widersacher; griechisch könnte man es nur durch: αὐτικελευσος, qui se objicit, interject, der eine Bewegung hemmt, aufhält, übersehe. Es hat also eine allgemeine, keine spezielle Bedeutung. Doch mit dem Artikel: hasatan, ist offenbar ein bestimmter Widersacher gemeint, möge er nun als individuelle Person, oder als Geist vorgestellt werden.

Im N. T. wird der Satan Christo entgegengebracht, und
Zweifel zu stellen. Er ist also dasjenige Princip, was bewirkt, daß das Ungewisse gewiß, das Unentschiedene entschieden werde, denn es muß Alles offenbar werden. Durch seine Versuchung bewirkt er, daß das im Menschen schlummernde Böse an den Tag kommt, sich offenbart, und insofern dient er Gott und wirkt zu seiner Verderblichung. Denn wenn das Böse, das im Menschen ist, nicht aus gezogen, der Sieg über dasselbe nicht errungen werden. Auch beim Fall hat der Satan in Form der Schlange diese Funktion, den Menschen zu erproben, zur Entscheidung zu bringen. Hätte der Mensch die Probe bestanden, so hätte der Satan mit seiner Funktion ein Ende gehabt. Nun aber ist ihm erst durch Christus ein Ende gemacht worden.

Der Satan darf, als in die göttliche Dekonomie aufgenommen und insofern von Gott anerkannt, nicht verkannt, nicht verspottet und verlärst werden. In dem Briefe Judas, der meinem Gefühl nach sehr alt ist, wird von Solchen gesprochen, welche die „Herrschaften verachten und die Majestät lästern. Michael aber, da er mit dem Teufel über den Leichnam Moses stirbt, dürfte das Urtheil der Lästernicht fallen, sondern sprich: der Herr strafe dich!” (Verset 8—10.)

Erst gegen das Ende des Kampfes wird der Satan der Böse genannt; am Anfang ist er nur das initierende, an sich nicht böse, sondern nur das Böse zur Offenbarung bringenende, also nicht am Bösen selbst, sondern am Offenbarwerden des Bösen sich freuende Princip. Der Mensch im ursprünglichen Stanbe der Unschuld ist der noch nicht entschiedene Mensch. Mit dem Fall tritt die Entscheidung ein, das blind wirksende Princip (das, in Schranken gefaßt, zugefaßt, Grund der Schöpfung war und im Menschen ruhen sollte) wird auf Initation des Satans — der hier nur die Funktion hat, mit seiner tiefen unaergründlichen List in Zweifel zu stellten, was an sich zweischichtig ist, damit der Mensch erprobt und bewährt werde, damit Alles an den Tag komme, damit das Böse nicht unter dem von Gott gesegneten Guten sich verborge — vom Menschen wieder erregt, und das bereits in Schranken gefaßte, zugefaßte Sein wird wieder außer Schranken ge setzt, so daß der Mensch in seine Macht gerät. Nun erst wird der Satan eine reale Macht, ein böses Princip, der Gott dieser Welt, die kosmische Potenz, der kosmische Geist, der allgegenwärtig und immer dem Menschen nachstellt. Kein Begriff ist so dialektisch, wie der des Satans, er ist auf verschiedenen Stufen
ein verschiedener, anfangs das an sich nicht böse, das Böse im Menschen nur an den Tag bringende, dann aber gegen Ende des Kampfs selbst böse werdende Princip, und nach der Ueberwindung durch Christus zwar in seiner Unüberwindlichkeit aufgehoben, aber noch nicht seinem Dasein nach, denn auch jetzt ist die Möglichkeit des Rückfalls unter seine Macht noch vorhanden. Ganz, auch seinem Dasein nach, aufgehoben wird er erst, wenn der Sohn Alles den Vater unterwerfen wird, damit Er sei Alles in Allem.

Wäre der Satan eine bloß geschöpfliche Macht, so wäre die Versuchung Christi durch ihn unverständlicher, denn Christus kann nur durch ein ebensbürtiges, äquivalentes Princip verführt werden und nur mit einem solchen zu kämpfen haben. Und nur als übergeschöpfliche Macht konnte Satan von Christus verlangen, vor ihm niedergeschlagen und angestochen, so wie er nur als übergeschöpfliche Macht, ihm alle Reiche der Welt zeigend, zu ihm sagen konnte: Dieses Alles gehört mir. Nur wenn der Satan als das allgemeine kosmische Princip — das sich jedem Menschen und folglich auch Christo, insofern er Mensch geworden, als möglich darstellen muß, damit er erprobt und bewährt werde — gedacht wird, ist die Versuchungsgeschichte verständlich. Auch nur vom Satan als dieser übergeschöpflichen Macht, die in die göttliche Weltregierung aufgenommen ist, kann gesagt werden, daß ihn selbst die Engeln nicht läßten dürfen, sondern daß ihn Gott allein richtet, Judä 9 und Petri 2, 10., wo ebenfalls von denen die Rede ist, die die Herrschaft verachten und nicht erzittern, die Mächsten zu lassen. Der Satan wird hier Herrschaft genannt, wie man auch einen Herrn eine Herrschaft nennt. Der Leichnam Moses, über den der Erzengel Michael mit dem Satan stritt, ist das kosmische, heidnische Princip, das noch im Judenthum war, weshalb der Satan Anspruch auf Moses machte. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwille gesetzte Princip, das folglich nur durch den göttlichen Willen aufgehoben werden kann. Nicht die erste Potenz als solche ist das Böse, ist Satan — da sie ja vielmehr der Grund der Schöpfung war — sondern das durch den Menschen wieder außer Schranken gesetzte und erregte Princip. Die Schwierigkeit, daß der Satan auf diese Weise erst mit dem Fall entsteht, während doch vielmehr der Fall durch ihn herbeigeführt wird, löst sich durch die Erklärung, daß das an sich nicht böse Princip, durch den Men-
schen wieder erregt und ihn in seine Gewalt bringend, nun selbst böse und eine reale Macht wird.

Ich darf mich als Mensch so hochgestellt glauben, daß Etwas in mir ist, was keiner blos geschöpft, menschlichen Macht zugänglich und überwindlich ist. Als blos geschöpftes Wesen könnte der Satan keine Macht über den Menschen haben. Aber als das allgemeine, kosmische Princip ist er der Gott dieser Welt, dem Alle verfallen sind, denn in jedem ist Etwas, das ihm sagt, daß sein ganzes Leben vor Gott verwechslicht ist, er mag thun was er will. Wir haben nicht blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sagt der Apostel, sondern mit den ἀρχαί und ἐνοποίησις, mit den Mächten der Finsternis, mit den geistigen Mächten und Kräften.

In der Genesis wird der Satan als Schlange, als ὀφθαλμοί ἀρχαί vorgestellt. So wie nämlich die Schlange unbemerkt hervorkriecht und den Menschen vergiftet, so schleicht sich der Satan unbemerkt in uns ein, das Innere vergiftend. Die Schlange ist ein tiefes Sinnbild, so wie auch schon in dem Namen Proserpina (von proserpere), die wir früher als das verlockende Princip bezeichnet haben, das Heran schleichen und sich Einschleichen ausgedrückt ist. Wenn auch in der Erzählung der Genesis als äußerer Vorgang dargestellt wird, was ein innerer ist, so sind doch die tiefen, tiefendenden Züge der Erzählung nicht zu verkennen. Als äußerer Vorgang aber müßte dies auf dem damaligen Standpunkt des Bewußtseins vorgestellt werden. Will man die Erzählung so einen Mythus nennen, so war sie ein notwendiger Mythus. Das latent bleiben sollende Princip liegt dem Menschen unaufhörlich an, ihm zur Wirklichkeit zu verhelfen, denn nur durch den menschlichen Willen kann ihm zum Da sein verholfen werden, ohne denselben ist es nichts, es hat seine Stätte nur im Menschen. Darum wird Satan vorgestellt als ein hungriger Löwe, der umberschleicht und überall lauert, wo er im Menschen eine Stätte und damit Ruhe finden könnte. Wo er eine offene Stelle, eine Lücke findet, da geht er ein. Er ist dieses versatile, in allen Farben spielende, allgegenwärtige Princip, das auf einem Gebiet beisiegt, von diesem auf ein anderes überspringt, aus einer Form verdrängt in einer andern wieder erscheint. Er ist das prae cipium movens der Geschichte, die ohne ihn stagniren, einschla fen, erschlaffen würde. Er stellt unaufhörlich dem menschlichen Bewußtsein nach, denn nur im Bewußtsein ist das Leben
des Menschen. Geht er aus vom Menschen, so wandelt er, heißt es, in dürren Eindöden umher; denn die Wüste ist der Ort der bösen, dem menschlichen Leben feindlichen, dämonischen Geister.

Bergleichen wir nun mit unserer Auffassung die Bezeichnungen des N. T. Satan fiel vom Himmel auf die Erde, heißt es in der Offenbarung Johannis. Dies ist nicht von einem gefallenen guten Engel zu verstehen, sondern bedeutet: mit Christus verlor Satan seine religiöse Bedeutung und gewann nun auf den blutgedüngten Feldern der Geschichte eine politische, vertauschte also den Himmel mit der Erde. — Die Existenz des Satans ist abhängig vom Menschen, er ist an sich nichts, wenn ihm nicht vom Menschen zum Sein verholfen wird. Verschätter ihm der Mensch aber einmal Zugang, so wird er von ihm abhängig und geracht in seine Macht, daher sagt Petrus (2, 2, 20): das Lege ist mit ihm ärger geworden, denn das Erste. — Wer Sünder ist, sagt Johann. 1, 3, 8., der ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang. Das Wort sündigen, εὐαγγελεῖν hat eine allgemeinere und eine speziellere Bedeutung; nach jener heißt es: aberrare a scopo, und wird in diesem Sinne von Schützen gebraucht. Der Satan nun sündigt von Anfang, d. h. er irr von Anfang an vom Ziele, d. i. vom göttlichen Zentrum, in dem das reale Prinzip ruhen sollte, ab und wird peripherisch. Im Evangel. 8, 44. sagt Johannes zu den Juden: Ihr seid von dem Vater dem Teufel, und: derselbe ist ein Mörder von Anfang, καὶ οὐ τὸ ἔστιν ἐν τῇ ἀληθείᾳ, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Der Satan ist das anthropochtonische Prinzip von Anfang; d. h. so wie er aktiv wird, ist er sein Geschäft, das menschliche Leben, d. i. das Bewusstsein zu vergiften. Von Anfang kann nur heißen: von Anfang seines Aktivseins, denn so lange dieses Prinzip noch unactiv, latent ist, was es bleiben sollte, kann überhaupt von ihm als Satan nicht die Rede sein. Das perf. ἔστιν kann man übersehen: er hat nicht in der Wahrheit bestanden, das hieße dann: dieses Prinzip, das seiner Wahrheit nach latent und als solches ein Gott fehrendes Prinzip war, hat, indem es aus der Latenz herausgetreten ist, nicht in der Wahrheit bestanden. Aber die beste Grätschheit gebraucht das perf. in Präsenzbedeutung, wonach es heißt: er besteht nicht in der Wahrheit, d. h. sein aus der Latenz gewichenes Sein ist kein wahres Sein. Es ist nicht, sondern hungert überall nur nach dem Sein, will sich überall im Men-

So wie nun der Satan eine allgemein geschichtliche Bedeutung hat, so steht er auch in einem besonderen Verhältnis zu jedem Einzelnen. Denn Jeder wird schon unter dem Einfluss dieses Princips geboren. Dies ist die Erbsünde, die nur eine flache Philosophie leugnen kann. Die geschichtliche Bedeutung ist, daß mit Christus die Krise, das Gericht über den Satan als Princip des Heidentums hereinbricht. „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen,“ Joh. 12, 31., d. h. aus dem Innern herausgeworfen werden, seine religiöse Bedeutung verlieren.

Nun ist noch von den Engeln, die öfter im neuen Testament erwähnt werden, zu reden, von den guten, wie von den bösen. Unter: ἀγγελιὰ καὶ ἐγγενεῖα καὶ ὅμοια, die zusammen und folglich als gleichbedeutend angesehen werden, sind Potenzen zu versehen, wie das Wort ὅμοια be- weist. Die bösen Engel sind negative Potenzen; jedem Reich des Satans und jeder Provinz desselben ist einer vorge- setzt. Satan selbst ist ihr Oberhaupt, unter dem sie stehen. So wie aber Satan nicht Geschöpf ist, obwohl nur unter Vor- aussetzung der Schöpfung möglich, ohne die er Nichts wäre, da er nur durch den Willen des Menschen zum Dasein kommt: so sind auch die Engel ungeschöpfliche, obwohl nur unter Vor- aussetzung der Schöpfung mögliche Wesen. Sie sind die der wirrlichen Schöpfung entgegengetetzten Möglichkeiten. Wurde daher die Schöpfung beschlossen, so müßten auch die ihr entgegenstehenden, sie negiren könndenden Möglichkeiten zugelassen werden, so wie z. B. damit, daß ein Staat gegrün- det, auch alle Verbrechen als möglich gesetzt werden, die ohne
den Staat gar nicht sein würden. Da aber eben Satan und seine Engel nur unter Voraussetzung der Schöpfung sind, so sind sie, obzwar nicht geschöpftliche Wesen, doch nicht absolut, sondern von dem Schöpfer in seiner Haushaltung zugelassen.


Die guten Engel sind das Gegenteil der bösen, also ebenfalls nur Potenzen, wie diese. Doch während die negativen Potenzen durch den Fall des Menschen aus ihrer bloßen Potentialität herausgetreten und wirklich, reelle Mächte geworden sind, die den Menschen in ihre Gewalt gebracht haben: so sind umgekehrt durch denselben Akt die positiven von der Wirklichkeit ausgeschlossen worden und bloße Potenzen, Möglichkeiten geblieben, daher ihr Aufenthalt im Himmel, d. h. ihr Verbleiben in der Potentialität. Durch den Fall hat sich der Mensch von seinem guten Engel geschieden, ihn außer sich ge-
monischen Mächte zur Empfindung und zum Bewußtsein gebracht. Durch Aufhebung der Mythologie hat er uns erst das Verständnis derselben eröffnet und möglich gemacht. Christus hat nicht bloß als Lehrer, theoretisch, sondern objektiv, reell das Reich des Satans und die Mythologie aufgehoben, denn Wirkliches wird nur durch Wirkliches überwunden.


3. Aus der Philosophie der Mythologie.


Nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich sind natürliche und geoffenbarte Religion verwandt. Religion kann
überhaupt, so weit sie Religion ist; von Religion nicht verschieden sein. Folglich muß auch die Mythologie die Faktoren der Religion enthalten, dieselben, welche die Faktoren der geoffenen Religion sind. Nur die Stellung der Faktoren ist in beiden verschieden; in jener sind sie als natürliche, in dieser als göttliche gefest. Das Christentum setzt nur das ungöttliche Wesen des Heidentums als göttlich. Im Heidentum ist Gott außer sich, nur relativ Gott, noch nicht als er selbst; denn in seinem Selbst ist Gott Einer.

Das Christentum verwandelt das Natürliche in's Uebernatürliche durch eine That. Denn eine That muß es sein, nicht bloße Lehre. Die Realität des einen hat die Realität des andern zur Folge; die Realität der Erlösung setzt die Realität der Spannung im Heidentum voraus. Was man als heidnisches Element im Christentum bezeichnet hat, ist gerade das Reelle in ihm. Das Christentum schafft diesen Stoff nicht, sondern verwandelt ihn nur. Die Offenbarung hat die natürliche Religion in sich, wie das Ausgehobene das Ausgehobene.

Erst diesejenige philosophische Religion wird die wahre sein, welche die Faktoren aller Religion enthält und dadurch fahig ist, in der Mythologie und Offenbarung Wahrheit zu sehen, ohne sie in ihrer Eigentümlichkeit aufzugeben. Die wahre Vernunftreligion oder philosophische Religion darf also die Mythologie und Offenbarung nicht bei Seite schieben, oder ihr, wie Hegel, etwas anderes unterscheiden. Da sind jene noch vorzuschieben, die den positiven Inhalt ganz wegschaffen. Hegel giebt uns ungültiges Papiergeld für den gestohlenen Schatz; ein einziges historisches Faktum ist mehr wert, als seine ganze Logik, denn an die Geschichte sind wir zunächst gewiesen. Anstatt sich von der Metaphysik loszumachen und mit Selbstständigkeit auf dieselbe zurückzuwenden, hat die Religionphilosophie sich immer nur innerhalb der Metaphysik und allgemeinen Philosophie gehalten.

Von dem Geschichtlichen ist das Borgehichtliche, so wie das Uebergehichtliche zu unterscheiden. Der ursprüngliche Mensch ist überhichtlich, die Menschheit in ihrer ersten Einheit, vor ihrer Zertrennung in Völker, ist vorgehichtlich, die Völker endlich sind geschichtlich.

Von solchem Elend, wie der Fetischismus, ist die Mensch-
heit nicht ausgegangen. Das Urwissen des Menschen war in einem wesentlichen Verhältniss zu Gott, noch in keinem aktuellen. Der Mensch war das gottsehende Wesen, gleichsam die in Gott verzückte Natur. Denn ursprünglich ist der Mensch nur Gotteswissen, er hat es nicht; der Mensch kommt nicht zu Gott, sondern geht von ihm hinweg. Dieses Verhältniss ist wesentlich, nicht aktueller Monotheismus; in ihm wird das Gotthliche noch nicht als solches gewusst. Im Urwissen lässt sich kein Polytheismus denken. Der ursprüngliche Monotheismus aber ist noch nicht der wahre, absolute, denn er weiß sich noch nicht als solchen und ist potenti Polytheismus, denn er kann Polytheismus werden. Er ist nicht wirklich, sich selbst besitzender Monotheismus; denn dieser setzt den Polytheismus voraus, um ihn auszuschliesen.

Im ersten wirklich, aktuellen Bewusstsein ist schon nicht mehr das reine Gotthliche selbst, sondern Gott in einer seiner Existenzformen, jener gewaltig Eine, jener Gott der Macht, wie er im relativen, vorgeschichtlichen Monotheismus vorkommt. Das erste wesentliche Verhältniss der Verzückung in Gott war nur Moment. Der Mensch musste aus ihm herausstreben, um zu einem Wissen von Gott und einem freien Verhältniss zu Gott zu gelangen. Indem der Mensch selbst wirklich wird, erhält er ein Verhältniss zum wirklich- chen Gott, so wie er als wesentlich sich nur zum we- sentlichen Gott verhielt, zu Gott in seinem Wesen. Auch der stupide, ruchlose Mensch hat ein Verhältniss zum wirk- lichen Gott, aber nicht zum wahren, und darum heißt er gottlos.

Ist Gott seinem Wesen nach Einer, in seinen Exis- tenzformen aber Mehrere, so enthält Polytheismus die Existenzformen, und der daraus folgende aus der Überwindung des Polytheismus hervorgehende Monotheismus ist die ge- wusste Einheit als Resultat. Der wahre Monotheismus ist ein freies Verhältniss des Menschen zu Gott als absolut freием Geist. Im Urwissenstand der Mensch noch nicht Gott gegenüber. Dieses Verhältniss der Versenkung war aber ein unfreies. Jesus sagt zu der Samariterin: Ihr wisset nicht, was ihr anbetet, wir aber wissen, was wir anbeten, Jodann. 4, 22. „Denn das Heil kommt von den Juden,“ d. h. von ihnen kommt der Anfang der Erhebung zum Wissen Gottes. Das Ende des Prozesses ist der wahre
Monothismus, der dem Pantheismus sich nicht entgegensteht, sondern ihn bewältigt hat.


Es kommt auf die objektive Bedeutung des Prozesses an. Dieselben Potenzen, die in ihrer Einheit das Bewußtsein zum Gottsehenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen Ursachen des theogonischen Prozesses. Die Mythologie ist also das zerrissene, entstellte Urbewußtsein. Doch der Polytheismus zerstört nur die falsche, unmittelbare Einheit,
nach deren Aufhebung erst die wahre gesetzt werden kann. Die mythologischen Potenzen erscheinen nur in der successiven Auseinandersetzung, um die Einheit wieder herzustellen, sie gehen also wieder zur wahren Einheit zusammen. Die Wahrheit ist also das Ende des Prozesses. Die Bießgötterei ist nicht die eigentliche Intention des Prozesses.

Weil Gott Alles ist, so ist er auch Princip der Natur, aber eben darum ist es auch das Gegenstück dieses Principes. Er ist das Princip der Natur, nicht um es zu sein, sondern um sich als solches aufzuheben und als Geist zu segen. Die Mythologie ist also nicht absolut falsch, aber auch nicht absolut wahr. Jede einzelne polytheistische Religion, die ein Moment ist, aber sich als solches fixiert, ist freilich falsch, aber nicht die ganze Mythologie in ihrem Zusammenhang. In der Mythologie, insofern sie Prozeß ist, ist objektive Wahrheit.


Die Philosophie der Mythologie schließt den absolut allgemeinen Prozeß ein, und darum ist überhaupt eine Philosophie der Mythologie möglich. Philosophie setzt eine bestimmte Anschauung voraus; Philosophie ist nur, wo ein Princip, eine Quelle der Bewegung ist, ein lebendiger Leim, der zur Entwicklung treibt. Die Philosophie weist nur ab, was keine Wirklichkeit in sich hat, was ein bloß Gemachtes, subjektive Meinung, ist. Die Mythologie aber ist keine Fabellehre. Die Mythologie ist wie die Sprache, obwohl erweitert und bereichert, doch nicht vom Menschen erfunden worden. Die Philosophie schließt ferner alles Corrupte, Entstellte aus; die Mythologie ist aber nicht durch Corruption irgend einer Lehre entstanden. Ferner weist die Philosophie das Gränzlose, Ungeendete ab, aber die Mythologie ist geschlossene Totalität. Endlich widerstrebt der Philosophie das
Todte, aber die Mythologie ist lebendig, enthält den Prozeß des Urbewusstseins in seiner Wiederherstellung.


Es sind wirklich innerlich verschiedene Zeiten, in die sich für uns die Vergangenheit abgesetzt hat. Die geschichtliche Zeit ist die der Trennung; die vorgeschichtliche ist die der Krise, des Uberganges zur Trennung, der Entstehung der Mythologie. Die geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit sind also nicht mehr bloß relative Unterschiede derselben Zeit, sondern zwei verschiedene, von einander abgesetzte, sich gegen seitig ausschließende Zeiten.


Wir unterscheiden also drei Zeiten: 1. die vorgeschichtliche, 2. die vorhistorische und 3. die historische Zeit. Die geschichtliche zerfällt in die vorhistorische und historische, wenn man unter Historie Kunde versteht.


Die mythologischen Vorstellungen sind rein innere Ausgeburten des menschlichen Bewußtseins, nicht von Außen kommend; sie entstehen nur mit dem außer sich gesetzten Bewußtsein zugleich entstehen, sonst ließe sich die reale Macht dieser Vorstellungen und das Haften an denselben durch Jahrtauenden nicht erklären. Die Mythologien sind Erzeugnisse des aus dem ursprünglichen Verhältniß der Ruhe, der reinen Weisheit oder Potentialität herausgetretenen Bewußtseins. Durch den mythologischen Prozeß muß das Bewußtsein erst wieder in seinen Grund zurückgeführet werden, und dann erst ist es wirkliches Bewußtsein, was es im Anfang nicht war.

Die mythologischen Vorstellungen konnten darum objektiv wirklich gegen das Bewußtsein erscheinen, weil sie Erzeugnisse eines gegen den Menschen objektiv gewordenen Princips waren, das subjektiv, subjectum, d. i. unterworfen hätte bleiben sollen.

Die Materie, das Außersechsein, das im seiner selbst Mächtigen ausgehoben ist, bewahrt ihre ursprüngliche Natur und kann sich wieder ins Sein erheben, wodurch das ganze Sein des seiner selbst Mächtigen zweifelhaft wird. Aber nur, wenn das seiner selbst Mächtige sich zu ihr schlägt, sie will, wird sie mächtig und gebiert. Sie ist daher in der Mythologie Weiblichkeit, der Wille Männlichkeit.

Das erste Sein des seiner selbst Mächtigen, wenn es noch blind, unschuldig, bewußtlos über das Andersseinkönnen

Einer Versuchung bedarf es, um den Willen zum Heraustreten aus sich zu bewegen. Diese Versuchung ist das trügerische Können, in Gestalt der Schlange, als Sinnbild jenes doppelsinnigen Insektens, Geschlossenseins, das, sobald es sich öffnet, tödlich verwundert. Was ohne sein Wollen ist, was es ist, ist es zufällig. Nemesis ist das dem Unentschiedenen, bloß Zufälligen, Unverdienten, abholde Macht. Sie erregt die Möglichkeit des Heraustretens aus der ersten Unentschiedenheit; diese Möglichkeit ist aber der erste Betrug, das ποιμνον ἤευδος.
Von diesem Uebergehen der Möglichkeit in das wirkliche Wollen läßt sich nur sagen, es ist geschehen, es ist die Urthälfte, der Urzufall, der Urunfall. Es ist das übergeschichtliche Faktum, dessen sich das Bewusstsein selbst nicht mehr erinnern kann, die fortuna primigenia, das unvordenkliche Verhängnis, — Verhängnis, weil der Wille sich in der Folge seiner That getäuscht, überrascht sieht, seiner selbst nicht mehr mächtig ist. Das nach der That entscheidende Bewusstsein ist das erste wirkliche Bewusstsein, des Akts, durch den es entstanden, sich nicht mehr bewußt.


Nach dem einmal geschehenen Heraustreten des Bewußtseins kann die Rückkehr nicht unmittelbar geschehen, sondern nur durch einen Prozeß, in welchem das erste ausgeschließliche Princip sich als Materie, als Stoff der höheren Potenz unterordnet, wieder in die Geistigkeit zurückgeführt wird. Zunächst muß es überwindlich gemacht werden; es soll nicht aufhören, zu wirken, es soll wirksam bleiben, aber relativ gegen die höhere Potenz, sich ihr als Materie der Verwirkli-
bung unterordnend. Der Begriff der Materie ist der dunkelste der ganzen Philosophie. Erst die in die Relativität zurückgetretene Potenz ist Materie, in sich steiend und doch gegen ein Höheres nicht in sich. Die Materie ist das gebärende Prinzip des zweiten Gottes, denn mater und materia sind dasselbe.

Der Ubergang dieses Prinzips von der höchsten Spannung zur Erschaffung erscheint in der Mythologie als ein Wechselwerden des männlichen Gottes, als Ubergang des Uranos in Urania, in der griechischen Mythologie als Entmannung des Uranos. Wenn Priester in fanatischer Wuth sich entmannten, so war es, um die Entmannung des Uranos auszuüben, denn das Bewusstsein ersieht, was den Gott geschieht, als ob es ihm selbst geschah und umgekehrt. Die Handlungen, zu denen die mythologischen Vorstellungen treiben, sind wie inspirirt.

Urania ist der Wendepunkt zwischen dem vormythologischen Zabismus, der astralen Religion, und dem mythologischen Polytheismus. Dasselbe, was an sich männlich ist, wird gegen ein Höheres weiblich. Es ist dies in der Philosophie der Begriff des relativ Nichtseitenden (bei Platon), ohne den kein Fortschritt zu machen. Die Urania setzt den zweiten neuen Gott.

Dieser zweite Gott, Dionysos, ist im mythologischen Prozeß im Kommen begriffen. In den Mysterien ist er in seiner leibigen Gestalt. Dionysos ist der relativ geistige Gott.


Alles, was an den Dingen nicht Materie, sondern Form ist, schreibt sich von der zweiten Potenz her. Alles


Erwähnung und seine Anerkennung als Gott müssen also unterschieden werden. Um diesen wichtigen Punkt dreht sich das ganze widerwärtige Gezänke zwischen Böse und Kreuzer.


Aber nur die erste reale Einheit, die Zwangseinheit ging zu Grunde, um einer freien, idealen Einheit Platz zu machen; denn ohne Einheit kann das Menschengeschlecht nicht bestehen. So ist es auch mit der Auflösung der mittelalterlichen Einheit im Verhältnis zur neuesten Zeit bewandt. Jetzt will der Staat Alles in Allein sein; aber der Staat ist nur Bedingung eines höheren Lebens, und seine Allmacht muß sich beschränken, um der idealen Einheit Platz zu machen. Erhebung des Staats über alles Andere ist Servitismus.

Jede Zukunft entsteht aus Zerstörung und Erhaltung. Die dem Neuen Widerstrebenden führen gerade das Ende herbei. (12.)
III. Kritische Anmerkungen.


Der Begriff der Offenbarung hat nur Anwendbarkeit im Gebiete der Endlichkeit, d. i. innerhalb der Welt, wo sich die Wesen einander gegenseitig offenbaren und damit eben so ihre äußere, reelle Endlichkeit, wie ihr inneres, ideelles Hinausstreb zu äußerer Schranke beweisen. Denn daß sich die Wesen innerhalb der Welt einander gegenseitig offenbaren, darin liegt zweierlei; einmal, daß das eine Etwas hat, was dem andern fehlt, daß es Etwas ist, was das andere nicht ist, und dieses wiederum Etwas ist und hat, was jenes nicht ist und hat; dies ist die Seite der Endlichkeit; sodann aber zweitens, daß sie einander gegenseitig mit dem zu ergänzen suchen, was jedes hat und was dem andern fehlt, — also ein Beweis ihres inneren Zusammenhanges, ihrer inneren Einheit, ihres innern
Hinausseins über die äußere Grenze, denn sonst würden sie ja einander nicht verstecken oder genießen, und auch gar nicht das Bedürfnis haben, sich durch gegenseitige Mittheilung und Offenbarung zu ergänzen.

Dies ist der philosophische Begriff der Offenbarung, den ich, im Gegensatz zu dem transcendentalen theologischen, dem immanenten nenne, weil er innerhalb der Welt bleibt und nicht aus ihr herausgeht, als könnte ein äußer- und überweltliches Wesen sich innerweltlichen, die doch in gar keiner Proportion zu ihm stehen, offenbaren.

Eine Philosophie der Offenbarung muss sich zu dem transcendentalen theologischen Begriff der Offenbarung dieselbe Stellung geben, wie zu dem Inhalt, dem Dogma dieser angeblichen Offenbarung selbst, d. h. sie muss seine psychologische Entstehung unternehmen. Denn der Begriff der Offenbarung ist so gut ein Dogma, wie der Inhalt der Offenbarung selbst dogmatisch ist. Und überdies betrachten sich alle Religionen als göttliche Offenbarung, keine erkennt sich als menschliches Erzeugnis. Woher diese Erscheinung?

Der Begriff der Offenbarung entspringt aus einer psychologischen Täuschung. Die Religion ist dem Menschen eine innerlich objektive Macht, die ihn ganz beherrscht, sie ist sein innerlich objektives Wesen, dem er als Subjekt unterworfen ist.

Geräth nun der innerlich objektive Geist mit dem Subjekt in Konflikt, weil letzteres sich jenem nicht unterwerfen, sich nicht durch ihn binden lassen will, so erscheint jener in seinem Dringen auf Anerkennung als eine freunde übermenschliche Macht. So wird das Gewissen die Stimme Gottes genannt. Der den Forderungen des Gewissens nicht Gehorsam leistende, widerstrebende, fegt dasselbe durch diese Ausschließung außer sich und erfährt daher das nie rastende, unabweisbare Urteil desselben wie die Offenbarung eines höheren Wesens, während es doch nur sein eigenes inneres wahrhaftes und objektives Wesen, sein eigenes höheres und besseres Bewusstsein ist, was zu ihm spricht.

Dass auch Irrthum als göttliche Offenbarung betrachtet werden kann, ist ganz natürlich, weil es ja auch ein irren- des Gewissen, ein falsches objektives Bewusstsein gibt, dem sich das Subjekt unterwerfen zu müssen meint.

Ähnlich hat Strauss im 1. Bd. seiner Dogmatik § 7. den Glauben an Offenbarung erklärt. Er sagt dafelbst in Hegelscher Terminologie: „Dem Menschen, wie er unmittel-
bar als natürlicher existirt, ist der Geist, wie einerseits als bloßes Ansch nur erst innerlich, so andererseits eben darum noch äußerlich. An sich aber Geist, ist der Mensch auf diesen auß er ihm gefegten Geist nothwendig bezogen; diese Beziehung sibirer ist, als Verhältnis des natürlichen Geistes zum rei nen, ein Bestimmtenwerden des erster durch den lebendigen Bewusstsein; womit weiter das gegeben ist, daß in der Beziehung beider Seiten die Initiative von der der rei nen, objektiven Geistes ausgeht, d. h. des geistigen, absoluten Gehalts, der in ihr lebt, ist die Menschheit und sind die einzelnen Völker zunächst 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 vorgeschaltet wird. Sofern sie in ihrer Subjektivität nur Willsfür und subjektives Belieben vorfinden, würde ihnen das Geistige, als Subjektives gefähr, gleichfalls zum Beliebigen werden: so wirkt es sich auf die Seite der Objektivität hinaus, wo es einen festen, dem Anstürmen der subjektiven Willskraft unerschütterlichen Boden gewinnt. Die Individuen aber, in welchen diese Scheidung zu erst vor sich geht, werden für die übrigen die Träger und Vermittler der Offenbarung. Alle Religionen nicht nur, sondern in den älteren Zeiten auch die mit der Religion noch verwachsenen bürgerlichen Verfassungen, beruhen daher auf Offenbarung. So namentlich die gesichtliche Voraussetzung der christlichen Religion, die religiöse-bürgerliche Gesetzgebung der Hebräer. Jehovah redete zu Mose und sprach: Rede zu den Kindern Israel und sprich — ist die stehende Formel, mit welcher im Pentateuch sowohl die religiösen und sittlichen Wahrheiten, als die ceremoniellen und bürgerlichen Verordnungen eingeführt worden."

Alles Neue, Höhere, was in den menschlichen Geist im Ver laufe seiner Entwicklung gegen eine frühere Stufe eintritt und die frühere aufhebt, erscheint ihm anfangs als Offenbarung und ist auch wirklich eine Offenbarung, aber nur nicht in jenem transzendentalen, theologischen Sinne, sondern als innere, im manente Offenbarung des höheren Princips, das in der Ent wickelung hervorbricht und die frühere Stufe aufhebt. So muß dem ins Junglingsalter eintretenden Knaben die neue Weltansicht, die er gewinnt, die neuen Ideen und Gedanken, die ihn ergreifen, wie eine Offenbarung erscheinen. Denn sie
können ihm ohne sein Zutun und er kann sich ihrer Gewalt nicht entschieben. So ist's aber auch mit der Entwicklung des allgemein menschlichen Bewusstseins; jede neue höhere, vorher nicht geahnte Stufe deselben muß bei ihrem, obzwar lange voreiteten, doch im Momente des Überganges pflöcklichen und überraschenden Hervortretens wie eine übernatürliche Offenbarung erscheinen. Der Begriff der Offenbarung verliert dadurch nicht an Wunderbarkeit, daß er solcherweise nur von einem inneren, immanennten Brefande verstanden wird. Vielmehr werden wir hier auf das innere, unbegreifliche Wunder der Entwicklung hingewiesen. Wer hat aber dieses Rätsel schon gelöst? — Die Philosophie hat so gut ihre Wunder, an die sie glaubt, wie die Religion, aber weil sie immanente, innerweltliche Wunder hat, braucht sie die transzendenten, hyperphysischen, überweltlichen nicht.

Schelling hat von vorn herein gesehen, daß er den Begriff der Offenbarung nicht philosophisch untersucht, sondern Offenbarung im „eigentlichen“, d. h. im transzendenten, theologischen Sinne vorausgelegt hat.


Diese ganze Deduktion der Notwendigkeit einer positiven Philosophie beruht, wie man sieht, auf der Beraussezung, daß die Philosophie es nicht blos mit dem Was, dem Wesen der Dinge zu thun, sondern auch Existenz zu beweisen
habe, und zwar die Existenz des in keiner Erfahrung Ge-
gebenen, d. i. Gottes. Diese Voraussetzung aber ist das τούτων θεός. Existenz zu beweisen ist gar keine Aufgabe
der Philosophie, und am allerwenigsten die Existenz eines in
keiner Erfahrung gegebenen Gegenstandes. Die Existenz der
Gegenstände, mit denen Philosophie sich zu beschäftigen hat,
muß vielmehr durch Erfahrung, sei es innere oder äußere,
sein gegeben sein, ehe die Philosophie sich mit ihnen be-
schäftigt. Und der Begriff Gottes macht keine Ausnahme
hiervon. Ein Gott, der in keiner wirklichen, weder innern
noch äußern Erfahrung gegeben ist, kann zwar Glaubens-
artikel, aber kein reeller Gegenstand der Philosophie sein,
kann ihr höchstens nur als psychologisches Phänomen ein In-
teresse abgewinnen.

3. Wenn Schelling Fichte tabelt, daß er mit dem Ich,
dem Subjekt, statt mit der Indifferenz von Subjekt und Ob-
jeekt den Anfang gemacht, und sich über Hegel beklagt, daß er
die Indifferenz als ein Seiendes aufgesucht und darum mit
dem reinen Sein angefangen habe, statt sie als das unend-
liche Sein-Können aufzufassen und mit diesem anzufangen:
so ist zu bemerken, daß die ganze nachkantische Richtung der
Philosophie, wie sie sich durch Fichte, Schelling und He-
gel fortgesetzt hat, eine verkehrte war, und es nur zu be-
klagen ist, in welche Verwirrung dadurch die Philosophie ge-
sürzt worden. Hätte man die Keime, welche in der Kant’s-
chen Philosophie lagen, sorgfältig entwickelt, so wäre man
nicht in jene Begriffslabyrinthe gerathen, in denen einem oft
zu Nuthe wird, als würde man von einem bösen Geist im
Kreis herumgeführt.

Weder mit dem unendlichen Sein, noch mit dem un-
endlichen Können darfs eine wahre, ächte, nüchterne Philoso-
phie anfangen, weil sie überhaupt nicht mit dem Unendli-
chen, dem Absoluten anfangen darf. Diese synthetische,
vom Allgemeinen, Absoluten, Unendlichen, Indifferenten an-
fangende und alles Wirkliche, Reale, Besondere, Diverse,
daraus ableitende Methode ist völlig verkehrt. So wie man
in dieser Art einmal zu philosophiren anfängt, ist der Pan-
theismus unvermeidlich da. Denn, wie in der Einleitung
zur Genüge gezeigt worden, vom Unendlichen gibt es keinen
Uebergang zu einem reell Anbern. Das ganze Leben wird
vernichtet, alles wird zum bloßen Schein des mit sich selbst
spielenden Absoluten. Der Schmerz der Endlichkeit, der Ne-
gativität, von dem Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie spricht, ist eine bloße Heuchelei; denn das Absolute kann in keinem wirksamen Schmerz geraten.

Eine wahre, ächte, nüchterne, auf Erfahrung gegründete Philosophie muss vom Besonderen, Endlichen, Differenten, d. i. vom Wirklichen — denn alles Wirkliche ist ein besonderes, endliches, differentes — ausgehen, um in dem Endlichen das Unendliche, den innern Zusammenhang, die innere Einheit, so weit sie für die Erfahrung gegeben ist und aus ihr durch unbefangenes Denken sich erkennen lässt, zu ergreifen. Vom Sichtbaren ausgehend, erhebt sich der wahre Philosoph durch Denken zu den allem Sichtbaren inwohnenden unsichtbaren Prinzipien; von dem, was unmittelbar gegeben ist, dringt er zu dem durch, was in dem Gegebenen nicht unmittelbar gegeben ist, aber doch darin liegt, während alle Austerphilosophie umgekehrt aus einem scheinbar vorausgesetzten Unendlichen, Indifferenten, von dem sich gar nicht sagen lässt, was es ist, die Vielheit und Verschiedenheit der wirksamen Dinge ableiten will, womit es immer gelingen wird.

Ich habe oben in der Einleitung schon bewiesen, dass der Begriff des Absoluten, Unendlichen, des allerrealsten Wesens, der allerwidersprechendste Begriff ist, weil ja das Unendliche, wenn man Ernst mit diesem Begriff macht und mit ihm an die Erfahrung geht, alle Widersprüche der widrigen Welt, die sich nur von Blinden leugnen lassen, auf sich nehmen muss. Das Unendliche ist ja Alles, schliesst Alles in sich, folglich auch alle Widersprüche, die es gibt.

In der alten, vorkantischen Metaphysik glaubte man schon genug getan zu haben, wenn man nur nachwies, dass der Begriff des allerrealsten Wesens keinen Widerspruch involviere, und nun deduzierte man wecker in dem ontologischen Weise vom Dasein Gottes aus dem Begriff die Realität des allerrealsten Wesens. Aber Kant hat in seiner Kritik des ontologischen Beweises unwiderleglich gezeigt, dass „der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist.“ Denn, wie er in dem Kapitel über die Amphibolie der Nestleinsbegriffe nachgewiesen, Realitäten widersprechen zwar dem Begriffe nach einander nicht, weil Realität von Realität dem abstrakten Begriffe nach nicht verschieden ist, aber in der Wirklichkeit können Realitäten sehr wohl einander widersprechen und darum einander aufheben, wie die Erfahrung täglich lehrt. Soll
also der Begriff des allerreinsten Wesens objektive Gültigkeit haben, so muß man dieses Wesen das allerdarstellende nennen, weil es alle Widersprüche der wirklichen Welt in sich vereinigt. Ist aber ein solch widersprechendes, sich selbst zerstörendes Wesen deckbar?


Keine träumerischere, der Erfahrung Sohn sprechendere Lehre kann es geben, als die Lehre von der Einen, absolut unendlichen Substanz in Allem, d. h. die Lehre, daß das wirklich und wahrhaft Seiende nur Eines ist und alle Vielheit nur verschiedene Erscheinung jenes Einen Grund- und Urwesens, nur Modification der Einen absoluten Substanz.

Wäre dies der Fall, dann fände gar kein wirkliches Verhältniß, keine wirklichliche Wechselfwirkung zwischen den verschiedenen Weltwesen statt, weder ein harmonisches, noch ein dissonantisches, sondern nur ein Spiel von Erscheinungen, eine Maskerade, in welcher Gott allein alle
Nollen spielte, Gott der alleinige Aetzer wäre, wie in jenen
Perlen, wo Ein Schauspieler ein Dutzend Rollen an Einen
Abend spielt und durch schnelle Verwandlung bald als Herr,
bald als Knecht, bald als Mann, bald als Weib, bald als
Richter, bald als Missetäter oder wie immer erscheint, oh-
gleich im Grunde doch nur Eine und dieselbe Person,
also in und dasselbe wirkliche Wesen. Der Unterschied
zwischen einem solchen Schauspieler und Gott wäre nur der,
 daß jener die verschiedenen Rollen nur successiv, wenn
auch in schneller Aufeinanderfolge, Gott hingegen sie alle zu
gleicher Zeit spielen kann, ferner daß jener menschliche
Schauspieler noch immer den Zuschauer als ein von ihm
verschiedenes wirkliches Wesen sich gegenüber hat, aber Gott
Schauspieler und Zuschauer in Einer Person und zu glei-
der Zeit ist.

Auf einen solchen einsamen All-eins-Gott, der allein
wirklich ist und außer dem Nichts wirklich ist, paßt ganz,
was in Byrons Rain Lucifer sagt:

Las auf seinem riesgen, öden Thron
Ich sien, Welten schaffen, baa die Bürde
Der Ewigkeit sein unermeßlich Da sein
Und seine theilnahmlose Einsamkeit
So schwer nicht brücke! Las ihn Sonnenbälle
Auf Sonnenbälle schleudern — grenzenlos
Ist er allein, Thron, und unzerstörbar!
Könnt' er sich selbst zermalmen nur! baa wäre
Die größte Mahnbat, die er sich erwies:
Doch laß ihn schalen fort und fort und sich
Bespiegel in Abbildern seines Glieds!
Uns, Geistern, so wie Menschen, bleibt doch noch
Das Mitgefühl; wir, lebend in Gemeinschaft,
Machen uns ins Leiden, wenn auch zahllos,
Erträglicher doch durch die Sympathie,
Die, unbegränzt, mit Allen Alle einigt;
Doch er! in seiner Höhe so unseelig,
So rubelos in seiner Unseeligkeit,
Muß immer schaffen und neu schaffen. —

Fürwahr, trefflicher läßt sich das traurige und trostlose
Geschick jenes einsamen Alleinsgottes, der aus Langeweile
schafft und wieder zerstört, und doch darin keine Ruhe und
Befriedigung findet, nicht schildern. Noch eine andere Stelle
gehört hierher:
Lucifer zu Adah.
Du könnt allein nicht, sagst du, glücklich sein?
Adah.
Allein! o Gott! wie wäre es möglich: glücklich,
Wie: gut zu sein — allein? Mir scheint es Sünde,
Wenn ich allein bin, ohne den Gedanken,
Bald wieder meinen Bruder, seinen Bruder
Zu sehen und unsere Kinder, unsere Eltern.
Lucifer.
Doch ist dein Gott allein, und er ist glücklich?
Einsam und gut?
Adah.
Er ist es nicht! er hat
Engel und Menschen, die er glücklich macht;
Und wir es selbst, indem er Wonne spendet;
Giebt's größre Seeligkeit, als Seele machen?

An dieser letzten Wendung läßt sich deutlich der Ursprung
des Theismus erkennen. Um nämlich dem entsgeglichen Gedanken des Pantheismus, daß Gott allein und außer
ihm nichts wirklich ist, sondern Alles nur Schein, zu entschieden, weil man einerseits egoistisch genug ist, sich nicht für
bloßen Schein, für bloßen Schaum, den das Meer des Absoluten aufspreizt, sondern für etwas Wirkliches, Reales zu halten, und andererseits den einsamen Gott von seiner druckenden Einsamkeit befreien will —; so läßt man ihn nicht nur
wirkliche Wesen schaffen — obwohl geschaffenes Wirkliches ein Widerspruch ist, da das Wirkliche, Seiende ungeschaffen, das Geschaffene hingegen unwirklich, unseidend ist, — sondern man giebt ihm auch noch, wie in der Trinität, zwei Personen zur Gesellschaft.

Der Theismus ist also nur im Gegensatz zum Pantheismus, dessen Negation er sein soll, zu verstehen. Aber
wer den Pantheismus nicht anerkennt, der braucht auch den Theismus nicht als Antidoton zu erfinden. Thesis
und Antithesis stehen ja, wie zwei Feinde, immer auf gleichem Grund und Boden. Die Negation bezieht sich ja immer auf die Position als auf etwas Wirkliches. Wäre die Position gar nichts Reelles oder doch als reell Anerkanntes, so würde man es ja nicht der Mühe wert halten, dagegen zu streiten. Um es noch deutlicher auszudrücken: Wenn Zwei streiten, so streiten sie um ein Drittes. Das Dritte ist ein gemeinschaftlicher Gegenstand, den jede
der beiden streitenden Parteien für sich haben will. Der Feind ist also selbst mit dem behaftet, gegen was er streitet.

So ist es denn auch hier. Der Theismus ist selbst mit dem Grundfaz des Pantheismus behaftet, daß es Ein absolutes Wesen gibt, außer welchem Nichts ist, das vielmehr Alles in Allem ist, wie der Apostel sagt. Aber um was streiten sie denn nun? Um den Gebrauch, die Anwendung dieses Grundfages. Jedes von beiden Systemen will ihn nach seiner Weise anwenden, will ihn für sich haben, und will die Art und Weise, wie ihn das Andere gebraucht, nicht anerkennen.

Eigentlich darin, das ein absolutes, absolut unendliches Wesen ist, möchten sie es nun Substanz oder Gott nennen, unterscheiden sich Pantheismus und Theismus nur darin, daß jener konsequent, alle Vielheit für Schein und nur die eine Substanz allein für wirklich erklärt, der Theismus hingegen inkonsequent, ja widersprechend, außer dem absolut unendlichen Gott noch wirkliehe, von ihm geschaffene Wesen außer ihm annimmt.


Der Eig des Widerspruchs ist beim Pantheismus in der Auffassung des Verhältnisses der einzelnen Wesen zu einander, beim Theismus in der Auffassung des Verhältnisses der Wesen zu Gott.

Jedes Verhältniß ist entweder ein Verhältniß der Unvereinstimmung, der Harmonie, welches Lust und Leben erzeugt, oder ein Verhältniß des Widerspruches, der
Disharmonic, welches Schmerz und Tod erzeugt. Aber weder im Theismus noch im Pantheismus läßt sich dieses zweifache Verhältniß erklären. Denn, was den Pantheismus betrifft, bloße Modifikationen können einander weder Luft noch Schmerz bereiten, und, was den Theismus betrifft, Geschöpfe können sich dem Schöpfer nicht widerlegen. (Die Ausführung davon künftig.)


Es ist klar, daß beide entgegengesetzte, ja einander widersprechende Vorwürfe, der der Selbstwegwürfung und der der Selbstvergötterung, nur auf zwei entgegengesetzten, einander widersprechenden Auffassungen des Pantheismus beruhen können. Von zwei Widersprechenden, einander aufsehenden kann aber nur Eines einem Gegenstände zugeschrieben, nur Eines von ihm prädizirt werden. Folglich wird auch nur die eine der beiden entgegengesetzten Auffassungen des Pantheismus die richtige sein.

Diesenigen Auffassung, aus welcher der Vorwurf der Vergötterung der Dinge und folglich der Selbstvergötterung des Menschen entspringt, betrachtet den Pantheismus als die Lehre, welche sagt; Alle's ist Gott, — während die, aus welcher der Vorwurf der Selbstvernichtung, Selbstzerstäubung und Wegwürfung entspringt, umgekehrt den Pantheismus sagen läßt: Gott ist Alle's.


Für den Pantheismus existirt das erste Gebot nicht. Denn dieses lautet: Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir. Dies hat nur Sinn, wo Gott nicht Alles in Allem ist; wo aber, wie im Pantheismus, Gott Alles in Allem ist, wo er allein ist, da existirt ja außer ihm weder ein Subjekt noch ein Objekt, das anbeten oder angebetet werden könnte.


5. Was Schelling negative Philosophie nennt, ist weiter Nichts, als Pantheismus. Denn alle apriorische Begriffs-Philosophie, d. i. vom Begriff des Absoluten, Unendlichen ausgehende und die wirkliche Welt daraus deduierende
Philosophie, führt, wie ich gezeigt habe, notwendig zum Pantheismus. Dies hat Schelling eingesesehen, und darum ge- 
füllte ihm seine frühere Identitäts-Philosophie nicht mehr. Er 
wollte sie verbessern; ganz aufgeben wollte er sie nicht, obgleich 
doch das richtige Verhältnis zu etwas Falschem nur ist, daß 
man es ganz aufgibt. Er fügte ihr daher zur Ergänzung die 
so genannte positive Philosophie, d. h. den Theismus mit 
seinem die Welt freiwillig schaffenden persönlichen 
Gott hinzu. Aber diese Verbindung von negativer und po-
sitiver Philosophie, von Pantheismus und Theismus ist not-
wendig widersprechend. Schelling's positive Philosophie wi-
derspricht der negativen, rationalen Philosophie mit ihren 
apriorischen Begriffen. Können sich aber zwei Widersprechende 
ergänzen? Nach der negativen, rationalen, apriorischen Phi-
losophie ist Gott absolut, unendlich, ewig, unveränderlich, all-
gegenwärtig, allmächtig, allwissend, — wovon natürlich folgt, 
dass er Alles in Allem ist, dass aber ihm Nichts wirklich ist — nach der positiven Philosophie ist er persönliches, 
frei schöpferisches Wesen, das eine wirkliche Welt außer sich 
setzt, die sogar von ihm abstößt und sich ihm widerlegt. Der 
Widerspruch ist einleuchtend. Schelling wollte nun die ne-
gative, d. i. pantheistische Philosophie nicht ganz aufgeben, nicht 
völlig verleugnen, sondern er wollte sie nur zum Moment 
erabsetzen. Dadurch wurde aber sein ganzes neues System 
widersprechend, wie der denkenende Leser nach aufmerksamer Durch-
lesung meiner Darstellung zur Genüge bestätigt finden wird, 
und wie ich auch noch zeigen werde. Schelling's Uebers-
wängliches, absolut Transcendentes, Ueberscheidetes, 
mit dieser Erklärung seiner Entstehung kein Geheim-
nis mehr.

Schelling hat Recht, für sein Ueberschwängliches, absolut 
Transcendentes, ein freies, gewolltes Denken, ein Den-
ken, das man wollen muß, zu fordern. Aber das ist eben 
kein Zeichen von Wahrheit; die Wahrheit drängt sich mit 
socher unwiderschlichen Gewalt dem Geiste auf, daß man den 
Willen gar nicht in Anspruch zu nehmen braucht. Was in 
Schelling's Philosophie wahr ist, — und daß die tiefste Wahr-
heit in ihr ist, läßt sich nicht leugnen — drängt sich mit 
socher unwiderschlichen Gewalt auf, daß es gar nicht auf un-
sern Willen ankommt, es für wahr zu halten, sondern daß 
wir es für wahr halten müssen, weil es wahr ist. Jedoch 
kann an sich die Erfahrung gemacht haben, daß es, was wahr
ist, selbst wider seinen Willen, selbst wenn es gegen seinen Willen gehen sollte, als wahr anerkennen muß. Alle Aussprüche des Gewissens sind von dieser Art.Wir möchten gern manche unserer früheren Thaten anders ansehen und sie für besser halten, als das Gewissen sie beurtheilt, und wir überreden uns auch leicht, daß sie so über nicht sind, oder wir rechtsfertigen sie wohl gar; aber im Innern sagt doch stets der tiefe unbefriedigte Richterspruch des Gewissens: so sind sie und nicht anders. So aber, wie mit der praktischen, ist es auch mit der rein theoretischen Wahrheit. Diese ist noch weit weniger eine Sache des Willens, als jene. So wenig es von unserem Willen abhängt, anzuzeigen, daß \(2 \times 2 = 4\), so wenig dürfen selbst die höchsten philosophischen Wahrheiten von unserem Willen abhängen. Denn sobald sich der Wille in das Erkennen mischt, ist dieses schon nicht mehr rein; und man ist beim besten Willen nicht mehr sicher, wahr erkannt zu haben, sobald das Erkennen sein Resultat der reinen Thätigkeit der Intelligenz, mit Absonderung aller Einflüsse des Willens, war. Es ist auch in der Tat nicht einzusehen, warum in der Philosophie nicht eben so die der Schelling'schen Forderung des Willens gerade entgegengesetzte Forderung der Absonderung aller Einflüsse und Einflüsse rungen des Willens gelten soll, wie in der Mathematik und Naturwissenschaft, da doch die Philosophie auch Wissenschaft sein soll. Die religiöse Erkenntnis, der Glaube, ist Sache des Willens. Darum ist aber auch Religion keine Wissenschaft, und darum widersprechen die religiösen Doktrinen an so vielen Punkten der Erfahrung und den Resultaten der Wissenschaft.

Wenn Schelling, so wie für seine frühere Philosophie die intellektuelle Aushaupung, für seine jegige den Willen fordert, wenn er seine Gedanken für solche erklärt, die man wollen muß, so läßt er sich freilich nicht widerlegen, denn er kann auf jede noch so streng gedankenmäßige Widerlegung einfach erwidern: du willst meine Gedanken nicht; wolle sie nur, glaube nur, glaube mir nur, erhebe dich nur zu jenem freien Denken, das für mein absolutes Transcendentes, Überschwängliches erforderlich ist, und du wirst aufs hören, mich zu widerlegen. Allerdings, wenn die Denksfreiheit so frei wird, daß sie Freiheit vom Denken wird, daß sie die Freiheit wird zu denken, was man will, nicht was man muß, dann ist das goldene Zeitalter für die Philosophie angebro-
ffen, wo jedes auch noch so unhaltbare System unwiderleglich ist, weil es ja nicht gedacht, sondern nur gewollt wird, und so ipso haltbar ist.


6. Daß Schelling die positive, d. i. theistische Philosophie seiner früheren pantheistischen nur aus einem Wollen, einem praktischen Bedürfnis, als Ergänzung hinzugefügt hat, beweist der Vorzug, den er der Thesis vor der Antithesis giebt. Die Thesis enthält durch alle vier Antinomien hindurch den Theismus, aber Kant geseht selbst ein, daß mehr ein praktisches, als rein theoräisches Interesse uns auf die Seite des Dogmatismus oder der Thesis hin-

Aller Anfang ist in der Zeit und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Wirklich sind nur Erscheinungen in der Welt
bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf
unbedingte Art begrenzt." (Krit. d. r. B. N. S. 411.)
"In der mathematischen Veranschaulichung der Reihen der Erscheinungen kann keine andere als sinnliche Bedingung hineinkommen, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist, da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe, sondern als bloß intelligibel, außer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesehet wird, ohne die Reihe der lekttern, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verhandlungsgegen zuvidter, abzubrechen." (Daselbst S. 417.)
"Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht fest und leitet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dessen ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmnt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverlegliche Regel völlig ausgeschlossen sei? Und hier zeigt die zwar gemeine, aber beträchtliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachtheiligen Einfluss, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Als dann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die sammt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze nochwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalityt nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Causalityt außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus derselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden." (Daselbst S. 421.)

Beide haben nun Recht und beide Unrecht. Der Pantheismus hat Recht, die Einzelwesen für Erscheinungen zu erklären, aber er hat Unrecht, sie bloß für Erscheinungen zu erklären, als wären sie ganz und gar nur Erscheinung, und die Substanz, das Wesen, außer ihnen. Der Theismus hat Recht, das In-sich- und Für-sich-sein der Einzelwesen, ihre Realität und Freiheit anzuerkennen, aber er hat Unrecht, diese im Menschen so hoch zu steigern, als ob die menschlichen Individuen ganz und gar nur Substanz, lauter Realität und Freiheit wären, als ob sie nicht die Spuren der Bedingtheit und Abhängigkeit, diejenige Seite, wonach sie bloß Erscheinungen und darum vergänglich sind, deutlich genug an sich trügen.

Die Wahrsheit ist also nur das Dritte, daß die Einzelwesen der Welt weder bloße Erscheinungen, aller Freiheit und Selbstständigkeit beraubte flüchtige Modifikationen der Substanz, noch daß sie von der Substanz sich losreißende, von ihr abfallende und für sich in einem von der Gottheit abgesondernten Weltraum sich constituiirende Substanzen sind; sondern daß sie beides, die Freiheit und Abhängigkeit, die Bedingtheit und Unbedingtheit, die Substantialität und Accidentalität in sich vereinigen, und daß, wenigstens stufenweise, vom Unorganischen an bis zum Menschen hinauf, doch
jedes Einzelwesen der stufenweise einander übergeordneten Gattungen der Welt ein Concretum jener beiden radikal entgegengesetzten Weisen des Seins ist.


Substantialität, Freiheit, Ewigkeit einerseits und Accidentalität, Abhängigkeit, Zeitlichkeit anderseits sind identische Begriffe. Die Substanz ist das Freie und Ewige; die Accidenzen sind das Abhängige und Vergängliche.

Dem Ewigen entgegengesetzt ist das Zeitliche. Zeitlich ist Alles, was entschießt, was gesagt wird, was nicht in und aus sich, sondern in und aus einem An und Andern als seinem Grunde ist; eben dieses ist aber auch darum nicht frei, sondern notwendig, und eben darum ist es nicht Substan, nichts wahrhaft Wirkliches.

Das Zeitliche ist also nichts wahrhaft Wirkliches. Und umgekehrt: das wahrhaft Wirkliche ist nicht zeitlich, sondern überzeitzich oder ewig.

So falsch es aber wäre, das Ewige so vom Zeitlichen zu trennen, als ob es jenseits des Zeitlichen für sich und das Zeitliche dieses des Ewigen ebenfalls für sich wäre — beide also außereinander, ohne Common, ohne Zusammenhang: eben so falsch wäre es, das wahrhaft Wirkliche, Substantielle von dem nur Accidenellen, Erscheinenden zu trennen.
Biemehr, obwohl das Ewige überzeitlich ist, so ist es
doch nicht unzeitlich oder ohne das Zeitliche. Es ist nur
nicht zeitlich, hat aber das Zeitliche an sich. Und eben so ist
die Substanz, das wahrhaft Wirkliche, das Wesen, zwar über
der Er scheinung, aber nicht ohne dieselbe.

Die Welt, wahrhaft aufgesucht, ist dieses wunderbare
Zueinander von Zeitlichem und Ewigem, Er scheinendem und
Wirklichem, Nothwendigem und Freiem.

Und jedes Einzelwesen, jedes Individuum ist diese
wunderbare Verknüpfung von wahrhaft Seiendem, Ewigem,
Substantiellem, und nur Er scheinendem, Zeitlichem, Acciden-
tiellem. Die Betrachtung der einzelnen Dinge ist also hier
eine ganz andere, als bei Spinoza, bei dem dieselben ganz
und gar nur Modifikationen, also gar nichts Substantielles,
Reales, an und für sich Wirkliches sind. Sie sind vielmehr
beides, Substanzen in einer gewissen Modifikation.

Jedes Ding ist also zugleich hoch und niedrig, wertvoll
und nicht, bleibend und vergänglich. Jedes Ding trägt diesen
Gegen satz in sich, der im Menschen nur am auffallendsten,
am schroffsten ist, weil der Mensch der Gipsel auf der uns
bekannten Stufenleiter der Wesen ist, und je höher die Wes-
ven steigen, deso schroffer jener Gegen satz hervortritt.

Es ist allgemeines Weltgesetz, daß Entgegengesetztes sich
anzieht. Entgegengesetzt es ist nicht getrennt, jedes für sich,
sondern es zieht sich an, denn es bedarf eines des andern,
weil jedem von beiden das fehlt, was das andere ist. Nur
Gleiches, von dem jedes dasselbe ist, was das andere, bedarf
sich nicht, ist sich daher gleichgültig.

Die Welt ist nur lebendig durch dieses sich gegenseitig
Anziehen und Annehmen des Entgegengesetzten. Ein Wesen,
das in sich keinen Gegen satz trägt, ist tod; es fehlt ihm aller
Stoff zur Thätigkeit. Denn was einen solchen Stoff nicht in
sich trägt, in seiner eigenen Zeitlichkeit und Endlichkeit, kann
ihn auch nicht außer sich, in der Außenwelt haben. Das
nächste Objekt ist jedem Subjekt seine eigene Objektivität,
sein Leib.

Der allgemeinste, durchgreifendste Gegen satz ist der von
Seele und Leib, d. h. von Substanz oder Wesen und Acci-
denz oder Er scheinung. Jedes Individuum trägt diesen Ge-
gen satz in sich, jedes fällt also unter beide Kategorien. Diese
beiden vertheilen sich nicht etwa an Zwei verschiedene
Subjekte.

So weit, — dies wird Niemand bestritten, — klingt alles ganz pantheistisch und ist gar nicht verschieden von Schelling's früherer Philosophie. Aber nun auf einmal kommt der gewaltsame Gegensatz gegen diesen Weg von Unten nach Oben, gegen dieses Werden und sich Entwickeln Gottes, indem Schelling diesem zum Trog behauptet, das Gott dennoch außer und über dem Prozeß siehe, erbauen über alles Werden und sich Entwickeln, daß dieser Prozeß vielmehr der Prozeß der von Gott freiwil zig geschaffenen Welt sei, veranlaßt von Gott. Aber das Gewaltsame dieses theistischen Gegensatzes von Oben nach Unten zeigt sich sogleich darin, daß Schelling sich zu behaupten genötigt sieht, die Materie der Welt, die er Weisheit nennt, sei ersonnen, was doch ganz gegen die biblische Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts streitet.

In solche Widersprüche muß man aber gerathen, wenn man zugleich Theolog und Philosoph sein, zugleich der Dogmatik und der Wissenschaft genügen will. Die Folge davon ist, daß man keinem von beiden genügt. Denn
Niemand kann zwei Herren dienen. Schelling's neues System, dieses Gemisch von Theismus und Pantheismus kann eben so wenig die strengen Theologen, als die strengen Philosophen befriedigen. Der Widerspruch ist da, er liegt klar und deutlich vor Augen, er läßt sich nicht wegleugnen. Denn wenn Gott vor seiner Erstarrung als Gott das blind Seiende, die wilde, verzehrende, schrankenlose Materie ist und nur durch außenweises Neberwinden und Verinnerlichen dieses Blinden, Außersehenden, — welcher Prozeß identisch ist mit dem weltsbildenden Prozeß, — zu sich selbst kommt; so läßt sich daneben eine Schöpfung aus Nichts, die die freie That eines persönlichen, außerweltlichen, der Welt nicht bedürfenden Gottes ist, nicht mehr denken. Man kann nur entweder das eine, oder das andere annehmen, (wenn man überhaupt noch nicht zu der Einsicht gekommen ist, daß weder das eine, noch das andere, weder der Pantheismus, noch der Theismus wissenschaftlich haltbar ist); denn sowohl das eine, als auch das andere — ist ein Widerspruch.

Unerdiges ist das Motiv, das nach Schelling Gott bewog, die Welt, die er auch unerschaffen lassen konnte, dennoch zu erschaffen, noch keineswegs das edelste und Gottes würdigste, das sich denken läßt. Denn das Bedürfnis, erkannt zu werden, ist ein egoistisches Motiv. Wenn Gott die Welt bloß aus diesem Ehrgeiz schuf, von dem Menschen in seiner Größe und Herrlichkeit erkannt zu werden, so gibt es Menschen, die eder sind und aus reinen Motiven handeln, als dieser Gott. Denn hat es nicht Menschen gegeben, die nicht um ihrer selbst, um ihrer Ehre willen, sondern rein nur um andere zu beglücken, Großes thaten und sich für andere aufopfernten? Ist nicht das gewöhnlich angenommene Motiv, daß nämlich Gott die Welt aus Liebe schafft, d. h. um Wenen äußer sich beglücken und beseeligen, um ihnen einen Theil von seiner unendlichen Seligkeit mitzuteilen zu können, — weit gotteswürdiger, als das Schelling'sche?

läßt sich durchaus Nichts nennen, was nicht als ein Modus
in der absolut unendlichen Substanz des Spinoza enthalten
wäre. Spinoza leugnet Verstand und Wille oder das, was
wir Geist nennen, nicht schlechtin, sondern bestimmt sie nur
als Modi der göttlichen Substanz. Schellings ganzes Sys-
tem ist nur ein Modus der Spinozistischen Substanz.
Spinoza läßt sich darum auch gar nicht widerlegen, denn er
kann augenscheinlich die Widerlegung selbst nur für einen Modus
seiner Substanz erklären, wodurch freilich diese Substanz, dieses
allerrealistische Wesen, das Nichts ausschließt, wie ich oben gezeigt
habe, zum allerwidersprechendsten Wesen wird, denn in dem
Einen Modus erkennt es sich an, und glaubt an sich, in dem
anderen widerlegt und bezweifelt es sich. Daß aber das über
dem blinden, schrankenlosen, außer sich kommenden Sein erhabe
und es überwindende vernünftige, bessere, ge-
lassene und gefasste Sein, kurz das geistige Sein dem blind
er Реtienten Sein gegenüber, dem Spinoza nicht fremd
war, beweist zur Genüge seine Bestimmung der Leifenshaft
als Unfreiheit, die von inadäquaten Ideen herriihre. Die
Leidenshaft ist jenes blinde, schrankenlose, außer sich
gekommene und darum unfreie Sein, die adäquaten Ideen
dagegen das bessere, geistige, freie, vernünftige Sein.

Der Schellingschen Potenzienlehre liegt, das läßt sich
nicht lügen, die tiefste, auf Erfahrung beruhende Wahr-
heit zu Grunde. Die Elemente der Schellingschen Phi-
losophie sind wahr; unwahr ist nur das Gebäude, das
er aus ihnen zusammensägt. Schelling macht den Eindruck,
wie ein Baumeister, der das kostbarste Material, die edelsten
Stoffe zu seinem Gebäude nimmt, und es prächtvoll aus-
schmückt, aber ein phantastisches Ganzes daraus zusammensägt.
Läbt sich nun auch das Ganze nicht halten, so darf man doch
den Stoff, aus welchem es gebaut ist, und den Schmuck nicht
wegwerfen. Hiermit meine ich die Potenzen überhaupt und die
vielen trefflichen Gedanken im Einzelnen. — Daß das ganze
Leben ein Kampf entgegengesetzter Potenzen ist, ein Kampf der
Materie mit dem Geist, und daß dieser Kampf durch das
ganze Universum hindurchgeht, dessen verschiedene Stufen sich
nur aus den verschiedenen Graden der Unerwöhnung des blin-
den, zerstörenden materiellen Seins durch das vernünftige,
organisierende geistige Sein erklären lassen, — wer möchte
dieses leugnen? Wer hat nicht in sich selbst zumeist diesen
innern Kampf erfahren? Und welcher tiefere Mensch wäre nicht
daburch zum Bewußtsein gekommen, daß, obwohl die Materie,
dieses blinde, leidenschaftliche, außer sich kommende Sein, dem
Geist, der sie zu bilden und zu organisieren strebt, stets als
widersprüchliches Prinzip sich zu entziehen und die Werke des
Geistes zu zerstören trachtet, — dennoch eben dieses widerstre-
bende Prinzip nur zur Unterordnung unter den Geist, zum
Subjekt-Werden gegen denselben bestimmst ist, weil nur dann
erst der wahre Friede und die Harmonie in ein Wesen eintritt,
nahrend es, so lange der Kampf dauert, schmerzlich in sich
zerissen ist, — wer, sage ich, möchte nicht zu dieser tiefen
Überzeugung, (die die Grundlage aller wahren Ethik bildet,
wie sie denn auch von Schleiermacher als solche anerkannt
worden) durch gedankenvolles Auffassen der innern Erfahrung
gekommen sein? — Alles was Schelling darüber über diesen höchst
wichtigen Punkt so meisterhaft und eindringlich, so tief und wahr,
besonders in der Satanologie sagt, ist wahr und ewig, legt
Zeugnis ab von der geistigen Tiefe, in der Schelling gegrün-
det ist, und ist auch mit dem wahren Christentum, mit dem
Christentum Christi völlig übereinstimmend, da, wie ich schon
in der Einleitung bemerkt habe, eben dieses der reine Kern
des Christentums ist, gegen welchen aller kirchliche Dogma-
tismus mit seinen die Vernunft und Erfahrung beleidigenden
Widersprüchen gar seine reale, objektive Bedeutung, son-
dern nur psychologische Merkwürdigkeit hat. Aber eben
wenn Schelling mit jenem reinen Kern des Christentums
sich nicht begnügt, (den aus aller verbüßenden Dogmatik her-
auszuheben die wahre Aufgabe der Theologie wäre, durch de-
ren Erfüllung sie einigend und versöhnend auf die Menschheit
einwirken würde, während sie durch den Dogmenschreit nur tren-
nend und spaltend wirkt, die Menschen einander entfremdend);
sondern ihn wieder in die kirchlichen Dogmen von Dreieinig-
keit, Menschwerdung und Sündenfall einhüllt, also mit jenem
in der Welt gefundenen Gegensage aus der Welt heraus in
ein transcendentes, überweltliches, über alle Erfahrung hinaus
liegendes Gebiet einschreitet — so entsteht eben dadurch das,
was ich oben phantastisch, und darum unwissenschaftlich
genannt habe.

Dieses Hinausgehen mit den in der Welt gefundenen
Potenzen aus der Welt und dieses Ableiten der Welt aus
den in ein Jenseits verlegten innerweltlichen Principien
ist der verkehrte Weg, den ich oben in der Einleitung schon als erstes Grundgebrechen der falschen Philosophie bezeichnet habe. Bei Schelling fallen die Potenzen als besondere Persönlichkeiten aus einander, und erst durch das Zusammenwirken derselben entsteht — was alles Beweises erlangelt — die wirkliche Welt, während doch umgekehrt die wirkliche Welt als Concretum der Potenzen, als innere Einheit derselben das erste ist, womit wir ausgehen, und die Aussonderung und Ausscheidung derselben aus dem Konkreten nur ein Akt des analytischen Denkens.

Was Schelling dem Sündensfall zuschreibt, daß nämlich durch diesen die nach der vollzogenen Schöpfung von Seiten Gottes in Einheit und Harmonie gebrauchten Potenzen durch den Menschen wieder in Spannung und Disharmonie ver- setzt worden, daburch wieder aus einander getreten, und so alle Ordnung und Schönheit der göttlichen Schöpfung wieder zerstört und zerrümmert worden sei, — dies ist etwas völlig Un- erweisbares, aller wissenschaftlichen Begründung Eman- gelndes. Es ist durchaus nicht einzusehen, wie der Sündenfall des Menschen, der doch nur das materielle und geistige Sein des Menschen in Spannung versteht, zugleich einen sol- chen unwiderstehlichen Einfluß auf die ganze übrige Natur ausüben könne, daß auch in dieser die schon geschehene Durchdringung der Materie vom Geist wieder verloren gehe und der Prozeß der Ueberwindung von Neuem beginnen muß. Wäre die übrige Natur so völlig in sich unselbständig, so ganz nur von den Bewegungen und Regungen des Menschen abhängig, daß wenn dieser kämpft und leidet, unmittelbar auch jene mitkämpfen und leiden muß, so müßte ja auch das Umgekehrte geschehen, daß, wenn der Mensch erlöst wird, — d. h. wenn in ihm Geist und Materie in dasjenige Verhältniß gekommen sind, welches allein das wahre ist, daß die Materie völlig durchdrungen ist vom Geist, ein williges Organ des Geistes, — unmittelbar auch in der äußern Natur diese völlige Durchdringung eintritt. Aber weder für jenes, noch für dieses bietet uns der Gedanke oder die Erfahrung Bestätigungen dar. Vielmehr giebt es Beispiele, daß bei völliger Harmonie und innerer Einheit des Menschen die äußere Natur in den wildsten Tumult, der das Unterste zuoberst kehrt, geradewegs kann, während umgekehrt beim wildesten Wüthen der entsehellen menschlichen Leidenschaft die Natur den heitersten Frieden ath-
met.*) Denn jedes kann nur durch seine eigene ihm in- 
wohnende Idee wahrschaft überwunden werden. Alle Bildung 
und Ueberwindung der Natur von außen her, durch den Men-
schen, fegt voraus, daß in der Natur selbs das ihr blindes, 
materielles Sein überwindende Princip wohne. Was ist all 
unfere Cultivierung der Natur gegen die Bildung derselben durch 
die eigenen ihr immanenten Ideen? Wird je ein Mensch 
aus Materie eine Pflanze oder ein Tier bilden? Ge-
schieht diese Organisirung der Materie nicht ganz ohne des 
Menschen Zuthun durch die eigenen der Natur immanenten 
Ideen? Geschicht aber diese Bildung nicht durch den Men-
schen, wie kann die Zerstörung dieser Bildung, der Umsturz,
die Universio, wie es Schelling nennt, durch den Fall des 
Menschen geschehen? — 8. Nach Schellings früherer Erklärung, daß die erste 
Potenz, das blinde, materielle Sein keineswegs mit dem Bo-
ßen zu identifizieren und etwas zu meinen sei, Gott habe das 
Böse gewollt; denn er habe nie als Zweck, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung des Seinsollenden ge-
wollt, — nach dieser Erklärung ist das, was Schelling die 
tiefs göttliche Ironie nennt, dieses zugleich Wollen und Nicht-
wollen der Welt, wahrhaft nicht so schwer einzusehen, daß es nö-
thig wäre, ein übervernünftiges Organ dafür in Anspruch zu 
nehmen; denn wenn man etwas in dem Sinne zugleich will 
und nicht will, daß man es zwar als Mittel, nicht aber als 
Zweck will, so liegt darin kein Widerspruch, fofortlich nichts 
übervernünftiges, wozu man nöthig hätte, ein höheres Er-
kenntnisorgan als die Vernunft, auszurufen. Schellings 
Ansicht, wie sie sich besonders auch aus der späteren Stelle über 
die Bedeutung der Nemesis in der Mythologie ergiebt, ist 
die bekannte von der Notwendigkeit des Negativen zur Her-
vorbringung des wahrhaft Positiven, durch Negation der Ne-
gation. Die erste, unschuldige, kindliche, unmittelbare Einheit, 
diese paradiesische Einheit, in die der Mensch ohne sein Zu-
thun verseggt war, in der er sich von Natur, also ohne sein 
Verdienst befand, mußte umgestürzt werden, um durch freie 
Wiederherstellung zur gewußen und gewollten Einheit 
erhoben werden zu können. Darum ist der Sündenfall, das

*) Vergl. meine Kritik der Steffen'schen Religionsphil. in den 
Studien und Kritiken zur Theol. und Philos. S. 193—205.
Hervortreten des latenten materiellen Grundes notwendig. Der Sündensfall ist also auch nach Schelling ein notwendiger Akt, wenngleich nur von relativer Notwendigkeit. Der Mensch mußte fallen, er mußte aus der ursprünglichen, natürlichen, reinen Einheit herausstretten, um durch Wiedergeburt zur wahren, geistigen, freien, idealen Einheit gelangen zu können. Dies ist, wenn man die Satanologie und die Stelle über die Bedeutung der Persephone und der Nemesis aus der Philosophie der Mythologie ausnutzt, die unverkennbare Ansicht Schellings, und sie ist wahr und tief, denn sie enthält die Anerkennung von der Notwendigkeit der Negation, um durch Negation der Negation der wahren Affirmation zu gelangen, ein Gedanke, der schon von Jakob Böhme so tief und eindringlich ausgesprochen worden, und der auch in Hegels Philosophie die bleibende Wahrheit derselben ausmacht; — aber kann neben dieser Ansicht von der Notwendigkeit des Sündensfalls noch die andere theologische Ansicht bestehen, daß derselbe ein rein willkürliches Werk von Seiten des Menschen war, der auch unterbleiben konnte und sollte? Diese andere Ansicht hat aber Schelling ebenfalls ausgesprochen, indem er wiederholt gesagt hat, daß die nach vollendeter Schöpfung göttlich gewirkte und gewollte Einheit der Potenzen bleiben, daß sie im Menschen als dem Ziel der Natur ruhen sollte, daß der Umsturz aber gegen Gottes Willen durch den Willen des Menschen geschehen sei. Wir sehen also auch hier wieder, daß Schelling auf seinem reinen, entschiedenen Standpunkt sitzt, daß keine innere Einheit und Konsequenz in seinem System ist, weil sich immer die panteistische und theistische, die philosophische und die dogmatische, biblische oder kirchliche, Ansicht durchkreuzen, und eine immer die andere verdächtigt. Hätte Schelling nötig gehabt, die Kühnheit seiner Ansicht, daß der Mensch die göttliche Einzügung der Schöpfung wieder verkörre, das göttliche Universum zu einem unumversum mache, zu rechtsfertigen, wenn er bei der Annahme der Notwendigkeit dieses Alles stehen geblieben wäre? Wenn dieser Akt notwendig, wenn er von Gott als Mittel zu Herbeiführung der wahren Einheit gewollt war, kann da noch von Kühnheit des Menschen die Rede sein? Diese Kühnheit war ja notwendig, Gott wollte sie, der Mensch mußte sich also die Freiheit nehmen, die göttliche Ordnung der Schöpfung umzustürzen, weil Gott es als Mit-
tel zur Erlösung wollte. Es ist also im Grunde alles die That Gottes.

Der Widerspruch liegt auch hier wieder klar zu Tage. Schelling verbindet gewaltsam die theistische und pantheistische Ansicht, und man weiß nicht recht, welche von beiden eigentlich seine Ansicht ist, ob er theistisch das Unterbleiben-Können und Sollen, oder pantheistisch das Geschehen-Müssen des Falles annimmt, ob er den selben also wirklich für einen Fall, für einen Rückschritt, oder — als notwendig — für einen Fortschritt hält.

Und dieselbe Zweideutigkeit und Unentschiedenheit, wie in der Ansicht vom Falle, ist auch in Schelling's Ansicht von der Erlösung. Alles war von Anfang an, schon vor der Welschöpfung, von Gott vorhergeschen, sowohl der Fall, als auch die Erlösung, und eben weil Gott mit dem Falle zugleich auch die Wiederherstellung durch die Erlösung voraus- sah, ließ er jenen geschehen. Sowohl daher der Fall, als die Erlösung lagen im göttlichen Plane, im göttlichen Rathschluß, geschehen nach dem göttlichen Willen, — denn wie hätte Gott sonst auch beides voraussehen können? — Aber obgleich Schelling so beides, den Fall und die Erlösung, als bedingt durch den Willen Gottes, also als göttlich notwendig betrachtet, so will er doch auch die theologische Ansicht von der Unabhängigkeit beider, des Falles und der Erlösung, vom göttlichen Willen, der zufolge der Sündensfall rein nur durch den menschlichen Willen, die Erlösung rein nur durch den freiwilligen Gehorsam Christi geschehen ist, nicht aufgeben. Wie lässt sich aber beides vereinigen? Können Fall und Erlösung zugleich abhängig und unabhängig vom göttlichen Willen sein? Ist dies nicht ein Widerspruch? Ferner, wenn beide in dem Sinne freiwillig geschehen, dass sie, wie rein zufällige Akte, eben so gut unterbleiben als geschehen können, wie kann Gott sie voraussehen? Wie kann Gott den Umsturz und die Erlösung voraussehen, wenn beide eben so gut unterbleiben konnten, als sie geschehen sind? — Jedoch mit Gewißheit vorhergesagen wird, kann nur, insofern er ein notwendig eintretender ist, vorhergesesehen werden; rein zufällige Akte, die eben so gut geschehen, als unterbleiben können, kann auch ein Gott nicht voraussehen.

Schelling ist noch in dem falschen Freiheitsbegriff befangen, demzufolge Freiheit die Möglichkeit des Gegen
theils einschließt. So hatte er von Gott gesagt, dass er eben
so gut die Schöpfung unterlassen konnte, als vollziehen. Und
so legt er auf den freiwilligen Gehorsam Christi ein so unge-
heures Gewicht, weil er die falsche Voraussetzung macht, daß
Christus diesen Gehorsam eben so gut versagen, als leisten
konnte. Bei dieser Ansicht wird freilich der Gehorsam Christi
zu einem Wunder, einem Mysterium. Aber Schelling
hebt auch selbst wieder dieses Wunder auf, denn er sagt ja,
die göttliche, in Christo zurückgebliebene Gesinnung war es,
die ihn zu diesem großen Gehorsam, zu diesem Wunschstosse-
des Satans fähig machte; der Gehorsam war also ganz na-
ürlich, denn er war notwendig, weil die göttliche Ge-
sinnung dazu antrieb. Daß demungachtet dieser not-
wendige Gehorsam ein freier war, ist kein Widerspruch, denn
nur Zwang und Freiheit widersprechen sich, aber nicht
Notwendigkeit und Freiheit. Wenn füht sich der
Mensch wohl freier, als wenn er sittlich, seiner wahren Be-
stimmung gemäß, lebt? und dennoch geschieht es nach der
strengsten Notwendigkeit, wenn ein Mensch den Forderungen
des Gottesgefeßes entspricht, weil der Wille und die An-
triebe dazu in ihm vorhanden sind.

Der falsche Freiheitsbegriff entsteht nur, wo man Noth-
wendigkeit mit Zwang verwechselt, und daher nur diejenige
That für frei hält, deren Gegenheit möglich ist, als ob
die, deren Gegenheit unmöglich ist, darum nicht dennoch
mit völliger Freiheit geschehen könnte, sondern nur gezwun-
genowerweise. Es ist kein Widerspruch, daß Gott zur Schö-
pfung nicht gezwungen war, und daß er sie dennoch voll-
ziehen mußte, daß er sie also nicht unterlassen konnte. Und
eben so ist's kein Widerspruch, daß Christus zum Gehorsam
nicht gezwungen war, und daß er ihn dennoch leisten mußte,
daß er ihn also nicht unterlassen konnte.

Innere Notwendigkeit ist Freiheit. „Lam libera
dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate exi-
stit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria au-
tem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad exi-
stendum et operandum certa ac determinata ratione. “
Wäre diese richtige Definition Spinoza's von der Freiheit
immer beachtet worden, so hätte man sich viele Irrtümer
in der neuesten Philosophie erspart.

9. Schelling hat sich von vorn herein in ein ganz
falsches, verkehrtes Verhältniß zu der heiligen Geschichte gefegt.
Heilige, religiöse Geschichte muß mit ganz anderen Augen
geleson werden, als wırktliche, reelle Geschichte. Heilige, reli-
giöse Geschichte ist wahre Geschichte, aber nicht wirkliche,
saktische Geschichte, ganz so wie Dichtung Wahrheit enthält,
wen auch keine reelle Wirklichkeit. Nun ist zwar die
Wahrheit auch etwas Wirkliches, und insofern also die heilige
Geschichte Wahrheit enthält, enthält sie so ipso auch Wirk-
lichkeit, aber diese Wirklichkeit ist eine innere, keine äußere.
Heilige Geschichte ist innere, geistige, ideelle, nicht äuß-
ere, reelle, saktische Geschichte. „Im Innern ist ein
Universum auch.“ Die Begebenheiten des innern Univer-
sums machen den Inhalt der heiligen, religiösen Geschichte aus.
Wer daher den tiefen, inneren Sinn der heiligen Geschichte
nicht kennt, wer gar nicht wüsste, daß dies religiöse Ge-
schichte ist, sondern sie wie gemeine äußere Geschichte läge,
dem müßte sie entweder als ein Märchen erscheinen, oder,
wolle er die wunderbaren mythologischen und biblischen Be-
gabenheiten als wirkliche Facta nehmen, so müßte er an seinem
eigenen Verstande und an der Realität der Welt vergeßen,
welches legtere wirklich bei den Wundergläubigen der Fall ist.
Aber jeder Gebildete geht mit dem Gefühl und Bewußtsein
an die Lesung heiliger, religiöser Geschichte, daß es sich hier
nicht um das äußere Geschehen, um die Facticität des
Erzählten handelt, sondern um etwas weit Tieferes. Er weiß,
daß etwas dahinter steckt, daß in diesem Erzählten etwas
liegt, was nicht darin erzählt ist, was aber gerade die eigent-
lische Geschichte dieser äußeren Geschichte ist, kurz: er weiß,
daß religiöse Geschichte einen Sinn, eine Bedeutung hat.
Läßt er also z. B. von der Entmannung des Uranos, von
Kronos, der seine Kinder verfängt, von dem Kampfe der
titanen, von Ceres, Proserpina, von Pan nebst den Faunen
und Saturn u. s. w., so fragt und untersucht er gar nicht,
ob dies alles wirklich so existirt hat und so geschehen ist, wie
es erzählt wird, er legt die Facticität gar nicht voraus und
giebt sich also auch keine Mühe, diese Begebenheiten als wirk-
liche Tatsachen zu erklären und begreiflich zu machen: sondern
er sucht ohne Weiteres in den Sinn, in die Bedeutung
des Erzählten einzubringen, um das zu finden, was in dem
Erzählten nicht erzählt ist, was aber doch darin liegt.
Was thut nun Schelling? In der Mythologie erklärt
er uns den tiefen Sinn, die innere Bedeutung der Götter
und der Göttergeschichte. Aber, so wie er an's Evangelium
kommt, da faßt er Alles: übernatürliche Geburt, Wunder, Auf-
erscheinung und Himmelfahrt Jesu, als eigentliche, d. h. als äußere, reelle, fakthische Geschichte auf, und sucht sie begreiflich zu machen, sucht die Möglichkeit dieser als wirklich vorausgesetzten Geschichte zu beweisen. Er degradiert also die heilige, religiöse, innere Geschichte zu gemeiner, fakthischer, äußerer Geschichte, und auf ihn fällt also der Vorwurf zurück, den er den Ungläubigen, d. h. denen, die nicht an die äußere Geschichtlichkeit des Erzählten glauben, macht, daß ihnen nämlich die höhere, innere Geschichte verloren geht. Gerade durch Schelling's Methode geht die höhere, innere Geschichte, die Geschichte des inneren Universums, der menschlichen Seele und des menschlichen Bewußtseins verloren. Sein Unternehmen z. B., die übernatürliche, wunderbare Geburt Christi aus der Maria als fakthisch zu rechtfertigen, lehnt den Geist von der Erforschung der innern Be deutung dieser Erzählung ab, und dagegen auf den äußeren Vorgang hin, um dessen Möglichkeit zu beweisen, was doch nimmer gelingen kann. Dieses Unternehmen Schelling's ist eben so lächerlich, wie wenn Jemand z. B. den Mythus von dem Entspringen der Pallas aus dem Haupte des Zeus für fakthische Geschichte nähme und nun beweisen wollte, wie dieses geschehen konne und mußte; oder, wie wenn derzeit und Naturforscher auf das Gefühl hin, daß eine Mannsperson aus ihrem Leibe ein Kind zur Welt gebracht, sogleich untersuchen wollten, wie dieses physisch möglich war, ehe noch das Factum constatirt ist. Steht Schelling noch auf dem wissenschaftlichen Standpunkt, wenn er das Leben Jesu, wie es uns die Bibel erzählt, in allen Stücken als fakthisch vorausgesetzt und zu beweisen sucht? Darf die Wissenschaft sich mit der Erklärung von Vorkommnissen befassen, deren Facticität sich nicht einmal durch eine mögliche, geschweige denn durch eine wirklich Erfahrung, beweisen läßt?

Es gibt nur ein richtiges Verfahren für alle religiöse, heilige Geschichte, sei es nun heidnische, oder jüdische, oder christliche, das man nämlich die Stufe des Bewußtseins, aus welchem heraus sich diese Sagen bilden und für welches sie Glaubwürdigkeit haben konnten, untersuche. Dies thut nun Schelling zwar bei der Mythologie, aber beim Evangelium springt er auf einmal ab und führt das ganz entgegengesetzte Verfahren ein, ohne sich auch nur im Geringsten vorher über die wissenschaftliche Nothwendigkeit oder Zulässigkeit dieses veränderten Verfahrens zu rechtfertigen. Man sieht in
der That nicht ein, warum die religiöse Geschichte der Bibel anders als die der Mythologie behandelt werden soll. Käme es bei religiöser Geschichte überhaupt auf die äußere Geschich-
lichkeit an, dann hätten ja auch heidnische Theologen, so gut wie die christlichen das Recht, die Facticität ihrer Götter und Götergeschichte zu behaupten. Geheben nun aber die christli-
chen Theologen den heidnischen das Recht nicht zu, ihre My-
thologie für wirkliche Geschichte auszugeben, was berechtigt sie, sich dieses Recht zu nehmen? Ist dies nicht die größte Un-
gerichtigkeit? — Das Dringen auf die Facticität und das Bemühen, dieselbe zu beweisen, ist für heilige, religiöse 
Geschichte eine Erniedrigung, eine Degradation; dieses Hinlen-
ken der Auseinandersetzung auf die äußeren Vorgänge des Erzähl-
ten, bringt die Bibel in Gefahr, als bloße Curiositätsammlung betrachtet zu werden, wo dann aller höhere Eindruck auf Geist und Gemüt verloren geht.

Schelling hat selbst durch den Nachweis der Verwandtschaft zwischen der Mythologie und Offenbarung, durch den 
Beweis, daß dieselben Potenzen dort, wie hier, nur in ande-
er Form, das Verursachende des religiösen Glaubens sind, und 
 daß die Offenbarung nur die Vollendung der Mythologie, 
das Christenthum nur das Ziel des Heidenthums, worauf dasselbe von Anfang an hintereinander, ist, — Schelling hat, sage ich, durch diesen Beweis indirekt auch den Beweis geführt, daß beide, Mythologie und Offenbarung, Heidenthum und Christen-
thum, dasselben, d.i. menschlichen Ursprungs sind. Denn 
finden die Religionen in ihrer Succession nur die verschiedenen Stufen einer Entwicklung, so muß von ihnen dasselbe 
gelten, was von jeder Entwicklung überhaupt gilt, daß es 
ein und dasselbe Wesen ist, welches durch die verschiedenen Stufen sich hindurch bewegt, und daß also am Ende, 
am Ziel der Entwicklung das Wesen noch dasselbe ist, wie 
am Anfang, nur in anderer Form. Der Mann ist noch 
Mensch, so gut wie das Kind, der Mensch hört also durch die verschiedenen Stufen seiner Entwicklung hindurch nicht auf, 
Mensch zu sein. Die Religion hört also auch durch die 
verschiedensten Stufen ihrer Entwicklung nicht auf, Religion 
zu sein. Ist nun aber die Religion in ihrer Entwicklung 
nur Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, also 
menschlichen Ursprungs, wie Schelling meint, nicht 
vom Heidenthum leugnet, da er den ganzen mythologischen 
Prozeß nur als den Weg bezeichnet, auf welchem das aus sei-
nem Urzustand, aus seiner ersten, unmittelbaren, substantialen Einheit durch den Fall herausgetretene Bewußtsein des Menschen wieder zur Einheit, aber nun zur wahrhaftigen, innern, frei gewollten Einheit gelangt: ist, sage ich, die Religion solcherweise nur Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, so kann das Ziel, das Ende dieser Entwicklung, d. i. die Offenbarung, das Christentum, nicht übermenschlichen und überweltlichen Ursprungs sein. Uebernaturlich mag man das Christentum immerhin nennen, denn die Grundforderung des Christentums ist, wie ich gezeigt habe, die Fordерung der Selbstverleugnung, d. i. der Ueberwindung des Fleisches durch den Geist, also der Erhebung über die Naturlichkeit in die Geistigkeit, — kurz der Wiedergeburt. Aber dieses Uebernaturliche ist nur ein Naturliches höherer Ordnung, bedeutet nur die zweite, höhere Natur des Menschen, die den Sieg über die erste, rohe, undurchdringene Natur erringen soll, während bei den Theologen das Uebernaturliche des Christentums nicht diesen immanenten Sinn hat, in welchem es doch immer noch etwas Menschliches, wenn auch das höchste Menschliche ist, sondern jenen transzendenten, überstiegenden Sinn der Uebermenschlichkeit und Ueberweltlichkeit, wodurch das Christentum aufhören müßte, eine Religion für Menschen zu sein.

Die daher Heidenthum und Christenthum, Mythologie und Offenbarung, natürliche und übernatürliche Religion einander so entgegensehen, als ob die zweite wirklich eines transzendenten, übermenschlichen Ursprungs wäre, und die dabei dennoch beide für Religion, für menschliche Religion, und das Christenthum für das Ziel des Heidenthums, worauf dieses hingearbeitet habe, erklären: diese wissen wahrlich nicht, was sie sagen, und man muß ihnen vergeben, eben weil sie nicht wissen, was sie sagen. Aber belehren darf und muß man sie, daß das Ziel einer Entwicklung deselben Ursprungs sein, d. h. aus demselben Wesen hervorgehen muß, wie der Anfang, die erste Stufe der Entwicklung, weil sonst gar nicht von Entwicklung die Rede sein könnte. Ist das Heidenthum und Judenthum eine Weisagung auf das Christenthum, und ist dieses nur die Erfüllung jener Weisagung, so müßte, wenn die Erfüllung übermenschlichen Ursprungs wäre, auch die Weisagung selbst schon übermenschlichen Ursprungs sein. Der Stengel einer Pflanze ist eine Weisagung auf das Blatt, das Blatt auf die Blüthe, die Blüthe auf die Frucht. Ist nun
aber die Frucht aus einem höhern Reiche, als dem vegetabilischen entsprossen? Nein, sie ist, obgleich das höchste Pflanzliche, doch nicht überpflanzlich, und so ist das Christenthum, ebzumals in seiner Wahrheit das höchste Menschliche, doch nicht übermenschlich. Man muß entweder überhaupt leugnen, daß die Religion menschlichen Ursprungs, und die Entwickelungsgeschichte der Religion nur Entwickelungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins ist: oder man muß auch das Christenthum als menschliches Erzeugniss anerkennen.

Das das Christenthum Faktum, That sache ist, daß es Realitat und Wahrheit hat, wird kein irgendwie Einsichtiger leugnen. Das es ferner Aufgabe der Wissenschaft ist, seine große weltgeschichtliche Bedeutung zu erklären, wird auch kein Einsichtiger leugnen. Aber das gerade alles dasjenige am Christenthum sachte ist, was Schelling dafür ausgiebt, und das dieses angeblich Faktische gerade so erklärt werden müßte, wie Schelling es erklärt, dies wird mit Recht jeder wahrhaft Einsichtige in Abrede stellen.

Schelling’s Christologie ist eine ganz menschliche Geschichte, aus Gott und Christus übertragen. Ein König hat einen Sohn, der Mitregent ist, die Untertanen rebelliren, fallen von dem König ab, und der Sohn Mitregent, der jetzt als Vermittler zwischen den König und die rebellischen Untertanen gestellt ist, steht sich in der Möglichkeit, sich der alleinigen Herrschaft zu bemächtigen, wenn er auf die Seite der Rebellen tritt und ihrem Princip huldigt, aber die königliche Gesinnung und die Pietät, die noch in ihm zurückgeblieben, heist ihn viel mehr, sich dem Vater unterwerfen, den Willen des Vaters thun, und die abgesoffenen Untertanen zu ihm zurückführen.

An diese ganz menschliche Geschichte wird man unwillkürlich erinnert, wenn man Schelling auseinanderlegen hört: durch den Fall des Menschen sei der Sohn Gottes in eine so unabhängige Stellung zwischen dem Vater und der Welt ge rathen, daß er in die Versuchung kam, diese göttliche Gestalt (μορφὴ Θεοῦ) begierig, wie einen Raub zu ergreifen, und die Herrschaft über die ihm vom Satan (dem Haupt der Rebellen) angebotenen Reiche der Welt anzunehmen; aber die gute Gesinnung, die in ihm zurückgeblieben, habe ihn den Satan von sich hassen und die abtrünnige Welt dem Vater zurückgeben heissen.

Bestätigt diese Auffassung nicht, was ich in der Einleitung gesagt habe, daß Schelling’s neue Philosophie stellenweise

durch allein kann die Religionsphilosophie fruchtbar und bildend für das menschliche Leben werden.

Es ist allerdings ein Beweis von dem höchsten Grade göttlicher Gesinnung, der sich denken läßt, wenn einer Person eine ganze Welt mit all ihren Schägen angeboten wird und sie dieselbe dennoch ausschlägt, um ihrer geistigen Aufgabe zu genügen. Aber da nicht jedem Menschen alle Reiche der Welt angeboten werden und Christus doch Vorbild für jeden Menschen, selbst aus der niedrigsten Stufe und in dem beschränktesten Lebenskreise, sein soll, so versiert der Schelling'sche Christus durch sein transcendentes, überweltliches Wesen an Vorbildlichkeit für die Mehrzahl der Menschen, und bleibt in dieser Auffassung höchstens nur noch ein Vorbild für absolute Monarchen, für Könige und Kaiser, die über weite reiche Länder zu gebieten haben. Um aber auch den Kleinen und Einsaltigen, deren sich doch Christus selbst so sehr annimmt, ein Vorbild zu sein, müßte Christus weit menschlicher geachtet werden. Schelling's Christologie ist zu monarchisch, sie ist nicht demokratisch genug gesinnt. Eine wahre, allgemeinen Einfluß üben solle eine Christologie muß demokratisch sein. Christus muß so allgemein geachtet werden, daß sich jeder an ihm ein Vorbild nehmen, jeder ein Glied an seinem Leibe sein kann, sonst ist er nicht der Herrscher aller Menschen, sondern nur der Vornehmen und Reichen, die er doch gerade verschmähte. (Matt. 11, 4—9.) In solche Versuchungen, wie die, aus Deinen Brod zu machen, sich von der Linie des Tempels hinabzulassen und alle Reiche der Welt sich unterbändig zu machen, kann nur ein Mensch gewordener Gott, aber kein Mensch gerathen. Weit menschlicher und darum auch von tieferem Eindruck auf das Gemüt und von allgemeinerer Vorbildlichkeit für die Menschen, ist der zu Gethsemane ringende und betende Christus, der da spricht: „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod“, und: „Mein Vater, ist es möglich, so gebe dieser Reichtum von mir; doch nicht wie Ich will, sondern wie Du willst.“ Und vollends nahe wird uns dieser Christus gebraucht, wenn wir ihm am Kreuze schmerzlich austragen hören: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ dann aber wieder dieser Moment der Beseitigung, des sich ganz von Gott verlassenen Kühlsens, in die verschöhnenden Worte sich ausläßt: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.·“ Dieser menschlich leidende und überwindende Jesus wird stets auf das menschliche Gemüt einen tieferen und heilsameren Ein-
druck machen, als jener übermenschlich transcendente, zwischen Gott und den die Welt ihm anbietenden Satan gesellte Christus, der zwar die Phantasie bescheidig, aber das Gemüt kalt läßt.


Nicht anders aber verhält es sich mit dem Schelling'schen Christus. Auch dieser von Ewigkeit her im Schoße des Vaters ruhende, dann aber durch den Fall des Menschen emanzipierte und nun die Wahl zwischen Gott und Welt habende Gottessohn kann kein Vorbild für zeitliche Menschensöhne sein.

Zeigt daher lieber Christus fortan in seiner reinen Menschheit, zeigt ihn, wie er menschlich empfindend, überall Liebe predigt und übt, überall zu heilen und zu versöhnen sucht und wie er, obwohl auch allenthalben menschlich verfucht, wie wir, dennoch durch seine höhere, geistige Kraft und Gesinnung überwindet und nicht seinen, sondern den
Willen des Vaters, d. i. des Geistes sucht: stellet diesen menschlichen Christus der Menschheit als Vorbild auf, fordert nur Glauben an diesen Christus, und ihr werdet ihn finden und werdet wahrhaft euren Veruf erfüllen und segensreich auf die Menschheit wirken.

Der Schelling'sche Christus erlangt nur dann erst Wahrheit für den Menschen, wenn man ihn verallgemeinert und demgemäß die Menschheit als den Sohn Gottes betrachtet, der von Anfang im Schoße des Vaters ruhend, d. h. von Anfang in unschuldiger, unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen, durch den Fall, d. h. durch das ihn von seinem Wesen losreiβende, in's Außersichsein verlegendes materielles, fleischliche Prinzip, das anfangs nur in ihm schlummert, dann aber erwacht und sich mächtig zu regen beginnt, in die Alternative kommt, entweder dem Satan, d. i. dem verlockenden materiellen, fleischlichen Prinzip, das ihm alle Schäfe der Welt verheißt, zu huldigen, ihm für die Genüsse der Welt die Seele zu verkaufen, oder aber dieses Prinzip von sich zu weisen und dagegen die Materie in den Geist zurückzuführen, zum Organ des Geistes zu machen, und mit dem Geiste zu versöhnen.

Nur von diesem Christus, dessen Geschichte nicht die eines persönlichen, überweltlichen Gottes, sondern die innerweltliche Geschichte des Menschenge schlechts ist, kann es gelten, daß wir Alle Glieder an seinem Leibe sind; denn jeder erfährt dieses verlockende, ihn von seinem Wesen, dem Geiste losreiβende fleischliche Prinzip, und jeder hat, in die Alternative zwischen Geist und Fleisch gestellt, durch die ihm inwohrende göttliche, heilige Gejinnung jenen Satan von sich zu stoßen und die Materie mit dem Geiste zu versöhnen, indem er sie zum Stoff und Organ des Geistes macht.

In Schelling's Christologie kommen nicht nur widersprechende, sondern sogar die Moral aushebende Züge vor. Widersprechend ist es, daß der Sohn, der Logos, sich freiwillig opfert, völlig unabhängig vom Vater, und daß dennoch der Vater es ist, der, beim Fall schon die Erlösung vorhersehend und vorherbeschließend, nun — da die Zeit erfüllt ist, — seinen Sohn an die Welt hingibt, auf daß Alle, die an ihm glauben, nicht verloren werden. Die Moral aushebend ist die Darstellung Christi als eines Bürge für unsere Schuld. Christus lud den Zorn Gottes auf sich, und mußte den Kreuzestod sterben, weil er Bürgschaft für uns ge-
leistet, also unsere Schuld auf sich genommen und dadurch, 
obwohl selbst unschuldig, sich zum Schuldigen für uns ge-
macht hatte. Lässt sich denn aber für moralische Schulden 
eben so, wie für Geldschulden, Bürgschaft leisten? Kann uns 
ein Anderer unsere moralische Schuld abnehmen und durch 
Bezahlung derselben die Strafe, den Zorn Gottes, von uns 
auf sich nehmen? — Der nicht geringen Anzahl Berufenen, 
welchen die Moral eine Last ist, wird eine solche Lehre sehr 
willkommen sein, sie werden nicht säumen, ihre moralische Schuld 
auf den abzuwerfen, der so bereitwillig ist, sie auf sich zu neh-
men und sie von Zahlung und Strafe zu erlösen. Aber so 
wenig ein Anderer für uns essen und trinken kann, ohne daß 
wir selbst dabei verhungern und verdursten, eben so wenig kann 
ein Anderer für uns dem Sittengesetz genügen, ohne daß wir 
selbst dabei unsittlich bleiben. Hier, im Geiste, muß Jeder 
selbst Alles vollziehen. So wie Reiner für den Andern den-
ken kann, sondern Jeder selbst denken muß, wenn er nicht 
gebunkentlos bleiben will, so kann auch Reiner für den An-
dern sittlich wollen und handeln, sondern hier muß Alles 
selbst vollziehen das heilig glühende Herz.

Es heißt doch wahrlich die Eigentümlichkeit bei Erklärung 
der Dogmen zu weit getrieben, wenn man, wie Schelling, 
selbst solche die Moral aufhebende Dogmen beibehält, und 
man muß sich fast schämen, Schelling in solchen Punkten 
widerlegen zu müssen.

Den freidenkenden, vorurtheilsvoll und rücksichtslosen, die 
Widersprüche des Glaubens freimütig ausdeckenden Philosophen 
machen sie es zum Vorwurf, daß ihre Lehre negativ, destructiv, 
die Sittlichkeit untergräbend wirke, während doch nichts leichter 
zu beweisen ist, als daß gerade sie, die sich rühmen, das Dogma 
in seiner ganzen Eigentümlichkeit festzubalten, die Sittlichkeit ge-
ährden. Wahrscheinlich wäre endlich Zeit, einzusehen, wie das 
Christenthum den Widerspruch in sich selber trägt, indem es 
in seiner Glaubenslehre seine Sittenlehre aufhebt. Beides 
kann unmöglich länger zusammen bestehen. Wie nun? Soll etwa 
das ganze Christenthum aufgegeben, oder soll die Moral der 
Dogmatik geopfert werden? Nein! die Dogmatik ist der 
Moral zu opfern.

In der christlichen Dogmatik, wie sie uns im Neuen Te-
stament, der Urkunde des Christentums, vorliegt, ist das jü-
dische Opferwesen noch nicht wahrhaft aufgehoben, sondern es 
ist nur eine andere Form des Opfers eingetreten, wesentlich
aber ist es doch dasselbe. Denn ob es ein wirkliches Lamm ist, das zur Vergebung der Sünden und zur Verlöschung mit Gott geschlachtet wird, und dieses Opfer wiederholt wird: oder ob der Sohn Gottes das Lamm ist, dessen Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird, und dieses Opfer ein für allemal geschicht — dieses ist nur ein formeller, aber kein wesentlicher Unterschied. Immer ist es doch noch ein äußeres Opfer, immer noch eine stellvertretende Genugthuung durch einen Andern, was den Menschen mit Gott versöhnt, während doch gerade die Moral das innere Opfer, die Selbstopferung, die Selbstverleugnung fordert. „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist, ein geängstetes und zerflohgenes Herz.“ Psalm 51, 19. „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf das die Gnade deso mächtiger werde? Das sei ferne! sondern gleich wie Christus ist auferwecket von den Todten, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln; denn wer gestorben ist, der ist gerechtferget von der Sünde. So lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem Geistlichen Leibe, sondern gebebet euch selbst Gott.“ (Röm. 6, 1 — 13.) In solchen Stellen widerspricht das Alte und Neue Testament seiner eigenen Dogmatik mit ihrem Opferwesen und der stellvertretenden Genugthuung. Jeder soll selbst das materielle fleischliche Princip dem Geiste in sich opfern. Jeder soll selbst der Sohn Gottes sein, der sich freiwillig kreuzigt zur Vergebung seiner Sünden und zur Verlöschung mit Gott, d. h. mit seinem wahren Wesen, dem Geist.

Es ist nicht ohne tiefen Sinn, daß die Christen sich Christen, nicht Christianer nennen, wie die Anhänger Mohammeds Mohammedaner heißen. Es liegt in jener Benennung die Wahrheit, daß jeder Christ selbst ein Christus sein, selbst durch Kreuzigung seines Fleisches im Geiste auferstehen soll. Es liegt aber auch hierin, daß der äußere, historische Christus, nicht der eigentliche Erlöser der Andern, sondern nur Mittler der Selbsterslösung eines Jeden ist, nur Vorbild, das wir nachbilden sollen, wozu wir also die bildende Kraf in uns selbst tragen müssen. Man hat bisher Mittler und Erlöser als identische Prädikate genommen, und beide dem historischen Christus beigelegt. Aber der Mittler, der Vermittler der Erlösung ist ja nicht selbst das erlösende Princip, sondern setzt dieses vielmehr in einem Jeden schon voraus, um Mittler sein zu können. So wie der Arzt nicht das gesund machende Princip ist, son-

wirklich besitzen? Hat der Mensch vor dem Falle schon wirklich die Herrschaft über das materielle, fleischliche Prinzip besessen? Wie hätte er sie dann wieder verlieren können? Wäre es noch der Mühe wert, zu leben, wenn wir fürchten müßten, das geistig errungene Gut eben so leicht und so schnell wieder verlieren zu können, wie leibliche, irdische Guter?

Nein, die Freiheit, die der Mensch angeblich durch den Fall verloren hat, die hatte er vor dem Falle noch gar nicht wirklich besessen; er stand vielmehr von Anfang an unter der Herrschaft des materiellen, natürlichen Princips, er war von Anfang an unfrei, und die Unfreiheit kam nicht erst nach der Freiheit, sondern umgekehrt die Freiheit kommt nach der Unfreiheit, hebt die Unfreiheit auf. Actu von Anfang an unfrei, unter der Herrschaft des materiellen Princips stehend, ist der Mensch potentia, der Möglichkeit nach frei, und gerade durch die ihn inwobende, unter der äußern, reellen Unfreiheit verborgene innere Freiheit wird er, wenn die Zeit erfüllt, d. h. wenn die Unfreiheit auf den höchsten Grad gestiegen, das Gefühl der Knechtchaft am drückendsten geworden ist, sein eigener innerer Erlöser.

Die Erlösung ist also nicht der Wiedergewinn von Etwas, was der Mensch verloren, sondern die Erlangung von Etwas, was er noch gar nicht besessen, was er aber seiner wesentlichen Natur nach zu besitzen bestimmt ist.

10. Der von Schelling ausgestellte Gegensatz zwischen Natur- und Willenswirksamkeit in Gott und Christus, dem zufolge Gott nach dem Falle zwar noch potentia, d. h. mit seiner Macht, mit seiner substantiellen Kraft in der Welt gegenwärtig ist und wirkt, mit seinem Willen aber außer ihm und von ihm abgewendet, da er vielmehr nur mit seinem Unwillen, mit seinem Zorn in ihm ist, und eben so Christus nach seiner Menschwerdung zwar natura sua noch demiurgisch fortwirkt, aber nicht mit seinem Willen: dieser Gegensatz halbiert die Thätigkeit Gottes und Christi, und macht beide zu dualistischen, in sich zerrißenen und kämpfenden Wesen, denn ihrer Natur, ihrer materiellen, substantiellen Kraft nach wirken sie das gerade Gegenteil von dem, was sie wollen. Die Welt ist ein Gegenstand ihres Unwillens und Zorns, und doch sind sie es selbst, die natura sua, mit ihrer materiellen Kraft, diese von ihrem Willen verworfene Welt wirken. Der Unwillen, der Zorn Gottes und Christi gegen die Welt ist also eigentlich nur Unwille und Zorn gegen sich
selbst, gegen ihre eigene Natur, denn sie wirken mit dieser das contrarium ihres Willens, und vernichten, wenn sie mit diesem wirken, wie in den Wundern, die Wirkungen jener. Schelling spricht also damit aus, was gerade denkende Köpfe der Lehre von den Wundern zum Vorwurf gemacht haben, daß Gott in einen Widerspruch mit sich selbst verfegt wird, indem er im Wunder seine eigene Naturwirksamkeit durchbricht und aufhebt. Schelling sagt es geradezu, daß Gott mit seinem Willen gegen seine Naturwirksamkeit, und mit dieser gegen seinen Willen ist.

Hiermit ist aber nur der Zwiespalt, den der Mensch in sich erfährt, daß er natura sua, d. h. in seiner Unmittelbarkeit, als natürliches, noch ungebildetes, noch nicht vom Geist durchdrungenes Subjekt so Manches thut, was er selbst vom höhern geistigen Standpunkte aus nicht billigen kann, was er vielmehr bereut, weil es gegen seinen eigentlichen Willen geschah, — dieser Zwiespalt ist von Schelling durch den Gegen satz zwischen göttlicher Natur- und Willenswirkung in Gott übertragen, wie auch gar nicht befreunden kann, daß Schelling in seine neue positive Philosophie noch die pantheistische Lehre vom Grunde oder der Natur in Gott aus seiner früheren Philosophie mit herüber genommen, und deugemäß das blinde, natürliche Sein der Substanz nur als die erste Stufe Gottes, als Gott vor seiner Gottheit bezeichnet hat, aus welchem, durch Besiehung von diesen natürlichen Sein, der eigentliche Gott sich erst herausarbeitet, erst zu sich kommt, indem er Geist wird. Es ist, fage ich, bei dem Herübernehmen jener früheren pantheistischen Ansicht in das neue System nicht befreundlich, daß jene hin und wieder in diesem noch spürt: aber es ist auch der Widerspruch nicht zu verkennen, der dadurch mit der neuen positiven Philosophie entsteht. Denn in dieser will Schelling in Uebereinstimmung mit den Theologen Gott als über allem Prozeß, über allem Werden und aller Entwicklung erhalten darstellen, er muß also doch konsequentenweise auch Vollkommenheit, d. i. innere Einheit und Harmonie in Gott annehmen, und darf folglich jenen Zwiespalt von Natur und Willen in Gott nicht länger seithalten, wenn er keinen Widerspruch begehen will. Ueberdies, wenn die Erhaltung nur eine fortgesetzte Schöpfung ist, und Gott in der Erhaltung der Welt nur natura sua, nicht mit seinem Willen wirkt, so mußte ja auch schon die Schöpfung nur
ein Produkt der göttlichen Natur, also notwendig, wie jede Folge aus der Natur, und sie konnte also nicht, wie Schelling doch auch behauptet hat, eine freie That des göttlichen Willens sein. Diese Widersprüche lassen sich nicht wegleugnen.

11. Schelling's Satanologie, die er den Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung als einen Appendix zugedeckt, enthält das Tiefste, was je gesagt worden, obwohl wieder nicht in rein philosophischer Form, frei von allen dogmatischen Verschleierung. Schelling kennt den Satan wie irgend einer, und es ist dies ein Zeichen von der geistigen Tiefe, in welcher er gegründet ist, denn es gehört eine Tiefe dazu, dieses Prinzip in seiner wahren Bedeutung zu erkennen. Man muß es, wie Schelling auch selbst gesagt hat, in sich erfahren haben. Dass es höchstes Weltsgefag ist, das Alles offenbar, entschieden werde, das Alles an den Tag komme, (wie Schelling auch in der Philosophie der Mythologie bei Erklärung der Nemesis wiederholt hat) und dass darum jedem Positiven, Sondern, ein entgegengesetztes Negatives, Nutzlosfolgendes, eine widerstrebende Möglichkeit, ein widersächliches Prinzip eng verbunden ist, damit der Wille sich entscheide; dass ferner dieses widerstähliche Prinzip immer und überall, allgemeinwärtig, in allen Gebieten und auf allen Stufen des geistigen Lebens, dem Menschen anliegt, ihm zum Dasein zu verhelfen, dass wir also nicht bloss mit Fleisch und Blut in grob materiellen Sinne, sondern mit einem seinen geistigen Prinzip, einer pneumatischen σαρκα zu kämpfen haben; dass dieses Prinzip sich unbemerkt in das Innere des Menschen einschleicht, proserpit, wie eine Schlange; dass es aber an sich nicht böse ist, sondern erst durch den Willen des Menschen, der es in sich aufnimmt, böse wird, an sich also gar Nichts ist, wenn ihm nicht der Mensch zum Dasein verhelft: — dieses Alles ist auf die tieffste innere Erfahrung gegründet und ist unerschütterliche Wahrheit. Nicht die σαρκα an sich ist böse, sondern der dem Geiste widerstrebende fleischliche unheilige Wille, der sie in sich aufnimmt. Welche dagegen der Geist Gottes treibt, welche in dem geistigen Willen gegründet sind, die erleiden keine Anfechtung mehr von dem Widerfacher. Damit es jedoch dahin komme, damit der Mensch diesen Sieg erringe, muß er vorher viel Anfechtung erdulden und kämpfen, der Sohn Gottes muß erst viel leiden und gekreuzigt werden, ehe er in
den Himmel, in die Verherrlichung, wo er zur Rechten Gottes sitzt und die Welt beherrscht, eingeben kann. Denn nur dadurch ist alles höhere Geistige ein Lebendiges, daß es sich durch Negation, durch Überwindung des Negativen, Widerfüülichen, affiziert. Ich habe schon oben auf die Tatsachen dieser Jacob Böhme'schen, Schelling'schen und Hegelschen Ansicht ausführlich gemacht. Goethe's schönes Wort, daß er seinen Faust zum Schlusse sagen läßt:

Ja, diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schlüssel,
Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß,
gewinnt erst eine tiefe Bedeutung, wenn man es von geistiger Freiheit und geistigem Leben versteht.

Aber Schelling macht diese immanente, innerweltliche Wahrheit wieder zu einer transcendentalen, überweltlichen und überwältigenden, indem er, um die Parallele zwischen Christus und dem Satan durchzuführen, diesen eben wieder so wie jenen als ein überweltliches, übermenschliches Wesen zwischen Gott und den Menschen stellt, so daß also zwischen Gott und dem Menschen zwei Mittelwesen zu stehen kommen: ein versuchendes, der Satan, und ein erlösendes, Christus. Ueberdies ist Schelling's Parallele zwischen dem Satan und Christus nicht konsequent durchgeführt, denn es ist doch klar, daß, wenn der Satan, wie Schelling richtig sagt, an sich nicht böse ist, an sich gar Nichts ist, wenn ihm nicht der Wille des Menschen zum Dasein verbliibt, — daß dann der böse Wille des Menschen der eigentliche Satan ist. Ist nun aber der böse Wille des Menschen der eigentliche Satan, und verhält sich zu ihm der äußere Satan, der Versucher, nur wie ein veranlassendes, incitirendes, hervorrufendes Princip: so mußte Schelling parallel mit dieser Erklärung des Satans auch Christus nicht für den eigentlichen Erlöser, sondern nur für das erweckende, incitirende Princip des eigenen inneren Erlösers, d. i. des guten Willens im Menschen, erklären, wie ich oben gethan habe. Die Satanologie muß allerdings mit der Christologie parallel sein, der Satan ist das Gegenstück zu Christus: aber bei Schelling ist keine wirklich, streng durchgeführte Parallele; denn sonst hätte Schelling anerkennen müssen, daß, so wie der Satan Nichts ist, wenn ihm der Mensch nicht zum Dasein verhilft, auch der Erlöser Nichts ist, wenn ihm der Mensch nicht zum Dasein verhilft, wenn ihn
der Mensch nicht durch seinen Willen, seine göttliche Besinnung, zum Erlöser für sich macht.

Es hat mit dem Guten, wie mit dem Bösen die ganz gleiche Bewandtnis, daß beides dem Menschen zwar von Außen incitirend entgegenkommt, aber doch dieses äußere Gute und Böse ihm weder helfen, noch schaden kann, wenn nicht der eigene innere Wille der äußern Incitation entspricht. Das äußere Vorbild eines heiligen, reinen Menschen, wie das des biblischen Christus, wird nur auf solche incitirend wirken, in denen ein für das Heilige, Reine empfänglicher Wille existirt. Bei den Pharisäern war dies nicht der Fall, daher sie Jesum kreuzigten. Ungefehrt wird eine zum Bösen incitirende äußere Potenz nur auf solche verderblich wirken, deren Wille an sich schon zum Bösen inclinirt. Es geht also Alles in diesem geistigen, sittlichen Gebiete eben so natürlich und notwendig zu, wie in dem physischen bei Erkrankung und Heilung. Beide, sowohl die Erkrankung, als die Wiedergenesung sind ein Produkt zweier Factoren, der äußeren Potenzen und der innern Constitution. Das menschliche Leben ist physisch wie geistig sowohl von äußeren, verlockenden, verderbenden, als von heilsamen, erlösenden, belebenden Potenzen und Einstüfen umgeben. Daß nun aber jene wirklich verderblich, diese heilsam auf ihn wirken, daran ist jeder selbst schuld; jeder hat es sich selbst zuzuschreiben, daß etwas Aeusseres so oder so auf ihn wirkt, denn wäre er selbst ein Anderer, wäre sein Wille ein anderer, so würde auch das Aeusseres anders auf ihn wirken. So wie sich der Mensch bei physischer Erkrankung und Genesung nicht rein passiv verhält, sondern in der Passivität aktiv; eben so auch verhält er sich im Sündenfall und in der Erlösung nicht rein passiv, sondern in der Passivität aktiv.

Erlösend kann jeder fromme, reine, geistig wiedergeborene Mensch auf Andere, in denen ein empfänglicher Wille lebt, wirken, und in diesem Sinne gab es schon vor Christus Erlöser, so wie auch nach ihm gewiß schon oft solche lebendige gegenwärtige Vorbilder in der nächsten Nähe auf Wiele erlösend eingewirkt haben. Für so Manchen schon wurde eine fromme Mutter, oder ein aufrichtiger Freund, ein liebender Gatte oder eine tugendhafte Gattin, oder ein weiser Lehrer sein Erlöser. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt sein Wort und seine Tat dem Engel wieder.“
Laßt uns daher über den neutestamentlichen Erlöser nicht die gegenwärtigen, im Leben uns näher stehenden Erlöser vergessen, und gegen diese undankbar werden. Laßt uns vielmehr einander gegenseitig in heiliger Gesinnung und sittlichem Munde zu erlösenden Vorbildern werden. Dann wird erst Christus wahrhaft allgemein, wahrhaft Mensch werden. Die früheren Zeiten der christlichen Kirche und auch zum Theil noch die jetzige beweisen zur Genüge, daß je heilig die Christen über den historischen Erlöser stritten, sie desso mehr es vernachlässigtgen, sich selbst einander gegenseitig zu Erlöstern im Leben zu werden. Was half ihnen der historische Erlöser, wenn sie sich selbst immer mehr in Fesseln schlugen?


Wäre der historische Christus wirklich in dem Sinne Erlöser der Menschheit, wie die supranaturalistische Theologie und in Ubereinstimmung mit ihr Schelling annimmt, als wäre nämlich durch Christus eine neue Macht, eine neue reelle Potenz, die eine innere Umwandlung, eine Wiedergeburt bewirkt hat, in das Innere der Menschheit eingedrungen, so müßte man einerseits annehmen, daß die Zeit des Heidentums lauter Sünde, daß die Tugenden der Heiden also nur glän-
gende Lusten waren, und anderseits daß innerhalb des Christen-
thums lauter Reinheit und Heiligkeit ist, und hier die Sünde
nur scheinbar ist, wie dort die Tugend. Aber abgesehen da-
von, daß die geschichtliche Erfahrung gegen eine solche Auffass-
fung spricht, da sich im Heidenthum eben so gut Beispiele
reiner Gesinnung, wie im Christenthum Beispiele vollendeter
Sündhaftigkeit ausweisen lassen: so ist schon überhaupt die
Auffassung des moralischen Prozesses der Sünde und Erlö-
sung, als eines weltgeschichtlichen, universalhistorischen Pro-
zesses, ganz falsch. Der moralische Prozeß ist ein persönli-
cher, der sich in einem Jeden zu jeder Zeit wiederholt. Hier
kann keine Erlösung von Einen für Alle ein für allemal ge-
schehen, weil hier keiner etwas für den Andern thun kann,
sondern Jeder selbst die Aufgabe vollziehen muß. Wohl kön-
nen in den andern Gebieten des Lebens, in Kunst, Wissens-
schaft, Politik, Industrie, Einzelne als Erlöser auftreten, indem
sie neue Bahnen brechen und die Menschheit entweder von
schädlichen Irrtümern, oder von drückenden Zuständen und
hemmenden Einrichtungen ein für allemal befreien, so daß dann
ejede folgende Generation die Früchte dieser Erlösung genießt:
aber kann im moralischen Gebiete, wo es sich um Erlösung
von der Sünde handelt, auf dieser innersten persönlichen
Stätte eines Jeden, wo Jeder selbst den Kampf auskämpfen
gleicht, Einer für Alle das Notwendige thun? Kann, so wie
Kopernikus ein für allemal die Menschheit von der falschen
Astronomie erlöst hat, eben so der historische Christus ein für
allemal die Menschheit von der Knechtschaft der Sünde erlöst
haben? - Wo ist denn diese innere Umwandlung der Mensch-
heit? Ist sie nicht für Jeden und für jede Zeit eine neue,
sich wiederholende Aufgabe? —

Die historische, weltgeschichtliche Bedeutung des Christen-
thums ist nicht eine solche reelle, potentielle Umwandlung,
wie Schelling annimmt, sondern eine rein ideelle, d. h.
eine Umwandlung des Bewußtseins. Das große, wahre
und tiefe, auf der innersten Erfahrung und auf der intimsten
Kenntnis der menschlichen Natur gegründete neue Bewußtsein
ist nämlich dem Heiden- und Judenthum gegenüber dieses, daß
weder die Werke des Fleisches, noch die Werke des Gesetz-
zes, sondern einzig und allein die Werke des Geistes, d. i.
die aus dem heiligen, wiedergeborenen Geiste, in reiner Ge-
sinnung und in Liebe vollbrachten Werke selig machen.
Dieses neue Bewußtsein, und weiter Nichts, ist die histo-
rische Bedeutung des Christenthums. Den Willen hat das Christentum nur insofern umgewandelt, als überhaupt ein neues Bewußtsein auch auf den Willen, wo es auf einen empfänglichen Willen trifft, einwirkt. Aber diese Umwandlung des Willens ist noch lange nicht vollbracht; sie ist seit Christus die fortgeheende Aufgabe des Geschlechts; sie muß alle Gebiete durchdringen, dieses fordert die universelle Bedeutung des ächt christlichen Bewußtseins.


12. Schellings Philosophie der Mythologie enthält, wie die Satanologie, das Tieffte und Wahrste, was sich sagen läßt. Seine Auffassung ist großartig, und sie ist im Ganzen genommen wahr, weil sie den mythologischen Prozeß als ein notwendiges Erzeugnis des menschlichen Bewußtseins erkennt.

Ich sage ausdrücklich, im Ganzen genommen sei Schellings Philosophie der Mythologie wahr. Ob sie aber auch im Einzelnen, in der Deutung der einzelnen Mythen wahr sei, ist eine andere Frage. Denn es ist wohl richtig, daß die Mythologie im Ganzen ein Erzeugnis des menschlichen Bewußtseins in seiner progressiven Entwicklung ist; daß
aber das mythenbildende Bewußtsein in den einzelnen mythischen Gestalten, z. B. in Uranos und Urania, Kronos, Hades, Demeter und Persephone, Pan, Dionysos, Nemesis u. s. w. dasselbe angeschaust habe, was Schelling darin sieht, dürfte schwer zu beweisen sein. Schelling's Deutung dieser mythischen Gestalten ist die tiefste, die sich denken läßt; es wird schwerlich jemand einen tieferen Sinn in den Mythen finden können, als ihn Schelling darin gefunden hat. Ob aber dieser Sinn der objektive Sinn ist, d. h. ob das mythenbildende Bewußtsein denselben Sinn damit verbunden hat, den Schelling damit verbindet, ob also z. B. das heidnische Bewußtsein in der Nemesis wirklich dasselbe angeschaust habe, was Schelling darin sieht, — das ist eine andere Frage. Die subjektiven Deutungen der Mythen können einen tieferen Sinn in die Mythen hineinlegen, ihnen eine tiefe Bedeutung unterlegen, als sie ursprünglich hatten; aber in einer wissenschaftlichen Mythendeutung kommt es vor allen Dingen auf Ermittelung des objektiven, ursprünglichen, authentischen Sinnes an, auf Ermittelung derjenigen Bedeutung, die jene Mythen für das dieselben erzeugende Bewußtsein ursprünglich hatten, also auf Ernüchtigung desjenigen Sinnes, der darin liegt, nicht den man hinein legt. Darum habe ich oben in der Einleitung gesagt, daß Schelling, wie Kant, Fichte und Hegel, noch in der falschen religiöspolitischen Methode befangen ist, den religiösen Vorstellungen seine eigenen philosophischen Ideen unterzuschieben. Denn die alten Griechen können unmöglich in ihren Götttern und sonstigen mythischen Gestalten das gesehen haben, was Schelling darin sieht, sonst müßten sie ja schon aus dem heutigen Standpunkt des Bewußtseins, aus dem hohen Schelling'schen Standpunkt gestanden haben, in der geistigen Tiefe Schelling's gegründet gewesen sein. Die Nemesis hatte gewiß bei den Alten einen weit einfachern, dem Standpunkt der Alten entsprechenbaren, natürlichen, nicht diesen tieferen philosophischen Sinn, den Schelling in ihr findet; ebenso Pan, Hades, Proserpina u. a. Ich leugne damit nicht, daß man auf eine ungelockerte, ungeschmückte Weise einen tieferen Sinn in den Mythen finden kann, als sie ursprünglich für das mythenbildende Bewußtsein selbst hatten, daß dieses sich also nicht der ganzen Tiefe bewußt war, die man in seinen Erzeugnissen finden kann; aber in der Wissenschaft kommt es doch zunächst auf objektive Auffassung des Gegenstandes an. Erst müß

Dieses und noch viel Mehreres, was Schelling bei Erklärung der australen Religion sagte, erinnerte mich an seine Philosophie der Gestirne im Bruno, die er dort mit der wahren Bemerkung begleitet: „seine stürbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen, oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in den himmlischen Bewegungen angeschaut wird." Aber wozu alle diese Gedanken bei Erklärung des religiösen Sterndienstes? Können die alten Sternanbeter das in den Sternen gelesen haben, was wir jetzt darin lesen, was ein Kepler und Newton darin lasen, was Schelling darin liest.

Doch im Ganzen genommen ist, wie gesagt, Schellings Erklärung der Mythologie aus dem Prozeß des mensch-

Es ist kein Kontinuität zwischen Schellings Philosophie der Mythologie und seiner Philosophie der Offenbarung. Bei Erklärung der Mythologie leitet Schelling Alles aus dem menschlichen Bewusstsein ab; in der Offenbarung hingegen läßt er übermenschliche, überweltliche, himmlische Wesen eintreten, so daß also Offenbarung und Mythologie nur wie zwei von entgegengesetzten Punkten ausgehende Richtungen zusammentreffen. Es ist nach Schellings Ausfassung so, als steuerte der Mensch eine Strecke von der Erde aus dem Himmel zu, und als käme ihm dann, da er doch allein den Himmel nicht erreichen kann, ein Gott aus dem Himmel entgegen und führte ihn vollends in den Himmel ein. Denn nach Schelling kommt, nachdem sich in der natürlichen, wildwachsenden Religion des Heidenthums der sich selbst überlassene Mensch Gott so weit, als möglich war, genährt hat, in der Offenbarung des Christenthums der Sohn Gottes zum Menschen herab. So ist es aber nicht. Vielmehr kommt der Mensch, nachdem er im Heidenthum von der Natur ausgegangen, also vom Andern seiner, erst im Christenthum wahrhaft zu sich. Der ganze Verlauf in der Entwicklung der Religionen ist kein anderer, als daß der Mensch Anfangs außer sich ist, daß er Anfangs das Andere seiner, die untermenschlichen, materiellen, natürlichen Mächte für Gott hält und als Gott anbetet, dann aber stufenweise, zuletzt durch die griechische Mythologie und das Judenthum hindurch, wahrhaft zu sich kommt, und nun sich selbst und sein eigenes Wesen, den Geist, als Gott erkennt und verehrt. Die Menschwerdung Got-
res im Christenthum ist daher in Wahrheit die Gottwer-
dung des Menschen. Denn nachdem der Mensch lange
genug außer sich war, nachdem er lange genug das An-
dere seiner, die Materie, die Natur für höher als sich ge-
halten und göttlich verehrt hat, kommt er endlich, nachdem das
schmerzliche Gefühl dieser Unfreiheit und Abhängigkeit von einer
fremden, äußeren Macht aufs Neuerste in ihm gefiesen ist, zu
dem Bewußtsein, daß er selbst, daß sein Wesen, d. i. der
Geist, das höchste Wesen ist, und diesem allein die göttliche
Ehre gebührt. Und darum ist das Christenthum die befreiende,
erlösende, frei machende Religion; der Mensch ist in dem christ-
lichen Gott bei sich, er fühlt sich heimisch in diesem Gott,
weil derselbe menschlichen Wesens ist, und Gleiches nur zu
Gleichem ein Herz hat. Feuerbach hat ganz Recht, daß die
Religion und Theologie unbewußt das Prädikat zum Subjekt
und das Subjekt zum Prädikat macht, indem sie sagt: Gott
wird Mensch, statt vielmehr zu sagen: der Mensch wird Gott.
In der christlichen Religion wird nur darum Gott als
Mensch angesagt, weil der Mensch unbewußt sich als Gott
anschaut. Die Vermenschlichung Gottes ist nur eine Vergött-
lichung des Menschen. Es ist dies ganz natürlich; denn je
niedriger der Mensch sich selbst denkt, je abhängiger
er sich noch von Andern außer sich, von den materiellen
Mächten oder von seinen eigenen physischen Potenzen, von na-
türlichen Regungen und Leidenschaften, fühlt, desto fremder,
desto nötriger wird er sich auch vor Gott, d. i. vor seinem
wahren Wesen, das er durch Ausschlüpfung von sich außer sich
gesetzt hat, fühlen; je mehr er aber aus diesem unstreien Au-
erschaffen wahrhaft zu sich gekommen, je tiefer er in sich
selbst eingeknüpft ist, und sich im Geiste stark und frei fühlen
gelernt hat, desto größer und angesehener wird er sich auch vor
Gott fühlen; denn wie Einer ist, so ist sein Gott. So ist
die Entfremdung, die Niedrigkeit und Nichtigkeit des alttesta-
mentlichen Menschen vor Gott nur eine notwendige Folge
seiner Selbstniederigung; „was ist der Mensch, daß du
sein gedenkst,” ist die durchgehende Stimmung des alttesta-
mentlichen Menschen vor Gott, denn er fühlt sich natürlich in
seiner fleischlichen Gesinnung gering vor Gott. Dagegen
ist die Hoheit und Auseinanderhängen des neuentstamentlichen Men-
schen vor Gott, diese Freiheit der Kinder Gottes, nur not-
wendige Folge der eigenen Selbsterködung des Menschen im
Geiste. Dort im A. T. ist also die Erhabenheit Gottes über
dem Menschen nur notwendige Folge der Selbsterniedrigung des Menschen, hier im R. T. die Erniedrigung Gottes zum Menschen nur Folge der Selbstverhöhung, Selbstvergöttlichung des Menschen.

Bei dieser Auffassung hat man nicht nötig, die Continuität in der Entwicklung der Religionen zu durchbrechen, und dem Menschen auf seinem Wege in den Himmel, einen Gott aus dem Himmel entgegen zu schicken, sondern man kann den Menschen aus eigener Kraft in den Himmel fahren lassen, denn dieser Himmel ist der Geist, das Leben im Geist, und der Mensch kommt solgzig, da der Geist sein eigenes innertes Wesen ist, vom Andern, vom Außersichsein nur wahrhaft zu sich, indem er in den Geist eintritt. Dieses bewirkt aber alles der Geist selbst; dieser führt selbst den außersichgekommenen Menschen in sich zurück.

Schelling sagt auch selbst in der Philosophie der Mythologie deutlich genug, daß in der ganzen Entwicklung des menschengebärdens Alles nur von Anfang an darauf angelegt ist, den Menschen aus seinem Außersichsein in sein In sich sein zurückzubringen. Auch erkennt Schelling, daß das erste, ursprüngliche In sich sein vor dem Gerathen ins Außersichsein, vor dem Falle, nicht das wahre, seiner selbst mächtige, selbßsterrungene In sich sein war, und darum der Mensch fallen mußte, um sich durch eigene Kraft aus dem Außersichsein wieder ins In sich sein herzustellen, und so dieses gewissermaßen zu verdienen. Es ist dies die wahrhafteste und tiefste Aussicht von der Geschichte, die man haben kann, und zugleich die der Erfahrung entsprechendste; denn so wie im Leben des Einzelnen, so ist auch im großen Ganzen der Geschichte der Sinn der ganzen Bewegung nur das Zuschkommen des Menschen aus seinem Außersichsein, die Weltüberwindung im Geiste, kurz die Freiheit.

Darum habe ich in der Einleitung gefagt, daß die Geschichte der Religionen Entwicklungsgeschichte der Menschheit ist. So wie der Mensch im Anfang der Geschichte außer sich ist, und erst im Verlaufe derselben immer mehr zu sich kommt; wie er Anfangs eher alles Andere sucht und schätzt und liebt, als sich selbst, d. h. sein eigenes Wesen, das Leben im Geist; bis er endlich nach langem Verlust seiner selbst, durch das tiefe schmerzliche Gefühl der Erniedrigung seiner selbst in der weltlichen Knechtschaft, zu dem Bewußtsein gelangt, daß alle Schätze der Welt Nichts sind gegen das freie Leben

Dieses Bewußtsein zu erringen, daß der Geist das höchste Wesen ist: wurde der Menschheit nicht leicht. Daß Gott ein Geist ist, d. h. daß der Geist das höchste Wesen, Gott ist — denn dieser zweite Satz ist der eigentliche und wahre Sinn jenes ersten — dieses durch das Christentum in die Welt gekommene Bewußtsein legt sich in der Geschichte die tieffte Erniedrigung, die schmerzlichste Zerrissenheit, das härteste Loch der Knechtschaft voraus. Erst mußte der Mensch außer sich sein, ehe er zu sich kommen, in sein eigenes Wesen einkehren und sich im Geiste als freies, göttliches Wesen ergreifen konnte. Daß das Leben im Geist das wahrhaft freie und göttliche Leben ist, dies ist kein theoretischer Satz, dessen Erkenntnis sich, wie andere theoretische Wahrheiten, ohne inneren Affekt, ohne die tieffte, schmerzlichste Erfahrung erwerben liebe, sondern dem Verständnis dieses Sages gehen die schwersten inneren Kämpfe vorher; die Erlangung dieses Bewußtseins wurde von der Menschheit theuer erkaufsl. „Wer mich sieht, sieht den Vater; ich und der Vater sind eins,“ konnte Christus mit Recht sagen, weil er mit dem Vater, d. i. dem Geist, eins wurde, indem er sein Ich dem Geist opferte. Wer dieses ihm nachbt, wer sich ebenfalls zu jener Freiheit im Geist erhebt, durch welche Er die Welt überwand, kann Gleiches von sich sagen.

Freiheit ist das Höchste, was es geben kann; ein Wesen, das frei ist, ist a se, hat das Leben in sich selbst. Und so wie der Vater, der Geist, das Leben in sich selber hat, giebt er es auch dem Sohne, d. h. dem Menschen, mit dem er eins wird, das Leben in sich selbst zu haben.

Dies meinte ich oben in der Einleitung, wenn ich sagte, es giebt eine Transcendenz, ein überweltliches Sein, welches zu finden wir nicht nöthig hätten, aus der Welt herauszugehen, da es in der Welt, im Geiste, zu finden ist. (S. oben S. 9.) „Wer reines Herzens ist, wird Gott schauen,“ d. h. wird das höchste Wesen in sich schauen, wird es in seinen reinen Herzen, im heiligen Geist ergreifen.

Christenthum und Philosophie haben in dieser tiefe den Punkt gefunden, wo beide dem Inhalt nach völlig übereinstimmen. Der ganze Unterschied zwischen beiden ist nur soweit, daß er sich nur auf die Umkehrung des Sagens reduzirt, in welchem jener tiefe Inhalt liegt. Anstatt nämlich zu sagen: das höchste Wesen ist ein Geist, sagt die Philosophie, das Prädicat zum Subjekt machend: Der Geist ist das höchste Wesen.

Dass der Geist das höchste Wesen ist, wird durch das Wort Christi bestätigt: Gott ist ein Geist. Denn Gott ist das höchste Wesen, und wenn das höchste Wesen Geist ist, so ist ipso der Geist das höchste Wesen.

Soll uns das höchste Wesen nicht ein unbekanntes sein, sollen wir nicht, wie die Athenier, (Apollodorus. 17, 23.) einen unbekannten Gott verbrechen, so bleibt uns Nichts übrig, als einzugehen: der Geist ist das höchste Wesen; denn wir kennen kein Höheres, als den Geist. Der Geist ist also Gott. Diesenigen, welche unter Gott das höchste Wesen vernehmen und wollen, daß ihnen dieses höchste Wesen bekannt sei, die können gar nicht anders, als in den Sag einstimmen: der Geist ist Gott; denn nur der Geist ist das uns bekannte höchste Wesen.

Etwas Andres ist es, wenn man unter Gott nicht das höchste Wesen, den Superlativ aller Wesen versteht, son-
dern das Unendliche, das Alles, nicht bloß das höchste Wesen ist, das also auch Natur ist. Dann hat man aber auch noch nicht, wie Schelling richtig sagt, Gott selbst, oder Gott in seiner Gottheit, sondern nur Gott schlechthin, das unendliche Sein, das Alles in sich schließt, das Seiende überhaupt.

Vom Seienden muß man allerdings ausgehen. Aber das Seiende ist eine Stufensfolge von Wesen, welche der Geist als das höchste Wesen beschließt, so daß also das höchste Seiende der Geist, und wenn man das höchste Seiende Gott nennt, der Geist Gott ist.

Diejenigen, welche unter Gott zwar das höchste Wesen versteigen, aber dennoch vor dem Sag: der Geist ist Gott, erschrecken, die kennen entweder die Natur des Geistes nicht, haben noch nicht in die Tiefe des Geistes hineingeschaut, oder sie versteigen unter dem höchsten Wesen nicht das höchste der wirklichen, uns bekannten Wesen, sondern sie haben ein eingebildetes höchstes Wesen, von dem sie sich ver weiß welche vage Vorstellungen machen, im Kopfe.

Der Philosoph geht vom Bekannten, Wirklichen aus, und nennt das Höchste des ihm bekannten Wirklichen, den Geist, Gott. Dann weiß er aber auch, was er unter Gott versteht, und ist von dem Dasein, der Existenz seines Gottes überzeugt; er braucht keine Beweise für das Dasein Gottes, denn vom Daseienden geht er ja aus und erhebt sich zur Gottheit des Daseienden. Die Gläubigen hingegen, weil sie von einem vorgestellten höchsten Wesen ausgehen, dessen Existenz von Haus aus zweifelhaft ist, müssen natürlich, den Gegenen ihres Glaubens gegenüber, Beweise für das Dasein ihres Gottes suchen. Das Ausgehen vom Begriff, von der Vorstellung Gottes muß aber ganz aufhören, wenn Gott nicht ein zweifelhaftes, bezweifelbares Wesen sein soll. Vom Daseienden muß man vielmehr ausgehen und das höchste Daseiende erforschen; dann wird man zum wirklichen Gott gelangen. Schelling hat diese allein richtige Methode erkannt, indem er sagte: man müsse vom Seienden ausgehend sich zur Gottheit des Seienden erheben, es lasse sich nicht die Existenz der Gottheit beweisen, sondern nur die Gottheit des Exis ti renden. Dies war ein großes Wort Schellings's. Befolgt man aber konsequent diese Methode, bricht man nicht diesen Weg von unten, von dem niedrigsten Seienden, den blind
wirkenden materiellen Kräften, bis zum höchsten Seienden, dem
Geist, gewaltsam ab, indem man in einem theistischen Ge-
genstoss von oben, von einem vorgestellten Gott aus anfängt,
wie ich diese Infonsequenz, diese Aufhebung der Continuität,
in Schelling's System nachgewiesen habe: so wird man
nicht mehr vor dem Sag: der Geist ist Gott, erschrecken.

Immer nannten die Menschen das höchste Wesen Gott. 
Dies tut nun auch der Philosoph, auch er nennt das höchste 
Seiende Gott. Aber der große Unterschied ist der, daß, wäh-
rend die Andern das, was ihnen für das höchste Wesen gilt,
das, was sie sich als das höchste Wesen vorstellen, oder 
einbilden, mit dem Namen Gott bezeichnen, — der Phi-
losoph dagegen, nämlich der ächte, von der Wirklichkeit ler-
nende, nicht das, was ihm das höchste Wesen zu sein scheint, 
die Vorstellung, die er sich von einem höchsten Wesen macht,
Gott nennt, sondern nur das Höchste von dem wirklich,
thatfächlich, erfahrungsmäßig Seienden mit diesem Namen be-
legt, also dasjenige, was das Höchste ist. Dieses aber ist 
der Geist.

Beweise für das Dasein Gottes hat man nur dann
nöthig zu suchen, wenn man a priori von einem Begriff, einer 
Vorstellung Gottes ausgeht. Dies ist aber die ganz verkehrte,
unwissenschaftliche, unphilosophische Methode. A posteriori,
von Seiendem anfangend, muß man sich zu dem erheben,
was das höchste Seiende ist; dann hat man den wirkli-
chen Gott. Es handelt sich also in der Philosophie nicht
darum, ob Gott existirt, sondern die philosophische Frage ist
vielmehr: welches Existirende ist Gott, ist das höchste We-
sen? Darauf wird aber jede wahre Philosophie antworten
müssen: Der Geist.

Der Geist ist sowohl seiner theoretischen, als prakti-
sehen Natur nach das höchste Wesen, das wir kennen.

Im Geiste ist Raum und Zeit, also der Inbegriff alles 
Endlichen oder — wenn man dieses Welt nennt — die Welt 
ausgehoben. Der Geist erhebt sich in der Welt über die 
Welt, er ist das wahrhaft transcendentale, überweltliche und
darum freie, selbstgenügsame Wesen. Er ist der überweltliche 
Gott, den wir erfahren können. So lange wir noch in der 
Natur sind, sind wir noch beim Endlichen, Bedürfnigen,
auf Anderes Bezogenen, Gespannten. In der Natur letzet
sich eins an das andere, hängt sich eins an das andere, bedarf
jedes eines anderen, ist jedes bezogen auf ein anderes; der
Geist erst ist wahrhaft für sich, frei, unabhängig, selbstgesegnungsam, auf sich beruhend. Im Geiste erst ergreifen wir wahrhaft die Unendlichkeit.


Eben so ist der Geist von keiner Zeit entfernt, sie liege rückwärts nach der Vergangenheit oder vorwärts nach der Zukunft hin noch so weit von der Gegenwart ab. Denn nur Zeitliches ist von Zeitlichem entfernt, der Geist aber ist unzeitlich, ist ewig.

Weil im Geiste Raum und Zeit aufgehoben sind, ist auch die Bewegung in ihm aufgehoben. Denn Bewegung ist nur in Raum und Zeit, nur Räumliches und Zeitliches kann sich bewegen. Der Geist aber ist als unräumlich und unzeitlich das ruhende Centrum aller Bewegung. Der Geist ist nicht im Raume und in der Zeit, sondern er ist selbst der Raum und die Zeit. Alles Räumliche und Zeitliche ist also im Geist, und versteht man unter dem Inbegriff alles Räumlichen und Zeitlichen die Welt, so ist also die Welt im Geist.

Die neuere Astronomie hat gelehrt, daß kein Punkt im sinnlichen Universum stille steht, daß kein ruhendes Centrum in ihm zu finden ist, sondern das ganze unzählige Sterneheer mit allen peripherischen und Centralkörpern in unauslöschlichem Fortrücken begriffen ist. Nun läßt sich aber Bewegung ohne einen ruhenden Punkt nicht denken. Dieser ruhende Punkt, das Centrum, um welches die Welten kreisen, ist der Geist, denn ein sinnlicher Punkt kann es nicht sein, da jeder sinnliche, relativ centrale Punkt wieder in Bewegung ist. Das absolute Centrum ist nur der Geist.

Die Antinomie der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum löst sich im Geist. Man kann nämlich unter Welt zweierlei verstehen. Entweder Alles, was ist, so daß die Welt das Allumfassende ist und außer ihr nie und nirgends Etwas angetroffen werden kann.
Dber man versteht unter Welt bloß alles Objekt, was Ges-
genstand des Bewusstseins ist, so daß also das Bewusst-
sein selbst nicht mit zur Welt gehört, weil es hier das ist,
für welches die Welt ist.

Diese doppelte Bedeutung des Wortes Welt hatte man
bei der Frage nach der Unendlichkeit der Welt in Raum und
Zeit nicht übersehen sollen, dann hätte man sich viele Verwir-
rung erpart.

Die Welt in ersterm Sinne, als Allumfassendes ge-
nommen, kann nicht in Raum und Zeit sein, denn was in
einem Ander ist, wird ja von ihm umfaßt, kann also nicht
selbst das Allumfassende sein. Alles, was in einem Ander
ist, wird von ihm umfaßt, umschlossen, umgränzt, ist
also endlich, nicht unendlich, wie die Welt als Allum-
fassendes doch sein müßte. Die Welt als allumfassend
ist nicht in einem Andern, sondern Alles ist in ihr.

Sagt man daher, die Welt sei in Raum und Zeit, so
ist klar, daß man hier das Wort Welt nicht im ersterm Sinne,
sondern nur im zweiten nimmt, wonach es nur alles Objekt
bedeutet. Alles Objekt ist natürlich in einem Andern, wird
umfaßt von einem Andern, nämlich vom wissenden Subjekt,
vom Bewußtsein, für welches es Objekt ist.

Hieraus folgt aber zweierlei:
1. Es ist eine Contradictio in adjecto, von der Welt
zu sagen, sie sei unendlich in Raum und Zeit. Als in Raum
und Zeit seiend, als umfaßt also von Raum und Zeit, ist
sie ja vielmehr endlich, weil umgränzt, umschlossen. 2. Es
ist aber auch falsch, zu sagen, die Welt sei endlich in
Raum und Zeit. Denn das hieße, die Welt, alles Ob-
jeekt, ist umschlossen von leerem Raum und leerer Zeit.
Das Leere ist aber Nichts. Folglich wäre die Welt im
Nichts, das Seiende wäre im Nichtseienden. Wer ver-
mag das zu denken? Wenn Etwas in einem Andern ist, da
müßt doch das, worin es ist, das umschließende, Umfaßende,
ebenfalls Etwas sein. Die Form, die einen Inhalt um-
schließt, kann doch nicht Nichts sein. Leerer Raum und leere
Zeit ist aber Nichts.

Es ist also klar, daß die Welt als Inbegriff alles Ob-
jects weder unendlich, noch endlich in Raum und Zeit ist.
Jenes ist ein Widerspruch, dieses ganz undenkbar.

Was bleibt nun aber übrig? Wir haben dies gewonnen,
dass wir auf den eigentlichen Sinn und die Bedeutung der
Frage nach der Unendlichkeit der Welt gekommen sind. Es ist die Frage nach dem Allumfassenden, die Frage nach dem, was Alles umfaßt, Alles in sich schließt, so das außer ihm Nichts mehr ist, wir vielmehr mit ihm Alles haben. Denn der Geist findet nicht eher Ruhe, als bis er Dieses gefunden hat. Dieser Gedanke des Allumfassenden bringt ihn erst zur Ruhe, denn hat er dieses, wovon sollte er nun noch fragen? Ueber dieses hinaus giebt es ja Nichts mehr. So lange der Geist noch über Etwas hinaus zu einem andern Höhern, Umfassendern fortgehen kann, hat er keine Ruhe, sondern fühlt sich getrieben, dieses Umfassendere, Höhere zu suchen. Alles Endliche also erhält uns in fortwährender Unruhe; erst beim Unendlichen, Allumfassenden angelangt, schaffen wir in den Hasen der Ruhe ein.

Nun haben wir aber gesehen, dass die Welt, als Inbegriff alles Objekts, noch endlich, umgränzt, umschlossen ist. Was ist es also, was sie einschließt? Was ist mit einem Wort das Allumfassende? Leerer Raum und leere Zeit können es nicht sein, denn sie sind als das Leere—Nichts. Was also ist es denn?

In dem Worte Objekt liegt es schon ange deutet. Die Welt als alles Objekt kann nur im wissenden Subjekt, im Bewußtsein, d. h. im Geiste sein.

Der Geist, das Bewußtsein—beide sind identisch—ist das Allumfassende. Alles, was noch umfaßt wird, ist notwendig Objekt. Das Umfassende selbst ist Subjekt, ist Bewußtsein.


Relativ, in Bezug auf ein Niederes, mag man Etwas Subjekt nennen, was an sich doch noch Objekt ist, für ein höheres Subjekt. Ist man aber bei demjenigen Subjekt, dessen Wissen angelangt, welches nicht sich wieder zum Objekt, zum Bewußten schlagen läßt—dann hat man das Unendliche, das Allumfassende erreicht. Dieses aber ist der Geist, nicht dieser oder jener Geist, der selbst wieder ein Objekt des Bewußtseins ist, sondern der Geist schlechthin, das Bewußtsein als solches.
Die Welt ist im Bewusstsein. Sie ist mit ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung im Bewusstsein. Folglich ist das Bewusstsein, der Geist, erhoben über Raum und Zeit, ist nicht von gestern oder heute, auch nicht hier oder dort, da vielmehr alles Hier und Dort, alles Gestern und Heute und Morgen in ihm ist.

Die Welt ist nicht in Zeit und Raum, sondern sie ist sammelt Zeit und Raum im Bewusstsein. Jenseits der Welt ist nicht Nichts, nicht leere Zeit und leerer Raum, die Nichts sind, sondern der Geist, das Bewusstsein.


Die Endlichkeit hat also die Welt an sich von Seiten ihrer Gewusstheit, ihrer Objektivität, die Unendlichkeit kommt ihr von Seiten des Wissens, des Bewusstseins, des Geistes zu. Die Unendlichkeit der Welt ist die Unendlichkeit des Geistes der Welt. Der Geist spricht mit der Unendlichkeit der Welt nur seine eigene Unendlichkeit aus. In der Tat kann auch nur das, was selbst unendlich ist, das Unendliche denken.

Das Selbstbewusstsein ist nur eine besondere Art des Bewusstseins. Das Selbstbewusstsein wird gewöhnlich so definiert, daß in ihm Subjekt und Objekt dasselbe, identisch sei, also das Wissende und Gewusste nicht verschieden, wie sonst, sondern dasselbe.

Nichts kann falscher, dem Gedanken sowohl als der Erfahrung widersprechendere sein, als dieses. Subjekt und Objekt können nie identisch sein, sondern immer ist das Objekt ein Anderes, als das Subjekt; der Gegenstand, der für ein Subjekt ist, muß doch wohl verschieden sein von dem Subjekt,
für welches er ist, denn sonst wäre er ja eben nicht Gegenstand, nicht Objekt. Schon im Ausdruck liegt ja die Verschiedenheit angebendert.

Das Selbstdbewusstsein unterscheidet sich von dem Bewußtsein anderer Dinge gar nicht dadurch, daß hier das Objekt vom Subjekt verschieden ist, dort aber nicht, — das Objekt ist vielmehr in beiderlei Arten des Bewußtseins vom Subjekt verschieden —: sondern dadurch, daß hier das Objekt ein äußeres, vom Subjekt getrenntes, dort hingegen ein inneses, mit dem Subjekt zu einem Ganzen verbundenes und zu ihm gehöriges ist. Dies ist der einzige haltbare Unterschied zwischen Bewußtsein und Selbstdbewußtsein.

Im Selbstdbewußtsein ist das Wissende ein Anderes, als das Gewußte, so gut wie im Bewußtsein. Aber das Andere ist dort ein zum wissenden Subjekt selbst Gehöriges, durch intime Verbindung mit ihm zu einem Ganzen, hier hingegen ein vom wissenden Subjekt getrenntes, ihm Aeusserliches.


Wenn ich eine fündliche Begierde habe und in demselben Augenblitke mich auch wegen dieser fündlichen Begierde verdamme und verachte — wie ist es möglich, daß Ich hier in beiden Fällen noch dasselbe ist, daß dasselbe Ich, welches fündlich begehrt, zugleich den ganz entgegengesetzten Akt der Verdammmung des fündlichen Begehrens vollzieht? Ist dieses beides, das Begehren und Verdammen in Ein und dasselbe Ich zugleich gesetz, nicht ein Widerspruch?

Noch einleuchtender wird dieses bei der Selbstaufopferung, wenn ein Mensch aus Liebe für das Vaterland, oder um einen andern zu retten, oder für die Wahrheit sein Leben aufopfert. Der Analogie mit der falschen Definition vom Selbstdbewußtsein zufolge, müste, wenn in diesem Subjekt und

In allen angesführten Beispielen ist das Objekt vom Subjekt verschieden, obwohl nicht ein äußeres, getrenntes, sondern ein inneres, mit dem Subjekt intim verbundenes Objekt. In der Selbstbilligung ist es die That oder die Gesinnung der in zeitlicher und räumlicher Begränzung erscheinenden, in diesen oder jenen irdischen Verhältnissen lebenden Person, die vom sittlichen Geiste, d. i. dem Gewissen dieser Person gebilligt wird; das Willigende ist also hier offenbar ein Anderes, als das Gebilligte, jenes nämlich ein theoretisches, dieses ein praktisches. Ebenso ist es bei der Mißbilligung, Selbstverachtung und Verbannung. Der Mensch sieht in beiden Fällen wie von einer Höhe aus sich herab, d. h. mit seinem Wissen sieht er auf sein Sein, auf seine räumlich-zeitlich begränzte Erscheinung herab und beurteilt dieselbe, sitzt zu Gericht über dieselbe. Es ist aber bekannt, daß Richter und zu Richtender nicht identisch sein können.


Derselbe Dualismus nun ist es, der das Selbstbewußt-
sein möglich macht. Im Selbstbewußtsein ist ebenso, wie in
den angeführten Fällen, das Objekt verschieden von dem wisse-
enden Subjekt, daher das Selbstbewußtsein bei verschiedenen
Personen und zu verschiedenen Zeiten in Ein und derselben
Person, so verschieden an Inhalt ist, je nachdem nämlich das
bewußte Objekt, die irdische, leibliche Erscheinung so oder so be-
schaffen ist, gut oder böse, freudig oder traurig u. s. w.
Dies weist ein helles Licht, um mich so auszudrücken,
auf die ganze Struktur und Bauart des Menschen und seinen
Unterschied von den Tieren. Wäre das Tier ein so dualistisches
Wesen wie der Mensch, so müßte es Selbstbewußtsein
haben, sich selbst loben oder tadeln, sich selbst opfern können.
Von allem aber vermag es Nichts. Die gemeinschaftliche
Wurzel von allen dem ist der Dualismus, die Doppelnatur.
Aus dieser entspringt zunächst das Selbstbewußtsein, ein
rein theoretisches Verhalten des Menschen zu sich, aus die-
sem theoretischen Verhalten dann aber die Möglichkeit des
praktischen Verhaltens gegen sich, wie es in der Selbstbili-
gung oder Verwerfung, und in der Selbstaufsorption stattfin-
det. Das theoretische Zuschelfselbstverhalten im Selbstbe-
wußtsein ist die Bedingung, ist die Voraussetzung der verschie-
denen Arten des praktischen Zuschelfselbstverhaltens.
Diese Doppelnatur ist es auch, die den Menschen im
juridischen Sinne zur Person, im Unterschiede von Sachen, 
macht. Sachen sind bloße Objekte für Andere, nicht
Objekte für sich selbst, und Tiere werden eben darum
noch wie Sachen von Menschen gebraucht, weil sie, wie
Sachen, noch nicht für sich, sondern nur für den Menschen
Objekte sind. Menschen aber wie Sachen zu gebrauchen, wie
dies in der Sklaverei geschieht, empört das menschliche Gefühl,
weil der Mensch sich bewußt ist, mehr als bloße Sache, als
bloßes Objekt für Andere, nämlich Objekt für sich zu sein.
Daher soll alle Erziehung darauf gehen, den Menschen aus
einem bloßen Objekt für Andere, wie er in der Kindheit noch
ist, zum selbstständigen, für sich seidenden Objekt, d. h.
zur Person zu erziehen, die sich selbst in Besitz nimmt und
eben darum nicht von Andern in Besitz genommen werden
cann. Dies ist die praktisch wichtige Seite dieser theoretischen
Einsicht in das Wesen des Selbstbewußtseins. Mit dem
Selbstbewußtsein hängt es zusammen, daß der Mensch
über das hier und jetzt hinaus den unendlichen Raum
und die unendliche Zeit denken kann, oder vielmehr dieses
Hinausdenken über das beschränkte Hier und Jezt schließt das Selbstbewußtsein in sich; denn indem ich den unendlichen Raum denke, sehe ich mich als einen Punkt darin, und eben so in der unermesslichen Zeit mich als ein verschwindendes Moment darin. Dies kann das Tier nicht, und darum hat es kein Selbstbewußtsein. Der Mensch kann eine Zeit denken, wo er nicht mehr sein wird, so wie eine, wo er noch nicht war; d. h. er unterscheidet von seinem Geist, der unendlich ist, seine endliche irdische Erscheinung, und dies ist Selbstbewußtsein oder Persönlichkeit.


Ohne Fortschritt keine Geschichte, ohne Selbstbewußtsein oder Gewissen kein Fortschritt.


In der angegebenen Frage ist Persönlichkeit ein Prädik- kat und Gott ein Subjekt, denn es wird gefragt, ob jenes Prädikat diesem Subjekt zukommt oder nicht. Um aber zu wissen, ob ein Prädikat einem Subjekt zukommt, d. h. ob zwei Begriffe mit einander in einem Urteil zu verbinden sind, muß man vorher die beiden Begriffe schon an sich selbst ihrem Inhalte nach kennen, man muß wissen, was der Be- griff des Prädikats, und eben so, was der des Subjekts ent- hält. Sonst ist aller Streit ohne Ende, da Feder mit dem Begriff des Subjekts oder des Prädikats oder beider einen
anderen Inhalt meinen kann, als der andere, und so Vereini-
gung unmöglich ist.

Was Persönlichkeit bedeutet, habe ich im Vorigen fest-
gestellt. Für sich sein ist die allein wahre Bedeutung des
Begriffs der Persönlichkeit. Denn nur im Gegensatz zur
Dinglichkeit oder Sachlichkeit lässt sich der Begriff der Persön-
llichkeit bestimmen. Ein persönliches Wesen ist ein für
sich stehendes Wesen, ein Wesen, das Objekt für sich, also
selbstbewusst ist, kurz: Subjekt-Objekt, d. h. ein Ganzes, in welchem Subjekt und Objekt zwar unterschieden,
aber doch zu einer Einheit verbunden sind. Dies ist die
allein wahre Definition des Begriffes der Persönlichkeit.

Um nun zu bestimmen, ob Persönlichkeit oder Selbst-
bewusstsein ein Prädisat ist, welches dem Subjekt Gott zu-
kommt, so muss zuvor auch festgesetzt werden, was das Sub-
ject Gott bedeute, damit das Prädisat nicht widersprechend,
und das ganze Urtheil: Gott ist persönlich, als dann un-
logisch sei.

Da das Prädisat: persönlich, eine Doppelnatur, einen
Dualismus von Subjekt und Objekt, von Geist und Leib,
und zwar beides zu einem Ganzen vereinigt, bezeichnet: so
lässt sich aus diesem Prädisat schon, ehe wir noch wissen, was
man unter dem Subjekt Gott verstehe, vorherbestimmen, wie
man das Subjekt Gott nicht wird versehen dürfen, um das
Urtheil: Gott ist persönlich, als ein logisch richtiges und
halbbares Urtheil zu fällen.

Damit nämlich das angegebene Urtheil logisch richtig sei,
wird man unter Gott nicht ein einfaches Wesen, nicht einen
reinen Geist versehen dürfen. Diesenigen, denen Gott
reiner Geist ist, können eben so wenig wie die, denen die
Materie allein Gott ist, von Gott die Persönlichkeit prä-
dicieren, ohne einen Widerspruch zu begehen, weil sie im
Prädisat, das eine Doppelnatur bezeichnet, die Einfach-
heit, die im Subjekte ausgesprochen wird, aufheben, also
Widersprechendes verbinden.

Es wird daher, um dem Subjekt: Gott, mit Recht das
Prädisat: Persönlichkeit, zuschreiben zu dürfen, nothwendig
sein, das Subjekt sich nach Art des Menschen zu denken als
ein Doppelwesen, ein dualistisches, doppelnaturtes Wesen,
das in sich als Subjekt und Objekt, als Geist und Leib un-
terschieden ist, und zwar so, dass das Objekt, der Leib nicht
von ihm getrennt, ihm fremd und äusserlich ist, wie Objekte

14

So wenig wie die Pantheisten daher, die unter Gott eine einfache, allseelende, alldurchwirkende Substanz, die Weltseele, verfiehen, eben so wenig dürfen die Theisten, die unter Gott ein extrem unendliches, immaterielles, rein geistiges Wesen sich vorstellen — von der Persönlichkeit ihres Gottes sprechen, denn ihr Gott kann nicht für sich, nicht im Selbstbewußtsein Gegenstand seiner selbst sein, und der Mensch wäre daher ein höheres Wesen als dieser Gott.

Nur ein aus Geist und Materie zusammengewachsenes (konkretes) Wesen darf mit Recht persönlich genannt werden. Denn da Persönlichkeit und Selbstbewußtsein, wie gezeigt worden, identisch sind, so braucht man nur den Begriff des Selbstbewußtseins zu analysieren, um ihn sogleich als einen konkret, als eine Verknüpfung von Geist und Materie zu erkennen. Die Geistigkeit liegt im Subjekt, die Materialität im Objekt des Selbstbewußtseins. Immer ist es ein Stoffliches, was das Subjekt im Selbstbewußtsein weist, ein räumlich und zeitlich begrenztes, wie oben gezeigt worden. Gott müßte also räumlich und zeitlich begrenzt erscheinen, um persönlich zu sein. Denn weder ein rein geistiges, noch ein rein materielles Wesen kann persönlich sein, sondern nur ein aus beiden zusammengewachsenes, d. h. ein geistig-leibliches, wie der Mensch. Hiermit ist ein für allemal der Streit über die Persönlichkeit Gottes aus dem Begriff der Persönlichkeit entschieden.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.